ERNST CASSIRER

EL PROBLEMA DEL CONOCIMIENTO I

cfe

SECCIÓN DE OBRAS DE FILOSOFÍA

EL PROBLEMA DEL CONOCIMIENTO

EN LA FILOSOFÍA Y EN LA CIENCIA MODERNAS

I

Traducción de
WENCESLAO ROCES

ERNST CASSIRER

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

I

EL RENACER DEL PROBLEMA DEL CONOCIMIENTO
EL DESCUBRIMIENTO DEL CONCEPTO DE LA NATURALEZA
LOS FUNDAMENTOS DEL IDEALISMO

FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
México

Primera edición en alemán, 1906
Primera edición en español, 1953
Quinta reimpresión, 1993

Título original:
Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit, I
© 1906, Bruno Cassirer Verlag, Berlín

D. R. © 1953, Fondo de Cultura Económica
D. R. © 1986, Fondo de Cultura Económica, S. A. de C. V.
Carretera Picacho-Ajusco 227; 14200 México, D. F.

ISBN 968-16-2276-6 (Obra completa)
ISBN 968-16-2277-2 (Volumen I)

Impreso en México

PRÓLOGO

Se propone esta obra, cuyo primer volumen entregamos a la imprenta, iluminar y esclarecer los orígenes y el desarrollo históricos del problema fundamental de la filosofía moderna: el *problema del conocimiento.*

Todos los afanes del pensamiento moderno tienden, en último resultado, a dar solución a un problema supremo y común: si nos fijamos bien, vemos que van dirigidos todos ellos a elaborar, en una trayectoria continua, un nuevo concepto del *conocimiento.* Sería falso, ciertamente, empeñarse en buscar el rendimiento del pensamiento filosófico moderno única y exclusivamente en el campo de la lógica. Pero no podría, en cambio, desconocerse que las diferentes potencias espirituales de la cultura que cooperan a lograr un resultado definitivo sólo pueden desplegar su eficacia plena gracias a la *conciencia teórica de sí mismas* que pugnan por alcanzar, con lo cual, indirectamente, van transformando al mismo tiempo, sin duda alguna, poco a poco, el problema general y el ideal del *saber.*

Toda época posee un sistema fundamental de conceptos y premisas generales y últimos por medio de los cuales domina y ordena en unidad la variedad de la materia que la experiencia y la observación le suministran. Ahora bien, a la intuición simplista e incluso a la consideración científica, si no la guía una introspección crítica, estos productos del espíritu se le antojan, a su vez, como formas rígidas y *definitivas,* plasmadas de una vez por todas. Los instrumentos del pensar se transforman, así, en objetos subsistentes; los postulados libres del entendimiento se contemplan, a la manera de *cosas* que nos rodean y que nos limitamos a aceptar pasivamente.

De este modo, la fuerza y la independencia del espíritu, tal como se manifiestan en la plasmación del contenido directo de nuestras percepciones, se ven circunscritas de nuevo por un sistema de conceptos fijos que se enfrenta al espíritu como una segunda *realidad,* independiente e inmutable. La ciencia se encarga de ir matando, paso a paso, la ilusión que nos lleva a atribuir a los

objetos mismos las sensaciones subjetivas de nuestros sentidos. Pero, en lugar de ella, surge otra ilusión no menos peligrosa: la del *concepto*. Aunque la "materia" o el "átomo" no pretendan, tomados en su sentido puro, significar otra cosa que los medios con ayuda de los cuales adquiere y asegura el *pensamiento* su señorío sobre los fenómenos, se convierten con ello en poderes propios e independientes a quienes aquél tiene que rendir pleitesía.

Para desarraigar este *dogmatismo* de la concepción usual no hay más que un camino: el del análisis crítico, que esclarece la estructura y las leyes interiores de la ciencia, a base de sus principios. Lo que el dogmatismo considera como un contenido autárquico y fijamente circunscrito, se revela así como una condición parcial e intelectual del ser, como un momento conceptual suelto, que sólo adquiere su verdadera eficacia dentro del sistema total de nuestros conocimientos fundamentales.

Ahora bien, esta reducción puramente lógica, necesaria e inexcusable sin duda alguna, es, al mismo tiempo, muy difícil. De aquí que el análisis sistemático del conocimiento no deba rehuir, en modo alguno, los medios auxiliares que la consideración *histórica* del problema le brinda por todas partes. Por este camino, podemos alcanzar casi sin esfuerzo y con toda la claridad apetecible una de las metas principales a que tiende la crítica intrínseca de los principios: desde los primeros pasos que damos por él, se esfuma por sí misma la imagen engañosa de lo "absoluto".

Al considerar las premisas de la ciencia como un *resultado*, las reconocemos al mismo tiempo, por ello mismo, como *creaciones* del pensamiento; al penetrar en su *relatividad* y condicionalidad históricas, se abre ante nosotros, simultáneamente, el panorama de su incontenible desarrollo y de su capacidad creadora, sin cesar renovada.

Las dos direcciones de la investigación se engarzan y entrelazan aquí sin el menor esfuerzo y como sin buscarlo. La agrupación sistemática de los conceptos fundamentales y su interdependencia interior vuelven a proyectarse ante nosotros, de un modo claro y tangible, en la imagen de su aparición histórica. Y, del mismo modo que no podríamos llegar a comprender y exponer este desarrollo sin tener constantemente ante la vista, en un esbozo ideal, la *totalidad* de aquello hacia que tiende, no lograríamos tampoco

ver su forma definitiva con plena claridad si antes no la hiciéramos desfilar por delante de nosotros tal y como va naciendo, en sus diversas partes.

Inspirándonos en esta concepción fundamental, hemos intentado combinar, en la exposición de esta obra, el interés sistemático y el interés histórico.

Hemos considerado como un requisito necesario y evidente, desde el primer momento, el estudiar en las *fuentes históricas* mismas cómo van desentrañándose los conceptos fundamentales, apoyando y justificando directamente a la luz de ellas cada uno de los pasos de nuestra exposición y de nuestras conclusiones. No hemos querido solamente reproducir los distintos pensamientos en cuanto a su sentido general ajustándonos plenamente a la fidelidad histórica, sino también examinarlos dentro del horizonte intelectual concreto en que surgieron y comprenderlos a la luz de él.

Es aquí donde esperamos y confiamos que la crítica contraste concienzudamente los resultados de nuestras investigaciones; cuanto más precisas y rigurosas sean sus observaciones, mejor recibidas serán por nosotros. Las lagunas de nuestros actuales conocimientos en el campo de la historia de la filosofía han sido apreciadas y sentidas por nosotros con mucha fuerza, en la aprontación y clasificación del material histórico, y ello hace que nos dispongamos a recibir con los brazos abiertos todo lo que en este punto puedan aportar las nuevas y meticulosas investigaciones especiales. Cuanto más preciso y claro sea el conocimiento del detalle, con mayor claridad resaltarán también ante nosotros las grandes conexiones intelectuales, en la materia estudiada.

La *lógica* inmanente de la historia se impondrá con tanta mayor claridad a la conciencia cuanto menos *directamente* la busquemos, deslizándola en los fenómenos mismos por medio de un esquema definitivo. Claro está que debe reconocerse desde el primer momento una cosa, y es que la *unidad* interior que engarza los distintos hechos no viene dada directamente con estos hechos mismos, sino que son las *síntesis* del pensamiento quienes tienen que crearla. El derecho de proceder a tales síntesis no necesita someterse a ninguna prueba especial hoy, en que se comprenden y formulan también con mayor claridad las premisas mismas de la historia en cuanto a la teoría del conocimiento; no

es el método general, sino simplemente su aplicación especial, lo que puede ser objeto de discusión y de crítica.

Es evidente que la historia de la filosofía, si verdaderamente quiere ser una ciencia, no puede consistir en una simple colección de hechos, en la que éstos se sucedan en abigarrada mescolanza: tiene que ser, por el contrario, un *método* que nos enseña a comprenderlos. Es cierto que los *principios* en que para ello se apoya, son siempre, en última instancia, principios "subjetivos"; pero esto sólo quiere decir una cosa, y es que nuestro modo de ver, en esto como en todo, se halla condicionado por la regla y por la ley de nuestro *conocimiento*. La barrera que esto parece levantar se salva con sólo verla y comprenderla, es decir, tan pronto como los fenómenos inmediatamente dados y los conceptos que nos sirven de medios para explicarlos teóricamente, dejan de confundirse en una unidad indistinta, para enfocarlos y captarlos por separado, tanto en su interdependencia como en su relativa sustantividad.

El deslinde del campo estudiado y los puntos de vista que nos han guiado en el modo de tratarlo, intentamos razonarlos en la Introducción. La formulación general del problema exigía que el estudio emprendido no se limitase a examinar los distintos sistemas filosóficos en su sucesión, sino que tuviera siempre presentes, al mismo tiempo, las corrientes y las fuerzas de la cultura del espíritu en general, y sobre todo el nacimiento y el desarrollo de la *ciencia exacta*.

A esta ampliación se debe el que el primer volumen de la obra, que aquí ve la luz, no vaya más allá de los *comienzos* de la moderna filosofía. La riqueza del *Renacimiento* filosófico y científico, que apenas si comienza a vislumbrarse, y no digamos a dominarse, requería un detenido estudio. No en vano se contiene aquí el fundamento original y seguro de todo lo que viene después.

El segundo volumen arrancará de la filosofía empírica inglesa, para estudiar luego, en una doble dirección, el desarrollo del idealismo a partir de Leibniz y la trayectoria de la ciencia de la naturaleza, partiendo de Newton. Ambas corrientes confluyen más tarde en la *filosofía crítica*, cuya exposición dará cima a nuestra obra. Los trabajos preparatorios del segundo volumen están ya tan adelantados, que confiamos en que muy pronto podrá ver la luz.

ERNST CASSIRER

INTRODUCCIÓN

I

EL CONOCIMIENTO, concebido de modo ingenuo, es un proceso por el que elevamos a conciencia, reproductivamente, una realidad ya de por sí existente, ordenada y estructurada. La actividad que el espíritu desarrolla para ello se limita, así considerada, a un acto de *repetición*: se trata, simplemente, de copiar en sus rasgos concretos y de asimilarse un contenido que aparece ante nosotros en trabazón fija y acabada. Entre el "ser" del objeto y el modo cómo se refleja en el conocimiento no media, para esta concepción del problema, ninguna divergencia, ninguna contradicción: entre uno y otro existe solamente una diferencia de *grado*, pero no de naturaleza. El saber que se propone abarcar y agotar el *conjunto* de las cosas, sólo puede ir satisfaciendo esta pretensión poco a poco. Su desarrollo va lográndose por medio de una serie de pasos concretos y sucesivos, que le permiten captar y elevar a representación, gradualmente, toda la variedad de los objetos que tiene ante sí. La realidad, así considerada, se concibe siempre como algo existente de por sí, como algo yacente y fijo, a que el conocimiento va dando la vuelta en todo su contorno, hasta que logra aclarársela y representársela en todas sus partes.

Pero ya los primeros rudimentos de la consideración teórica del mundo hacen vacilar la fe en la asequibilidad, más aún, en la posibilidad interior de esta meta que la manera popular de ver traza al conocimiento. Con ellos, se ve claro en seguida que el saber conceptual, cualquiera que él sea, no consiste en una simple repetición, sino en la estructuración y la *transformación* interior de la materia que el mundo exterior nos proporciona. El conocimiento cobra rasgos peculiares, propios y específicos, hasta llegar a distinguirse cualitativamente del mundo de los objetos y a contraponerse a él.

No importa que aquella fundamental concepción ingenua penetre profundamente, de hecho, en la teoría abstracta y afirme su predominio: los comienzos de la ciencia arrancan ya, indirecta-

mente, las raíces de esta manera de concebir. El problema, ahora, ha cambiado: ya no se trata simplemente de una descripción imitativa, sino de la *selección* y la *agrupación crítica*, a la vista de la muchedumbre infinita de las cosas perceptibles. Los datos divergentes de las sensaciones no son aceptados uniformemente y por igual, sino interpretados y transformados de tal modo, que se combinen en una unidad sistemática y armónica consigo misma.

Lo que ahora constituye la imagen prototípica y última por la que medimos la "verdad" de nuestras representaciones no es ya simplemente la cosa concrera, sino el postulado de la cohesión interior y de la ausencia interior de contradicciones. Gracias a este postulado, el "ser" indistinto y uniforme de la concepción ingenua se desdobla en dos campos separados, la zona del conocimiento auténtico, esencial, se deslinda del campo de las simples "apariencias" y de las opiniones mudables.

El *entendimiento* científico aplica ahora a lo que es, como pauta, las condiciones y pretensiones de su propia naturaleza. No entremos a indagar aquí, por el momento, la razón de ser y la justificación de estas pretensiones; el pensamiento, seguro de sí mismo y sin la menor reserva, maneja con pleno dominio los contenidos empíricos y determina por sí mismo los criterios y las leyes con arreglo a los cuales han de modelarse. En esta elaboración activa de los objetos, van destacándose poco a poco, de un modo cada vez más claro y más consciente, la determinación y la peculiaridad lógicas del conocimiento.

Sin embargo, el pensamiento no puede aferrarse a esta primera y simplista certeza de sí mismo, por muy importante y fecunda en resultados que le parezca. La crítica ejercida por él sobre la imagen del universo que la intuición directa le suministra encierra para él mismo un problema apremiante y difícil. Si el conocimiento no es ya pura y simplemente la copia de la realidad sensible concreta, si es una forma originaria propia, que se trata de ir acuñando e imponiendo poco a poco a la contradicción y a la resistencia de los hechos sueltos, cae por tierra con ello lo que hasta ahora venía sirviendo de base a la certeza de nuestras representaciones. Ya no podemos comparar éstas directamente con sus "originales", es decir, con las cosas del mundo exterior, sino que tenemos que descubrir en ellos mismos la característica y la

regla inmanente que les da firmeza y necesidad. Si el primer paso consistió en abolir la aparente seguridad y estabilidad de los objetos de nuestras percepciones, para asentar la verdad y la consistencia del ser en un sistema de *conceptos* científicos, ¿cómo no reconocer ahora que tampoco estos conceptos nos ofrecen un patrimonio último, inatacable e incuestionable?

Con este descubrimiento, da su paso último la introspección *filosófica* del espíritu. Si a la ciencia le basta con reducir el mundo multiforme de los colores y los sonidos al mundo de los átomos y los movimientos atómicos, dándole certeza y permanencia en una serie de unidades y leyes últimas y constantes, el problema auténticamente *filosófico* surge precisamente allí donde estos elementos originarios del ser son concebidos, a su vez, como *creaciones del pensamiento.*

Claro está que, con ello, parece como si recayésemos de nuevo y para siempre en aquel mismo terreno de la ilimitada *relatividad* del que creíamos haber escapado. La realidad de los objetos se disuelve ahora, para nosotros, en el mundo de la conciencia; el mundo de las cosas ha sido sustituído por un mundo espiritual de conceptos puros y de "hipótesis".

Ahora bien, en el campo de lo espiritual no se dan una consistencia y una "existencia" que puedan compararse con la "existencia" de los objetos de la naturaleza. La realidad de un contenido, en este campo, consiste siempre en el *proceso* en que es descubierto y traído ante la conciencia; no comprendemos nunca el ser, sino por su proceso de desarrollo y por las leyes de su nacimiento. Por donde la propia esencia de aquellos conceptos *lógicos* fundamentales que la ciencia desarrolla por sí misma exige que no los consideremos como estructuras separadas y desprendidas las unas de las otras, sino que las captemos, por el contrario, en su sucesión y dependencia *históricas*.

Con ello, nos vemos amenazados por el peligro de que desaparezca ante nosotros todo punto de apoyo sistemático. Las unidades del pensamiento con ayuda de las cuales tratamos de desenredar la maraña de los fenómenos, no se detienen por su parte en ningún sitio; se desplazan y se suceden incesantemente las unas a las otras, en un abigarrado juego de cambios. En vano nos esforzaremos por apartar y retener determinadas formas fundamentales

permanentes de la conciencia, ciertos *elementos* dados y constantes del espíritu. Todo "a priori" afirmado de este modo como un don infalible del pensamiento, como un resultado necesario de sus "dotes" psicológicas o fisiológicas, se revela a la postre como un obstáculo sobre el que, tarde o temprano, acaba saltando el progreso de la ciencia.

Si confiábamos en volver a encontrarnos aquí, en las síntesis y en los criterios del pensamiento, con lo "absoluto", sustraído a la acción de las percepciones inmediatas, sufrimos ahora un desengaño; a cambio de ello, obtenemos solamente conatos e intentos *hipotéticos* sin cesar renovados, que pugnan por expresar y resumir el contenido de la experiencia, en la medida en que se nos revela en la fase a que ha llegado nuestro conocimiento.

¿No incurriremos en arbitrariedades si nos empeñamos en fijar e imponer como modelo y como regla a la futura investigación uno cualquiera de estos múltiples sistemas? ¿Son acaso nuestros conceptos, pueden pretender ser otra cosa que simples signos de cálculo, cifras provisionales que nos permiten abarcar con la mirada y exponer el estado de nuestro saber empírico en un momento dado?

El pensamiento, por tanto, no ha hecho más que describir un círculo: empezó criticando y rectificando las percepciones con los conceptos, para encontrarse ahora, al parecer, con que la experiencia sensible, en su incesante progreso, constituye la suprema instancia ante la que ha de legitimarse sin cesar toda creación conceptual. Cierto es que ya no puede seguirse afirmando, dentro de esta concepción, aquella unidad y *uniformidad* conceptual de la experiencia que, en la primera fase, se daba simplistamente por supuesta y que ahora no es sino uno de tantos postulados conceptuales cuya vigencia puramente relativa se ha puesto en claro. Nada nos asegura ya que en el momento menos pensado no se derrumbe y se destruya, ante el descubrimiento de un nuevo hecho, todo aquel contenido conceptual, trabajosa y necesariamente edificado por el pensamiento. Hemos cambiado la "naturaleza" una e inmutable, que al principio considerábamos como patrimonio inconmovible, por el juego de nuestras "representaciones", no gobernado ya, al parecer, por ninguna regla interior.

Por donde esta conclusión final en que viene a desembocar la

consideración *histórica* del curso de la ciencia, destruye el sentido y la misión de la *filosofía*. Y no debemos cerrar el paso a esta consecuencia obligada, sino, por el contrario, aceptarla y desarrollarla.

No bastaría, en efecto, tratar de enfrentarse a ella con la afirmación de que las realizaciones precedentes del pensamiento y de la investigación aparecen ya contenidas y "superadas" en las que las siguen, como momentos necesarios. Los distintos sistemas conceptuales no brotan los unos de los otros en una sucesión tan sencilla y rectilínea como esta construcción presupone y requiere. El curso empírico del conocimiento no discurre de tal modo que sus distintas fases se vayan encadenando y alineando externamente, para ir completando entre todas, gradualmente, una concepción total y unitaria. No; las múltiples concepciones del mundo no se enfrentan las unas a las otras en una línea cuantitativa y constante de crecimiento, sino en la más aguda contradicción dialéctica. El sistema lógico precedente tiene que ser destruído, para dejar el puesto a otro nuevo, levantado sobre cimientos totalmente distintos.

Así, vemos cómo un concepto que a una época le parece contradictorio consigo mismo es empleado por la siguiente como instrumento y condición necesaria de todo conocimiento; incluso en el campo de la ciencia empírica, observamos cómo tras un período en el que todos los fenómenos se atribuyen a un único principio fundamental y son "explicados" a base de él viene otro en el que este principio es rechazado por "absurdo" e inconcebible.

El concepto eleático del no-ser, entre los antiguos, y los conceptos del vacío y de la acción a distancia en la especulación moderna, son ejemplos harto conocidos e instructivos de este proceso a que nos estamos refiriendo. A la luz de tales manifestaciones, resulta perfectamente explicable la pregunta escéptica de si el progreso de la ciencia no afectará más bien a los resultados que a las *premisas* y a los fundamentos, entendiendo que los segundos rehuyen toda prueba y se suceden y desplazan los unos a los otros sin transición. ¿O acaso puede admitirse, en medio de estos cambios incesantes, la posibilidad de descubrir, si no *contenidos* permanentes e inconmovibles, por lo menos una *meta* unitaria y fija hacia la que discurra la trayectoria toda del pensa-

miento? ¿Existirá, en este proceso de continuo devenir, ya que no *elementos* fijos y permanentes del saber, sí, cuando menos, una *ley* universal que prescriba a los cambios su sentido y su dirección?

No podríamos dar aquí, todavía, una respuesta definitiva a tales preguntas. La *historia*, que ha planteado el problema, es la que tiene que encargarse, por sí misma, de ofrecernos los medios para su solución. En medio de las manifestaciones y las experiencias históricas, tendremos que elegir la atalaya en la que nos situemos para, desde ella, abarcar con la mirada y enjuiciar el panorama de conjunto de la evolución.

Partiendo en general del criterio de que la visión que cada época se forma de la naturaleza y la realidad de las cosas no es sino la expresión y el reflejo de su ideal de conocimiento, tenemos que esforzarnos ahora por ver más claramente y en detalle las condiciones en virtud de las cuales han ido plasmándose el *moderno* concepto y el moderno *sistema del conocimiento*. Intentaremos analizar el complejo de premisas con que nuestra ciencia aborda la interpretación de los fenómenos, para ir siguiendo, uno por uno, los hilos más importantes, en su nacimiento y desarrollo históricos.

Por este camino, podemos confiar en ir penetrando con nuestra mirada en el *contenido* de esta embrollada trama conceptual, y, al mismo tiempo, en ir descubriendo las relaciones y nexos interiores de dependencia entre sus distintos miembros.

La historia tiende a convertirse así, para nosotros, en complemento y piedra de toque de los resultados que el *análisis* intrínseco y la reducción de las ciencias nos brindan. Este análisis de la ciencia dada, que constituye necesariamente la verdadera y fundamental misión de toda crítica del conocimiento, puede aspirar a perfeccionarse y a acreditarse indirectamente su verdad, en un doble sentido.

Podemos, de una parte, indagar las condiciones *psicológicas* que en el desarrollo de la conciencia individual presiden y guían la *estructura del mundo de las percepciones*; podemos, dicho de otro modo, esforzarnos en descubrir las categorías y los puntos de vista del pensamiento que han de sumarse, aquí, a la materia de las sensaciones, y describir la función que ejercen. Pero, por muy valiosa que esta consideración sea, mientras se mantenga

dentro de los límites que le están señalados y no intente suplantar por sí misma el análisis crítico del *contenido* de los principios científicos, que no es de su incumbencia, no cabe duda de que, por sí sola, resultaría insuficiente.

La psicología del "sujeto" individual sólo se ilumina plenamente cuando se la contempla a la luz de sus relaciones con el desarrollo de la especie humana en su conjunto; en ella se reflejan, simplemente, las tendencias que presiden la estructura de la cultura espiritual de la humanidad. Es aquí, en un campo mucho más vasto, donde los factores determinantes se descomponen y despliegan con mayor nitidez y claridad; los conatos fallidos y frustrados se diferencian aquí como por sí mismos de los motivos necesarios, permanentes y operantes.

Cierto es que este gradual desentrañamiento de los factores fundamentales, sólo en parte representa un proceso plenamente consciente, llamado a traducirse en términos y *expresiones* claras en cada una de sus etapas. No cabe duda de que lo que se incorpora a la reflexión filosófica consciente de una época constituye un fondo esencial, dinámico y activo de su trabajo mental; pero sólo en unos pocos puntos históricos excepcionales y culminantes puede decirse que agote todo su contenido. Mucho tiempo antes de que determinadas concepciones fundamentales se destaquen y delimiten por la vía de la rigurosa deducción conceptual, se hacen presentes y actúan en la cultura científica las fuerzas espirituales que las hacen surgir. Y si queremos asegurarnos de la *continuidad* de la acción histórica, tenemos que saber captar y reconocer dichas fuerzas espirituales en este estado latente, por así decirlo.

La historia de las *teorías del conocimiento* no despliega ante nosotros una imagen completa y suficiente del desarrollo interior del *concepto del conocimiento*. No tenemos más remedio que seguir las huellas que nos revelan la transformación de su concepción lógica fundamental a través de la investigación empírica de cada período, de los cambios operados en su concepción concreta del mundo y de la vida. Las teorías acerca del nacimiento y del origen del conocimiento resumen el *resultado*, pero no alumbran las fuentes originarias y los impulsos últimos.

Así, veremos cómo el verdadero *renacer* del problema del

conocimiento es preparado y preludiado desde los más diversos campos —por las ciencias naturales y por la concepción humanista de la historia, por la crítica del aristotelismo y por la transformación interior e inmanente de las doctrinas peripatéticas en los tiempos modernos—, antes de que llegue a su madurez y a su provisional culminación en la filosofía de Descartes.

Y no se tengan por contribuciones lógicas menos estimables y menos fructíferas aquellas que no aparecen destacadas de un modo explícito y que no encuentran una expresión específica y abstracta. No hay en toda la historia del pensamiento moderno un hecho lógico tan importante y tan decisivo como la fundamentación de la ciencia exacta de la naturaleza por obra de Galileo y, sin embargo, los diferentes puntos de vista que abrieron el camino a esta concepción cuyo propio autor llegó a contemplar con plena claridad conceptual, nunca lograron plasmarse en una síntesis teórica ni en una exposición sistemática establecida sobre sus propias bases. Si, por tanto, tomásemos como pauta únicamente el examen y la apreciación de las "teorías del conocimiento" en su sucesión histórica, tendríamos que colocar a Galileo detrás de un coetáneo suyo como Campanella sobre el que aquél descuella incomparablemente, no sólo como pensador científico, sino también en cuanto a productividad y profundidad *filosóficas*.

En general, debemos tener una idea clara de que los conceptos de "sujeto" y "objeto", con los que la teoría psicológica del conocimiento suele operar como si se tratara de puntos de partida firmes, no son tampoco un *patrimonio* dado y evidente del pensamiento, sino que toda época verdaderamente creadora tiene que empezar por adquirirlos e imprimirles su sentido por su propia cuenta.

El proceso del saber no se desarrolla de tal modo que el espíritu, como un ser ya dispuesto, se limite a tomar posesión de la realidad exterior con que se enfrenta como con algo también delimitado y circunscrito, apropiándosela y asimilándosela trozo a trozo. Por el contrario, el concepto del "yo", lo mismo que el del objeto, sólo va plasmándose y modelándose a medida que progresa la experiencia científica y se halla sujeto a los mismos cambios interiores. No sólo cambian de lugar los *contenidos*, pasando a formar parte de la órbita subjetiva lo que antes se hallaba dentro

de la esfera objetiva, sino que, a la par con ello, se desplazan también la significación y la *función* de ambos elementos fundamentales.

Las grandes épocas científicas no se limitan a recibir el esquema de la contraposición, para ir llenándolo con formas múltiples y cambiantes, sino que son ellas mismas las que crean conceptualmente los dos términos antagónicos. La concepción aristotélica del conocimiento no se distingue de la moderna solamente en cuanto al tipo de dependencia que admite entre la "naturaleza" y el "espíritu", sino también en cuanto al meollo y al sentido fundamental de estos conceptos mismos: se revela en ella una concepción distinta de la "sustancia" y del "sujeto".

Una de las primeras y más características aportaciones de cada época, anterior incluso a la adquisición de determinados conocimientos y resultados concretos, consiste, por tanto, en plantearse de nuevo el *problema* de la interdependencia entre la conciencia y el ser, asignando con ello al conocimiento su rango y su posición específica. En este deslinde del *problema* reside, más todavía que en los resultados especiales, la originalidad de toda época creadora.

Y esta reflexión amplía de nuevo el *material* sobre el que han de recaer nuestras consideraciones y nuestra investigación. Esta gradual transformación del *concepto del yo* y del *concepto del objeto* no se lleva a cabo solamente, ni mucho menos, en los sistemas filosóficos cerrados, sino en los múltiples intentos y conatos de la investigación y en toda la cultura espiritual. Todas las tendencias encaminadas a crear una nueva metodología de las ciencias de la experiencia o a sentar, con un concepto más profundo de la *conciencia de sí mismo*, un nuevo fundamento de las ciencias del espíritu caen también, indirectamente, dentro de la órbita de nuestro problema.

Así, por ejemplo, no podremos omitir en nuestra investigación los grandes movimientos espirituales —a la manera del *humanismo* italiano o del escepticismo francés del siglo XVI—, aun cuando, directamente, aporten poco a la filosofía sistemática. Tenemos que esforzarnos en reconstruir, a base de *todo el movimiento* intelectual de una época, el ideal de conocimiento que en ella predomina y la mueve.

Hay, además, otra razón que nos obliga a plantear así el problema. No salimos ganando gran cosa, en cuanto a la comprensión de los problemas, con que se nos diga que, al llegar a un determinado momento, un período "empirista" de la filosofía deja paso a un período "racionalista" y que ambos se concilian y equilibran más tarde, al imponerse una tendencia de tipo "crítico".

Como "empiristas" se nos revelan inmediatamente, ya desde los primeros momentos de la filosofía moderna, Bacon y Leonardo da Vinci, Galileo, Paracelso y Campanella. Y, sin embargo, el concepto de la "experiencia" por el que todos estos pensadores abogan no tiene más que una unidad aparente, detrás de la cual se esconden los más difíciles y complicados antagonismos de principio que conoce la trayectoria del problema del conocimiento. Sólo analizando objetivamente *toda su obra* científica y filosófica podemos llegar a descubrir lo que para uno de estos pensadores significa, en verdad, la "experiencia"; el sentido de este concepto se nos revelará, no sólo en sus palabras y en sus manifestaciones, sino también en sus *actividades* creadoras a través de los distintos campos de problemas por ellos recorridos.

Sólo captaremos y describiremos de un modo puramente externo las relaciones entre la filosofía y la ciencia, mientras nos limitemos a hablar de la "influencia" que la una ejerce sobre la otra, y viceversa. Semejante acción no es privilegio de este o el otro campo, sino que en idéntico sentido puede ser ejercida por todos los contenidos y todas las tendencias de la cultura. Por su parte, el planteamiento de nuestro problema presupone una relación más estrecha, *específica*, entre ambas órbitas de pensamientos, que son para nosotros síntomas igualmente sustantivos e igualmente indispensables de uno y el mismo progreso intelectual. Un Galileo y un Kepler, un Newton y un Euler son testigos tan importantes y tan elocuentes como un Descartes o un Leibniz de lo que significa el concepto moderno del conocimiento.

Cuán indisolublemente se engarzan y entrelazan ambas series, podemos verlo a la luz del problema fundamental al que primeramente se enfrenta el pensamiento moderno: la crítica del aristotelismo. Veremos en detalle, cuando estudiemos esto, cómo las sugestiones que en este punto parten de las disciplinas filosóficas, de la transformación de la psicología y de la lógica formal, no acaban imponiéndose de un modo decisivo sino a partir del momento en que la ciencia exacta las recoge y desarrolla. La trayectoria de conjunto de nuestro problema se nos aparecería por fuerza llena de lagunas y como a saltos, si no tomásemos también en consideración este importantísimo eslabón central.

La aportación que la matemática y la ciencia de la naturaleza ofrecen al progreso del problema del conocimiento es, pues, clara y manifiesta; resulta, en cambio, más difícil determinar y deslindar claramente la influencia general que en este punto ejercen las ciencias del espíritu. En los inicios de la época moderna, las ciencias del espíritu no aparecen todavía como un todo autárquico e independiente que haya encontrado ya en sí mismo su propia base de sustentación. Su contenido aparece todavía, en cierto modo, fundido con el sistema dominante de la metafísica, determinado a un tiempo por la tradición aristotélica y por la doctrina de la iglesia. Sólo poco a poco van manifestándose bajo impulsos libres e independientes los distintos aspectos del pensamiento aglutinados en este sistema como bajo el peso de una coacción dogmática. Tienen que venir las profundas luchas espirituales del Renacimiento para que, paso a paso, vayan recobrando su propia peculiaridad los múltiples y diversos problemas que en la imagen del mundo de la Edad Media aparecían todavía fundidos y mezclados en una masa informe.

En vez de la maravillosa claridad y consecuencia con que, en la filosofía antigua, cada nueva fase brota de la que la precede con arreglo a leyes *lógicas* internas, nos encontramos aquí, por tanto, con un movimiento extraordinariamente complejo y embrollado, condicionado por las más diversas consideraciones y que sólo poco a poco va cristalizando en torno a un eje fijo.

Por consiguiente, si queremos, en esta fase, captar el problema del conocimiento en su forma histórica concreta, no podemos desgajarlo de las relaciones y las conexiones que este problema contrae con intereses de otra clase. No debemos dar por adelantado lo que habrá de ser, en realidad, el *resultado* final del trabajo del pensamiento de toda la época moderna: la estricta delimitación de aquel problema y de su significación, la visión de la posición especial que ocupa y del valor fundamental que tiene.

Para comprender, en particular, cuán estrechamente relacio-

nado se halla el problema del conocimiento con las *ideas éticas y religiosas*, basta con fijarse en la importancia que ambas clases de ideas desempeñan en el desarrollo del concepto moderno de la *consciencia de sí mismo*. En este punto, cautivan el interés histórico pensadores como Pascal, sobre todo, en los que, con sus dos distintas actitudes interiores ante el problema del conocimiento, se personifica la pugna y el conflicto entre la nueva metodología científica y la tónica religiosa fundamental de la Edad Media.

Pero la pugna individual que aquí se manifiesta es, al mismo tiempo, la expresión y el exponente del profundo cambio general operado en la mentalidad de la época. Cuando en la consciencia de una época prevalecen todavía los intereses metafísicos, afirmando una importancia central y decisiva, debemos también, en general, tomarlos como nuestra primera atalaya y nuestro punto de partida, consideración que vale para el problema en su conjunto y también para sus diferentes partes y aspectos.

Los conceptos fundamentales del conocimiento científico, los conceptos de fuerza y causa, de sustancia y materia, tienen todos una larga y complicada prehistoria metafísica, que se remonta mucho más allá de los comienzos de la época moderna. Cierto es que no podría exponerse la génesis de estos conceptos sin dirigir constantemente la mirada a su *función* dentro de la física matemática; por otra parte, no sería posible, fijándose solamente en esto, explicar y hacer comprender todas y cada una de las fases concretas de su desarrollo.

Vemos, por ejemplo y muy en particular, cómo los conceptos de espacio y tiempo, al presentarse por vez primera en la filosofía moderna, aparecen todavía envueltos y embrollados por completo en premisas de carácter metafísico. Y la trabazón de estos conceptos con la *teología*, tal como se manifiesta primeramente en la filosofía italiana de la naturaleza, sigue imperando hasta llegar a Newton. Y ya veremos cómo todavía Kant, en su crítica trascendental del espacio y el tiempo tiene presente una determinada formulación y versión histórica de estos conceptos condicionada, a un tiempo y en medida igual, por el interés en la fundamentación científica de la *mecánica* y por los problemas generales de la metafísica.

Así, pues, si es cierto que no podemos separar el tema de

nuestra investigación del fondo metafísico sobre el que se proyecta, tampoco podemos detenernos en los problemas metafísicos más tiempo del necesario para ver en ellos lo que en realidad son, es decir, simplemente la envoltura y el síntoma de problemas que afectan a las relaciones entre el conocimiento y su "objeto".

El rasgo característico fundamental de la metafísica moderna reside precisamente en que se ve cada vez más claramente encaminada hacia estos problemas en virtud de su propia trayectoria inmanente. En general, la historia del problema del conocimiento debe significar para nosotros no tanto una *parte* de la historia de la filosofía —ya que cualquiera segregación de este tipo representaría necesariamente una barrera artificial y arbitraria, dada la interdependencia interior y la mutua condicionalidad intrínseca que existe entre todos los miembros del sistema filosófico— como el *campo total* de la filosofía, contemplado desde un determinado punto de vista y bajo una determinada iluminación, es decir, como una investigación que tiende a desplegar ante nuestra vista, en un corte vertical, por así decirlo, el contenido de la filosofía moderna.

El problema analítico planteado al pensamiento moderno encuentra su remate lógico en el sistema de Kant. Es este sistema el que da el último paso definitivo, ya que en él el conocimiento se afirma plenamente sobre sí mismo, en vez de ir a buscar sus propias *leyes*, como hasta allí, al mundo del ser o al de la conciencia. Pero, al imprimir este viraje al pensamiento, Kant, más que perfeccionar la trayectoria anterior, lo que hace es erigirse en creador de nuevos problemas, que llegan directamente hasta nuestro propio presente filosófico y que, por tanto, no pueden ser tratados y enjuiciados ya en una investigación de tipo histórico, sino solamente en una investigación sistemática.

Para nosotros, el sistema de Kant no marca el final, sino un comienzo constantemente nuevo y fecundo, de la crítica del conocimiento. Pero, al encaminar hacia él nuestras consideraciones históricas, tratamos de encontrar con ello, al mismo tiempo, un medio para llegar a su comprensión objetiva. El desarrollo de la filosofía crítica, en sus orígenes, aparece entretejido y hermanado mucho más estrechamente de lo que hasta ahora se ha expuesto, con el estado de la ciencia en el siglo XVIII. La teoría general se proyecta aquí por todas partes sobre un panorama de problemas

determinados y concretos, trazados por las luchas metodológicas entre Leibniz y Newton y su repercusión entre los más importantes investigadores de la época, tales como Euler y d'Alembert.

En el engarce con estos problemas tiene las raíces de su fuerza el sistema crítico; pero en él se revelan, al propio tiempo, sus necesarias limitaciones interiores. Cuanto más claramente alcancemos a distinguir en qué formulaciones conceptuales de la crítica de la razón cobra expresión y consciencia de sí misma la cultura científica de la época, con tanta mayor claridad se destacarán ante nosotros, sobre el detalle de la exposición, los rasgos que en la *metodología* kantiana pueden afirmar una vigencia general. Y, al atenernos al pensamiento fundamental del *método*, tratamos con ello de abrir campo libre a la especial derivación y fundamentación de los principios. La "crítica trascendental" quedaría condenada a la esterilidad si le estuviese vedado seguir por su cuenta el progreso de los conceptos fundamentales de la ciencia y expresarlo en sus especiales resultados y definiciones. Cuanto más multifacética y dinámica se revele en este respecto, con mayor pureza acreditará la universalidad y la unidad sistemática de su *planteamiento del problema*.

Hemos llegado, ciertamente, con esto, al punto en que con mayor frecuencia y de un modo más tenaz se tergiversan todavía hoy las intenciones de Kant y de los modernos representantes del método crítico. Constantemente nos encontramos con el reproche de que la crítica trascendental, partiendo del *hecho* de la ciencia newtoniana, lleva en cierto modo el proceso histórico a un punto de estancamiento y convierte una fase concreta de la "experiencia" en pauta general de su contenido y valor interno. Se objeta que "el vincular la investigación al estado histórico de determinadas disciplinas especiales" ejerce al mismo tiempo una tendencia entorpecedora: no es posible que la razón se vea afianzada *por medio* de los resultados de aquellas ciencias sin que, al propio tiempo, se vea atada a ellos, lo que traerá como inevitable consecuencia el "entorpecer el progreso hacia nuevas investigaciones".[1]

Si esta conclusión fuese acertada, nos veríamos, a la par, privados con ello de todo punto de apoyo seguro y de toda pauta de enjuiciamiento filosófico. De nada serviría, en efecto, después de habérsenos negado la orientación por el *contenido* de la ciencia racional, querer remitirnos a la *historia de la cultura espiritual* como a la verdadera realidad. Mientras la razón no haya sabido encontrar en sí misma su estabilidad y su propia certeza, tampoco la historia será para ella más que un caos embrollado y contradictorio.

[1] Scheler, *Die transcendentale und die psychologische Methode*. Leipzig, 1900, p. 67.

Para que los fenómenos históricos, de por sí mudos, se conviertan para nosotros en una unidad viva y llena de sentido, hay que partir de determinados principios objetivos de enjuiciamiento, de ciertos puntos de vista fijos de selección y plasmación. En ninguna otra parte se ve tan claro como en la historia del espíritu que su contenido y su cohesión no son algo dado, sino que tenemos que crearlos nosotros mismos a base de los hechos concretos: esa historia *es* solamente lo que nosotros *hacemos* de ella, por medio de las síntesis del pensamiento. Ahora bien, ¿dónde iríamos a buscar el fundamento intrínseco de estas síntesis, si tuviésemos que renunciar al apoyo de la ciencia y de su estado *actual*? No cabe duda de que el apoyo que la ciencia nos ofrece es siempre puramente *relativo*, que, por tanto, tenemos que considerar, a su vez, como variables y sujetas a cambio las *categorías* a través de las cuales estudiamos el proceso histórico, pero este tipo de relatividad no señala precisamente la frontera, sino la verdadera vida del conocimiento. Se iluminan y condicionan ahora mutuamente el análisis intrínseco del *substrato de hecho* de las ciencias racionales y la exploración de su trayectoria gradual. Jamás nos familiarizaremos con el "taller" histórico de la cultura, si antes no se inculca en nosotros el interés intrínseco por los principios y los problemas de la investigación de nuestro tiempo.

Sólo el desconocimiento de sus distinciones más fundamentales puede explicar el que se le niegue al "método trascendental", en virtud de la misión que se traza, el derecho a criticar la forma determinada y concreta de la ciencia newtoniana o a remontarse por encima de uno cualquiera de sus *resultados*. Cuando se le opone la posibilidad de que lleguen a operarse tales o cuales cambios en la *ley de la gravitación*, como prueba de que los cimientos de su fábrica sistemática comienzan a vacilar, se coloca el *resul-*

tado más general de la física newtoniana en el lugar de la *teoría de los principios* de su "filosofía de la naturaleza".[2] La ley de la disminución inversa del cuadrado de la atracción es una ley natural *empírica*, descubierta y formulada bajo la hipótesis de la estricta validez de las inducciones keplerianas. Esta ley no va implícita, ni mucho menos, en las premisas abstractas de la mecánica —las únicas sobre las que puede proyectarse la investigación filosófica—, en el principio de la permanencia ni en la tesis de la igualdad de efecto y contraefecto, del mismo modo que los cambios que en ella puedan operarse no afectan para nada a las vicisitudes de aquellas premisas.

Pues bien, la misma relación que media entre estos principios y las leyes particulares del acaecer se nos presenta de nuevo en las relaciones dominantes entre las *funciones lógicas* generales del juicio y el conocimiento del objeto y un determinado conjunto histórico de conceptos fundamentales físico-matemáticos. Este conjunto de conceptos puede variar y ha variado, indudablemente, desde Newton, pero queda en pie, a pesar de tales cambios, el problema de si, bajo el nuevo contenido que ahora se destaca no seguirán manifestándose, aunque sea bajo otra forma concreta y bajo otra envoltura, aquellas mismas relaciones, las más generales de todas, las únicas hacia las que enfocaba su mirada el análisis crítico.

No es necesario entrar a examinar aquí el problema de si una "experiencia", cualquiera que ella sea, puede prescindir de los principios de la sustancia y la causalidad, de si cabe una investigación exacta que no contenga, expresado bajo la forma que sea, el pensamiento de la *dependencia funcional* entre los fenómenos o la hipótesis de una *constancia cuantitativa* en los cambios del acaecer. Lo único que aquí nos preguntamos es si el concepto de la *historia de la ciencia* misma, que se opone al método trascendental, no lleva ya implícito en sí mismo aquella *conservación de una estructura lógica general* a través de toda la sucesión de los sistemas especiales de conceptos.

Y, en realidad, si el contenido anterior del pensamiento no apareciese enlazado por medio de algún nexo de *identidad* con el

[2] V. Scheler, *op. cit.*, pp. 64 *ss.*

que lo precede, no habría nada que nos autorizara a agrupar en *una* serie coherente de acaecimientos los fragmentos lógicos dispersos que entonces aparecerían ante nosotros. Toda serie de desarrollo histórico requiere un "sujeto" que le sirva de base y que en ella se exprese y manifieste. El error de la filosofía metafísica de la historia no estriba en postular este sujeto, sino en *hipostasiarlo*, hablándonos de un desarrollo de la "idea" por sí misma, de un progreso del "espíritu universal", etc. Debemos renunciar a todo *portador* hipostasiado, situado detrás del movimiento histórico; la fórmula metafísica debe convertirse, para nosotros, en una fórmula *metodológica*. En vez de un *substrato* común, lo que nosotros buscamos y postulamos es solamente la *continuidad* del pensamiento a través de las diferentes fases del acaecer; no necesitamos otra cosa, para poder hablar de la *unidad* del proceso.

Es cierto que este pensamiento de una continuidad interior no pasa de ser tampoco, por el momento, una simple hipótesis, aunque —como toda auténtica premisa científica— representa al mismo tiempo, sencillamente, la condición para el *comienzo* del conocimiento histórico. A esta visión del auténtico "a priori" de la historia hay que atenerse, si verdaderamente se quiere rechazar la falsa *construcción* apriorística de los hechos sueltos.

"La marcha regular y la estructura orgánica de la historia" —escribe Zeller en contra de Hegel— "no es, en una palabra, un postulado apriorístico, sino que la naturaleza de las relaciones históricas y la organización del espíritu humano llevan consigo el que la trayectoria de éste, por muy fortuita y contingente que sea en cuanto al detalle, se ajuste en general y a grandes rasgos a una ley fija, y no necesitamos apartarnos del terreno de los hechos, sino, por el contrario, penetrar en la médula de ellos, sacar simplemente las consecuencias cuyas premisas se contienen en los hechos mismos, para llegar a conocer la existencia de aquella ley en un caso dado."[3]

Hay que decir, sin embargo, que esta crítica no hace justicia al profundo motivo *idealista* que preside todos los pensamientos de Hegel, por muchos que sean los extravíos metafísicos en que

[3] Zeller, *Die Philosophie der Griechen*. 5ª ed., t. I, p. 16.

pueda incurrir. ¿Acaso aquella "naturaleza" de la historia y aquella "organización" uniforme del espíritu humano —podríamos replicar— son un *hecho dado* y evidente por sí mismo, que podamos colocar dogmáticamente por delante de todo? ¿O se trata simplemente de otra posición y otra *hipótesis* que el *conocimiento* establece para poder orientarse en medio del tráfago de los "hechos" sueltos, para tener un punto de partida y un *hilo conductor* en que apoyarse para sus propios fines?

Tampoco aquí nos queda, por tanto, otro camino que el de "convertir en un postulado" —para decirlo con palabras de Goethe— el problema de la unidad de la historia. Este postulado afirmará su razón de ser y su "verdad" en la medida en que sirva para descubrir, ordenar y clasificar los diversos fenómenos particulares.

Si volvemos ahora la mirada sobre el método trascendental, comprenderemos cuánta razón le asiste al apoyarse en el desarrollo, ya muy maduro en su tiempo, de la ciencia matemática de la naturaleza, para descubrir en ella la clave acerca de las condiciones que han contribuído a su nacimiento. Claro está que no puede ni debe perder de vista por un solo instante, al proceder así, que el "hecho" de la ciencia es, por naturaleza, un hecho que se desarrolla históricamente.

Esta visión no aparece todavía inequívoca en Kant, ya que las categorías podrían interpretarse, en él, en cuanto al número y al contenido, "conceptos matrices del entendimiento", como conceptos *fijos*, pero el moderno desarrollo de la lógica crítica e idealista ha logrado ya entera claridad acerca de este punto. Para ella, las *formas del juicio* no significan otra cosa que *motivos* unitarios y vivos del pensamiento que se perciben a través de toda la multiplicidad de sus configuraciones particulares y se traducen constantemente en la creación y formulación de nuevas y nuevas categorías. Cuanto más ricas y más flexibles se revelan estas variaciones, con mayor elocuencia acreditan la peculiaridad y la originariedad de la función lógica de que emergen.[4]

En esta conexión radica, al mismo tiempo, el problema *sistemático* que a la historia de la filosofía se plantea y que ésta tiene

[4] V. Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis*. Berlín, 1902, pp. 41 *ss.* y *passim*.

que ver siempre vivo ante sus ojos, por mucho que se engolfe en los hechos concretos y por mucho que aspire a descubrir y reproducir con la mayor exactitud posible las fuentes.

II

A la gradual *ampliación* de nuestro tema por el lado de las ciencias de la naturaleza y del espíritu, que hemos intentado fundamentar en las páginas anteriores, se opone, sin embargo, una esencial *restricción* cuando nos limitamos a exponer y analizar el concepto del conocimiento tal como ha sido desarrollado por la *filosofía moderna*.

Esta limitación cronológica, impuesta por razones de espacio, ya que la investigación habría sido, de otro modo, extensísima, no debe hacernos perder de vista, sin embargo, los reparos y los peligros sustanciales que entraña.

¿Renunciaremos, por el hecho de excluir de nuestro examen el pensamiento antiguo, a los verdaderos y auténticos inicios y fuentes filosóficos? ¿No es aquí precisamente donde se encuentran la verdadera prehistoria de nuestro problema y todos los gérmenes de su futuro desarrollo?

Esta pregunta debe, desde el primer momento y sin la menor reserva, ser contestada afirmativamente. El pensamiento moderno sólo nos ofrecería, de por sí, una imagen imperfecta y fragmentaria si nos empeñásemos en considerarlo completamente al margen de las fuerzas fundamentales y las fuentes de la *filosofía griega*. Sin embargo, hay que reconocer que dicho pensamiento lleva ya en sí mismo y en su propio contenido el correctivo que lo pone a salvo de cualquier intento y de cualquier peligro de aislamiento antimetódico. Su propio progreso interior lo hace retornar necesariamente a los principios y a los problemas que caracterizaron a la especulación griega y la llevaron a plasmarse en una serie de formas típicas. El pensamiento de la época moderna acredita su peculiar significación por el hecho de que, pese a toda su riqueza de contenido, mantiene siempre la consciencia de su afinidad con aquellas formas lógicas fundamentales y la tendencia constante a retornar a ellas por su propio impulso. Por donde estas formas

nos saldrán al paso por sí mismas sin más que seguir el curso natural de la investigacion, requiriéndonos a considerar su contenido.

¿Qué justificación externa podemos invocar para excluir de nuestro examen, en una historia del problema del conocimiento, todo lo relacionado con la filosofía griega? La verdad es que las autoridades y los fundamentos en apoyo de esta eliminación no escasean. Una conocida y muy extendida idea del helenismo considera precisamente que la divisoria intrínseca que separa el pensamiento griego del pensamiento moderno consiste en que aquél no acertó a enfocar el problema del *conocimiento* como un problema aparte.

Este punto de vista es mantenido por una autoridad tan descollante como Zeller. Según él, el carácter indistinto del ser de los griegos reside en la "unidad íntegra de lo espiritual y lo natural", lo que equivale a negar al pensamiento antiguo, como en efecto le niega Zeller, la consciencia de lo espiritual, en cuanto campo problemático totalmente incomparable e independiente. Ahora bien, este criterio, procedente de Hegel, podría en realidad justificarse y mantenerse si se tratara simplemente de sostener que el pensamiento helénico no concebía y sentía la naturaleza y el espíritu como términos antagónicos y excluyentes, como dos reinos del *ser* totalmente separados y contradictorios entre sí.

"La distinción" —observa con razón Zeller— "no trasciende aquí todavía a la hipótesis de una antítesis y una contradicción originaria, a la ruptura sustancial del espíritu con la naturaleza, que irá preparándose en los últimos siglos de la antigüedad, para consumarse a grandes rasgos con el cristianismo... También el griego se eleva por sobre el mundo de la vida exterior y por sobre la supeditación incondicional a los poderes naturales, pero no por ello considera a la naturaleza como impura ni como la negación de lo divino, sino que ve directamente en ella la manifestación de fuerzas superiores".

Esta valoración de la realidad *inmanente*, este aferrarse a los problemas del ser terrenal, constituye, evidentemente, uno de los méritos característicos del mundo antiguo y de la moral antigua. Pero no es admisible considerar esta cualidad característica suya como un don natural, que le fuese dado por sí mismo y sin ningún esfuerzo de su parte.

"Este punto de vista no es un producto de la reflexión; no es el resultado de la lucha con el postulado opuesto, el de la negación de la naturaleza, como ocurre entre los pensadores modernos que abrazan idénticos principios; el griego considera como algo igualmente necesario el dejarse llevar de los sentidos y, al mismo tiempo, el frenarlos y moderarlos por medio de la voluntad consciente; no sabe proceder de otro modo, y se mueve, por tanto, en este sentido, con toda seguridad, llevado de un sentimiento libre y espontáneo de su derecho a proceder así."

Sin embargo, las modernas investigaciones sobre la *historia de la religión* griega nos han revelado las profundas conmociones espirituales causadas también al helenismo por el pensamiento de la *trascendencia*. La concepción del mundo de los poemas homéricos, con su libertad de toda coacción y de todo miedo al más allá, no hace más que reflejar una breve fase de transición en el proceso de desarrollo, fase fugaz que de nuevo se abandona apenas alcanzada. Un temple de ánimo ascético y hostil a la vida, un áspero y sombrío dualismo que menosprecia el ser del mundo corporal, penetra en los círculos estrechos y cerrados de las sectas órficas, hasta que por último —bajo la acción del culto dionisíaco de los tracios— arrastra consigo toda la vida religiosa de la nación.

Es verdad que ni siquiera ahora logra esta corriente imponerse de un modo permanente y exclusivo: constantemente vemos cómo se mueven de nuevo las fuerzas fundamentales del espíritu que se afanan por ordenar y modelar lo carente de medida, sujetándolo a formas fijas, en los campos del arte y del entendimiento.[6] Pero, la "armonía" del ser griego no aparece ya, ahora, como un don evidente y natural del espíritu antiguo, sino como una conquista, que se ve obligado a adquirir y afirmar constantemente, una vez y otra, frente a los ataques de los poderes hostiles.

Este rasgo fundamental vuelve a revelársenos, lógicamente, en aquel pensador que con mayor pureza y profundidad refleja el

[6] Cfr. Rohde, *Psyche. Seelenkult und Unsterblichkeissglaube der Griechen.* (Hay edición española, publicada con el título de *Psique: La idea del Alma y la Inmortalidad entre los Griegos*, trad. de W. Roces, Ed. Fondo de Cultura Económica), 2ª ed., Freiburg i. Br. 1898, por ej. t. II, pp. 37, 44, 55, 102, 125 y *passim*.

contenido y los criterios de la cultura griega. Es cierto que Platón se halla muy influído, hasta en muchos pormenores de su doctrina, por las tendencias órficas, pero ha llegado a superar interiormente estas tendencias, haciéndolas remontarse sobre sí mismas. Contrarresta ya la fuerza peligrosa y desconcertante de los problemas envueltos por los órficos en el lenguaje del mito, al colocar por vez primera estos problemas bajo la luz de la filosofía y subordinarlos a un sistema cuyo problema central se orienta hacia el *saber* y sus condiciones. De este modo, los conceptos de la mística se ven obligados a someterse por sí mismos a la coacción y a las exigencias del conocimiento.

Este progreso interior puede seguirse bastante bien a la luz del concepto fundamental de la "psique", viendo cómo Platón, de una parte, emplea este concepto, espontáneamente, en el sentido de las concepciones religiosas de su tiempo o a la manera de la filosofía de la naturaleza de los antiguos jonios, mientras, de otra parte, va destacándose cada vez más nítida su nueva significación, en la que designa la *función de unidad de la conciencia.*

La hazaña filosófica fundamental de Platón consistió en descubrir el ser de las "formas puras", contraponiéndolo al mundo de las apariencias sensibles y mudables. Y todo el progreso interior de su trabajo especulativo tiende precisamente a restaurar y anudar con vínculos cada vez más estrechos la relación entre estos dos términos del ser. Platón da cima a la construcción lógica de su sistema, no al remontar la mirada por encima de la *experiencia,* sino, por el contrario, al abrazarse más estrechamente a ella, para captar y encaminar a su solución, por todos los medios del concepto puro, el problema que ella plantea. Lo empírico no se deja a un lado; es tenido en cuenta, para someterlo en incansable pugna a la idea.

La unidad de la teoría, en Platón, sigue reflejando, como se ve, el conflicto al que ha logrado sobreponerse. Si, contemplada desde este punto de vista, aparece con menor pureza e integridad la armonía de la concepción de vida de los griegos, se destaca, en cambio, con mayor claridad su energía y su profundidad conscientes de sí mismas.

El esquema hegeliano oculta, en contraste con esto, una peligrosa tendencia dualista, por cuanto que atribuye la *claridad* de

la cultura antigua, en última instancia, a su falta interior de *contenido,* con lo que, en fin de cuentas y sin percatarse de ello, degrada la forma "clásica" al papel de una envoltura vacía.

"Los antagonismos entre los que se mueven la vida y el pensamiento humanos se hallan aun menos desarrollados, su relación es más armónica y más placentera, *su equilibrio más ligero, aunque también, ciertamente, más superficial* que en la concepción del mundo de los modernos, nacida de experiencias mucho más vastas, de luchas mucho más duras y de condiciones mucho más complejas" (Zeller).[6]

Bastaría, para poner ciertas salvedades esenciales a un juicio tan general como éste, con considerar el modo cómo se descubrió en la filosofía griega el problema del *conocimiento,* para desdoblarse en seguida en una ordenada variedad de problemas y soluciones característicos. Podemos, en efecto, aventurar la afirmación —e intentaremos, por lo menos, desarrollarla en sus contornos generales— de que toda la trayectoria de la filosofía griega se halla presidida y determinada por el constante y consecuente desarrollo de su *concepto de la verdad.* En el mismo sentido en que se transforma la *pauta formal* de la verdad, cambia también el *contenido* de los diversos sistemas. Y así, podemos decir que el punto de vista del conocimiento y de la ciencia forman ya aquí el regulador latente del movimiento filosófico en su conjunto.

Hay que reconocer, naturalmente, que la filosofía griega dista mucho todavía "de aquel *análisis exacto de las actividades de la representación* con que nos encontramos en la filosofía moderna desde Locke y Hume"; dicho en otros términos, que los pensadores griegos no toman nunca como verdadero centro y como meta de su especulación el interés psicológico por el *origen* de las representaciones. Las concepciones psicológicas fundamentales van destacándose solamente, como un rendimiento indirecto, sobre el fondo de los progresos de la investigación objetiva. Cuanto mayor es la pureza con que el pensamiento se eleva en su consideración y dominio de la realidad exterior, más nítidamente van desglosándose los testimonios "subjetivos" y las facultades de los sentidos.

Heráclito y los eléatas, la atomística y la filosofía de la natu-

[6] Zeller, *Philosophie der Griechen,* t. I, pp. 1 y 141; sobre el conjunto del problema v. t. I, pp. 1,126 *ss.*

raleza de Anaxágoras y Empédocles convergen, en este punto, hacia la misma meta. La distinción psicológica fundamental entre cualidades "primarias" y "secundarias" se establece pura y simplemente con referencia a los principios objetivos de la naturaleza y a la necesidad de asegurarlos en el pensamiento.

Tampoco para Platón es nunca la psicología el fin en sí, sino simplemente el medio encaminado a comprender la dependencia sistemática de los *contenidos* del conocimiento; pero, precisamente bajo la acción de este pensamiento central, vemos cómo la psicología cobra, en este pensador, el desarrollo más vigoroso y original. El análisis psicológico de las percepciones de los sentidos, en el *Teeteto*, el análisis del concepto de lo agradable y lo desagradable, en el *Filebo*, han podido ser completados, evidentemente, por la crítica moderna, pero sin haber sido modificadas sus conclusiones, en cuanto a los rasgos más esenciales.

La entrega a los principios científicos objetivamente válidos ha demostrado ser también fecunda en cuanto a la formulación y la profundización del *concepto de la conciencia*. Pero, en este punto, Platón muestra ya su afinidad interior con el modo de pensar moderno, no ciertamente con el de un Locke o un Hume, pero sí con el de un Leibniz y un Kant. A juicio de Zeller, la característica específica del idealismo platónico reside en no hacer esencial hincapié en el análisis de la *actividad subjetiva de conocimiento*, en no empezar examinando el desarrollo del saber, como hacen los modernos, atendiendo a su curso psicológico y a sus condiciones y preocupándose "mucho menos por el modo cómo *nacen* en nosotros las nociones y los conceptos que por la *vigencia* que de por sí les corresponde". Ahora bien, estas afirmaciones, encaminadas a probar la *posición especial* que ocupan Platón y el pensamiento antiguo, ponen de manifiesto, indirectamente, el *engarce* tan estrecho que existe entre él y las tendencias fundamentales de la *crítica objetiva del conocimiento*.

Tampoco basta aquí con atenerse al otro criterio de la distinción, el tomado de la significación *metafísica* de la teoría de las ideas. En efecto, incluso reconociendo que la concepción de Zeller fuese inatacable y que, por tanto, las ideas fuesen realmente convertidas por Platón, mediante hipóstasis, en sustancias metafísicas, siempre quedaría en pie el hecho indudable e inconmovible de que

Platón toma como *punto de partida* la definición del concepto del saber. Lo decisivo no es la interpretación que haya podido dar más tarde a la teoría de las ideas, sino el fundamento y el origen lógico de ésta. Tan pronto como apunta y se reconoce en su significación la sencilla pregunta de τί ἐστι ἐπιστήμη, aparece —cualesquiera que sean las formas que el proceso de desarrollo revista en detalle— aquella "actitud crítica ante nuestras representaciones" que Zeller niega a la ciencia antigua.

Sólo el más profundo análisis de los distintos fenómenos históricos podría esclarecer la significación que en el conjunto de la filosofía griega corresponde al *problema*, si no queremos decir a la *teoría*, del conocimiento.

Aquí no podemos hacer otra cosa que destacar algunas de las fases típicas fundamentales de la trayectoria vista en su conjunto: aquellas que mayor y más fecunda influencia han ejercido sobre los tiempos modernos.

Dejando a un lado la filosofía jónica de la naturaleza, en la que el pensamiento permanece todavía, en realidad, totalmente absorbido por el objeto y por la tendencia a descubrir sus cualidades esenciales, vemos cómo la doctrina pitagórica nos revela en seguida, a la par con los primeros rudimentos de las ciencias exactas, la profunda conciencia reflexiva de sí mismo, por parte del hombre. Un testigo antiguo, al que podemos dar crédito, nos informa acerca de este asunto. Proclo, en su comentario sobre Euclides, atribuye los orígenes de la geometría a Pitágoras, aduciendo como razón de ello el que, a diferencia de quienes le habían precedido, los cuales se limitaban, generalmente, a ilustrar con unos cuantos ejemplos plásticos y con algunas pruebas empíricas sus teoremas, aquel pensador fué el primero que formuló esta teoría bajo la forma de una ciencia general, "considerando los principios desde arriba e investigando a fondo los teoremas por la vía del pensamiento puro, sin recurrir a la ayuda de la materia" (ἄνωθεν τὰς ἀρχὰς αὐτῆς ἐπισκοπούμενος καὶ ἀύλως καὶ νοερῶς τὰ θεωρήματα διερευνώμενος).[7]

Así, frente a la geometría de los egipcios, absorbida todavía

[7] Proclus, *In Euclid.*, pp. 64, 18. ed. Friedl (de la Γεωμετρικὴ ἱστορία de Eudemo, fr. 84. V. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, 1903, pp. 279 s.

enteramente por los fines prácticos inmediatos de la agrimensura, vemos cómo apunta aquí por vez primera y cómo pugna por imponerse el criterio de una ciencia geométrica pura, estrictamente deductiva. Se descubre de este modo un *nuevo tipo de verdades* cuya existencia y cuya certeza descansan exclusivamente sobre sí mismas, sin necesidad de que se pregunte para nada, en ellas, por la existencia de los sujetos individuales ni por los ejemplos concretos en que se apoyen.

Cierto es que el pensamiento no acierta todavía a expresar y retener este contenido más que dándole la forma del ser. Y así, la auténtica esencia de las cosas no puede seguirse buscando en las sustancias sensibles concretas de los físicos, sino que su fundamento debe descubrirse en una materia primigenia general, que vive puramente en el reino del pensamiento. Por donde la doctrina pitagórica, si nos fijamos en el punto de vista y en la *categoría* especulativa sobre que descansa, aparece todavía estrechamente entrelazada con la filosofía de los jonios, a la cual infunde, por otra parte, un contenido totalmente distinto. Para dar satisfacción al nuevo modo de ver el *conocimiento* y su estructuración, se concibe ahora un nuevo tipo de *sustancia*.

Los fragmentos de Filolao subrayan claramente, en precisa y fecunda forma, la unidad de estos dos aspectos. Todo lo *cognoscible*, cuando está llamado a ser objeto de *saber*, tiene necesariamente que participar del *número* y de su esencia, "ya que sin él no es posible comprender ni entender nada" (fragm. 4).[8] "Pues la naturaleza del número infunde conocimiento, guía e instruye a cualquiera en cualquier cosa que le resulte dudosa o desconocida. Si no existiesen el número y su esencia, nada sería claro en las cosas para nadie, ni en sus relaciones consigo mismas ni en sus relaciones con otras cosas. Pero el número hace que todas las cosas, puestas en consonancia dentro del alma con las percepciones de los sentidos, sean cognoscibles y se correspondan unas con otras conforme a la naturaleza del gnomon, prestándoles corporeidad y disociando y separando cada una de por sí las relaciones entre las cosas, tanto las que limitan como las ilimitadas" (σωματῶν

[8] Καὶ πάντα γα μὰν τὰ γιγνωσκόμενα ἀριθμὸν ἔχοντι οὐ γὰρ οἷόν τε οὐδέν οὔτε νοηθῆμεν οὔτε γνωσθῆμεν ἄνευ τούτου. Filolao, fragm. 4, en Diels, *op. cit.*, p. 250.

καὶ σχίξων τοὺς λόγους χωρὶς ἑκάστους τῶν πραγμάτων τῶν τε ἀπείρων καὶ περαινόντων).

El número es, pues, lo que de una parte ilumina y esclarece el caos del *alma*, delimitando con arreglo a medida y ley la difusa variedad de las percepciones, mientras que, de otra parte, da a los objetos del conocimiento su forma y su trabazón fijas. Solamente el número nos garantiza la autenticidad inmutable del ser, ya que su concepto excluye toda posibilidad de falacia, no pudiendo nunca inducir a engaño a la conciencia cognoscente.

"La naturaleza misma del número, de la que es inseparable la armonía, es incompatible con la mentira. Esta no cabe en su naturaleza; lejos de ello, la verdad es originariamente inherente e innata al concepto del número."[9]

El contenido de la realidad se define aquí, ciertamente, de un modo dogmático, pero con un dogmatismo que no reconoce por encima de sí otros intereses ni otras exigencias que los impuestos por la pauta del *conocimiento* mismo. Es el concepto científico puro, que se impone aquí por vez primera, de un modo absoluto. Aunque se entremezclen aquí indistintamente el concepto y el ser, los principios intelectuales y las cosas de los sentidos, vemos que —por muy paradógico que ello parezca —incluso este límite del modo pitagórico de pensar se acredita como un poder histórico creador. Si los pitagóricos se hubieran detenido en el verdadero contenido de su descubrimiento, se habría abierto ante ellos todo el campo de la matemática pura; pero lo que hace de ellos los fundadores de la investigación *empírica* es precisamente el hecho de que vayan más allá, reduciendo directamente a unidad los dos elementos, la materia y el pensamiento. No debe olvidarse que los primeros rudimentos de la astronomía científica y de la física exacta deben su origen precisamente a esa audaz *anticipación* del pensamiento. El encanto y la repercusión de esta manera de pensar se revelan y cobran cuerpo todavía en los mismos umbrales de la época moderna, en las ideas de Juan Kepler.

Ahora bien, este punto de partida de la filosofía griega imprime ya un carácter peculiar e inmutable a toda su trayectoria ulterior. Basta comparar la filosofía griega con otros procesos his-

[9] V. Filolao, fragm. 11, en Diels, *op. cit.*, p. 253.

tóricos de especulación, por ejemplo con la historia del pensamiento *indio*, para percatarse de esta característica suya distintiva a que nos referimos. En la medida en que podemos formarnos un juicio acerca de estos problemas a base de traducciones y de informes, vemos que los pensadores de la India, aunque revelen una sorprendente coincidencia en cuanto al *contenido* metafísico de las diferentes doctrinas, acusan, sin embargo, notables divergencias en lo tocante a la *tendencia* del pensamiento a que estas doctrinas deben su origen.

El gran motivo fundamental e inmediato de la filosofía griega: el pensamiento del "fluir de las cosas", figura entre aquellos rasgos típicos y generales de la imagen metafísica del mundo que suelen revelarse por igual en las trayectorias separadas e independientes del pensamiento. Casi al mismo tiempo que lo formula Heráclito, lo encontramos expresado y desarrollado en seguida en toda su agudeza y finura dialécticas, hasta en sus últimas consecuencias, por la doctrina budista.

El pensamiento de la *sustancia* es arrancado también aquí en sus raíces lógicas: donde la intuición nos habla de "cosas" permanentes, el pensamiento sólo ve un *proceso* perennemente renovado, en el que únicamente la arbitrariedad subjetiva se empeña en buscar puntos fijos de apoyo y de quietud. La concepción budista —en una crítica que va todavía más allá que la de Heráclito en cuanto a energía especulativa— niega toda posible aplicación del concepto de sustancia, no sólo en el campo de la naturaleza, sino también en la esfera de la vida interior: también el "yo" se disuelve, según esta concepción, al igual que el objeto, en una serie de *acaecimientos* y *procesos* no engarzados entre sí por un "portador" o exponente objetivo.[10]

Ahora bien, mientras que en el budismo todos estos pensamientos se orientan simplemente a la mera ética y religiosa de la redención, perdiendo todo punto de apoyo y toda verdadera esencia fuera de este destino, en Heráclito no son otra cosa que el andamiaje externo de una fundamental concepción *lógica*. En la base misma de la concepción estética fundamental del incansable devenir, nos encontramos con el concepto de una *ley universal* que domina este proceso y hace de él, en sí mismo, un proceso continuo y uniforme.

[10] V. acerca de esto, Oldenberg, *Buddha*, 4ª ed., Stuttgart y Berlín, 1903, pp. 289 *ss*.

Este nuevo pensamiento se trasluce por debajo del lenguaje metafórico del mito. "El Sol no rebasará sus medidas; si lo hiciera, se encargarían de volverle a ellas las Erinias, guardadoras del Derecho." [11]

Todo conocimiento, todo esfuerzo de la investigación, tiende a descubrir y expresar esta universal *ley de la razón*, que impera por encima de todo acaecer especial y de todos los pensamientos de los individuos: ἓν τὸ σοφόν ἐπίστασθαι γνώμην, ὅτέη ἐκυβέρνησε πάντα διά παντῶν.[12]

Pero, no hay razón para pensar que el contenido de la concepción fundamental de Heráclito se reduzca a este giro panteístico. También las *religiones* tienden, en su más alto desarrollo especulativo, a remontarse hasta el concepto de una ley cósmica suprema, sustraída en su acción rigurosa e inquebrantable a toda arbitrariedad de los hombres y los dioses.

Los Vedas expresan esta visión del mundo en un concepto que empieza designando el curso y la órbita ordenada de los astros, hasta que, en una línea de desarrollo cada vez más abstracto, se eleva hasta el pensamiento general de una total *ordenación* del universo. La palabra *rita*, que los Vedas emplean para expresar este pensamiento, guarda estrecha afinidad etimológica, según Max Müller, con las raíces de que brotan las palabras "ordo" y "ratio".[13] Sin embargo, cuanto más en cuenta se tengan todas estas analogías, más claramente se destacará el momento característico y diferencial del pensamiento griego. El concepto de *ley*, en la forma y con el sello que le da Heráclito, acusa claramente la influencia del nuevo ideal del saber *matemático*. Tienen toda la razón quienes ven en él la consecuencia y el desarrollo de las fundamentales ideas pitagóricas.[14]

"Este cosmos, que es el mismo para todos los seres, no ha

[11] Heráclito, fragm. 94; Diels, pp. 79 *s*.

[12] Heráclito, fragm. 41 (Diels, p. 73); cfr. fragm. 1 y 2.

[13] V. Max Müller, *Lectures on the origin and growth of religion as illustrated by the religions of India*. Lecture V (New impr. Londres, 1898, pp. 241 *ss*.)

[14] Gomperz, *Griechische Denker*. Leipzig, 1896, t. I, pp. 61 *s*.

sido creado por uno de los dioses o de los hombres, sino que ha existido y existirá siempre: es un fuego eternamente vivo que se enciende y se apaga con sujeción a medidas" (fragm. 30).

En este concepto de la *medida* se expresa un momento fundamental de la cultura griega, que, partiendo de la ciencia, penetra y domina por igual todas sus partes.

También en la filosofía de los eléatas cabe distinguir con bastante claridad los motivos generales que la entrelazan con el movimiento total del pensamiento *metafísico*. El modo como surge y se impone en Jenófanes la teoría de la pan-unidad, obedeciendo a impulsos religiosos, tiene asimismo su correspondencia exacta en la filosofía india.[15]

Sería estéril, sin embargo, querer detenerse en este juego de analogías, ya que más fuerte que todas ellas es la característica diferencial que se impone. El problema de lo "lógico" se ofrece por vez primera a consideración de un modo consciente y por separado. Si hasta aquí se daba siempre tácitamente por supuesta una relación y una interdependencia entre el ser y el pensar, pero sin llegar a determinarla ni a razonarla nunca de un modo seguro, ahora se invoca la actividad consciente del pensamiento, el "logos" mismo, para examinar y resolver críticamente el problema: Κρῖναι δὲ λόγῳ πολύδηριν ἔλεγχον ἐξ ἐμέθεν ῥηθέντα.

Al margen y por encima de cualquier otra instancia, el pensamiento se ocupa ahora de circunscribir la órbita del ser y lo determina como una unidad inmutable e indestructible, en sí misma y dondequiera indivisible y exenta de lagunas.

Pero, aunque todos estos criterios se obtengan puramente en las alturas de la dialéctica abstracta, estándoles vedado el mirar hacia atrás sobre el mundo de los fenómenos sensibles, tampoco aquí se rompe sino en apariencia la trabazón con la *ciencia exacta*.

En las aporías de Zenón, sobre todo, y pese al resultado puramente negativo al que conducen al parecer, se sienta ya el fundamento primero para la futura teoría de los principios matemáticos. Guiándose también por especiales consideraciones históricas, se ha sostenido como probable que fuese la *teoría pitagórica* de los números la que sirviera de punto de mira a las pruebas de Zenón. La crítica de este pensador no va dirigida únicamente contra la intuición directa y sensible de las cosas, sino contra una concepción científica del mundo que —pertrechado tan sólo con el medio especulativo de la cantidad *discreta*— cree poder dominar por el pensamiento la continua variedad y el movimiento.[16]

[15] Para tener una idea clara de esta conexión, consúltense especialmente las obras de Max Müller, *op. cit.*, p. 241, y Deussen, Allgemeine Geschichte der Philosophie, t. I, secc. 2: "La filosofía de los Upanishads", Leipzig, 1899, pp. 204 *ss.*

Se descubre y destaca ahora el principal defecto de la teoría pitagórica, consistente en que en ella se funden y mezclan la materia y la forma, en que lo "abstracto" no llega a desgajarse nunca en toda su pureza de lo empírico y lo concreto. Aunque fuese un principio puro del pensamiento el que postulase aquí el *elemento* del ser, el *engarce* del ser se afirmaba exclusivamente a base de la experiencia sensible, pero sin fundarlo sobre un nuevo *concepto*. Mientras este *concepto* no se descubriese, mientras no se encontrase un medio *lógico* puro para pensar la magnitud continua, su "ser" tenía que seguir siendo algo problemático.

Veíamos hace un momento cómo en los Fragmentos de Filolao se proclamaba el número como necesaria premisa de toda *disociación* en el pensar y en el ser: ahora, se pone de manifiesto que ningún camino vuelve a conducir de la disociación por él operada y representada a la originaria unidad y totalidad, es decir, que el número no puede recobrar ni reconstruir en sus partes integrantes el contenido por él desintegrado.

El número y la variedad discreta —así podría resumirse la argumentación zenoniana— no dan una respuesta al problema de la *magnitud*: ¿cómo podríamos reconocer en ellas las condiciones de toda *verdad* y de todo *ser*? El mismo ser es concebido aquí como *magnitud*, es decir, como *todo* continuo, indivisible. Lo que no se representa bajo esta forma, lo que no llena el pensamiento como un contenido cerrado, uniforme e indistinto, no posee realidad auténtica alguna.

Tal es la doble faz del ser de los eléatas: de una parte, no es otra cosa que el conjunto y la síntesis de los postulados generales establecidos por el pensamiento, en tanto que, de otra parte, se presenta ante la conciencia cognoscente inmediata como intui-

[16] Cfr. Tannery, *Pour l'histoire de la science Hellène*, París, 1887, chap. X, pp. 247 *ss.*

ción bajo la imagen de la esfera perfectamente redondeada. El concepto del ser desemboca y se sume en el concepto de la "plenitud": la unidad del todo se torna en sinónima de la plenitud total del espacio, sin dejar en él la menor laguna.

En este resultado dual y contradictorio radica el verdadero impulso del progreso ulterior. *El mismo* giro crítico que opera el tránsito de la filosofía pitagórica a la eleática, afrontado y llevado a cabo de un modo más agudo, basta para explicar el desarrollo de la *atomística* a base de la teoría de Parménides. El conocido relato de Aristóteles sobre las causas que dieron nacimiento a la teoría atomística, pone ya en claro esta conexión.

Mientras que algunos filósofos antiguos —leemos en Aristóteles—, convencidos de que bastaba con atenerse al concepto, negaban la percepción y miraban por encima de ella, postulando por tanto el ser como lo uno y lo inmóvil, Leucipo por su parte, y en contraposición con esto, creía poseer fundamentos racionales que, en consonancia con la percepción, no destruían la generación ni la corrupción, el cambio ni la multiplicidad de las cosas. En efecto, mientras que, de una parte, deducía de los fenómenos que sin espacio vacío no podía haber movimiento, de otra parte hacía a los adalides de la teoría de la pan-unidad la concesión de que el vacío era un no-ser, llegando así a la conclusión de que este *no-ser* era tan necesario y tan indispensable para la existencia de la *ciencia de los fenómenos* como aquel supuesto "ser" exclusivo.[17]

Es, pues, el análisis del contenido y de la tarea de la ciencia empírica, la fuerza *conceptual* de este análisis, lo que nos obliga, saliendo al paso de las apariencias de los sentidos, a postular y admitir el vacío. Lo que perdura en este análisis como el momento fundamental originario que se resiste a ser desintegrado demuestra con ello su derecho y su razón de ser, ya se acredite y se presente o no ante la conciencia en una *intuición objetiva*. Μὴ μᾶλλον τὸ δέν ἤ τὸ μηδέν: el "uno" no descansa sobre un fundamento más firme ni puede alegar pretensiones más fundadas que el "ninguno".[18]

La dualidad interna contenida en la afirmación de Parménides de la *identidad del pensar y el ser* consiste en que, mientras

[17] V. Aristóteles, *De generat. et corr.* A. 8 324b, 35 (en Diels, 358 y 112).
[18] Demócrito, fragm. 156, en Diels, p. 433.

de una parte proclama el pensamiento como pauta suprema e independiente, de otra parte sólo reconoce los *contenidos conceptuales* que se expresan y tienen su sello en un "ser", en un contenido sustancial concreto. La relación invierte, ahora, sus términos: el ser es postulado como el remate y el punto necesario de apoyo del pensamiento, el cual carecería, de otro modo, de todo nexo fijo. "Pues *sin el ser*, en el que aparece expresado, *no* podrás nunca dar en el blanco del pensar, puesto que fuera del ser no existe ni existirá nunca nada".[19]

Esta indisoluble conexión del puro "enunciar" y la existencia a que se refiere constituye, al mismo tiempo, su determinación y su límite. Ahora, sólo podemos pensar la *verdad* en cuanto pensamos *alguna cosa*.

Al descubrir críticamente las fallas interiores de este *concepto de la verdad*, Demócrito fundamenta con ello, a la par, la necesidad objetiva de los átomos y del vacío, como las dos formas fundamentales sobre las que se erige la realidad empírica. En vano los historiadores de tendencia empirista se esfuerzan por relajar este nexo *lógico* interno entre la atomística y la teoría de los eléatas, no acertando a comprender que un sistema basado íntegramente en el "puro pensar" se convierta en punto de partida de una teoría que constituye el verdadero fundamento de la *ciencia empírica* exacta.[20]

La teoría de Demócrito no surge cediendo en las rigurosas exigencias conceptuales de los eléatas, sino por el contrario, desarrollándolas de un modo más preciso y aplicándolas más consecuentemente a los *fenómenos*. Lo que esta teoría se propone restaurar no es el mundo inmediato de los sentidos —el cual aparece ahora caracterizado con mayor fuerza que nunca como un producto del conocimiento confuso, de la σκοτίη γνώμη—; no, lo que Demócrito reconoce y traza en firmes contornos lógicos es el *concepto* general de la experiencia y del ser empírico. Para asegurar este concepto, se necesita, según Demócrito, no sólo el pensamiento de la sustancia, al que se atenía la teoría eleática, sino también y por igual el pensamiento de la *relación*.

En la concepción originaria del concepto, tal como la veía

[19] Parménides, περὶ φύσεως, V. 35 ss. (Diels, p. 124.)
[20] Gomperz, *Griechische Denker*, t. I, pp. 278 s.

Parménides, había acabado por deslizarse, sin embargo, una *intuición* inmediata del ser, la cual y en vista de que sólo podía existir un ser, tenía necesariamente que ir desplazando y aboliendo la imagen empírica del devenir. La atomística no intenta ya seguir representándose sus conceptos en este sentido concreto, sino que los concibe como un μηδὲν, es decir, como una mera *forma de la relación*, y gracias a ello y precisamente con esta renuncia, recobra el auténtico contenido fundamental del ser fenoménico. Lo real vuelve a llenarse para ella de variedad y de movimiento, puesto que el pensamiento se ha liberado aquí de la vinculación a un ser rígido y absoluto.

Es ahora cuando se supera de un modo verdadero y positivo la falla que la crítica eleática había puesto de manifiesto en la teoría pitagórica: se crea un esquema y un prototipo puramente conceptual, no sólo para los elementos del ser, sino también para las relaciones y las referencias que entre ellos se establecen. Los conceptos del átomo y del vacío suministran ahora lo que no le era dado suministrar al simple número matemático, a saber: la comprensión exacta de la pluralidad de los fenómenos.

Así, pues, todo el pensamiento de los presocráticos, si nos fijamos en sus puntos lógicos culminantes, nos ofrece en todas sus partes el panorama de un desarrollo necesario en sí y constantemente ascensional. La imagen simplista de la realidad va pasando cada vez más a segundo plano, para dejar sitio a esquemas puramente conceptuales y racionales, que constantemente se complementan los unos a los otros. La fantasía mítica, en sus intentos anteriores de descifrar los orígenes del ser y del devenir, va cediendo paso a paso ante la fantasía constructiva de la matemática y de la ciencia.

Sin embargo y a pesar de toda la libertad y la amplitud de la mirada que con ello se abría, vemos que todas las fases anteriores se caracterizan y aparecen entorpecidas por un límite común. Todas ellas convierten los contenidos del ser en contenidos del pensamiento; pero su atención se dirige única y exclusivamente al *producto*, no al *proceso* de esta transformación. La *función* del pensamiento puro en forma de conceptos sigue ocultándose todavía por entero detrás de sus resultados, sin manifestarse en un criterio diferenciado y consciente. El mérito incomparable y eterno de la teoría platónica de las ideas consiste precisamente en haber hecho de esta función su verdadero y originario *objeto*, convirtiéndolo en centro de toda consideración filosófica.

Se aduce en contra de la filosofía platónica, de vez en cuando, la objeción de que no introduce en nuestras consideraciones un verdadero "principio" científico, sino que se limita a condensar y reducir a unidad sistemática el contenido de los principios anteriores a ella, sacándose de aquí la conclusión de que con esta filosofía comienza ya a decaer poco a poco la gran fuerza especulativa del espíritu griego.

En realidad, la teoría de las ideas no se caracteriza por ningún contenido material nuevo, por ningún *especial* fundamento científico de explicación. Todo su sentido y toda su originalidad se cifran en la nueva *luz* que esta teoría derrama sobre el *campo total* del saber. Su grandeza histórica se revela en el hecho de penetrar y esclarecer las fuerzas que hasta ahora venían impulsando, sin que se tuviera consciencia de ello, todo el proceso del pensar. De este modo, y rompiendo aparentemente el desarrollo de la construcción sintética, retrotrae al espíritu con tanta mayor profundidad a su verdadero fundamento.

En este aspecto, Platón es un auténtico *socrático*, que, no añadiendo nada nuevo al arsenal de los principios, se convierte, precisamente por esta fecunda "ignorancia", en el autor de la *introspección* filosófica. Y del mismo modo que Sócrates partía de la *consciencia de sí mismo*, no para bucear en los misterios y las profundidades de la vida del alma individual, sino para descubrir la ley *objetiva* de lo moral, Platón proyecta su inquisición sobre las actividades del conocer solamente para plasmar de este modo el contenido permanente y seguro que de ellas se desprende. Su tema y su problema exclusivo no es ya el ser, cualesquiera que sean la forma y la transformación bajo las cuales pueda captársele, sino pura y simplemente el *saber* y los fundamentos sobre los que éste descansa.

Se comprende, pues, que, al llegar a las cimas de su propia especulación, el propio Platón tendiera a considerar todas las soluciones de sus antecesores, a las que a cada paso se refiere, casi como un mito, puesto que dan constantemente por supuesto lo que única y precisamente se trata de demostrar. Y de este juicio

no se salva ni siquiera el "padre Parménides", a quien Platón coloca como "grande y venerable" por encima de todos los demás pensadores y cuya noble profundidad no se cansa de ensalzar. Lo mismo él que cuantos se habían aventurado de un modo o de otro a la "separación" (κρίσις) del ser para determinar de qué clase era y qué variedad encerraba, habían procedido, según él, de un modo "algo superficial".

"Cada cual parece contarnos sus historias (μυθόν τινα) como a niños. El uno nos dice que el ser está formado por tres elementos, a veces en pugna entre sí y luego amistosamente unidos, puesto que existen matrimonios y procreaciones y educación de lo procreado. El otro lo presenta como algo doble, lo húmedo y lo seco o lo caliente y lo frío, combinando y ordenando ambos elementos. Los eléatas, por su parte, entre nosotros, comenzando por Jenófanes y aún desde antes, cuentan la historia como si lo que llamamos el Todo no fuese sino lo Uno. Pero ciertas musas jónicas y sicilianas vienen después y opinan que es más seguro combinar ambas cosas y decir que el ser es al mismo tiempo lo vario y lo uno, entrelazado por el odio y por el amor... No es fácil, a la vista de todo esto, concluir si alguno de ellos dice la verdad o no, y no cabe duda de que sería irrespetuoso tratar de hacer reproches a hombres tan venerables del pasado. Lo que sí puede afirmarse sin faltar al respeto a nadie es que todos ellos, cada cual a su modo, hacen poco caso de nosotros, gentes vulgares y sencillas; no se cuidan para nada de si podemos seguirles o nos quedamos atrás... Me parece que deberíamos adoptar el método de preguntarles, como si los tuviésemos delante de nosotros. Vosotros, los que decís del Todo que *es* caliente o frío o predicáis de él cualquier otra pareja de términos antagónicos, ¿qué es lo que en realidad queréis decir de estos dos términos, cuando afirmáis de cada uno de ellos en particular y de los dos juntos que *son*? *¿Qué debemos entender nosotros por este vuestro ser?* Puesto que no acertamos a salir de nuestra perplejidad, decidnos claramente qué es lo que tratáis de expresar, cuando habláis de lo que "es"? Al parecer, lo sabéis desde hace ya mucho tiempo, mientras que nosotros, creyendo saberlo ya desde antes, lo ignoramos y no acertamos a salir del atolladero".[21]

[21] Platón, *Sofista*, 243 C *ss.*

Bien podemos afirmar que, en este punto, alcanza Platón la cúspide del método socrático. Nos enseña, como vemos, a preguntar en contra del concepto general del ser, dándonos a entender bien claramente con ello que ninguna respuesta tomada del *campo mismo del ser* podría penetrar ya en la profundidad del nuevo problema.

El nuevo camino que Platón nos señala pasa por el *análisis del juicio*. ¿Qué significa atribuir a un sujeto un determinado predicado, decir, por ejemplo, que A es B? ¿Dónde residen el fundamento y la garantía del enlace que postulamos y afirmamos sencillamente en el pensamiento?

Si miramos al campo del ser sensible, necesariamente tiene que parecernos arbitrario y carente de razón cualquiera de estos nexos anudados por el pensamiento.

A ningún objeto empírico corresponde ninguna determinación de manera absoluta y para siempre, sino que cada objeto es unas veces esto y otras aquello, unas veces grande y otras pequeño, ora pesado, ora ligero, según el sujeto que lo capte y el momento en que éste lo haga. El verbo copulativo "es" sólo confiere a los estados concretos del ser una duración y una unidad aparentes y engañosas.

Platón va descubriendo paso a paso, con magistral claridad, esta ilusión de la "existencia". Vemos cómo van sustituyéndose unas a otras, en abigarrado desfile, diversas características y cualidades que no guardan entre sí la menor conexión: ¿con qué derecho podríamos intentar atribuir a este incansable e incoherente acaecer un "portador" objetivo permanente? No encontraremos aquí el menor soporte o punto de apoyo, y del mismo modo que no podríamos retener a través de todo esto *objeto* alguno, no podríamos tampoco, bien considerada la cosa, hablar de una *cualidad* permanente o de un *sujeto* idéntico.

Nada es en sí mismo ni un *uno* ni una cualidad cualquiera o un conjunto determinado de cualidades, ni un "algo" ni un "tal", ni un "yo" ni un "tú", "sino que todo *deviene* por medio del movimiento, el cambio y la mezcla de lo uno con lo otro, aunque, empleando una expresión falsa, digamos que *es*".

Por donde tampoco en lo sucesivo debemos emplear los términos del "así" o del "no así", términos que encierran ya el vano

intento de *fijar* las cosas, "sino que quienes así se expresan deben encontrar otro lenguaje, ya que no existen todavía palabras para expresar su concepción fundamental; debería, propiamente, ser algo así como 'en modo alguon' (οὐδ' ὅπως), como la expresión más adecuada y más exacta, cuando se trata de denotar lo indeterminado (ἄπειρον)".[22]

Ahora bien, ¿podemos decir que esta última conclusión sea realmente cierta y obligada? El *ser*, la permanencia inmutable de las cosas de los sentidos se ha esfumado ante nosotros para siempre e irremisiblemente. Pero, ¿acaso deberemos renunciar también por ello al concepto de la *verdad*? ¿No existirá más bien un campo de verdades, un conjunto de afirmaciones científicas independiente por entero de la *existencia* de determinados sujetos empíricos?

Desde el descubrimiento de la geometría pura y de la aritmética pura, se ha abierto ante nosotros una clase de juicios que no dicen referencia a las *cosas* del mundo de nuestras percepciones, sino a los puros postulados conceptuales de las figuras y los números. Podemos considerar *por sí mismos* los números "cinco" y "siete", indagar sus mutuas relaciones y su suma, sin necesidad de representarnos el concepto de "cinco y siete hombres". Los *objetos* pueden cambiar constantemente, pueden convertirse de grandes en pequeños, de iguales en desiguales, pero la significación que atribuímos a los *conceptos* de "magnitud" e "igualdad" seguirá, a pesar de ello, siendo la misma. La aparente e imprecisa igualdad de dos trozos de madera o dos piedras graba en nuestra conciencia el "concepto mismo de la igualdad", nos indica lo que el predicado de "igual" tiene de uniforme y de permanente en todos los juicios empíricos en que se presenta, por muy diferentes que ellos sean. No importa que las cosas nazcan y desaparezcan, que revistan nuevos y nuevos predicados y modalidades, siempre y cuando el *sentido* de estos predicados *permanezca invariable*.

Fijar y afianzar ese sentido y retenerlo a través de todos los cambios de los ejemplos empíricos: tal es la misión y la fuerza de la *definición*, que crea con ello una *constancia* superior y puramente conceptual, como jamás podría lograrse en el mundo de las percepciones. Es ella la que condensa en la unidad fija y firme del concepto las formas desorientadas y fugaces de la "representación", "imprimiéndoles de este modo el sello del ser".[23] Y lo que caracteriza a este nuevo ser es que no existe para nosotros desde el primer momento, sino que lo descubrimos y acreditamos "al preguntarnos a nosotros mismos y llamarnos a cuentas".

De este fundamento del método dialéctico, que forma su verdadero suelo nutricio, no puede desprenderse la "idea", si no quiere perder su sentido más profundo".[24] La participación de los fenómenos en las ideas no significa, en este sentido, otra cosa ni representa nada misterioso: quiere decir, sencillamente, que los juicios sobre las relaciones *empíricas*, para poder revestir la *relativa* seguridad de que son capaces, necesitan recurrir a otras verdades "abstractas", a las que se retrotraen. Nada podríamos decir acerca de las relaciones entre las cosas flúidas de los sentidos, si para ello no pudiéramos dirigir la mirada a las relaciones permanentes que captamos sin mezcla y "en sí mismas" (αὐτὸ καθ' αὐτό). Si queremos delimitar y ordenar como formas fijas las percepciones sin cesar cambiantes del sentido de la vista y del tacto, si queremos "condensarlas" en la forma de la línea recta o de la esfera, no cabe duda de que el modelo de esta figura geométrica tiene que aparecer ya interiormente ante nuestros ojos y guiar nuestras consideraciones. De este modo, el pensamiento, por sí mismo y sin necesidad de ningún órgano externo, va trazando un mundo de arquetipos espirituales con ayuda de los cuales enjuicia y mide los fenómenos que ante nosotros fluyen sin cesar.

Queda así destacada y fundamentada la operación fundamental realizada por el pensamiento griego como resultado de todo su progreso.

Claro está que, a la par con esto, comprendemos también ante qué dificultades interiores nos coloca en seguida este primer paso decisivo. La consciencia y el orgullo de su fundamental *descubrimiento* hacen que Platón vuelva constantemente sobre el pensa-

[22] Platón, *Teeteto*, 152 D, E, 183 B y s.

[23] V. *Fedon*, pp. 74 ss.

[24] Acerca de esto nos remitimos a la profunda y exhaustiva exposición de Natorp, en la que se investiga a fondo y se ilumina en todos sus aspectos este problema: *Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus*. Leipzig, 1903.

miento de la ciencia *pura* y destaque una y otra vez la *separación* existente entre el mundo de los eternos arquetipos conceptuales y el reino mudable y transitorio de los hechos concretos.

Llevado de una fecunda unilateralidad, se atiene al pensamiento de la rigurosa deducción teórica, negándose a todo intento de medir el carácter y el valor lógico de una ciencia por el empleo que de ella pueda hacerse en el campo de lo empírico. Considera banal todo lo que sea querer restringir y limitar el conocimiento a sus *aplicaciones* concretas. La verdadera utilidad de la aritmética, por ejemplo, reside para él en que "eleva el alma y la obliga a encuadrar los números como tales en pensamientos, no dándose jamás por satisfecha cuando alguien le presenta números revestidos de cuerpo visible y tangible, realizando su investigación a base de ellos". Por donde la característica general y distintiva de lo *matemático* consiste en que obliga a la conciencia a servirse del pensamiento mismo en toda su pureza para el fin de la verdad misma (αὐτῇ τῇ νοήσει χρῆσθαι ἐπ' αὐτὴν τὴν ἀλήθειαν). Del mismo modo que el verdadero valor de la astronomía y de las ramas a ella afines del saber, valor casi siempre ignorado y "difícilmente asequible", es el de que por medio de estas disciplinas se purifica y estimula un órgano del alma que bajo otras ocupaciones degenera y se ciega, siendo así que su conservación vale por mil ojos, ya que sólo a través de él puede verse la verdad.[25]

La tendencia y la orientación fundamental del pensamiento que se traslucen en lo anterior permiten comprender por qué con la correlación de la experiencia y el pensamiento se combina y entrelaza constantemente su *antítesis*. Es principalmente la lucha contra la sofística que tendía a suprimir la rigurosa diferencia entre percepción y concepto, lo que mantiene permanentemente en pie la contraposición.

No faltan, sin embargo, en Platón los intentos de estrechar cada vez más las relaciones entre ambos campos del "ser" y de comprobar el papel y la función de las ideas en la elaboración del problema de la *experiencia* misma; más aun, este problema forma innegablemente el pensamiento central y la fuerza propul-

[25] Platón, *República*, 252 D *ss.*

sora de los que brota toda la segunda fase de la filosofía platónica, con su autocrítica de la teoría de las ideas. Así, vemos que en el *Simposio* aparece ya el eros dialéctico como el mediador llamado a engarzar de nuevo los dos campos distintos y dispares del ser, el de lo divino y el de lo mortal, el de lo sensible y el de lo inteligible, articulando de esta manera el todo en sí mismo.

El mundo corpóreo, así concebido, no constituye ya el reverso y el desecho del ser de la idea pura, sino que se convierte en la fase y el escalón necesario para remontarse al mundo de las puras formas. Y en el *Sofista*, esta misma mediación se establece en un sentido rigurosamente lógico y libre de toda metáfora, mediante el pensamiento de la comunidad de los géneros (κοινωνία τῶν γενῶν). Cada "especie" no constituye ya un contenido aparte, que exista y pueda ser conocida por sí sola, sino que cobra su fuerza y su vigencia únicamente mediante la relación y el nexo que establece con las otras.

De este modo, al condicionarse mutuamente las ideas y actuar conjuntamente en una *operación* común, se abre la perspectiva de que puedan determinar con ello, penetrándose de una manera cada vez más perfecta, el campo mismo de lo mudable. El "movimiento" mismo de la idea aparece, así, como una condición fecunda y necesaria del saber.[26]

No importa que en los diálogos de la última época siga manifestándose de un modo cada vez más ostensible la vieja antítesis dualista entre el reino del ser y el reino del devenir y que en el *Filebo* se niegue en redondo la posibilidad de una ciencia rigurosa y exacta del nacimiento y los cambios de este mundo empírico: ello sólo demuestra una cosa, y es que el propio Platón no acertó a resolver el conflicto con entera claridad en el terreno de los principios. Por mucho que en la forma de la física empírica que nos ofrece el *Timeo* atribuyamos al mito —y el propio Platón traza claramente y sin la menor reserva la divisoria que separa estas manifestaciones de una prueba rigurosa—, queda en pie siempre y reclama su fundamentación objetiva e histórica el hecho de que no es posible encontrar la explicación última de la realidad especial de la experiencia partiendo de los principios *lógicos* puros de la teoría de las ideas.

[26] *Sofista*, p. 249 A - D.

No cabe duda de que la barrera puesta a la teoría de las ideas en su desarrollo guarda la más estrecha relación con la grandeza filosófica de su propio autor. Platón manifiéstase imbuído y dominado siempre por el sentimiento de que todo tratamiento y todo enjuiciamiento científicamente válidos de los hechos concretos presupone y requiere una determinada fundamentación puramente teórica, una *preparación* deductiva. La mezcla de fundamentos racionales y empíricos, que con tanta frecuencia encontramos en Aristóteles, choca interiormente con el modo de ser de Platón. Este no se remite nunca a la experiencia como un cómodo recurso llamado a suplir los defectos de la argumentación lógica y a llenar sus lagunas.

Platón se niega a abordar las cosas concretas antes de que su mirada se halle aguzada y plenamente preparada para ello por medio de los *conceptos*, de los λόγοι. Y esta total fundamentación sistemática de una ciencia de lo mudable es la que, en última instancia, echa de menos y la que necesariamente tenía que echar de menos, dado el estado de las investigaciones de su tiempo.

Constituye un hecho verdaderamente memorable para todos los tiempos el modo como este pensador, en la *República*, descubre por primera vez, partiendo del rigor y de la permanencia de su pensamiento fundamental de principio, campos enteros de ciencias que aún no podía conocer históricamente; el modo como, por ejemplo, intercala entre la geometría y la astronomía, como eslabón intermedio, la estereometría. En el mismo sentido, descubre y expresa también la necesidad de una teoría abstracta del *movimiento*.

Cuando se abandona a la contemplación de los astros, cuando se confía al encanto estético de este "variado adorno del cielo", lo hace con el fin consciente y preconcebido de encontrar en él ejemplos y pruebas en apoyo de aquel postulado del pensamiento que tiene presente en su espíritu. Va a buscar a la astronomía los *problemas* que este postulado nos plantea: "*pero, dejemos estar lo que se ve en el cielo*, ya que de lo que se trata, estudiando la verdadera astronomía, es de convertir de inútil en útil lo que la naturaleza ha puesto de racional en nuestra alma".[27]

[27] *República*, 529 C.

Es cierto, nos dice, que debemos considerar las configuraciones del cielo y sus cambios como lo mejor y más perfecto en cuanto a armonía interior y a regularidad entre cuanto se nos muestra en el campo de lo visible y lo corporal; pero, al mismo tiempo, no deben servirnos más que de sugerencias y de base para considerar otros movimientos mucho más exactos y uniformes, que "ejecutan la verdadera celeridad y la verdadera lentitud con arreglo al verdadero número y a las verdaderas figuras".

En estas palabras va implícito como fundamental no sólo el pensamiento de que es la hipótesis matemática las que nos lleva a reducir a formas geométricas simples las confusas y embrolladas órbitas que los astros, a simple vista, parecen recorrer, sino que, a la par con ello, se exige que abandonemos en general el campo de lo concreto para pararnos a considerar, no ya las velocidades de los *cuerpos* empíricos, sino las de "*puntos* materiales" puramente pensados, con arreglo a sus mutuas relaciones. Los círculos del firmamento deben servirnos simplemente como "tablero" para elevarnos a la intuición de estos movimientos *ideales* aprehensibles solamente para el entendimiento, pero no para la vista (λόγῳ μὲν καὶ διανοίᾳ ληπτά, ὄψει δ'οὔ).

Toda esta difícil disquisición no viene a significar, en el fondo, sino que los fenómenos cósmicos no deben servirnos de estímulo y acicate de conocimiento en cuanto nos mueven a observar y describir su sucesión y reiteración empíricas, sino que tienen una función mucho más importante, que es la de suscitar en nosotros el pensamiento de una nueva rama del análisis *matemático*. En este sentido, debemos saber entenderlos y emplearlos como *paradigmas* del conocimiento puro.

Es evidente, sin duda alguna, que Platón no trata de agotar con ello el contenido de la astronomía *empírica*; pero esto revela, al mismo tiempo, que si no llega a dominarla es porque la astronomía de su tiempo, la que él tiene ante sus ojos, no se halla todavía a la altura del ideal riguroso del saber que el pensador le pone delante como un espejo y que el desarrollo moderno de esa ciencia ha venido a confirmar. No debemos perder de vista que los únicos ejemplos de investigación empírica *exacta* que Platón tenía delante eran las observaciones y los ensayos, importantes sin duda, pero muy poco extensos, de los pitagóricos.

Fué, pues, Platón quien en realidad estableció los auténticos fundamentos especulativos y la justificación filosófica para el sistema de la "experiencia", que con esto se introducía. "Ciencia" significa, para él —según la definición sentada y desarrollada en el *Filebo*— la delimitación conceptual de la materia de las percepciones, en sí ilimitada e indeterminada, por medio de la función y el vehículo del *número*.

En el curso de nuestras investigaciones, dice Platón, debemos establecer y admitir, ante todo, una *unidad*, para preguntarnos en seguida, una vez que nos hemos apoderado de ella, si no es posible desdoblarla de nuevo en una pluralidad: "hasta que lleguemos a ver, no sólo que lo originariamente uno es uno, múltiple e infinito, sino también *cuánto* es".

Por tanto, no podremos aplicar a un conjunto el nombre de una "pluralidad indeterminada" (ἄπειρον) mientras no hayamos intentado determinarla y fijarla numéricamente en todas y cada una de las direcciones en que puede llevarse a cabo esta consideración.

Quien no eche mano de este *eslabón* del número, quien conciba la unidad y la pluralidad solamente como *contradicciones* lógicas que enfrenta las unas a las otras y mezcla indistintamente, se saldrá con ello del auténtico concepto "dialéctico" de la *ciencia*, para perderse en un juego sofístico de palabras. Las diferencias cualitativas de sensación, "el más y el menos" de que cobramos consciencia en las percepciones, se circunscriben dentro de límites fijos por medio del concepto: *sólo* cuando el indeterminado *cuál* se ha convertido en un *cuánto* (ποσόν), sólo entonces podremos decir que ha alcanzado su meta el pensamiento.[28]

Platón traza en estas proposiciones, con genial claridad, el significado y la función de la *empírie matemática*. A nadie que juzgue las cosas con criterio histórico puede extrañarle que un pensador como él, que sólo tenía delante los contados ejemplos concretos que le ofrecía la acústica, no llegase a abarcar con la mirada todos estos fenómenos en su *extensión* completa, que no previera hasta qué grado había de llegar, en su día, la reducción y el dominio de los datos de las percepciones por las formas matemáticas puras.

[28] V. *Filebo*, 16, 24, 25 y *passim*.

Es éste el punto en que se ponen de manifiesto, a la par, la fecundidad objetiva de su pensamiento fundamental y los límites individuales con que tropieza en su ejecución. Platón habría incurrido en el más aventurado apriorismo si, como le piden sus críticos empiristas de hoy, hubiera extendido el reino de las ideas hasta más adentro de la materia de la experiencia de lo que lo hace, si, además de sentar el fundamento para la consideración *teórica* de la naturaleza, hubiera querido anticiparse a la construcción lógica de la física *empírica*.

Quedaba reservado a los hombres de la época moderna, a un Galileo y a un Kepler, el ser al mismo tiempo platónicos en el sentido riguroso de la palabra y auténticos empiristas científicos: para ellos, la experiencia no será ya la resistencia que hay que vencer, sino la verdadera realización y coronación de la teoría pura.

Al pasar, en la sucesión histórica de los sistemas, de Platón a Aristóteles, parece abrirse una perspectiva más amplia y más libre ante el problema del conocimiento. En efecto, por mucho que el motivo *lógico* pesara en la filosofía platónica, es evidente que la lógica no formaba en ella una disciplina aparte, que pudiera existir y considerarse como separada de la "dialéctica". Las concepciones metodológicas elaboradas por Platón forman también parte directa, según él las ve, del verdadero contenido objetivo de la teoría de las ideas. Sólo con Aristóteles cobran las formas y fórmulas especiales del pensamiento y de la demostración su existencia propia, como objeto de investigación aparte, independientemente de la materia sobre que versan. Parece, pues, que es aquí donde el análisis del saber ha llegado a la expresión pura del problema, elevando éste, en su conjunto, a un plano más alto de reflexión.

Sin embargo, si ahondamos en las condiciones y en la estructura de la doctrina aristotélica, en seguida vemos que esta apariencia es engañosa. Nos damos cuenta de que la lógica adquiere aquí una mayor libertad y una independencia formal a costa de renunciar a su puesto como motivo central en la estructura del todo. Por muy minucioso y sutil que su tratamiento sea, para la totalidad del sistema sólo representa un andamiaje externo y accesorio.

Lo cierto es que este sistema descansa por entero sobre una intuición y una interpretación del acaecer natural dominada por el concepto metafísico de *fin*.

En Aristóteles, la teoría del conocimiento no es más que una parte de su psicología, la que, a su vez, sólo puede comprenderse en conexión con su concepción *biológica* fundamental. Partiendo del principio biológico del *desarrollo*, comprenderemos, según el punto de vista de Aristóteles, el ser de las cosas y, con él, el modo y la posibilidad de su conocimiento.

Todo acaecer y toda transformación dentro de la naturaleza presupone determinadas *formas* originariamente existentes, que aspiran a someter y a conformar con arreglo a ellas una materia a la que se enfrentan. Estas dos potencias fundamentales del ser, la materia y la forma, contribuyen en indisoluble interdependencia a crear y hacer brotar todas las determinaciones concretas. La forma no tiene una existencia propia y autárquica aparte de la materia e independientemente de ella, sino que todo su ser se realiza en la fuerza finalista y orientadora que sobre la materia ejerce. La forma es, pues, a la par que el impulso y la causa del movimiento, el *fin* a que tiende, según su propia esencia, una determinada formación.

Todo el devenir de la naturaleza es descrito por Aristóteles bajo la imagen y la analogía del crecimiento de un *organismo*: sólo podremos comprenderlo viendo en él la continua realización y la representación concreta que en él cobra por sí mismo un principio prototípico general que desde el primer momento le sirve de base y que, pese a la resistencia de la materia, va acusándose y destacándose gradualmente de un modo cada vez más puro.

Este punto de vista del fin y el medio, que domina la explicación del acaecer especial, determina también todo el concepto aristotélico del universo. Lo que llamamos la sujeción de la naturaleza a leyes no es sino la expresión de la actividad unitaria, impresora de forma y emanadora de vida, que se manifiesta a través de todo y que hace brotar siempre formas analógicas en los más diversos y alejados campos. La naturaleza es un sistema y una gradación de fines inmanentes, que mutuamente se condicionan y se remiten los unos a los otros.

Se ha dicho, no sin razón, que en esta imagen aristotélica del

universo vuelve a traslucirse "la vivacidad poética de la concepción de la naturaleza expresada por los antiguos griegos".[29] Pero el encanto estético que sobre nosotros ejerce no debe hacernos cerrar los ojos a las dificultades lógicas interiores de que adolece. Tal parece, en efecto, como si, en lo tocante al principio y al planteamiento general del problema, nos viésemos de nuevo retrotraídos a los comienzos de la filosofía griega: la *sustancia* vuelve a ser lo primero y lo simplemente dado, lo que debemos presuponer y colocar a la cabeza en toda investigación del conocimiento. Lo "general", que en Platón presentaba, esencialmente, el sello y el cuño del *pensamiento*, designando el modelo o arquetipo ideal a que debe dirigirse nuestra mirada en todos nuestros predicados y juicios empíricos, es para Aristóteles una potencial real que pugna por manifestarse y por plasmarse en nuevas y nuevas formaciones especiales.

Establecido y determinado así de antemano el concepto del *ser*, no cabe duda de que la *teoría del conocimiento* de Aristóteles puede acomodarse fácilmente y sin esfuerzo a los lineamientos generales que aquí se trazan. Las cosas poseen una existencia externa y autárquica: lo único que puede hacer el conocimiento es asimilarse reproductivamente esta existencia, en todas y cada una de sus partes. Toda actividad pensante se limita a recoger y reproducir las determinaciones que de por sí existen de modo originario en el mundo de la realidad.

Forma y movimiento, color y sonido, la ordenación de la coexistencia en el espacio, lo mismo que la de la sucesión en el tiempo: son todas características fijas y acabadas de los objetos mismos; todo el problema consiste, pura y simplemente, en marcar el camino por el que se opera *la transformación de estas cualidades de las cosas en cualidades del espíritu*. Problema que, a primera vista, parece ciertamente insoluble, ya que no existe ningún tránsito conceptual para pasar de la materia al pensamiento, de la existencia absoluta a la conciencia.

Es precisamente en este punto donde aparece y entra en acción una distinción metafísica fundamental que domina todo el sistema: la contraposición de potencia y acto. Comprenderemos

[29] V. Zeller, *Philosophie der Griechen*, t. I, pp. 1, 140.

cómo los objetos existentes de por sí son desplazados al espíritu si nos paramos a pensar que lo que el alma asimila de ellos no es su plena realidad, sino solamente su "forma".

Las cosas mismas reúnen en sí, en cuanto integradas por materia y forma, un factor material y otro inteligible: lo único que al pensamiento le toca hacer, la única dificultad que tiene que resolver consiste en disolver esta integración, para rescatar en toda su pureza una de sus partes integrantes.

"Por tanto, toda percepción de nuestros sentidos limítase a asimilarse las formas sensibles (εἴδη) sin la materia, como la cera copia el signo del anillo, sin asumir el oro o el hierro de que está hecho. Lo asume como un *signo* de oro o de hierro, pero no en cuanto está hecho de este metal. Del mismo modo, la percepción reacciona a las impresiones de cuanto posee color, sonido o gusto, pero no capta todo esto en sus cualidades concretas e inmediatas, sino en cuanto asume en sí una determinada forma general" (ἀλλ' οὐχ ἧ ἕκαστον ἐκείνων λέγεται, ἀλλ' ἧ τοιονδί καὶ κατὰ τὸν λόγον).[30]

No son, por tanto —para decirlo en los términos en que la escolástica expresa este pensamiento de Aristóteles—, las cosas mismas, sino sus "species" inmateriales, despojadas de materia, las asumidas por el pensamiento. Lo conocido es en el que conoce con arreglo al modo del cognoscente: *cognitum est in cognoscente secundum modum cognoscentis.*

Un moderno defensor de la teoría aristotélica-escolástica del conocimiento describe este proceso así: "*El objeto es instituido en el alma* por medio de la *species* como un *elemento existencial de la cosa*, el cual, sin embargo, es al mismo tiempo conforme al alma".[31]

Pero este mismo autor encuentra en esta teoría el perfeccionamiento y la coronación de la "concepción fundamental del idealismo", con lo cual demuestra del modo más palmario hasta qué punto la escolástica, lo mismo la medieval que la moderna, se vuelve de espaldas a toda comprensión del significado *platónico* originario de la idea. Contra ninguna hipótesis se manifiesta Platón tan resueltamente y con tanta energía como contra la creencia

[30] V. Aristóteles περὶ ψυχῆς II, 12 y III, 8.

[31] Otto Willmann, *Geschichte des Idealismus*. Braunschweig, 1896, t. II, pp. 386 s.

de que puede *instituirse* en la conciencia un saber que no se halla en ella: "como si a un ojo ciego se le pudiera infundir desde fuera el don de la vista".[32]

No hemos de entrar a examinar aquí, de momento, los diversos y complicados caminos por los que va desarrollándose y transformándose la concepción aristotélica del conocimiento y las dificultades que poco a poco y cada vez con mayor claridad se destacan en ella. Este proceso en que la lógica aristotélica va disolviéndose a sí misma pertenece ya a la historia del pensamiento moderno y de él, así como de la psicología y la teoría de la experiencia de los peripatéticos, habremos de ocuparnos una y otra vez a lo largo de nuestra exposición.

Sin embargo, antes de abordar los comienzos de la época moderna, debemos poner de manifiesto, aunque sólo sea en sus rasgos más generales, los cambios que el sistema del pensamiento aristotélico sufre a través de su recepción en la Edad Media. En efecto, por muy incondicionalmente que la escolástica se someta a la autoridad del que ella considera como "el filósofo" por excelencia, no puede desconocerse que, sin darse cuenta de ello, trasplanta su teoría, esforzándose por comprenderla e interpretarla al terreno de su propia época y la coloca, así, bajo un punto de vista nuevo.

Es cierto que la teoría psicológica del conocer no cambia gran cosa, en cuanto a su contenido. Toda la teoría escolástica de la percepción tiende a explicar el tránsito y la transformación de lo "exterior" en lo "interior" por medio del doble concepto de la *species*, que designa a la par el contenido objetivo de la cosa misma y la imagen de ésta en la representación del sujeto: meta que se esfuerza por alcanzar intercalando nuevos y nuevos eslabones y fases intermedias entre el estímulo y la sensación, de una parte, y la "especie sensible" y la "inteligible", de otra.

Pero, la explicación última de esta armonía entre lo "subjetivo" y lo "objetivo" descansa, ahora, sobre otro fundamento. Para Aristóteles, las formas equivalen a los fines *inmanentes* a que los distintos organismos tienden en virtud de las características especiales de su estructura y en los que se perfeccionan y satisfacen.

[32] Platón, *República*, 518 C.

Ninguna necesidad conceptual le impulsa, mientras permanece fiel a su propia concepción fundamental, a ir más allá de la naturaleza misma, como un conjunto organizado de fines. Su mismo concepto de Dios ilustra esta división interior en los dos campos, desde el momento en que lo considera como el primer impulso del movimiento y del devenir y, al mismo tiempo, como creador de las sustancias concretas.

No existe, pues, ningún nexo interno que, en la concepción aristotélica, mantenga en cohesión a Dios y al mundo: la divinidad actúa sobre el universo solamente por medio del "contacto" externo, sin determinarlo en su esencia y sin que el universo repercuta tampoco de ningún modo sobre Dios.

De otra parte, el riguroso aislamiento en que el "motor inmóvil" se mantiene de por sí, en su absoluta pureza, como la actividad absoluta del pensar (νόησις νοήσεως), devuelve al universo de lo mudable su libertad y su interior sustantividad, protegiéndolo de toda ingerencia exterior.

En cambio, para el interés religioso de la Edad Media también el fundamental concepto de la "forma sustancial" tiene que ir abandonando poco a poco su sitio. El ser particular, aquí, sólo existe y tiene validez en cuanto instituído por el supremo fundamento primigenio y en cuanto se mantiene en relación constante e indisoluble con él. Las cosas concretas sólo existen en virtud de la divina voluntad del creador, por lo que toda su voluntad y todos sus afanes aspiran, por la fuerza de una necesidad interior, a retornar a él: y en esta tendencia fundamental, que empuja a las cosas concretas a remontarse sobre sí mismas, y solamente en ella, reside la constante posibilidad de su ser y de su conservación.

Las "formas" del mundo constituyen una serie continua de fases que sólo encuentran su remate y su explicación en un supremo ser situado en el más allá. Es privilegio del alma racional el que, resumiendo en sí, en cierto modo, todas estas entidades inteligibles, pueda al mismo tiempo tener consciencia de sus relaciones y nexos objetivos de dependencia, lo que la permite desprenderse del mundo de lo material, en el que la enredan las sensaciones de los sentidos, para remontarse a formaciones cada vez más puras, hasta que, por último, descansa en la "realidad" pura, en la que no se mezcla ningún elemento de "padecer".

Mientras que en Aristóteles el conocer imitaba la ordenación inmanente y existente de la naturaleza, aquí reproduce la agrupación jerárquica de los fines. El conocimiento de la naturaleza sólo tiene valor en cuanto nos capacita para captar este orden verdadero, que es el orden metafísico: el "habitus scientiae" sólo puede y sólo quiere ser la preparación del "habitus sapientiae".

Por donde todas las ramas y todos los conocimientos de la ciencia se someten a una meta única decisiva, que es el *conocimiento de Dios*. La "reductio artium ad theologiam", proclamada entre otros por San Buenaventura, no es precisamente una adaptación externa, sino que responde a la *concepción* esencial que la Edad Media se forma del conocimiento.

La "abstracción", que la escolástica subraya como el medio esencial del conocimiento, posee para los pensadores medievales un significado totalmente distinto del que le damos en la terminología moderna. No se propone avanzar hacia *relaciones conceptuales* y hacia *leyes* cada vez más puras, sino penetrar, dejando a un lado las circunstancias accesorias en que un objeto nos es transmitido por los sentidos, hasta el *fundamento* inteligible de la *existencia*, hasta la idea presente en la mente divina y anterior a su existencia concreta.

La conciencia cognoscente, la "fuerza activa del pensamiento" no crea, por tanto, ningún contenido nuevo, sino que sirve solamente para esclarecer de un modo nuevo lo que aparece dado en el objeto y para desentrañar en toda su pureza lo que allí aparece mezclado con una serie de elementos fortuitos.

"El conocimiento del ser es posible para nosotros porque este ser proviene de un conocer creador (divino): las cosas son para el espíritu porque emanan de él; tienen algo que decirnos porque encierran un sentido que ha depositado en ellas una inteligencia superior." [33]

De este fundamento metafísico originario no llega a apartarse nunca la teoría del conocimiento en la Edad Media, por múltiples y varias que sean las formas que revista.

Sería injusto desconocer la finura de las distinciones concep-

[33] Willmann, *Geschichte des Idealismus*, t. II, p. 383. Cfr. *op. cit.*, t. II, §§ 67 *ss.*, y Karl Werner, *Der hl. Thomas von Aquino*. Regensburgo, 1859, especialmente, t. II, pp. 93 *ss.*

tuales de que da pruebas la escolástica, no sólo en los problemas técnicos concretos de la lógica, sino también en la discusión general de los problemas metodológicos fundamentales. Pero, nunca llega a sentirse y a captarse, aquí, el problema como algo sustantivo y originario, pues aparece siempre condicionado y sostenido por el conjunto de la *concepción de vida* de la Edad Media, considerada de antemano como un fundamento inatacable.

Ya en esto por sí solo reside una divisoria objetiva característica entre la escolástica y los tiempos modernos, aunque no pueda, por otra parte, desconocerse la estrecha conexión histórica que entre el pensamiento de ambas épocas existe.

La verdadera fuerza del problema del conocimiento resulta ya desvirtuada o menoscabada allí donde este problema no figura en los *umbrales* mismos de la filosofía. Lo más importante, lo decisivo de la filosofía moderna consiste precisamente en que no enfoca el problema del conocimiento como un problema especial, que pueda plantearse y resolverse en un plano secundario, partiendo de otras premisas sistemáticas, sino que lo coloca en el centro mismo de las preocupaciones y nos enseña a comprenderlo como la fuerza creadora fundamental, primordial, sobre que descansa la estructura de la cultura intelectual y moral en su conjunto.

LIBRO PRIMERO

EL RENACER DEL PROBLEMA DEL CONOCIMIENTO

Capítulo I

NICOLAS DE CUSA

I

Nicolás de Cusa está considerado como el fundador y el adelantado de la filosofía *moderna*, pero este juicio no puede apoyarse, ciertamente, en la peculiaridad y el contenido objetivo de los problemas que en su doctrina se exponen y desarrollan. Nos encontramos aquí con los mismos problemas que preocuparon a toda la Edad Media: las relaciones entre Dios y el mundo siguen considerándose desde el especial punto de vista de la doctrina cristiana de la redención y como el centro de todas las investigaciones. Aunque el dogma no trace ya incondicionalmente el camino y el rumbo de la especulación, le señala desde luego sus metas últimas.

La filosofía del Cusano brota y se desarrolla en torno a los problemas de la cristología, en torno a los problemas de la Trinidad y la Encarnación. Lo característico de la posición *histórica* del sistema es que no se orienta directamente hacia el nuevo contenido, sino que introduce en la misma materia tradicional un cambio y un desarrollo que la hace asequible a las exigencias de un nuevo modo de pensar y de un nuevo planteamiento del problema.

De aquí que sea la *teoría de Dios* la que ocupa el lugar central y unitario en todas las fases de su sistema. En ella se concentran los pensamientos centrales y generales; en su desarrollo se reflejan todos los progresos y todas las sugestiones que parten de la investigación científica.

En los primeros escritos de este pensador vemos cómo aparecen, a primera vista, referidos entre sí y entrelazados de un modo negativo el concepto de Dios y el concepto del conocimiento. Negando y aboliendo progresivamente toda la determinabilidad propia del *saber* y de su objeto finito, llegamos con ello al ser y a la determinación del contenido de lo absoluto.

Como todo conocimiento consiste en una medida, en una

ecuación que se establece entre el contenido indagado y determinados elementos ya conocidos, tenemos que lo infinito, que como tal escapa a toda *proporción*, es inasequible a la función del concepto. Todo pensamiento y toda denominación se reducen a la operación de separar y *distinguir*, por lo cual no puede alcanzar nunca la suprema unidad, que debe sobreponerse a toda contraposición, para abarcar cualquier contenido y poder participar de él. El lenguaje y el concepto permanecen vinculados por igual al ser dependiente y limitado; no pueden determinar la esencia de su objeto en sí y por sí, sino solamente en lo que lo diferencia de otros contenidos y lo contrapone a ellos.

Para poder alcanzar el Ser Supremo, hay que sobreponerse necesariamente a toda esta esfera de la "heterogeneidad". Cuanto más releguemos a segundo plano el momento de la *variedad*, cuanto más alejemos todo lo que sea pluralidad y diversidad, con mayor pureza captaremos el sentido y el contenido de la unidad primera y absoluta.

Dios mismo no es la vida ni la verdad, sino que está más allá y por encima de ellas, como de todas las demás determinaciones inteligibles: el "cielo del intelecto" no alcanza a captar y abrazar dentro de sí la idea de Dios. Sólo podemos acercarnos a su contemplación saltando por encima de toda proporción, de toda comparación y de todo concepto (per *transscensum* omnium proportionum, comparationum et ratiocinationum).[1] La plenitud y la vida contradictoria del mundo de los fenómenos constituye la barrera que nos separa del verdadero conocimiento de Dios.

Pero, con ello, no sólo se anula la posibilidad de comprender la primigenia esencia divina, sino que, al mismo tiempo, se convierten el ser y la posibilidad interior de la esencia concreta en un problema insoluble. La criatura no puede ser comprendida y derivada como consecuencia del fundamento divino del ser, que repugna y excluye toda pluralidad y toda desintegración. Ninguna necesidad conceptual interior puede explicar y justificar su existencia. El ser individual es, sin remedio, lo "contingente" sin más, la antítesis y el reverso de toda fundamentación y de toda derivación lógica y metafísica.[2]

Al *individuo* le está negada la participación en el ser, en el último y más alto de los sentidos; no tenemos más remedio que aceptarlo como un hecho irracional, sin poder encontrar un *principio* que asegure su consistencia y su razón de ser.

Pero esta conclusión, impuesta por la teoría de Dios sostenida por el Cusano bajo su primitiva forma, encierra al mismo tiempo la exigencia y el motivo interior de su inversión. A medida que va desarrollándose la filosofía de Nicolás de Cusa, se destaca más claramente en ella, junto a la tendencia a mantener el ser divino en su pureza exenta de toda mácula, la de comprender el ser individual en su valor propio y la de afirmarlo en su finita particularidad.

Este rasgo es el que hace de la teoría del Cusano la antesala y el arquetipo de la filosofía del *Renacimiento*. Toda criatura es *perfecta* en sí misma, dentro de los límites que su especial naturaleza le señala; a lo único a que puede aspirar es a no rebasar, sino a realizar y a encarnar su esencia peculiar.

Tampoco la elevación a lo absoluto puede, por tanto, buscarse ya sencillamente en la negación del ser propio y específico de la "criatura". El fenómeno individual concreto no es ya la antítesis irreconciliable del ser de lo infinito, sino que es, por el contrario, el único punto de partida y el símbolo único que puede guiarnos a la captación de este ser.

La segunda época de la filosofía del Cusano, la de su madurez, desarrolla este pensamiento en toda su claridad. Él mismo nos dice que trata ahora de captar y retener lo absoluto en el mundo mismo de lo creado, mientras que antes lo había buscado más allá de toda la fuerza de nuestro conocimiento, más allá de

[1] V. las obras *De docta ignorantia* (1440) y *De conjecturis* (1441 *ss.*) Cfr. especialmente *De conjecturis*, I, 7: "Si cuncta alia separasti et ipsam solam (absolutam unitatem) inspicis, *si aliud nunquam aut fuisse aut esse aut fieri posse intelligis, si pluralitatem omnem abjicis atque respectum*, et ipsam simplicissimam tantum unitatem subintras... arcana omnia penetrasti".

V. también *De filiatione Dei* (1445), fol. 67a: "Deus... nec est intelligibilis, aut scibilis, nec est veritas, nec vita est, sed omne intelligibile antecedit, ut unum simplicissimum principium. Unde cum omnem intellectum sic exsuperet: *non reperitur sic in regione seu coelo intellectus, nec potest per intellectum attingi extra ipsum coelum esse.*" (Las citas se refieren a la edición parisina de las obras del Cusano, publicada en 1514.)

[2] V. *De docta ignorantia*, II, 2 (fol. 14a) y *passim*.

toda pluralidad y contraposición.[3] Para encaminarnos hacia lo infinito, basta con que marchemos por lo finito en todas sus direcciones: la criatura no es sino aquello en que el creador se representa y revela a sí mismo.[4] Se traza, así, un nuevo camino y se plantea un nuevo problema. La profundización científica en la particularidad empírica de las cosas es, al propio tiempo, la senda hacia el verdadero conocimiento de lo divino.

Nicolás de Cusa muestra aquí cierta afinidad con la mística alemana en su pensamiento de que lo finito y lo infinito son momentos igualmente necesarios, que mutuamente se postulan y condicionan. Pero mientras que los místicos desplazan el proceso de la revelación de Dios al interior del individuo, la mirada del Cusano se dirige a la naturaleza exterior y a sus leyes: los conceptos y los problemas de la *estática* son, para él —en su obra *De staticis experimentis*— el punto de enlace y el modelo de su metafísica.

He aquí cómo resume Uebinger, en certeras palabras, los resultados de su investigación acerca del concepto de Dios en Nicolás de Cusa: "La dirección *exacta* del pensamiento saca a la teoría de Dios de la estrecha y sombría celda mística, de entre las tinieblas del misticismo, para devolverla a los anchos y luminosos espacios del mundo. Se trata, ahora, de... conocer al creador invisible a partir del mundo visible. No se contempla aquí lo Invisible mismo, sino su imagen, el efecto de la suprema causa..., la revelación del Dios invisible. Se aspira a determinar el original por la imagen, la causa por el efecto, el creador por la criatura, el Dios invisible por la revelación visible".[5]

[3] V. *De apice theoriae* (1463-64), fol. 219b, 220a: "Cum igitur multis annis viderim *ipsam ultra omnem potentiam cognitivam, ante omnem varietatem et oppositionem quaeri oportere*, non attendi, quidditatem in se subsistentem esse omnium substantiarum invariabilem subsistentiam... Veritas quanto clarior, tanto facilior. *Putabam ego aliquando ipsam in obscuro melius reperiri.* Magnae potentiae veritas est...: clamitat enim in plateis, sicut in libello 'De idiota', legisti."

[4] "Creatura igitur est ipsius creatoris sese definientis seu lucis, quae deus est, se ipsam manifestantis ostensio." *De non aliud* (1462), p. 195. La obra *De non aliud* no figura en las ediciones de las obras completas, por lo cual la citamos ateniéndonos al texto que figura en el apéndice al libro de Uebinger, *Die Gotteslehre des Nikolaus Cusanus*. Paderborn, 1888.

[5] Uebinger, *op. cit.*, p. 134.

Nos interesa esta mutación de la teoría de Dios solamente en cuanto se manifiesta y refleja en lo que constituye el concepto fundamental de la *teoría del conocimiento* de Nicolás de Cusa: el *concepto de la "docta ignorantia"*. La ciencia de la ignorancia no significa, de momento, otra cosa que la abolición de la pretensión absoluta del conocimiento, como una barrera puesta a la experiencia humana y al concepto del hombre. El saber, referido al mundo de los cambios y de la multiplicidad, no puede tampoco encontrar nunca en sí mismo un punto seguro de apoyo y de quietud. Como la materia que afluye a él desde fuera, también el carácter de su certeza se mueve en un continuo más y menos; y así como toda fase superior sólo se alcanza mediante un progreso y un incremento cuantitativo del conocer, así también puede rebajarse en su valor y llegar a anularse a través de un proceso análogo. La verdad una e incondicionada sólo puede captarse de un modo íntegro e indivisible allí donde se da la posibilidad de la gradación; sólo puede reconocerse a cada fase concreta una certeza relativa y sujeta en cada momento a cancelación.[6]

La pauta ideal de la suprema certeza, que llevamos en nosotros mismos, convierte todo saber realmente alcanzado en una mera "hipótesis", que puede ser desplazada por otras más exactas: "la *unidad* de la verdad inasequible es reconocida por nosotros en la *alteridad* de la hipótesis".[7]

La antítesis que domina y preside la metafísica de Nicolás de Cusa se transfiere, así, a la metodología. Pero, también en ésta comienza, a partir de ahora, la mutación interior que transforma la relación de valor entre los dos momentos antitéticos. Cuando en el estudio *De docta ignorantia* se compara la relación existente entre lo absoluto y los conceptos de nuestro conocimiento con la relación que existe entre el *círculo* y el *polígono*, es evidente que sólo se trata, por el momento, de expresar la diferencia esencial cualitativa que media entre uno y otro. La imagen empleada encierra ya, sin embargo, el germen de una posible conciliación conceptual, ya que, como nos enseñan los progresos de la filosofía de la matemática, los polígonos infinitos, más que la antítesis del

[6] V. *De docta ignorantia*, I, 3.

[7] *De conjecturis*, I, 2: "Cognoscitur igitur inattingibilis veritas unitas alteritate conjecturali."

círculo, son en realidad el *medio de conocimiento* necesario e indispensable para llegar a determinar la magnitud de éste. El Cusano aventura primeramente una proposición muy alejada también del antiguo método exhaustivo: la de que el círculo no es, en cuanto a su contenido y a su ser conceptuales, otra cosa que un polígono con un número infinito de lados.

El concepto de "límite" se eleva aquí a significado *positivo:* el mismo valor liminar no puede llegar a concebirse y a captarse en su determinabilidad sino por medio del proceso ilimitado de la aproximación. El carácter interminable de este proceso ya no se considera, ahora, como prueba de un defecto conceptual, interior, sino, por el contrario, como signo de su fuerza y su peculiaridad: la razón sólo puede cobrar conciencia de su fuerza en un objeto infinito, en el progreso ilimitado. El *movimiento* progresivo del espíritu, que avanza del simple hecho al descubrimiento de los fundamentos sobre que descansa, del "quia est" al "quid est", entraña al mismo tiempo el principio de su certeza y de su reposo en sí: en él y solamente en él puede el espíritu cerciorarse de su propio ser y de su propia vida inagotables.[8]

Por tanto, la conciencia de la ignorancia oculta un contenido de conocimiento más profundo y más fecundo que cualquier aparente afirmación concreta de carácter positivo, por cierta que se nos antoje, pues mientras que en ésta aparece como entorpecido y paralizado todo progreso ulterior, aquélla abre ante nosotros la perspectiva de lo ilimitado y nos alumbra la meta y la dirección del camino.[9] La infinitud deja de ser, así, el límite para convertirse en la afirmación que la razón hace de sí misma.

"No cabe duda de que la alegría de quien descubre un tesoro inmenso e incontable es mayor que la de quien encuentra un tesoro limitado y concreto; así también la santa ignorancia es el más apetecido alimento de mi espíritu, tanto más cuanto que descubro este tesoro *en mi propio campo*, razón por la cual me pertenece a mí por entero".[10]

Nicolás de Cusa no se cansa de repetir una y otra vez, bajo las más diversas formas, este pensamiento, que constituye, en realidad, una transformación histórica interna.[11]

La Edad Media consideraba el objeto del saber supremo como trascendente: sólo la acción externa y directa de la gracia podía elevar el espíritu a su intuición, sin que éste pudiese alcanzar nunca tal resultado por sus propios medios. De otra parte, sin embargo, el sistema de la verdad divina es, para esta concepción medieval, un todo fijo y delimitado que se nos ofrece y entrega, como algo que existe por sí mismo y tiene su propia estructura, independientemente de todo trabajo de la razón.

Tal es la fundamental contradicción en que la filosofía escolástica se debate, por cuanto se propone captar y agotar un objeto infinito y trascendente por medio de un conjunto fijo y claramente delimitado de tesis dogmáticas concretas.

La época moderna comienza invirtiendo la concepción de la Edad Media en ambos sentidos, el subjetivo y el objetivo. El objeto a que se dirige su mirada es inmanente al espíritu: la *conciencia* misma y sus leyes condicionan y deslindan el objeto del conocimiento. Y, sin embargo, el proceso en que tratamos de reducir a determinación científica este nuevo ser tiene que ser pensado, en principio, como un proceso interminable. La existencia empírica finita no llega a conocerse nunca en su totalidad, sino que se presenta de modo constante ante nosotros como una tarea de investigación.

La nota de infinitud ha pasado del *objeto* del conocimiento a la *función* de conocer. El objeto del saber, aun siendo de la misma materia que el espíritu, aun siendo perfectamente translúcido e interiormente *comprensible* para éste, permanece, sin embargo, *incomprendido* en cada una de las etapas concretas del

[8] *Complementum theologicum* (1453), cap. II (fol. 93b): "Et est speculatio motus mentis de "quia est" ad "quid est". Sed quoniam "quid est" a "quia est" distat per infinitum: hinc motus ille nunquam cessabit. Et est motus summe delectabilis, quia est ad vitam mentis. Et hinc in se habet motus quietem, movendo enim non fatigatur, sed admodum inflammatur."

[9] "Et hoc posse videre mentis supra omnem comprehensibilem virtutem et potentiam est posse supremum mentis... Nam est posse videre ad posse ipsum tantum ac ordinatum, *ut mens praevidere possit quorsum tendit.* Sicut viator praevidet terminum motus, ut ad desideratum terminum gressus dirigere possit." *De apice theoriae*, fol. 120b.

[10] *De visione Dei* (1453-54), cap. XVI, fol. 108a.

[11] V. por ej. *Idiotae*, lib. I: De sapientia (1450), fol. 76b; *de beryllo* (1454), cap. XXX, fol. 190b; *De venatione sapientiae* (1463), cap. XII, fol. 205b y *passim*.

saber. Esta actitud escéptica representa la nueva fe de la razón en sí misma.

Pues bien, los dos momentos fundamentales de esta nueva actitud se contienen ya en germen en la filosofía del Cusano, quien, subrayando de una parte el carácter ilimitado del proceso del conocer, afirma rotundamente, de otra parte, que todo conocimiento no hace sino desplegar y desarrollar lo que ya poseemos, aquello que implícitamente se contiene ya en el espíritu en sus principios.

El concepto de la "docta ignorantia" encierra, de este modo, una conexión con la que habremos de encontrarnos, a través de giros constantemente nuevos, hasta llegar a Descartes y Galileo.

Nicolás de Cusa no inventa este concepto, sino que se limita a tomarlo, en su determinación terminológica exacta, de San Agustín y los místicos cristianos. Pero lo característico y lo moderno consiste en el nuevo cuño de su significado y en el contenido interior que aquí se le da. Hasta ahora, el principio referíase al campo del ser *suprasensible* y permanecía —lo mismo en la negación que en sus fecundas consecuencias positivas— plenamente circunscrito dentro de esta esfera.[12] El campo "inferior" de la investigación *empírica* quedaba sustraído desde el primer momento a la mirada y al interés de la teoría metafísica del conocimiento. El concepto *polémico* de la ignorancia es precisamente el que ahora debe rescatar para el conocimiento aquel campo tan desdeñado. La virtualidad que dicho concepto despliega en esta dirección se manifiesta inmediatamente ante nosotros en un problema fundamental de la nueva ciencia y de la nueva filosofía: es el pensamiento de la "docta ignorantia" que el Cusano empieza esclareciendo en torno a la *relatividad* de toda determinación de lugar el que, con ello, hace de Nicolás de Cusa el precursor del *sistema copernicano del universo*.[13] La doble dirección del principio resalta con especial claridad ante este problema: al destruir, gracias a su contenido escéptico, la existencia del espacio *absoluto* y de un centro absoluto del universo, nos facilita al mismo tiempo

12. Cfr. acerca de esto, Uebinger, "Der Begriff 'docta ignorantia' in seiner geschichtlichen Entwickelung", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, VIII (1895), pp. 1 ss.

13 Cfr. *De docta ignorantia*, II, 11.

los medios para reducir a unidad conceptual la pluralidad de las *relaciones* en que de aquí en adelante habrá de consistir el cosmos.

También el concepto de la "conjectura" cobra aquí un significado nuevo y positivo. Lo mismo que el mundo real brota de la infinita razón divina, así también todas nuestras conjeturas tienen su fundamento en nuestro espíritu y nacen de él. La unidad del espíritu humano es la entidad de sus conjeturas: *mentis humanae unitas est conjecturarum suarum entitas*.[14]

De este modo, todo saber concreto se halla condicionado y sostenido por la unidad del espíritu y de sus principios y solamente en ellos cobra consistencia. La "conjectura" significa no sólo la abolición del saber absoluto sino también, justo por ello, la conservación del contenido y la verdad relativa del mundo cambiante de los fenómenos.[15]

"El supremo saber no debe considerarse como inasequible en el sentido de que se nos cierre todo acceso a él, ni podemos considerarlo nunca como alcanzado y realmente captado por nosotros, sino que debemos concebirlo de tal modo, que *podemos irnos acercando constantemente* a él, pero sin que nos sea nunca asequible en su entidad absoluta."[16]

No podemos decir que el espíritu sea un símbolo del ser divino, a la manera de una reproducción muerta, de una copia de lo incondicionado, por perfecta que ella sea, sino sólo al considerarlo únicamente en el despliegue y en la plasmación de sí mismo en las que conserva la fuerza de su origen. Es la conquista y no la posesión del saber la que imprime a la razón humana el carácter de lo divino.[17] Se trata de distinguir y ordenar en cuanto a su valor los mismos conocimientos empíricos concretos, en la medida en que en ellos se represente y acuse el concepto puro: dentro de lo sensible mismo debemos descubrir un momento que lo haga afín y asequible a lo *matemático* y, por tanto, al ámbito de la "precisión".

Antes de poder seguir en detalle este proceso, queremos decir

14 *De conjecturis*, I, 3.

15 *De conjecturis*, I, 13: "conjectura igitur est positiva assertio in alteritate veritatem uti est participans.

16 *Op. cit.*, fol. 48b.

17 V. *Idiotae*, lib. III: De mente, cap. 13, fol. 93a.

dos palabras acerca de las consecuencias a que es llevado el concepto de la "docta ignorantia" en el terreno ético y religioso. Es aquí donde el principio se revela en toda su forma y significación modernas.

En el diálogo *De pace et concordantia fidei* expone el Cusano cómo las múltiples formas y prácticas en que los pueblos adoran a la divinidad no son sino diferentes intentos para llegar a comprender dogmáticamente lo incomprensible, para encuadrar en nombres fijos lo innombrable. Todos los nombres son igualmente insuficientes frente a la entidad del Ser Uno y Absoluto. El pensamiento liminar de lo Infinito forma la médula unitaria y esencial de todas las religiones, cualquiera que sea el modo como cada una de ellas lo determine y delimite: "una est religio et cultus omnium intellectu vigentium, quae in omnium rituum varietate praesuponitur".[18]

La ciencia de la ignorancia se erige aquí en principio de tolerancia religiosa y de ilustración. Y aunque, por su parte, Nicolás de Cusa se esfuerce por mantener en pie los dogmas fundamentales del cristianismo y por acomodarlos al ideal de aquella religión unitaria, de la religión del λόγος, en esta transmutación simbólica el dogma no es ya la pauta incondicional por la que se mide, sino simplemente el objeto medido.

II

La unificación operada en el campo de la metafísica entre lo infinito y lo finito, entre Dios y el mundo, se refleja, dentro de la teoría del conocimiento, en una nueva relación que ahora se manifiesta entre la *sensibilidad* y el *pensamiento*.

Es cierto que ambas capacidades permanecen estrictamente separadas la una de la otra, en lo que se refiere a su contenido y origen peculiares: el entendimiento *puro* se caracteriza por el hecho de fundamentar y desarrollar todos sus contenidos por su propia virtud, sin que necesite traspasar los linderos de sus propios dominios para justificarlos lógicamente. En los primeros principios, puramente intelectuales, se contiene ya, en esbozo, objetivamente, todo el contenido del conocimiento.

[18] *De pace seu concordantia fidei* (1453), cap. VI, fol. 116b.

Por tanto, los sentidos no pueden considerarse como el fundamento material primero y la prueba del saber, aunque sus sensaciones constituyen, evidentemente, el impulso y el acicate psicológicos que despiertan a las fuerzas intelectuales de su "sopor", estimulándolas a desplegarse y justificarse por sí mismas. En esta orientación hacia lo sensible y solamente en ella, cobran las "potencias" puras del espíritu su virtualidad actual.

Esta "tendencia" y este impulso del intelecto hacia el campo de los fenómenos corpóreos aparecen descritos ya en los primeros escritos del Cusano; aunque haciendo hincapié, al mismo tiempo, en que no se trata de infundir fuerza y existencia a lo material, sino en lograr que, por medio del asombro que en nosotros causa su variedad, nos incite al conocimiento de la unidad de nosotros mismos. Las fuerzas superiores descienden a las inferiores, no para perderse en ellas, sino para llegar, afirmándose en el apoyo que en ellas encuentran, a la conciencia de su propio valor y de su sustantividad. Hay que abarcar y comprender con una sola mirada del espíritu el ascenso y el descenso.

"El intelecto no quiere convertirse en sensación, sino en intelecto perfecta y plenamente eficaz; pero, como no puede llegar a realizarse a sí mismo de ningún otro modo, se convierte en sentido, para poder pasar por este medio de simple posibilidad a acto y a energía. De este modo, el espíritu retorna a sí mismo, después de haber recorrido su ciclo completo; su descenso al plano de las imágenes de los sentidos representa, en realidad, una elevación de lo múltiple mismo a la unidad y a la simplicidad del pensamiento" [19]

[19] *De conjecturis*, II, 11 y II, 16; cfr. especialmente fol. 62b: "Complica ascensum cum descensu intellectualiter, ut apprehendas. Non enim est intentio intellectus, ut fiat sensus, sed ut fiat intellectus perfectus et in actu: sed quoniam in actu aliter constitui nequit, fit sensus, ut sic hoc medio de potentia in actum pergere quent. Ita quidem supra seipsmu intellectus redit circulari completa reditione... Nam *intellectum in species sensibiles descendere est ascendere eas de conditionibus contrahentibus ad absolutiores simplicitates, quanto igitur profundius in ipsis se immittit, tanto ipsae species magis absorbent in ejus luce*, ut finaliter ipsa alteritas intelligibilis resoluta in unitatem intellec-

En estas profundas palabras se adelanta Nicolás de Cusa a un postulado que sólo habría de llegar a desarrollarse y realizarse con la ciencia moderna y con su ideal de conocimiento. El verdadero saber sólo puede alcanzarse y fundamentarse entregándose a la materia de las percepciones; ahora bien, cuanto más ahondamos en esta tarea, más claramente se destaca ante nosotros sobre el fondo de la experiencia la imagen del propio espíritu y de sus creaciones conceptuales.

El Cusano señala aquí el *rumbo histórico del platonismo*, que habrá de conducir a Kepler y Galileo. Sería erróneo querer ver en el renacimiento filosófico del *quattrocento* pura y simplemente el *descubrimiento* de la filosofía platónica; en realidad, los nexos con esta filosofía no habían llegado a romperse nunca en la Edad Media cristiana.

Interesa destacar, en cambio, como característico el nuevo *punto de vista* bajo el que ahora se presenta la teoría de las ideas. Nicolás de Cusa rechaza expresamente las ideas, en cuanto éstas se conciben e interpretan como un ser absoluto situado más allá del mundo de los fenómenos; en este punto, se adhiere en un todo y con todas sus consecuencias a la crítica aristotélica. Y asimismo niega el falso apriorismo de los "conceptos innatos": lo innato al alma no son los contenidos de conocimiento concretos, sino solamente la *capacidad* para llegar a adquirirlos.[20]

De este modo, el Cusano no se enlaza con el desarrollo metafísico de la "idea" —el neoplatonismo fué repetida y enérgicamente rechazado por él—, sino que se remonta directamente a las profundas reflexiones metodológicas de la *República* de Platón acerca de las relaciones entre los sentidos y el pensamiento. La percepción, nos dice, no es la contradicción absoluta, sino que es, por el contrario, el estimulante y el "paracleto" del concepto puro,

tus in fine quiescat. Non igitur attingitur unitas, nisi mediante alteritate." Véase el giro *metafísico* del mismo pensamiento, en *De genesi* (1447), fol. 71a.

[20] "In hoc igitur Aristoteles videtur bene-opinatus: animae non esse notiones ab initio concreatas, quas incorporando perdiderit. Verum quoniam non potest proficere, si omni caret judicio... capropter mens nostra habet sibi concreatum judicium, sine quo proficere nequiret. *Haec vis judiciaria est menti naturaliter concreata*... quam vim si Plato notionem nominavit *concreatam, non penitus erravit*." *Idiota*, III, 4, fol. 84b.

que evoca para superar y despejar la vaguedad inherente a ella.[21] Los sentidos en cuanto tales no entrañan fuerza alguna capaz de determinación y distinción; es *la razón misma* la que tiene que elaborar el material suministrado por ellos para introducir delimitaciones y especificaciones fijas: ratio sensu ut instrumento ad discernenda sensibilia utitur, *sed ipsa est quae in sensu sensibile discernit*.[22]

Por donde vemos que la imagen *empírica* del universo, en la que los objetos aparecen ante nosotros como objetos concretos y separados, es ya un producto de la cooperación de los dos factores: la percepción y el concepto. La función de la idea es indagada y destacada *dentro del campo de la misma experiencia*.

Ahora bien, esta reacción contra el *realismo* medieval, para el que la idea era algo absoluto y existente en sí y de por sí, nos lleva a consecuencias que, de momento, parecen contradecir a la pureza y sustantividad del pensamiento. Si nuestro pensamiento discursivo tiene por misión clasificar e interpretar las impresiones de los sentidos, es evidente que no se orienta hacia la esencia misma de las cosas, sino simplemente hacia las "imágenes" o "copias" de éstas, sin que en ningún punto pueda ir más allá de ellas. El sistema del conocimiento, visto así, se reduce a un conjunto y una ordenación de *signos*, sin que sea asequible a él el mundo absoluto de los objetos. Los objetos, según esta concepción, se hallan contenidos en el espíritu *divino* en cuanto a su verdad precisa y característica, lo que quiere decir que el nuestro no puede captar el ser de las cosas, sino solamente, y de un modo mediato, su "semejanza".[23] Y si el pensamiento de Dios es, al mismo tiempo, un crear, de ello se desprende que el único camino para la formación

[21] *Op. cit.: Orator:* "Ajebat Plato tunc ab intellectu judicium requiri, quando sensus contraria simul ministrat. *Idiota:* Subtiliter dixit, nam cum tactus simul durum et molle seu grave et leve confuse offendat, contrarium in contrario: recurritur ad intellectum, ut de quidditate utriusque sic confuse sentitum, quod plura discreta sint, judicet."

[22] *De coniecturis*, I, 10, fol. 45b; cfr. Idiota, III, 5.

[23] Si omnia sunt in mente divina, ut in sua praecisa et propria veritate, omnia sunt in mente nostra ut in imagine seu similitudine propriae veritatis, hoc est notionaliter. Similitudine enim fit cognitio. Omnia in deo sunt, sed ibi rerum exemplaria, omnia in nostra mente, sed hic rerum similitudines". *Idiota*, III, 3, fol. 83 b, 84 a.

de nuestros conceptos es el de que nosotros mismos nos acomodemos a los objetos y nos transformemos a tono con ellos.

Con arreglo a este punto de vista se determina el concepto mismo del alma: ésta es, sencillamente, la capacidad de acomodarse a todas las cosas (quae se omnibus rebus potest conformare).[24] Lo característico y esencial del espíritu divino es la "vis entificativa"; lo propio y peculiar del espíritu humano, por el contrario, la "vis assimilativa".[25]

Con lo cual parece como si el pensamiento, obligado a atenerse a un modelo externo y no pudiendo recibir sino de éste el sello que lo acredita como bueno, se ve reducido, al mismo tiempo, a reflejar lo dado de un modo puramente *pasivo*. Y, en efecto, el propio Nicolás de Cusa se ve obligado a llegar a esta conclusión: "Sunt illa omnia *unum* et idem: vis concipiendi, conceptio, *similitudo, notio, passio et intellectus*." [26]

Sin embargo, al llegar a este punto, que amenaza dar al traste con la unidad interior del sistema, comprobamos una vez más la fuerza filosófica y dialéctica del pensamiento del Cusano. El concepto de la *semejanza*, tomado por él como una herramienta de la teoría escolástica del conocimiento, va convirtiéndose poco a poco, en sus manos, a fuerza de interpretarlo y de ahondar transformadoramente en su sentido, en instrumento y vehículo conceptual de su propia y fundamental concepción.

De la "similitudo" va pasando a la "assimilatio": de la afirmación de una semejanza existente en las *cosas*, que nos suministra la base para su síntesis y su designación genérica, nuestro pensador se orienta hacia la exposición del *proceso* al que el espíritu tiene que recurrir necesariamente para crear una conexión armónica entre los objetos y el espíritu mismo.

Ahora, el yo no conoce ya los objetos al acomodarse a ellos y reproducirlos, sino, por el contrario, al captarlos y concebirlos a imagen y semejanza de su propio ser. Sólo comprendemos las

[24] *De ludo globi* (1464), lib. I, fol. 156 a.

[25] "Inter divinam mentem et nostram id interest, quod inter facere et videre. Divina mens concipiendo creat, nostra concipiendo assimilat notiones seu intellectuales faciendo visiones. Divina mens est vis entificativa; nostra mens est vis assimilativa." *Idiota*, III, 7, fol. 87 a.

[26] *Idiota*, III, 8, fol. 88 a.

cosas del mundo exterior en cuanto podemos descubrir de nuevo en ellas las categorías de nuestro propio pensamiento. Toda "medición" de los objetos responde siempre, en el fondo, al impulso del pensamiento de medirse a sí mismo y medir sus propias fuerzas.[27] El intelecto puede, ahora, asimilarse todos estos contenidos y llegar a conocerlos en su similitud consigo mismo, puesto que encierra en sí mismo, con arreglo a esta concepción, el punto, la unidad, el ahora, y posee, por tanto, el verdadero *fundamento* partiendo del cual es posible construir la línea, el número y el tiempo.[28] Se llama al intelecto, por tanto, la imagen y el trasunto del universo en el sentido de que encontramos en él, como unidad concentrada, el contenido de todo aquello que los sentidos nos transmiten como presente en el mundo de las cosas.[29]

Mientras que la primera época de la filosofía de Nicolás de Cusa versaba, sobre todo, en torno al problema fundamental de las relaciones entre *Dios y el mundo*, el problema se presenta ahora planteado en términos distintos: en vez del mundo aparece, sustituyéndolo y representándolo en la consideración especulativa, el concepto del *espíritu*. El alma es, en el más acusado y alto de los sentidos, el símbolo del creador; todas las demás cosas sólo participan de la esencia divina en cuanto que se representan y

[27] *Ibid.* III, 9, fol. 90 a.: *Philosophus:* "Admiror cum mens, ut ais, a mensura dicatur: cur ad rerum mensuram tam avide feratur? *Idiota:* Ut sui ipsius mensuram attingat. Nam mens est viva mensura, quae mensurando alia sui capacitatem attingit. Omnia enim agit, ut se cognoscat."

[28] *Ibid.* III, 4, fol. 84 a: "Ex hoc elice admirandam mentis nostrae virtutem. Nam in vi ejus complicatur vis assimilativa complicationis puncti: per quam in se reperit potentiam, in qua se omni magnitudini assimilat. Sic etiam ob vim assimilativam complicationis unitatis, habet potentiam, qua se potest omni multitudini assimilare, et ita per vim assimilativam complicationis nunc seu praesentiae omni tempori, et quietis omni motui, et simplicitatis omni compositioni, et identitatis omni diversitati, et aequalitatis omni inaequalitati, et nexus omni disjunctioni." Este mismo pensamiento aparece expresado, en otra variante, en *De ludo globi*, libr. II, fol. 16 a: el espíritu, se dice aquí, se asimila la unidad, el punto, la quietud, para hacer que de ellos broten el número, la figura, el movimiento.

[29] Cfr. *De non aliud*, p. 170: "Omne sensibilis mundi tale *simplex, quod est de regione intelligibilium, antecedit*... Video igitur, quomodo eorum, quae in regione sensibilium reperiuntur, quicquam sentitur; simplex ejus, quod quidem intelligitur, antecedit", etc.

reflejan en ella. Por donde el intelecto humano, aun siendo la imagen de lo absoluto, es al mismo tiempo el modelo y prototipo de todo ser empírico: mens per se est dei imago; omnia post mentem, non nisi per mentem.[30]

En el concepto de la "assimilatio" se entrelazan, por tanto, dos diferentes motivos y modos de tratamiento. Sirve de punto de partida un análisis y una interpretación del proceso de la *percepción*, en el que el espíritu, según el Cusano, aun determinándose originariamente de un modo pasivo, no tarda, sin embargo, en desarrollar sus energías y fuerzas específicas. El alma misma emana, por mediación de los órganos periféricos, determinadas "especies" distintas, que se transforman de múltiples modos con arreglo a las influencias de los objetos, produciendo así la cambiante variedad de las impresiones. El tipo y la modalidad de las impresiones de los sentidos aparecen determinados siempre, aquí, no sólo por la naturaleza del objeto externo, sino también y al mismo tiempo por las cualidades del medio sobre el que actúa: y así, vemos que el fino "espíritu arterial" contenido en el ojo sólo es sensible a las impresiones de forma y de color, pero no a las del sonido.

De aquí que debamos admitir, dando un paso más, la existencia de un "espíritu" *(spiritus)*, el cual, no hallándose ya sujeto a las distinciones de los diferentes sentidos, puede adaptarse por igual a todos los contenidos de los diversos campos, haciéndolos con ello comparables entre sí y susceptibles de ser relacionados los unos con los otros. Esta relación, que en el órgano de la imaginación aparece todavía vaga y confusa, sólo adquiere una determinabilidad distinta y clara, por último, en el órgano de la razón.[31]

Sin embargo, en todo este proceso progresivo se conserva y mantiene totalmente la dependencia con respecto al material primario que los sentidos nos ofrecen: los conceptos de la razón representan *el mismo contenido* que la percepción inmediata, sólo que separado y deslindado de un modo más claro y nítido que en ésta. Llevan inherentes, por tanto, todos los defectos de la impresión inicial de los sentidos. Al pensamiento discursivo, que

[30] *Idiota*, III, 3, fol. 84 a. Cfr., especialmente, sobre el hombre como "parvus mundus", *De ludo globi*, lib. I, fol. 157 b.

[31] *Idiota*, III, 7, fol. 87 a.

no es, en el fondo, sino la ordenación y clasificación de los datos de las sensaciones, le está negada la auténtica "precisión": a lo más que puede llegar es a una certeza puramente relativa y aproximada. Por consiguiente, cuando el saber gira en torno a un contenido *empírico*, sólo se proyecta ante nosotros la sombra de las "formas puras" a las que tiende en última instancia nuestro conocimiento: la fuerza de la *materia* extraña, que viene dada desde fuera, limita y oscurece la seguridad en sí misma de la intuición y la captación espiritual.[32]

Por consiguiente, si queremos elevar el saber por sobre el campo de la simple "opinión", no tenemos más remedio que encontrar otra mira y un nuevo punto de orientación. El espíritu no debe buscar ya su meta más allá de sus propios límites, sino que debe encontrar en sí mismo el centro de la certeza. Los *auténticos* conceptos de la razón no deben constituir el resultado y el final del proceso del conocimiento, sino su *comienzo* y su premisa.

La significación lógica decisiva de la *matemática* estriba precisamente en que es en ella donde se opera y acredita esta inversión de los términos del problema. Cuando el espíritu traza el concepto del círculo, cuando se representa una línea cuyos puntos son todos equidistantes de un centro común, la forma que de este modo nace no tiene nunca un ser material separado, al margen del pensamiento. En la materia no se encontrará nunca y es imposible que se dé una *igualdad* exacta entre dos segmentos, y no digamos entre una multiplicidad infinita de líneas. El "círculo mental" es el único arquetipo y la única *medida* del círculo, que dibujamos en la arena. De modo análogo, podemos distinguir en todo contenido con que nos encontramos un *doble modo de ser*: uno, el que se nos presenta cuando lo consideramos en lo contingente y fortuito de su existencia concreta, otro el que tenemos ante nosotros cuando lo vemos en la pureza y la necesidad de su concepto exacto.[33]

[32] "Unde cum per has assimilationes non attingat nisi sensibilium notiones, ubi formae rerum non sunt verae, sed onumbratae variabilitate materiae: tunc omnes notiones tales sunt potius conjecturae, quam veritates. Sic itaque dico, quod notiones, quae per rationales assimilationes attinguntur, sunt incertae, quia sunt secundum imagines potius formarum, quam veritates" (fol. 87 b).

[33] *Ibid.* Cfr. *Complementum theologicum*, cap. II, fol. 93 a. "Non enim

La *verdad* de las cosas se nos ofrece solamente en este segundo tipo de consideración. También sobre él proyecta el Cusano el punto de vista de la *asimilación:* pero ahora no se trata ya de que el espíritu se acomode a las cosas sensibles concretas, sino de que se oriente y se adapte a su *definición* matemática pura, que representa todo su contenido científico. El pensamiento, al asemejarse progresivamente a las "formas abstractas" que encuentra en sí mismo, va desarrollando y creando con ello las ciencias *matemáticas* seguras. Y, mientras que antes sólo se producía un saber limitado y superable en todo momento, ahora, por este segundo camino, se logra la certeza absoluta. El pensamiento, que comienza con los objetos, para *copiarlos* ya sea en las impresiones de los sentidos, ya en los conceptos genéricos y generales abstraídos de ellas, no arriba nunca al verdadero ser: el conocimiento necesario surge solamente allí donde el espíritu parte de su propia unidad y "simplicidad", para explicitarla en una variedad de definiciones y principios.[34]

La concepción según la cual todo nuestro conocimiento puede resolverse en un conjunto y una ordenación de "signos" no constituye, por tanto, para Nicolás de Cusa, una contradicción, sino una confirmación de los fundamentos idealistas. Su "nominalismo" no es —como entiende Falkenberg[35]— un aditamento extraño en el sistema, sino, por el contrario, un criterio y un complemento importantes del pensamiento fundamental en que se inspira. El ser simple e incondicionado no nos es directamente

curat geometer de lineis aut figuris aeneis aut aureis aut ligneis, sed de ipsis, ut in se sunt, licet extra materiam non reperiantur. *Intuetur igitur sensibili oculo sensibiles figuras, ut mentali possit intueri mentales.* Neque minus vere mens mentales conspicit, quam oculus sensibiles, sed tanto verius, quanto mens ipsa figuras in se intuetur a materiali alteritate absolutas."

[34] "Et quia mens ut in se et a materia abstracta has facit assimilationes, tunc se assimilat formis abstractis. *Et secundum hanc vim exerit scientias certas mathematicales et comperit virtutem suam esse rebus prout in necessitate complexionis sunt, assimilandi et notiones faciendi...* Unde mens respiciendo ad suam simplicitatem... hac simplicitate utitur instrumento, ut non solum abstracte extra materiam, sed in simplicitate materiae incommunicabili se omnibus assimilet" (*Idiota*, III, 1, fol. 87 b).

[35] Falckenberg, *Grundzüge der Philosophie des Nicolaus Cusanus mit besonderer Berücksichtigung der Lehre vom Erkennen.* Breslau, 1880. Cfr. especialmente pp. 134 s.

asequible, sino que se oculta y envuelve ante nosotros bajo los múltiples nombres y símbolos de que necesariamente tenemos que valernos para captarlo: pero estos "nombres" no son algo arbitrario y sustraído a leyes, sino que brotan del fundamento y la ley de nuestro propio espíritu. El mismo medio que nos separa de la *existencia* absoluta nos abre al conocimiento del propio ser.

Este nexo intrínseco explica por qué los fundadores de la filosofía moderna, para quienes la *conciencia* se convierte en el problema central, profesan siempre el "nominalismo" en su actitud ante el viejo pleito en cuanto al ser de los conceptos genéricos, ya que ven en ella la garantía y el reconocimiento de lo que constituye la fuerza del factor "subjetivo" del conocer. Es especialmente característico con respecto al valor positivo que Nicolás de Cusa atribuye al concepto del signo el hecho de que ilustre la relación general entre el signo y el contenido designado mediante el ejemplo de la relación existente entre el punto y la línea. El punto puede ser considerado como el símbolo de la línea en cuanto que es el fundamento y la premisa sobre el cual la línea se construye por constante repetición; es decir, en cuanto que resume a la par que expone y representa todo su contenido conceptual.[36]

Nos acercamos, con ello, a un nuevo término y una nueva fórmula para designar la relación metafísica fundamental de lo Uno y lo Múltiple. Veíamos cómo el postulado que últimamente formulaba era el de hacer que la "simplicidad" del espíritu pensante desapareciera en la pluralidad de los conceptos y de las cosas, no para desintegrarla y disolverla en ellos, sino, por el contrario, para elevarla a una fase superior de autoconocimiento y conciencia de sí misma.

Por tanto, si la serie de los números puede concebirse como símbolo del ser sensible y la unidad como símbolo del ser intelectual puro, se trata ahora de indagar y retener lo Uno, no en su

[36] "Sic mens ante compositam lineam incompositum punctum contemplatur. Punctus enim *signum* est, linea vero *signatum*. *Quid autem videtur in signato, nisi signum*, quippe signum est signati signum? *Ideo principium, medium et finis signati est signum*, seu lineae est punctus, seu motus est quies, sive temporis est momentum et universaliter divisibilis indivisibile", *De non aliud*, p. 192.

aislamiento abstracto, sino en su despliegue, es decir, dentro del mundo mismo de la pluralidad. Donde quiera que, por consiguiente, se presente ante nosotros, en un grupo de contenidos determinadamente graduados, uno más grande y otro más pequeño, un más y un menos, se tratará ante todo de destacar y fijar en él, conceptualmente, un momento que no intervenga para nada en estos cambios, sino que, por el contrario, los presuponga y haga posibles.

Lo que, como conceptos, caracteriza a la línea y al ángulo, por ejemplo, lo que los distingue de las demás figuras geométricas y los convierte precisamente en lo que son, la línea y el ángulo, se contiene, evidentemente de un modo total y uniforme en todos y cada uno de los ejemplares del género, por muy grande o muy pequeño que él sea.

Por tanto, la distancia concreta y *limitada* no envuelve nunca la "*esencia*" de la línea, la que debemos pensar, por el contrario, como infinita o, mejor dicho, como extrainfinita, por cuanto que se halla sustraída al punto de vista y a los antagonismos de la simple cantidad.[37] El progreso hacia el infinito, en el que desaparecen las diferencias puramente contingentes de la magnitud, es lo que nos descubre el "*fundamento*" racional de las formas finitas.[38]

[37] "*Omnis dabilis angulus de se ipso dicit, quod non sit veritas angularis.* Veritas enim non capit nec majus: nec minus. Si enim posset esse major aut minor veritas: non esset veritas. Omnis igitur angulus dicit se non esse veritatem angularem, quia potest esse aliter quam est. Sed dicit angulum maximum pariter et minimum, cum non posset esse aliter, quam est, esse ipsam simplicissimam et necessariam veritatem angularem." *De beryllo*, cap. XIII, fol. 186 a. Cfr. especialmente *Complementum theologicum*, cap. V, fol. 95 b: "Vide admirabile: dum mathemathicus figurat polygoniam, quomodo respicit in exemplar infinitum. Nam dum trigonum depingit quantum, non ad trigonum respicit quantum, *sed ad trigonum simpliciter absolutum* ab omni quantitate et qualitate, magnitudine et multitudine. Unde quod quantum depingit: non recipit ab exemplari; nec intendit quantum efficere. Sed quia depingere cum nequit, *ut sensibilis fiat triangulus, quem mente concipit, accidit ei quantitas, sine qua sensibilis fieri nequit.*"

[38] "Manifestum autem est in infinita linea non esse aliam bipedalem et tripedalem: et illa est ratio finitae. Unde ratio est una ambarum linearum. Et diversitas rerum sive linearum non est ex diversitate rationis, quae est una, sed ex accidenti, quia non aeque rationem participant. Unde non est nisi una omnium ratio, quae diversimode participatur." *De docta ignorantia*, cap. XVII, fol. 7 b.

Esto nos revela el "qué" del círculo o del triángulo, el cual se mantiene inasequible a la intuición de nuestros sentidos, aferrado siempre al ejemplo concreto y a sus dimensiones arbitrariamente establecidas. Para poder llegar al conocimiento y a la definición originarios y racionales de una determinada figura geométrica, hay que omitir en ella la extensión y la delimitación, que son condición de su representabilidad para los sentidos.

Con esta orientación general sienta Nicolás de Cusa, por mucho que pugne todavía con el pensamiento y con la expresión, el primer fundamento lógico del concepto de lo "infinitamente pequeño". No debemos detenernos en la forma finita y divisible de la magnitud, sino que, para poder captarla en su concepto puro y para llegar a comprender sus conexiones sujetas a ley, tenemos que derivarla y hacerla surgir de un momento único e indivisible.

Y así, vemos que el punto es la "totalidad y la perfección" de la línea y que la duración extensiva en el tiempo descansa sobre el "ahora" y se derrumbaría necesariamente por sí misma si aquél desapareciera.[39] Y del mismo modo que el instante es la "sustancia" del tiempo, el *reposo* es la sustancia del *movimiento*. El desplazamiento de lugar de un punto dentro del espacio no es otra cosa que la sucesión y ordenación sujetas a ley de sus situaciones de *reposo* infinitamente variadas: motus est *ordinata quies seu quietes seriatim ordinatae*.[40]

Con estas proposiciones, el Cusano se adelanta no sólo al pensamiento, sino incluso al *lenguaje* de la nueva matemática, tal y

[39] Linea est puncti evolutio, et superficies lineae, et soliditas superficiei. Unde si tollis punctum: deficit omnis magnitudo. Si tollis unitatem, deficit omnis magnitudo." *Idiota*, III, 9, fol. 89 b. "Momentum est temporis substantia. Nam eo sublato nihil temporis manet... Clare jam video, quoniam praesentia est cognoscendi principium, et essendi, omnes temporum differentias et varietates; *per praesentiam enim praeterita cognosco et futura, et quicquid sunt per ipsam sunt*, quippe praesentia in praeterito est praeterita, in futuro autem est futura, in mense mensis, in die dies et ita de omnibus." *De non aliud*, p. 180.

[40] "Cum movere sit de uno statu in alium cadere... sic *nihil reperitur in motu nisi quies*. Motus enim est discessio ab uno, unde moveri est ab uno et hoc est ad aliud unum. *Sic de quiete in quietem transire est moveri*, ut non sit aliud moveri, nisi *ordinata quies seu quietes seriatim ordinatae*." *Idiota*, III, 9, fol. 89 b; cfr. especialmente *De docta ignorantia*, II, 3, fol. 15 a.

como, andando el tiempo, llegarán a desarrollarlos un Descartes y un Leibniz. Vemos cómo va preparándose aquí el nombre de las coordenadas, de las *lineae ordinatim applicatae*, a la par que se abre y va imponiéndose ya la concepción general que conduce a la fundamentación del *cálculo integral*.

En el nuevo concepto de la *magnitud* que ahora surge se expresa, al mismo tiempo, una concepción distinta y una nueva definición lógica del *ser*. Se ve claro ahora cómo la *percepción*, que permanece en la esfera de lo extenso y de lo complejo, no puede abarcar ni medir el ser. La verdadera realidad de todo contenido sólo se revela a la mirada del intelecto al reducir a una *unidad* indivisible la existencia que se despliega ante nuestros sentidos. Podemos pensar la "esencia" de un ser cualquiera sin su magnitud extensiva, la "quidditas" sin la "quantitas", pero no a la inversa.[41] Del mismo modo que la virtud del diamante, que le permite refractar la luz, se contiene lo mismo en un diamante pequeño que en otro grande, pues es independiente de la extensión, así también la sustancia del cuerpo, en general, nada tiene que ver con su "masa". Depende única y exclusivamente de determinadas *cualidades* características del cuerpo de que se trata, que aparecen unas veces bajo una forma y otras veces bajo otra, revestidas con este o aquel "accidente", para hacerse así visibles o patentes a la intuición de nuestros sentidos. Mientras que la percepción considera las cosas en su extensión dentro del espacio, el intelecto capta el principio y el fundamento originario de su *actividad*.[42]

[41] "Quidditas quam *mente ante quantitatem video*, cum sine quanto *imaginari* non possit, in imaginatione varias recipit imagines, quae sine varia quantitate esse non queunt et *licet de quidditatis essentia quantitas non sit*, quam mens quidem supra imaginationem contemplatur...: quantitas tamen sic est consequenter ad *imaginis* quidditatem, quod sine ipsa esse nequit *imago*." *De non aliud*, p. 161.

[42] "*Non ergo molis quantitatem de carbunculi essentia video*, quia et parvus lapillus carbunculus est, sicut et magnus. *Ante magnum igitur corpus et parvum carbunculi substantiam cerno*: im de colore, figura et ceteris ejus accidentiis. *Unde omnia, quae visu, tactu, imaginatione de carbunculo attingo, carbunculi non sunt essentia*, sed quae ei accidunt cetera, *in quibus, ut sensibilis sit, ipsa enitescit, quia sine illis nequit esse sensibilis*... Lux igitur substantialis, quae praecedit colorem et omne accidens, quod quidem sensu et imaginatione

Nicolás de Cusa pone, así, el fundamento para la crítica leibniziana del *concepto de la sustancia*. A primera vista, tiene que parecernos por fuerza sorprendente, es cierto, que todo el campo de la "extensión" se asigne pura y simplemente a la "imaginación", pues ¿acaso no cae, con ello, bajo el mismo juicio lógico estimativo toda la anterior *matemática de las magnitudes finitas?*

Sin embargo, también es posible llegar a comprender este giro: las "unidades" intelectuales puras son comparadas y contrastadas, no directamente con la multiplicidad de lo sensible, sino con el *concepto* al que se reduce aquella multiplicidad. Las cosas de los sentidos no se convierten en objeto de consideración en sí mismas, en su individualidad concreta, sino que aparecen resumidas y representadas por la categoría de la cantidad, sin la que no serían aprehensibles para el concepto: magnitudine et multitudine sublata nulla res cognoscitur.[43]

Si, partiendo de este punto, repasamos la marcha general de la investigación, vemos que se impone ante nosotros una observación general. La contraposición conceptual del ser "simple" y de su "despliegue", de la *complicatio* y la *explicatio*, había sido creada para expresar las relaciones y la pugna entre *Dios y el mundo*. En esta función *metafísica* radican su origen y su significación de principio. Pero, en el transcurso de la investigación, vemos cómo este sentido inicial va ampliándose constantemente, cómo se enfocan nuevos y nuevos grupos de problemas, para someterlos a aquella distinción sistemática fundamental. Sucesivamente, se consideran desde este mismo punto de vista antitético de lo "Uno" y lo "Múltiple" las relaciones existentes entre Dios y el espíritu humano, y las que *dentro* del espíritu existen entre sus principios fundamentales y el contenido desarrollado de sus conceptos. La misma *magnitud*, que es un contenido inmanente fundamental de nuestro pensamiento, deja margen para esta doble consideración y este enjuiciamiento doble.

pótest apprehendi, intimior et penitior carbunculo est et *sensui ipsi invisibilis, per intellectum autem, qui ipsum anterioriter separat, cernitur*. Ipse sane illam carbunculi substantiam... ab omni substantia non carbunculi aliam videt et *hoc in aliis atque aliis operationibus experitur*, quae substantiae carbunculi virtutem sequuntur et non alterius rei cujuscunque." *De non aliud*, p. 167.

[43] *Compendium*, cap. 5, fol. 170 b.

Por donde un pensamiento que parecía destinado a designar la definitiva *separación* entre el más acá y el más allá, entre el ser concreto y el ser absoluto, acaba convirtiéndose en criterio y recibiendo fecunda aplicación dentro del campo del ser finito mismo.

Y el mismo rasgo característico encontramos en la mutua delimitación de las distintas *capacidades del conocer*. La razón (ratio), que se proyecta sobre el campo de los fenómenos concretos para ordenarlo y comprenderlo, se halla gobernada por el principio de tercero excluído, por virtud del cual entre dos determinaciones en pugna sólo puede afirmarse una, y esto la distingue rigurosamente y por principio del "intelecto", que intuye la unidad absoluta, y en ella la coincidencia de lo antitético. En esta separación, el conocimiento *matemático* se coloca totalmente, por el momento, del lado de la "ratio": su fuerza y sus límites radican en el principio de la contradicción.

Pero cuanto más va avanzando el Cusano por este camino, más claramente se ve cómo la matemática necesita, para su propio perfeccionamiento, de un factor que trascienda del pensamiento meramente "discursivo". Al llegar aquí, se invoca la "mirada intelectual" (visus intellectualis), no para penetrar con ella, saltando por encima de todas las fronteras de la conciencia, en un objeto situado en el más allá, sino para representar y justificar el concepto del *límite*, la coincidencia de la más pequeña cuerda con el más pequeño arco.[44] Y este desarrollo, que se representa aquí en un problema fundamental concreto, aparece confirmado y complementado ante nuestra conciencia en la transformación general que se opera en las relaciones entre la trascendencia y la inmanencia del ser.

III

Un largo trecho de camino separa la "teología negativa", tal como aparece expuesta en los primeros escritos del Cusano, de la teoría del conocimiento de su período posterior. Mientras que en aquélla lo absoluto sólo podía alcanzarse mediante la negación

[44] "Necesse erit igitur me recurrere ad visum intellectualem, qui videt, minimam sed non assignabilem chordam cum minimo arcu coincidere." *De mathematica perfectione*, fol. 101 b.

de nuestro saber finito, en éste vemos que el conocimiento es la copia perfecta y la fecunda reproducción de lo divino. En el primer período, era necesario extinguir y superar todas las categorías del pensamiento, mientras que en el segundo encontramos en ellas el firme punto de apoyo que nos permite llegar a comprender por analogía y esclarecer ante nosotros mismos la suprema esencia. La "subjetividad", aquí, no representa ya el polo contrario del ser absoluto, sino, por el contrario, la fuerza fundamental que nos permite llegar a su consideración e interpretación. Es cierto que el campo del pensamiento y el del ser siguen siendo distintos en cuanto a su *extensión*, razón por la cual no pueden llegar nunca a *coincidir* por entero; sin embargo, media entre ellos, en lo que al contenido se refiere, una total *armonía* gracias a la cual todas las relaciones del ser se proyectan y representan en el espíritu humano con arreglo a la pauta propia de éste.

No basta con señalar la pugna entre estos dos motivos fundamentales en la filosofía de Nicolás de Cusa, ni vale tampoco querer resolverla atribuyendo estas dos direcciones contrapuestas del pensamiento a dos fases diferentes del sistema, situadas en dos períodos distintos. Si queremos que se mantengan en pie la continuidad y la unidad del pensamiento fundamental a que el sistema obedece, no tenemos más remedio que buscar una mediación lógica y postular una transacción objetiva entre las dos orientaciones encontradas.

Si, en primer lugar, nos preguntamos sobre qué descansa la correspondencia que se afirma entre el espíritu y la realidad absoluta, vemos, ante todo, que no se puede tratar aquí de un trasunto, de una *copia* del ser trascendente en un *objeto* cualquiera de la conciencia. El punto certero de comparación no nos lo da ningún concepto concreto, ningún *dato* fijo de la representación o del pensamiento, sino que nos lo dan solamente las *operaciones* y *actividades* del intelecto, a base de las cuales se desarrollan aquellas formas concretas. La causa suprema y creadora, rigurosamente disociada y diferenciada de todo contenido determinado de la conciencia, se refleja, sin embargo, *en la función general de ésta*: aun no pudiendo ser captada por ninguna *determinabilidad* del pensamiento, revela, a pesar de ello, su trabazón con la *unidad* y con el principio del *determinar*.

En vano buscaremos en el Cusano, es verdad, esta última *formulación* moderna: pero el pensamiento mismo, aunque no formulado así, forma por doquier la premisa latente bajo la que se compendian en seguida en unidad las tesis del sistema que pugnan entre sí. Si postulamos una imagen y un ejemplo del ser divino, no debemos ir a buscarlos —el mismo Nicolás de Cusa desarrolla este pensamiento— al campo de lo *visible*, sino exclusivamente al *acto de la visión misma*.[45]

Dios es la actividad pura e ilimitada de la visión, no atada a ningún objeto concreto entre cuantos vemos, la *capacidad fundamental* del conocer, que no se limita a ninguno de sus *resultados*. En ella desaparece la *antítesis* entre sujeto y objeto, entre el *proceso* del conocer y el *objeto* del conocimiento: "purissimus intellectus omne intelligibile intellectum esse facit: cum omne intelligibile in ipso intellectu sit intellectus ipse".[46] De este modo, el intelecto se comporta ante el mundo como la luz una ante los múltiples colores en cada uno de los cuales aquélla se contiene como premisa, pero sin llegar a identificarse con ninguno de ellos en toda su pureza e integridad.[47]

Entre los múltiples y cambiantes nombres que el Cusano va acuñando, en un proceso sin cesar renovado de desarrollo y transformación para expresar el ser absoluto, es especialmente característica la expresión de lo "no otro", que nuestro pensador argumenta y razona en un estudio especial que lleva ese mismo título: "De non aliud." El doble sentido del lenguaje sirve para retener y expresar en una fórmula única la doble tendencia metafísica del concepto de Dios. "Non aliud" significa, de una parte, que lo absoluto *no* se halla *divorciado* y separado de los contenidos empíricos, sino que es precisamente aquello que constituye su ser inmanente, interior; pero con ello trata de expresarse, por otro lado, que la suprema unidad no puede entenderse y determinarse como "esto" o "aquello", a la manera de una cosa individual y concreta. "Dios es todo en el todo y no es, sin embargo, nada de todo": en esta antinomia desemboca la metafísica del Cusano.[48]

[45] V. *De quaerendo Deum* (1445), fol. 198 a.
[46] *De filiatione Dei*, fol. 67 b.
[47] *De apice theoriae*, fol. 220 a.
[48] *De non aliud*, pp. 156 *ss.*; cfr. especialmente p. 159.

Pero la pugna entre estas dos tesis puede llegar a resolverse y comprenderse si —siguiendo el camino que el propio Nicolás de Cusa nos señala[49]— aplicamos de nuevo la afirmación al campo de la conciencia. Todo *contenido* de la conciencia presupone la *forma* y la *unidad* originarias de ésta, y no puede surgir ni pensarse sin ellas; sin embargo, esta forma jamás llega a presentarse de un modo completo y exhaustivo en ningún contenido, sea el que fuere, y todos los conceptos e imágenes que transferimos del mundo de las *cosas* a dicha forma representan con respecto a ella una falsa e inadmisible *objetivación*. El intelecto tiene la capacidad necesaria para asimilarse todas las distintas formas solamente por una razón: porque él mismo carece de un cuño determinado y objetivo, de una especial "forma notionalis".[50] El "concepto absoluto" (conceptus absolutus) es la *forma ideal* de cuanto puede llegar a concepto;[51] pero, tanto en metafísica como en lógica, sería un error fundamental empeñarse en convertir esta unidad ideal en una unidad empírico-real.

Vemos, pues, que también en este punto repercute indirectamente sobre la característica del espíritu una distinción implantada y desarrollada con la orientación y la marcada tendencia hacia lo absoluto.

Donde más claramente se revelan los múltiples contactos entre los dos distintos planteamientos del problema, que, a pesar de ello, no conducen ni pueden conducir jamás a un completo equilibrio, es en la profunda y original investigación del Cusano acerca del concepto y el origen del *valor*. Nicolás de Cusa destaca aquí y sitúa en el lugar central un problema fundamental de los tiempos modernos.

Si toda cosa, en cuanto que *es*, descansa por este solo hecho y se perfecciona en sí misma, si su existencia acusa, al mismo tiem-

[49] "Sicut *intellectus* per intellectuale frigus omnia sensibiliter frigida intelligit sine mutatione sui sive frigefactione, ita ipsum non aliud per se ipsum sive non aliud omnia intellectualiter existentia facit non alia quam id esse, quod sunt, sine sui vel mutatione vel alteritate." *Op. cit.*, p. 171.
[50] *Idiota*, III, 4, fol. 84 b.
[51] "Absolutus conceptus aliud esse nequit, quam idealis forma omnium, quae concipi possunt: quae est omnium formabilium aequalitas." *Idiota*, lib. II, fol. 79 b.

po, ya por sí misma, un determinado grado de perfección, ¿qué valor tiene la mirada del espíritu, al que su capacidad permite conocer y deslindar el valor de todos los objetos? Es el intelecto el que, gracias a su capacidad para concebir y distinguir, determina y señala el valor de todo ser, lo mismo el infinito que el finito, y el que, por tanto, representa el supremo valor, después de Dios.

Si prescindimos de él, si nos imaginamos destruída la fuerza y capacidad de medida de la razón, privaremos con ello de base a toda *estimación* y, por tanto, a toda existencia de los valores. El mérito y la nobleza del espíritu consisten en que toda la belleza y toda la perfección del universo dependen de él. Dios sólo podía conferir un valor a su obra, creando la naturaleza espiritual.[52]

Sin embargo, aunque el intelecto sea la fuente y el origen de todo *juicio* acerca de las cosas y de su perfección, no podemos considerarlo —y, en este punto, cambia de rumbo la investigación—, como el fundamento de su *esencia* misma. No es él quien crea el material y la materia fundamental de que se forman los valores, sino que lo presupone como algo dado, en todas sus estimaciones comparativas. Si Dios es el "amonedador" que acuña el oro y le imprime el sello de su valor, el intelecto humano no es sino el cambista que observa las distintas monedas, una por una, las trueca y las pesa.[53] El entendimiento no tiene la fuerza de la creación, sino solamente la fuerza de la investigación. Lo que la razón humana recibe no es, en última instancia, por tanto, sino la moneda ya acuñada, aunque sea ella la llamada a comprobarla para ver si es auténtica y a garantizar su ley.

Esta doble relación se ve nuevamente iluminada y esclarecida

[52] *De ludo globi*, lib. II, fol. 167 b, 168. "Dum profunde consideras, intellectualis naturae valor post valorem Dei supremus est. *Nam in ejus virtute est Dei et omnium valor notionaliter et discretive. Et quamvis intellectus non det esse valori, tamen sine intellectu valor discerni etiam, quia est, non potest. Semoto enim intellectu: non potest scirí, an sit valor. Non existente virtute rationali et aestimativa, cessat aestimatio, qua non existente utique valor cessaret.* In hoc apparet preciositas mentis, *quoniam sine ipsa omnia creata valore caruissent.* Si igitur Deus voluit opus suum debere aestimari aliquid valere: oportebat inter illa intellectualem creare naturam."

[53] *Op. cit.*, fol. 168. Cfr. especialmente 168 b: "Est ergo intellectus ille nummus, qui et nummularius, sicut deus illa moneta, quae et monetarius."

a la luz de una proyección diferente del problema. La unidad suprema e incondicional forma, según lo expone Nicolás de Cusa, la base de todo *problema* que nuestro conocimiento pueda plantear. Lo único que nosotros podemos proponernos es indagar las relaciones del ser; podemos poner en duda si le corresponden estas o las otras *cualidades:* pero la existencia en cuanto tal constituye la premisa necesaria de que tiene que partir toda indagación. El proceso del dudar y del indagar, el "posse quaerere", no es posible si no se parte de la existencia absoluta, del "posse ipsum": toda pregunta acerca de Dios lleva, por tanto, en sí misma la certeza de la existencia de Dios y, con ello, el germen de su solución.[54]

Ahora bien, Nicolás de Cusa se remite, como ejemplo de esta fundamental conexión, a la *ciencia* y a su método. Quien persiga la cuadratura del círculo, tiene necesariamente, antes de poder documentarla con los hechos y los resultados de su investigación, que *presuponer como posible* una igualdad entre las figuras rectilíneas y las curvilíneas; dicho de otro modo, tiene que partir de *un concepto puro y general de la magnitud y de la igualdad*, reteniéndolo y tomándolo como base, a pesar de todos los indicios en contrario que los sentidos le sugieran.

"Y aquí se abre ante nosotros la solución del misterio, consistente en que quien inquiere presupone lo que busca, a la par que, al buscarlo, no lo presupone. *Quien apetece saber da por supuesto que existe una ciencia*, gracias a la cual el que sabe adquiere el saber. Quien duda se siente movido y espoleado a ello por el pensamiento de un conocimiento infinito que encierra y resume toda posible verdad." [55]

De nuevo se comprueba aquí el concepto de la "docta igno-

[54] *De apice theoriae*, fol. 220-21: "Nam cum posse ipsum omnis quaestio de potest praesupponat: nulla dubitatio moveri de ipso potest, nulla enim ad ipsum pertingit. Qui enim quaereret, an posse ipsum sit, statim dum advertit, videt quaestionem impertinentem, quando sine posse de ipso posse quaeri non posset... Nihil igitur certius eo, quando dubium non potest nisi praesupponere ipsum." Cfr. especialmente *De conjecturis*, I, 7, fol. 44 a: *Idiota*, lib. II, fol. 79 a.

[55] "Et in hoc panditur secretum, quomodo inquirens praesupponit id quod inquirit et non praesupponit, quia inquirit. *Supponit enim omnis scire quaerens scientiam esse, per quam omnis sciens est sciens... Qui igitur quaerit scire, instigatur ab illa arte seu scientia infinita.*" *Complementum theologicum*, cap. IV, fol. 95 a.

rantia": en la conciencia del no saber se nos revela la pauta incondicional y el ideal positivo del saber. "Lo que *se da por supuesto* en toda pregunta es, al mismo tiempo, la luz que nos conduce a lo inquirido." [56] Pero, ahora, esta luz no irradia ya pura y simplemente del *ser* infinito, sino del concepto del conocimiento infinito, de la "scientia infinita", como la unidad supuesta de todo saber.

Y el propio Cusano se encarga de señalarnos, y no nos es difícil ponerla de manifiesto en él, la mediación exacta por medio de la cual este tránsito conceptual se lleva a cabo. El ser de Dios —argumentan los *Sermones*— no puede nunca negarse ni ponerse en duda mediante ninguna deducción. Quien afirma que Dios no existe, formula esta afirmación como una proposición verdadera; admite, por tanto, en todo caso, *que existe una verdad* y que tiene que existir necesariamente, por consiguiente, una *necesidad incondicionada del ser*, que no es sino aquella verdad misma de la que cuanto existe toma su existencia.[57]

Fácil es comprender que esta forma de argumentación ontológica no encierra ninguna fuerza imperativa; nos descubre, sin embargo, uno de los motivos característicos de la trayectoria interior del sistema. El Cusano cree haber demostrado la existencia de Dios, pero lo único que en realidad prueba es el concepto de la verdad; cree haber fundamentado una existencia absoluta inconmovible, pero lo único que en rigor demuestra es que todo problema del conocimiento entraña una *certeza* interior. Su planteamiento del problema radica en la Edad Media, pero la solución que le da le lleva hasta los umbrales mismos de la nueva filosofía, del pensamiento cartesiano.

Nicolás de Cusa se apoya en la filosofía griega, en su desarrollo de la antítesis de "lo Uno y lo Múltiple". El contenido de la filosofía antigua en torno a este problema fué resumido y esclarecido por Platón, de un modo clásico, en el *Filebo*. El problema fundamental, para él, es si deben admitirse como dotadas de verdadero ser unidades como el hombre mismo, el buey mismo, lo bello mismo, lo bueno mismo, etc.; enseguida, pasa a indagar cómo

[56] "Id quod in omni inquisitione praesupponitur est ipsum lumen, quod etiam ducit ad inquisitum" *(Ibid.)*

[57] *Excitationes*, VII, fol. 121 a.

es posible que estas unidades, siendo idénticas consigo mismas y no naciendo ni pereciendo de por sí, se disuelvan sin embargo y en cierto modo se desintegren entre lo que deviene y lo infinito.

"Parece, en efecto, ser esto lo más imposible de todo, el que, siendo uno y lo mismo, sean al mismo tiempo en lo Uno y en lo Múltiple. Esta unidad y multiplicidad, y no la que reside en las cosas sensibles, es la que se convierte en fundamento de todas las dificultades, si no se la explica certeramente, mientras que, debidamente explicada, pasa a ser, en cambio, la solución de todas las dudas."

El desdoblamiento en la antítesis y el retorno a la unidad no es, por tanto, un problema arbitrariamente planteado, sino que en él se nos presenta la fundamental peculiaridad del mismo *problema lógico*: "jamás cesará, ni procede tampoco de hoy, sino que es la revelación inmortal y no llamada a envejecer jamás de *los conceptos mismos en nosotros*" (τῶν λόγων αὐτῶν ἀθανατόν τι καὶ ἀγήρων πάθος ἐν ἡμῖν).

Y hay que reconocer, en verdad, que el interés por este problema dialéctico fundamental no llegó a extinguirse nunca dentro de la filosofía escolástica, aunque su verdadero meollo lógico aparezca, a veces, envuelto en diversos ropajes dogmáticos.

También Nicolás de Cusa enfoca el problema con esta limitación. Lo que ante todo retiene su atención es la dificultad que va implícita en el concepto de la *Trinidad*, la unidad de las tres personas divinas. Aquí radica su nexo interior con la Edad Media, principalmente con Anselmo y Juan Escoto Erigena.[58] Pero cuanto más ahonda el Cusano en el dogma de la Trinidad, más obligado se ve a remitirse, para comprenderlo e interpretarlo, a las relaciones que existen *en nuestra conciencia* entre el intelecto, el objeto inteligible y su unidad en el acto del conocimiento, y con mayor energía se orienta la consideración hacia las cualidades peculiares y eternas del "logos en nosotros mismos".

De nuevo nos encontramos con la notable doble orientación espiritual decisiva para Nicolás de Cusa y su posición histórica.

[58] Esta conexión ha sido desarrollada por Fiorentino, quien, sin embargo, por fijarse en esto, pierde totalmente de vista los motivos específicamente modernos que se destacan en el pensamiento de Nicolás de Cusa *(Il risorgimento filosofico nel Quattrocento.* Obra póstuna. Nápoles, 1885, cap. II.)

Su "racionalismo" no consiste precisamente en nivelar o cambiar de sentido la doctrina de la fe; tiende, por el contrario, a afirmar y exaltar su *trascendencia*. Aunque ello sea aventurado, hay que probar la aventura, animados por la seguridad de que las últimas y más lejanas consecuencias de la teología, si ha de encerrar la *verdad*, tienen que hallarse necesariamente en consonancia con el *conocimiento* y su ley.

La teoría de una doble verdad ha quedado definitivamente superada: el análisis del *dogma* mismo pone de nuevo al descubierto en su fundamento exactamente los mismos criterios que conocemos y nos son dados directamente por la naturaleza de nuestro *intelecto*. De este modo, podemos sustraer el contenido de la religión a los medios usuales de la "comprensión" abstracta, ya que el *conocimiento*, considerado como un todo sistemático, siente en sí la fuerza necesaria para atraerlo de nuevo a su órbita. Lo único que podemos pensar e indagar, en cualquier campo que sea, es aquello que presenta una naturaleza y una sustancia idéntica a nuestro entendimiento. Por donde el contenido *lógico*, que, tomado de la filosofía griega se incorpora a la doctrina de la fe, recobra su sustantividad y su fluidez. Nicolás de Cusa se remonta por sobre la limitación de los problemas teológicos, para elevarse de nuevo a los problemas del logos y a su validez general.

En la obra *De visione Dei*, en la que Cusano expone la concepción fundamental de su "teología mística", vuelve a determinar y describir el ser divino como el *acto absoluto de la visión*. Pero el modo como esta actividad incondicionada se revela bajo una forma concreta depende de la mirada que el sujeto finito y concreto proyecte sobre ella. El ojo del hombre, al dirigirse a lo divino, sólo se ve en ello a sí mismo, ve en ello solamente su propia verdad. Al colérico la imagen de Dios se le revela dotada de cólera, el hombre piadoso la contempla nimbada de piedad; Dios ve al joven con rostro juvenil y al viejo con faz de anciano.[59] El ser incondicionado refleja sobre nosotros, nuestro propio ser, que sólo volvemos a contemplar en los objetos finitos como algo dividido y limitado: lo absoluto, del modo como se presenta ante nosotros, es al mismo tiempo lo más subjetivo.

[59] *De visione Dei*, cap. VI, fol. 101 b.

Ningún ser puede remontarse por sobre los límites de su género; todo progreso histórico de la humanidad no es más que el despliegue cada vez más determinado y más claro de lo que implícitamente se halla contenido y esbozado en el espíritu humano.[60]

La Edad Media cifraba la meta de todo el saber en un ser situado en el más allá, pero aquí vemos cómo va madurando el conocimiento de que es el contenido inmanente de la conciencia de la humanidad y sólo él el que pugna por remontarse a la claridad en el transcurso de la historia del espíritu.

La filosofía moderna comienza a partir del momento en que se coloca a la cabeza de todo, este pensamiento general que se alza como un punto liminar ante el pensamiento de Nicolás de Cusa y en que lo desarrolla en una serie de tendencias y direcciones.

Carolus Bovillus

La acción histórica inmediata ejercida por la teoría del conocimiento de Nicolás de Cusa y el modo como se refleja en la conciencia de sus contemporáneos se manifiestan ante nosotros con mayor claridad que en ninguna otra parte en las obras de un hombre que, si nos fijamos en las primeras premisas de su filosofía, tiene todavía sus raíces enterradas de lleno en el suelo de la escolástica, pero que, al mismo tiempo como matemático y como físico, aspira a renovar la imagen empírica del universo, preparando con ello en algunos de sus rasgos fundamentales la *concepción renacentista de la naturaleza*.

Carolus Bovillus recibió la primera sugerencia decisiva para su sistema de lógica y de filosofía de la naturaleza de la enseñanza personal de Faber el Estapulense, celoso seguidor de Aristóteles, a la par que uno de los primeros discípulos de Nicolás de Cusa y editor de sus obras.

Ya este solo hecho indica la doble orientación que ello imprimió a su pensamiento y que no habría de abandonar jamás: por una parte, se mantiene fiel a la concepción aristotélica del intelecto, a la que toma como base de su teoría del conocimiento; de

[60] Sobre el concepto de la historia en Nicolás de Cusa, v. Falckenberg, *op. cit.*, pp. 59 *ss.*

otra parte, se esfuerza en complementar y fecundar la *lógica* tradicional mediante el principio más profundo de la "coincidencia de lo antitético". Considera como meta de la verdadera teoría del pensar una "ars oppositorum" que trata de exponer el nexo entre los términos antagónicos, su relación y su coincidencia final.

Todas las contradicciones que la naturaleza de las cosas parece ofrecernos tienen que derivarse, en última instancia, de un *acto de contraposición* originario y unitario, que se trata de descubrir y señalar en nuestro *espíritu*.

No es con respecto a los *objetos* existentes de por sí, sino con respecto a las imágenes y las "especies" en nuestro intelecto como podemos hablar de verdadera antítesis. Y, en este punto, la pugna se nos revela inmediatamente no como un principio simplemente negativo y destructor, sino como un germen sustantivo y un comienzo indispensable. El concepto de la *nada*, que en cuanto a su contenido de ser es lo más infecundo de todo, se trueca en el más fecundo de los orígenes cuando se le considera desde el punto de vista de su contenido de conocimiento. En efecto, puesto que el pensamiento no puede detenerse en él como en algo sencillamente concreto, puesto que sólo puede concebir la nada aislándola y diferenciándola del "algo", se ve siempre impulsado, partiendo de aquí, a nuevos y nuevos *postulados* y a un constante *movimiento*, que sólo encuentra su meta y su punto de reposo en el pensamiento del ser universal y absoluto.[61]

Vemos, pues, cómo sigue ejerciendo su influencia aquí aquel nuevo motivo que habíamos descubierto en el concepto de la "docta ignorantia": el ser del auténtico concepto es fundamentado en su *devenir*, en las manifestaciones y operaciones intelectuales que presupone. Y como aquí las características y las relaciones que solemos atribuir a la realidad exterior se retrotraen a los criterios del pensamiento, se llega de un modo general a la conclusión de

[61] V. las obras *Ars oppositorum*, cap. 12, y *De nihilo*, caps. 8 y 10. (Cfr. acerca de esto Dippel, Versuch einer systematischen Darstellung der Philosophie des Carolus Bovillus, Würzburgo, 1865, pp. 51 *ss.* y 60. La exposición de la *teoría del conocimiento* por Dippel adolece del defecto de no examinar las *condiciones históricas* del sistema, ni en lo tocante a la escolástica ni en lo referente a Nicolás de Cusa, lo que le lleva a sobreestimar el contenido y la originalidad de la doctrina de Bovillus.)

que la concepción y la explicación de la naturaleza descansan sobre la constante determinación recíproca que existe entre el yo y el universo.

El principio de la identidad del microcosmo y el macrocosmo, al que Nicolás de Cusa sólo alude de pasada, cobra aquí por vez primera la forma y el sello precisos con que, andando el tiempo, habremos de encontrarlo sobre todo en Paracelso. El yo es el "*espejo del universo*", que condensa en sí todos los rayos que éste irradia. En el yo se entrelazan en unidad viva y encuentran su centro común todas las fuerzas que aparecen dispersas en el universo. La correspondencia armónica entre las capacidades y potencias del alma y las de la naturaleza exterior es desarrollada hasta en sus menores detalles: en las fuerzas psicológicas fundamentales de la vida, las sensaciones de los sentidos, la imaginación y la razón, encuentra Bovillus la imitación de las diferentes partes que integran el cosmos y de su estructura ordenada con arreglo a leyes.

La posición del hombre en el centro del universo, que para Bovillus representa todavía un hecho fundamental e indiscutible, se razona diciendo que es el corazón y el alma de todo, en el que cobra su más clara síntesis y manifestación el principio general de la vida. La comparación entre el universo y un *ser vivo* es desarrollada y explicada mediante fantásticas analogías. Lo que en el animal es la sustancia externa es en el mundo el sol; las imágenes de la fantasía corresponden a las estrellas y el sentido interior al firmamento. Los cambios periódicos del día y la noche equivalen en nosotros al sueño y al despertar del universo.[62] Traemos aquí estos raros y peregrinos juegos del pensamiento simplemente por el interés histórico que encierran: en ellos se anuncia ya y se prepara la concepción fundamental en que habrá de inspirarse la *filosofía de la naturaleza* del Renacimiento.

La *teoría del conocimiento* de Carolus Bovillus brota sobre el terreno del *realismo* escolástico: establece desde el primer momento una rigurosa e incancelable separación entre el ser que corresponde al concepto "en sí" y la forma especial en que se representa dentro de nuestro entendimiento limitado y dependiente.

[62] Más detalles acerca de esto, en Dippel, *op. cit.*, pp. 172 *ss.*, 177 *ss.*

Esta separación se desarrolla luego hasta conducir a un brusco *dualismo* tanto de las sustancias como de las fuerzas del conocimiento; mientras que el "intelecto de los ángeles" puede captar los conceptos y las escencias en su ser puro e inmóvil, el entendimiento humano se halla condenado a contemplarlas a través de un medio extraño y en el cauce de un continuo *devenir*. Como este entendimiento se halla vinculado por su naturaleza misma a la *materia*, su pensamiento sólo puede partir de las *imágenes sensibles* y permanece siempre supeditado a este vehículo hasta en sus más altas realizaciones. El condicionamiento por medio de la "species", que tiene que ser puesto en marcha por las cosas mismas, es expresión de su ignorancia innata y de la inactividad natural en que necesariamente ha de permanecer a menos que cuente con ayuda ajena. Es imposible que el entendimiento humano saque el conocimiento de sí mismo y de su propio contenido; es una simple *potencia*, que necesita para perfeccionarse y ponerse en acción de un acto *procedente del exterior*.[63]

En el "intellectus angelicus" el ser y el saber coinciden y forman una unidad directa; en el "intellectus humanus", en cambio, permanecen constantemente separados; al paso que aquél capta los conceptos como los eternos prototipos que preceden al ser de las cosas, éste sólo puede aspirar a obtener una copia del ser dado. La sucesión gradual de la *creación* procede, por tanto, del "intelecto angélico" a las cosas concretas de la naturaleza y de éstas al espíritu humano: in angelico intellectu sunt omnia ante esse, in seipso in esse, in humano post esse. Los objetos poseen en el intelecto angélico un ser intelectual puro, en su propia existencia un ser sensible y natural y en el pensamiento humano cobran, por último, un ser derivado, *racional*.[64]

[63] Bovillus, *De intellectu*, cap. II, § 3: "Humanus intellectus, ut conjunctus est materiei, ita et per species intelligit... Impossibile enim est humanum intellectum e continenti et ex semet ipso nosse universa, sed per omnium species omnia fit. Est enim omnium potentia, potentia autem perfici et adimpleri nequit, nisi ab adventante actu." (La obra *De intellectu* se publicó por vez primera, juntamente con otras obras de Bovillus, en París, en el año de 1510. El título completo de la edición que hemos tenido a la vista es: *Quae hoc volumine continentur: Liber de intellectu. Liber de sensu. Liber de nichilo. Ars oppositorum. Liber de generatione. Liber de sapiente. Liber de duodecim numeris. Epistolae complures. Et insuper mathematicum opus quadripartitum: De Numeris Perfectis. De Mathematicis Rosis. De Geometricis Corporibus. De Geometricis Supplementis.*" Sin lugar ni fecha.)

Los conceptos racionales son siempre, por tanto, derivaciones y resultados secundarios de la realidad existente para los sentidos.

"*Todo objeto es, en cuanto al tiempo, anterior a la capacidad de conocimiento que le corresponde*; el universo, en cambio, que es el lugar de todas las cosas, es el objeto natural del entendimiento humano. Por donde la totalidad de las cosas que en él se encuentran se da a conocer, se representa y ofrece al entendimiento, por naturaleza, a través de los sentidos, para que aprenda de ellas y él mismo se convierta en ellas."[65]

La tesis según la cual nada existe en el intelecto que no hubiese existido previamente en los sentidos figura, por tanto, indudablemente y sin limitación alguna, entre las condiciones de *nuestro* conocimiento, aunque los términos de esta tesis se invierten, como veíamos, cuando se toma como base el tipo absoluto de conocimiento de las sustancias espirituales superiores.[66]

La función de la teoría del conocimiento consiste en seguir en sus distintas fases los cambios que el ser inmediato del objeto sufre al ser asimilado por el intelecto, en describir la transformación de la "especie sensible" en la "especie inteligible".

"Las imágenes de las cosas y cómo brotan en el mundo de los objetos no son todavía intelectuales, sino puramente sensibles y, de momento, sólo pasan a formar parte de los sentidos. Cuanto existe en el mundo es una sustancia sensible, y las cualidades de la sustancia son también, necesariamente, las mismas de sus especies y de sus imágenes naturales. Por tanto, de las sustancias sensibles del mundo no pueden emanar más que especies sensibles, que son las que sobre nosotros se proyectan. Primeramente, son asimiladas por los sentidos, hasta que el intelecto, oculto detrás de las impresiones humanas, las convierte en especies

[64] *De intellectu*, cap. II, § 9. Cfr. especialmente cap. VI, § 7: "Deus, antequam fierent omnia, ea concepit in angelico intellectu, deinde omnia protulit et fecit, postremo ea in humano intellectu descripsit."

[65] *De intellectu*, cap. 7, § 4.

[66] Cap. 9, § 3: "Nihil est in sensu, quin prius fuerit in intellectu. Et nihil est in intellectu, quin prius fuerit in sensu. *Prima vera est propter angelicum intellectum, secunda propter humanum.*"

intelectuales, provocadas, obtenidas y abstraídas por él mediante el esclarecimiento de las percepciones o por la vía de las conjeturas racionales." [67]

Por consiguiente, las "formas" de las cosas cambian de naturaleza al entrar del "mundo grande" en el pequeño. Tienen que abandonar la existencia material efectiva que allí llevaban, para tener acceso al campo del intelecto; sólo pueden conservar "hasta el dintel del espíritu" la determinabilidad y concreción sensibles que las caracterizan. Tan pronto como cruzan los umbrales del alma, el intelecto las confía a la *memoria*, quien las conserva como patrimonio permanente suyo, aunque bajo una nueva modalidad de existencia.[68]

Sin embargo, esta transformación, no se opera, en rigor, ni en los sentidos ni en el intelecto en cuanto tales, sino que es obra de la *imaginación*, que viene a ocupar una posición intermedia entre aquellas dos potencias, participando de la naturaleza de ambas.[69]

La ulterior investigación de Bovillus se dirige, principalmente, a diferenciar estas distintas potencias fundamentales del alma, deslindando su acción respectiva. En este respecto, el "intelecto" aparece siempre más bien como un simple punto de transición que como una potencia meramente intermedia a través de la cual la realidad externa se transfiere al "sentido interior": intellectuales species, per quas homo omnia fit, *ortum habent in mundo, transitum per humanum intellectum, finem et statum in memoria.*[70]

La *memoria* es, en realidad, el auténtico microcosmos que asimila y refleja el ser total de las cosas exteriores, concepción en apoyo de la cual cree Bovillus poder invocar la ἀνάμνησις de

[67] *De intellectu*, cap. 8, § 6.

[68] Cap. VIII, § 8: "Mutat... ipsa species suam originem *primamque naturam exuit*: cum ex majore mundo minorem mundum subit. *In utroque enim mundo ejusdem naturae esse nequit.* In majore enim mundo ipsa species sensibilem sortita est naturam; in minore autem mundo in naturam se intelligibilem convertit. Toto enim spatio, quo ab suo ipsius fonte et majore mundo fertur adusque hominis sensum, naturam servat *sensibilem*. Toto vero reliquo intervallo, quo lares subiens animi ab intellectu fertur ad memoriam et stat manetque in memoria, *intelligibilis* vocatur."

[69] *Op. cit.*, cap. VIII, § 9.

[70] Cap. VIII, § 4.

Platón. Toda "species", tan pronto como es captada por el intelecto, pasa a formar parte de la memoria como *almacén* y *receptáculo* de las imágenes, de donde necesariamente hay que volver a tomarla y ofrecerla al entendimiento, para que volvamos a tener conciencia de ella.[71] Sólo aquí adquieren *consistencia* fija las imágenes que *se suceden* unas a otras en el intelecto y van sustituyéndose en continuo turno; el contenido, que allí sólo podía captarse como algo concreto y con exclusión de cualquier otro, puede conservar aquí toda su variedad, sin que por ello se pierda la unidad omnicomprensiva del saber. Por tanto, toda "contemplación" y toda manifestación del espíritu por sí mismo tienen que alimentarse necesariamente del tesoro acumulado de una vez para siempre.

La *pasividad* del intelecto humano no proviene tanto de su propia naturaleza como de estos nexos necesarios que mantiene con la memoria. Del mismo modo que el ojo no ve el objeto que contempla en sí mismo, sino en el espejo, así también el intelecto necesita, en todas sus reflexiones y deducciones, de una especie de *substrato* diferente de él mismo, aunque también anímico, en el que se retengan y ofrezcan las formas inteligibles de las cosas.[72]

Lo que ante todo nos sorprende en esta teoría es la peculiar y pacífica coexistencia, en ella, de un *realismo* rigurosamente lógico y de una psicología del conocer puramente sensualista. Carolus Bovillus marca en ambos puntos una instructiva antítesis con respecto a Nicolás de Cusa: mientras que éste parte del intelecto puro y de su propia peculiaridad, poniendo en duda la *existencia* sustantiva de lo general, para Bovillus, que ve en la percepción el origen último y único de todo saber, el concepto tiene que transformarse necesariamente en una *entidad* con existencia propia e independiente.

La paradoja que esto lleva consigo se resuelve cuando se ahonda en las condiciones históricas previas de su teoría. Vemos entonces cómo los dos momentos a primera vista antagónicos se revelan como dos expresiones parciales, correlativas y coherentes, de la misma concepción filosófica fundamental.

[71] Cap. VII, §§ 9 y 10.

[72] Cap. VI, § 4.

Resalta aquí con especial claridad la contradicción que va implícita en el concepto aristotélico de la *sustancia*. Mientras que, por una parte, es la *cosa concreta* la que significa la verdadera sustancia y, por tanto, los *sentidos*, al captar lo real en su total determinabilidad, parecen descubrirnos al mismo tiempo su ser último y completo, vemos cómo, por otra parte, se asigna al conocimiento la misión de prescindir de los múltiples criterios y accidentes fortuitos que permanecen adheridos a la percepción, para penetrar en las "formas generales puras" como en la médula sustancial de las cosas (cfr. *supra*, pp. 57 *s.)*. El concepto de "species" emanado del concepto aristotélico de la forma entraña, por tanto, desde el primer momento una dualidad interior, que explica las interminables y complicadas disputas lógicas de la escolástica.[73]

Para la época moderna, en cambio, lo general no es algo objetivo y externo, sino una empresa originaria y un producto necesario del intelecto. Se comprende, pues, que el Cusano precise desde este punto de vista la expresión del "principio", que puede significar el comienzo y punto de partida tanto del *ser* como del *conocer*: mathematicalia et numeri, qui ex nostra mente procedunt et sunt modo, quo nos concipimus, non sunt substantiae aut principia rerum sensibilium... sed tantum entium rationis, quorum nos sumus conditores[74] (cfr. *supra*, pp. 82 *s.)*. Si esto implica una restricción del significado de los conceptos puros, con ello se consigue, de otra parte, que la garantía y la *responsabilidad* de ellos se atribuyan al pensamiento humano, al paso que en el sistema de

[73] Solamente dos palabras con referencia a este problema, que requeriría un estudio histórico profundo y razonado. La comprensión objetiva de la disputa medieval de los universales se ha visto entorpecida por el empeño en considerarla como una lucha *entre las tendencias aristotélica y platónica* del escolasticismo, en vez de enfocarla como una *crisis interna dentro del propio aristotelismo*. Es muy significativo el hecho de que Occam, que es el que más cerca se halla de la concepción moderna, se convirtiera al mismo tiempo en el crítico del "concepto de la species". Es cierto, evidentemente, que los "realistas" de la Edad Media se remitían a Platón, pero esto sólo indica que no eran capaces de concebir la "idea" misma más que desde el punto de vista aristotélico de la *sustancia*. Pero los críticos modernos del concepto aristotélico de la sustancia, como habremos de ver en detalle, eran tan convencidos *platónicos* por su *metodología* como *"nominalistas"* en cuanto a su lógica.

[74] Nicolaus Cusanus, *De beryllo*, cap. XXXIII, fol. 191 a.

Bovillus hay que ir a buscarlas, como veíamos, al "intelecto de los ángeles".

Los *fundamentos* generales del conocimiento, tal como aquí se exponen, se remontan por doquier, según vemos, a las concepciones medievales; en cambio, la *argumentación* acusa en diferentes puntos una serie de rasgos característicos nuevos que vienen a romper el esquema tradicional y en los que se revela la influencia de los pensamientos del Cusano.

Mientras que, al principio, se revela como una *falla* originaria interior del intelecto humano el que sólo sea capaz de irse acomodando gradualmente por medio de un *movimiento progresivo del pensamiento* a las entidades que a las naturalezas espirituales superiores les son dadas como un patrimonio fijo y permanente, vemos cómo va cambiando poco a poco esta apreciación y este punto de vista valorativo. El *desarrollo* del espíritu, la actividad mediante la cual va convirtiendo en la realidad del pensamiento las "formas" que potencialmente lleva en sí, es considerada ahora como la característica distinta que —haciéndolo saltar por sobre todas las demás fases intermedias— lo acerca directamente a la naturaleza divina.

Así como el espíritu divino es el *creador* de todas las formas sustanciales, así también el espíritu humano es el *artífice* y *conformador* de todos sus conceptos y pensamientos.[75] De este modo, el espíritu del hombre, que en un principio tenía que limitarse a un papel puramente receptivo con respecto a las impresiones externas, cobra más tarde la conciencia y la fuerza de su *propia actividad*. No es su propia naturaleza, sino la condicionalidad en que le enreda la *memoria* la que, según veíamos, constituye el fundamento de su comportamiento pasivo en el proceso del conocimiento humano. De por sí, en cambio, permanece inafectado

[75] Bovillus, *De intellectu*, cap. V, § 7: "Unde iterum manifestum est humanae menti nullam a natura *inesse* speciem, sed eam *ad divinae mentis similitudinem universarum suarum notionum esse opificem*. Sicut enim divina illa substantialis mens cunctarum opifex est substantialium notionum et conceptionum universae naturae, quos angelos nuncupamus, ita et humana mens opifex est universarum, quae ipsi insunt notionum et antea subsistit, quam ut ulla ipsius notio et conceptio." Cfr. Nicolás de Cusa, *supra*, nota 25.

por esta limitación: "omnis intellectus, ut hujusmodi, ἀπαθής i. e. impassibilis est".[76]

Este principio ontológico general es puesto también aquí gradualmente a contribución, como en Nicolás de Cusa, para el conocimiento dentro de la experiencia y del mundo de los sentidos. Así como el sentido externo mueve y estimula el sentido interno, es necesario, de otra parte, para que el conocimiento se produzca, que un movimiento desarrollado en dirección inversa, salga al paso de las impresiones producidas por los objetos. Es el propio intelecto el que, para poder llegar a su perfeccionamiento y madurez, llama en su ayuda a los sentidos, los excita y los impulsa, poniéndolos de este modo en condiciones de poder asimilar la imagen del ser exterior. Por donde el intelecto se revela como la fuerza propulsora y la meta final de todo el conocer[77] (v. *supra*, pp. 74 *ss.*).

"Como el macrocosmo en su totalidad existe solamente en gracia al microcosmo, se halla constantemente presente ante éste, se incorpora a él y se entrelaza con él, como el medio con el fin. Pues toda la tendencia del mundo grande va dirigida a desembocar derechamente en el pequeño y a llenarlo con toda su sustancia, gracias a las imágenes que crea en él. *El macrocosmo no lleva en sí ninguna fuerza por medio de la cual pueda volverse sobre sí mismo, replegarse en sí, hacerse presente e inmiscuirse*, ya que no existe como fin en sí, sino en función de otro, al que se entrega y en el que se implanta totalmente. El microcosmo, por el contrario, se halla constantemente presente en el macrocosmo por medio de una especie de sentido externo y puede, al salir fuera de sí mismo, iluminarlo y esclarecerlo. Al mismo tiempo y al proyectarse sobre sí mismo en virtud del sentido interior, se halla presente ante sí mismo, sin preocuparse para nada del mundo de fuera, y refleja en su propio ser el universo, por medio de las imágenes que conserva de él".[78]

Volvemos a encontrarnos aquí, como se ve, con los dos caminos que Nicolás de Cusa había distinguido nítidamente: el camino de las cosas a los conceptos racionales, los cuales tienen sin embargo que mantener su carácter de simples "conjeturas", y el otro, el que va de los principios originarios y necesarios del conocimiento a las consecuencias más complejas. Pero con la diferencia de que mientras el Cusano establecía entre ellos una relación lógica fija y una firme *ordenación valorativa*, Bovillus los presenta en un plano de simple yuxtaposición.

[76] *De intellectu*, cap. VI, § 4.
[77] V. *Liber de sensu*, cap. II, § 5.
[78] *De sensu*, cap. I, § 5.

Las dos ramas y direcciones del pensamiento que así nacen podrán seguirse por separado, históricamente, en la filosofía posterior: el primer camino es el que indagará principalmente, como veremos, la teoría del conocimiento de Telesio y de la filosofía italiana de la naturaleza. La segunda tendencia fundamental, más profunda, en cambio, no será abrazada y puesta de nuevo en marcha hasta llegar a la matemática y a la ciencia de la naturaleza de los modernos.

Capítulo II

EL HUMANISMO Y LA LUCHA ENTRE LA FILOSOFIA PLATONICA Y LA ARISTOTELICA

¿A QUÉ se debe el encanto irresistible que sobre nosotros ejerce, cada vez que lo abordamos, el estudio de la historia de la cultura del *Renacimiento italiano?* Indudablemente, a la unidad y a la perfecta armonía que en él advertimos entre la trayectoria interior del pensamiento y las múltiples formas y manifestaciones de la vida exterior. El nuevo contenido se crea inmediatamente la forma propia a él adecuada y se manifiesta al exterior en contornos visibles y fijos.

Los movimientos espirituales no permanecen en el plano de lo abstracto, desglosados del mundo de lo real, sino que trascienden inmediatamente a la realidad y calan en ella hasta en sus manifestaciones últimas y aparentemente más remotas.

En la Edad Media, vemos que las diversas corrientes de la creación espiritual, la ciencia y el arte, la metafísica y la historia se mantienen unidas y, al mismo tiempo, vinculadas entre sí por el nexo común y exclusivo que todas ellas guardan con el interés religioso. Ahora, bajo el Renacimiento, aparecen separadas, cada una de ellas con su propia sustantividad, adquiriendo su propio fundamento y girando por separado en torno a su propio centro. Pero con la circunstancia característica de que todas estas corrientes y manifestaciones del espíritu, por muy independientes que sean en cuanto a su origen, se agrupan inmediatamente en unidad, al proyectarse todas ellas hacia una meta común. Los resultados de la trayectoria del pensamiento no se plasman, ahora, en una fórmula teórica general, sino que cobran cohesión en la unidad de una ordenación concreta de vida.

La superación del viejo sistema de doctrina se revela inmediatamente en un nuevo ideal de regulación de la vida individual y colectiva.

El humanismo no es un fenómeno aislado, una mera fase en la historia de la erudición: la afirmación de la autarquía de la

cultura temporal crea, al mismo tiempo, un nuevo estamento, con lo que supera toda la organización social de la Edad Media. Las nuevas tendencias de la época influyen hasta en las formas de la vida política, en las formas externas de la convivencia social. No ha habido en toda la historia de la cultura ninguna época en que la cultura *teórica* haya ejercido un señorío tan grande, tan ilimitado; en que, como en ésta, haya gobernado con tal fuerza y tal sentido todos los demás factores y poderes de la vida.

En este movimiento espiritual de conjunto parece, sin embargo, como si la *filosofía* sólo desplegase una acción limitada y subordinada. Los primeros siglos del Renacimiento se dedican casi exclusivamente a asimilarse los sistemas antiguos, que, al principio, ni siquiera llegan a captar y comprender en la plenitud de su contenido. Hasta el siglo XVII, hasta los tiempos de Descartes, no sienta la moderna filosofía sus fundamentos propios e independientes.

He aquí por qué en el estudio de Jacobo Burckhardt, donde se nos ofrece un cuadro de conjunto del Renacimiento en sus rasgos individuales y concretos, haciéndolo cobrar por vez primera fuerza y vida, quedan totalmente relegadas al último plano las tendencias y las realizaciones filosóficas. Mientras que, en otras épocas, estas corrientes representan siempre la síntesis y la verdadera pauta del progreso especulativo de una época, aquí aparecen como al margen del contexto común. No se nos revela por parte alguna, a primera vista, una unidad cognoscible, un centro fijo en torno al cual podamos ordenar los diferentes movimientos.

Las fórmulas y características habituales con que se suele señalar el carácter del Renacimiento fallan en cuanto nos fijamos sin ningún criterio preconcebido en las distintas corrientes filosóficas y en su variedad. En todos los demás aspectos de la vida del Renacimiento, vemos que la tendencia de la época va dirigida a una captación pura e independiente de la realidad *inmanente;* que tanto la política como la moral, lo mismo la historia que la ciencia del mundo exterior se esfuerzan por cimentarse sobre principios "naturales", procurando apartarse de toda invocación de fuerzas, autoridades y principios trascendentes; en cambio, este rasgo no aparece expresado de un modo puro y *claro* en la filosofía del Renacimiento.

Basta con señalar el predominio del neoplatonismo para que se comprenda hasta qué punto pugna aquí el pensamiento por huir de todo lo que sea el ser empírico y condicionado y por remontar el vuelo sobre ello. Y esta pugna de los motivos del pensamiento sigue manifestándose hasta muy dentro del *cinquecento*, hasta llegar a la doctrina de Giordano Bruno.

De una parte, nos encontramos con que la *experiencia* afirma y ve satisfechos sus derechos de un modo cada vez más claro; con que los viajes y los descubrimientos guían cada vez más la mirada hacia el nuevo *material empírico* que aguarda a ser estudiado y clasificado; pero, a la par con esto y por otra parte, jamás había sido tan vivo y poderoso como ahora el impulso estético-especulativo.

La imagen de la realidad que traza la filosofía italiana de la naturaleza, partiendo en su teoría del conocimiento de la *percepción* como el único testimonio valedero, se halla todavía totalmente impregnada de formas inspiradas por la fantasía y la superstición. Y con el mismo antagonismo nos encontramos en los fundamentos filosóficos de las ciencias del espíritu: por un lado, se enseña a emplear la *historia* como método para descubrir la realidad espiritual y se aplica la crítica histórica a los relatos de los historiadores romanos y al nacimiento de los dogmas eclesiásticos; por otro lado, se encuentran signos de ingenuidad histórica como el que consiste en ver en un escrito apócrifo el testimonio de la más inveterada sabiduría o en querer derivar toda la religión y toda la moral de una *tradición* continua y coherente de verdades reveladas. La observación meticulosa y exacta de los fenómenos de la naturaleza se pone al servicio de la *magia*; la investigación filológica se pone al servicio de la *cabalística*.

Esta abigarrada y contradictoria muchedumbre de opiniones ha inducido a algunos a error en cuanto a la misma significación filosófica fundamental del Renacimiento, y así se comprende que un Renan, por ejemplo, haya podido afirmar que el Renacimiento es un movimiento exclusivamente *literario*, y no *filosófico*.[1] La escolástica de nuestros días apóyase en juicios como éste, para remitirse como modelo y prototipo a la trabazón rigurosa y unitaria

[1] Renan, *Averroës et l'Averroïsme*, 3ª ed., París, 1866, pp. 322 *s*.

del sistema medieval, en contraste con la multiformidad de la filosofía del Renacimiento.[2]

Pero es precisamente esta comparación la que nos enseña a comprender y a medir el sentido y el valor de la batalla del pensamiento que aquí se riñe. *La unidad de las diversas corrientes, en la filosofía renacentista, reside en la nueva posición que adoptan ante el problema del conocimiento y en el modo como contribuyen a resolverlo.* Basta con que nos atengamos a este punto de vista en el enjuiciamiento, para que inmediatamente se destaque ante nosotros un meollo permanente y un contenido fijo de las diversas corrientes filosóficas de esta época.

Todos los antagonismos presentes en la filosofía del Renacimiento —ya los enfoquemos desde el punto de vista de la disputa entre la experiencia y el pensamiento, ya nos fijemos en la querella entre la inmanencia y la trascendencia, o entre el platonismo y el aristotelismo— tienden en este punto, como claramente habremos de ver, a una meta común. Esta afirmación parece, evidentemente, paradójica, pues es lo cierto que, en esta fase, no podemos hablar todavía para nada de un análisis y una crítica sistemáticos del conocimiento. Cuando la investigación se detiene a examinar la naturaleza y las condiciones del conocer, lo hace siempre todavía en relación con los problemas metafísico-psicológicos y confundida con ellos. El planteamiento de este problema obedece siempre a una premisa, que es el concepto del alma y el problema de su perduración individual. Pero si la reflexión en torno a los principios del conocimiento no se convierte todavía aquí en un motivo verdadero y consciente, como en los comienzos ya sustantivos e independientes de la moderna filosofía, sí podemos afirmar, sin embargo, que cada una de las fases del progreso a que asistimos se refleja *indirectamente* en este problema fundamental. No constituye todavía, es cierto, la fuerza propulsora real que dé vida a las distintas manifestaciones sistemáticas, pero sí el punto discursivo de orientación en que podemos situarnos para abarcar con la mirada sus relaciones y sus nexos comunes.

Intentaremos poner de manifiesto en sus contornos generales y a título provisional estas conexiones a que nos referimos, antes de entrar a estudiarlas en detalle en cada pensador.

[2] V. Willmann, *Geschichte des Idealismus*, Braunschweig, 1897, t. III, p. 7.

Lo primero que resalta ante nosotros, en esta ojeada preliminar, es un rasgo *negativo*. Lo que sobre todo caracteriza al Renacimiento es *la lucha contra la "forma sustancial"*. Bajo esta tendencia fundamental se agrupan y se unen el humanismo y la ciencia nueva de la naturaleza, la retórica y la gramática, la lógica y la psicología.

La nueva concepción que ahora nace no logra imponerse por igual en todos y cada uno de los campos; el progreso no avanza con paso uniforme en todas partes. El tránsito del ser a la actividad, *del concepto de sustancia al concepto de función*, se opera primeramente en la *física* moderna; en el modo de tratar los fenómenos de la vida anímica, este paso se da, en cambio, con mucha más lentitud.

Sin embargo, y a pesar de los múltiples obstáculos y barreras que a este desarrollo se oponen, acaba surgiendo un nuevo concepto de la *conciencia*, que se impone y afianza como el resultado positivo de las más diversas tendencias críticas. Es cierto que este concepto necesita, a su vez, ser precisado y complementado con otros, para que llegue a ser plenamente comprendido en su función y en su significación diferencial.

Suele verse en la concepción del *individuo* y en la nueva posición y valoración que se le asigna, la verdadera línea divisoria que separa el Renacimiento de la Edad Media.

"Nada informa ni caracteriza mejor a la Edad Media cristiana —escribe un eminente historiador del humanismo— que el rasgo corporativo. Después del caos de la transmigración de los pueblos, la humanidad renovada fué cristalizando, por así decirlo, en grupos, órdenes y sistemas. La jerarquía y el feudalismo eran tan sólo las formaciones más importantes. La misma vida científica... hubo de ajustarse a la tendencia general: cristalizó, como el agua al congelarse, en torno a ciertos centros, de donde luego irradió en todas las direcciones. En ninguna otra época ha habido tan grandes masas que hayan vivido y obrado y hasta pensado y sentido de un modo tan uniforme. Allí donde descuellan los grandes hombres, éstos no parecen ser otra cosa que representantes del sistema en cuyo seno se alzan, los primeros entre los iguales, como ocurre con las cabezas del Estado feudal y de la Iglesia. Su grandeza y su poder no dependen de las contingencias y las cualidades

de su propia persona, sino de la energía con que saben representar el núcleo ideal del sistema en que viven, negándose y sacrificándose a sí mismos... Los adalides de la humanidad no son, en esta época, los individuos que descuellan espiritualmente sobre la masa y la dominan, sino los estamentos y corporaciones, que siguen al individuo como a un estandarte." [3]

Las líneas anteriores retratan con trazo muy certero, no cabe duda, el carácter del término medio en la vida de la Edad Media, pero en ese cuadro no se señalan las corrientes espirituales profundas que en ella se mueven y que se manifiestan, principalmente, en la *mística*. La concentración en el problema religioso crea aquí una interioridad y una profundización en estados y emociones psíquicas individuales que distan muy poco de las del Renacimiento.

Fueron, sobre todo, las *Confesiones* de San Agustín las que, en este sentido, sirvieron de modelo para los tiempos modernos; en ellas se inspira conscientemente Petrarca en el más vivo y eficaz de sus escritos, en el diálogo *Sobre la lucha secreta de las cuitas de nuestro corazón*. Hasta el *platonismo* de la época moderna, tal como se enseña en la Academia de Florencia, sigue ateniéndose todavía, en sus comienzos, al agustinismo y se funde, por así decirlo, en el molde de éste.

Quiere esto decir que lo característico del Renacimiento, en este punto, no es tanto el *descubrimiento* del "yo" como el hecho de que esta época desgaje de sus conexiones tradicionales, para destacarlos como algo sustantivo, un substrato y un contenido que la Edad Media encuadraba dentro de los marcos de su psicología religiosa.[4]

Pero la obra decisiva y creadora de la nueva época no consiste solamente, ni mucho menos, en transferir y traducir a otra esfera un contenido ya existente y acabado. La nueva conciencia de sí misma que esta época tiene cobra forma positiva y se plasma como realidad en la conciencia empírica de la naturaleza. Cuando San

[3] Georg Voigt, *Die Wiederbelebung des klassischen Altertums*, 2ª ed., Berlín, 1880, t. I, p. 131.

[4] Cfr. acerca de esto, Dilthey, "Auffassung und Analyse des Menschen im 15. und 16. Jahrhundert", en *Archiv für Geschichte der Philosophie*, IV, p. 627 (estudio recogido en la versión española de las *Obras de Dilthey*).

Agustín descubre el concepto del yo como el fundamento único y seguro de todo el saber, cuando ve en el objeto el "fenómeno" o la manifestación de la conciencia, afirma con este pensamiento la primacía de la *órbita de la voluntad y del sentimiento* sobre todos los datos de la percepción y todos los hechos del *conocimiento* objetivo. La ordenación de las *cosas* en el espacio y en el tiempo tiene que desaparecer, para que podamos llegar a comprender y a captar la peculiaridad y el valor propio del *alma*.

En la época moderna, por el contrario, son los *fenómenos objetivos* los que por encima de todo atraen la mirada y fijan la atención. Para que el pensamiento del yo pueda imponerse en su nuevo significado, lo primero es llegar a comprender la naturaleza como *existencia* independiente y fija, como una ordenación propia y un conjunto de leyes sustantivas.

Estos dos aspectos se contienen ya, unidos entre sí de modo inseparable, en el *platonismo* bajo su forma auténtica y legítima, que poco a poco va haciéndose asequible al Renacimiento: en Kepler, sobre todo, vemos cómo es la intuición pura de la armonía del *cosmos* la que le revela la armonía del *"alma"*.

Y a la misma meta conduce la concepción y la exaltación estética de la realidad: la *animación* de la naturaleza por el arte permanece, a pesar de todo, libre de cualesquiera rasgos sentimentales y románticos, de toda tendencia a infundir a la imagen directa del mundo las emociones y sensaciones individuales. Se trata, por el contrario, de facilitar y estimular por este medio la concepción y la consideración puras y objetivas de la realidad. Leonardo da Vinci es el prototipo y el maestro de este pensamiento y esta intuición puras y objetivas, que abarca e informa por igual todos los campos del espíritu.

Claro está que esta orientación hacia lo objetivo, que esta entrega al objeto de la naturaleza plantea también problemas y dificultades de carácter filosófico. El concepto de la *conciencia* no llega a descubrirse e imponerse todavía con toda su pureza en la *filosofía renacentista de la naturaleza*. En esta etapa, el yo y su función sólo pueden concebirse y describirse como un *objeto* especial: aparecen desintegrados en la existencia objetiva y como disueltos en él. Esta barrera provisional señala, sin embargo, la tendencia que a partir de ahora habrá de seguir el pensamiento.

lo que el Cusano había postulado sistemáticamente: el recobro del "intelecto puro" partiendo de la materia de las impresiones sensibles, se convierte ahora en la tarea histórica.

Este entronque con las metas de la *investigación empírica* da al nuevo concepto del yo el punto de apoyo y la correlación que lo separa de la Edad Media y de la mística.

I. La renovación de la filosofía platónica

Describir la lucha entre la filosofía platónica y la aristotélica en toda su extensión y en toda la profundidad de sus antagonismos conceptuales, equivaldría a escribir la historia del pensamiento moderno. Esta pugna se manifiesta como el factor determinante hasta en las realizaciones más originales de la filosofía moderna. Y este punto de vista no preside solamente la creación de los grandes sistemas filosóficos; también las ciencias exactas, en sus investigaciones, siguen paso a paso, indirectamente, al irse constituyendo, los problemas de que aquí se trata. No es posible llegar a comprender en sus detalles la construcción de la ciencia por Galileo y Kepler, a menos que se la encuadre dentro de este movimiento histórico de conjunto.

Si por adelantado echamos una ojeada general y panorámica a estas grandes influencias, veremos que la primera *introducción* de la filosofía platónica en el Occidente, sus comienzos, se nos revela como muy pobre y raquítica. No cobra vida todavía aquí el verdadero problema fundamental del platonismo: la atención se detiene en la fachada y en los vistosos ropajes con que el neoplatonismo y la Edad Media habían ido envolviendo el meollo y el contenido de la teoría de las ideas. Hasta en la lucha contra el sistema medieval sigue percibiéndose claramente, por tanto, la dependencia con respecto a él. No se trata todavía, en realidad, de asimilarse a Platón en su forma verdadera y originaria: para poder llegar a esto, había que dar antes un paso preparatorio y eliminar, para comprenderlos en su valor propio, aquellos elementos del platonismo que se habían deslizado en la doctrina cristiana y fundido con ella.

Desde este punto de vista podemos comprender y reducir a

unidad las metas y los movimientos filosóficos del *quattrocento*. Cuando *Marsilio Ficino*, con plena sinceridad subjetiva, considera que su misión consiste en armonizar y conciliar la doctrina platónica con la religión revelada, es que sólo acierta a contemplar la religión misma bajo la luz del platonismo, que no es capaz de ver en ella otra cosa que la *teoría del logos*.

En los primeros siglos de su desarrollo, el cristianismo no podía llegar a plasmarse en *sistema teórico* más que recogiendo y asimilando esta teoría fundamental de la filosofía griega. Con lo cual reconocía *indirectamente*, al mismo tiempo, la filosofía y la ciencia antiguas, aunque sólo las empleara y tolerara en cuanto medios para interpretar la doctrina revelada.

Pues bien, el primer paso que da la época moderna es para echar por tierra esta barrera, para restaurar en todo su sentido y contenido la teoría del "*logos*", en vez de limitarse a considerarla simplemente como instrumento de la teología. Esta tendencia y este giro del pensamiento hemos podido seguirlos ya en Nicolás de Cusa (v. *supra*, pp. 75 *ss.*). Este punto de vista nos ayuda a comprender la posición de los pensadores de esta época ante la Iglesia, de otro modo tan equívoca y confusa. Mientras que al exterior creen seguirse mostrando en total consonancia intrínseca con la doctrina de la fe, en realidad sólo toman de ella aquellos elementos provenientes de la filosofía y del helenismo. El concepto del logos forma, ahora, tanto el engarce como la línea divisoria entre las épocas.

Georgio Gemisto Plethon

Este último momento, o sea la *oposición* al sistema teológico tradicional, resalta claramente y ocupa el primer plano de las preocupaciones en Georgio Gemisto Plethon, el primer pensador de esta época que proclama decididamente la doctrina platónica. Combate a Aristóteles, pero exceptuando expresamente de los ataques su teoría de la naturaleza. Quiere combatir tan sólo su metafísica y su teología, aunque los tiros van dirigidos, en realidad, contra la escolástica eclesiástica de su tiempo.

No se trata, propiamente, de un duelo entre dos doctrinas filo-

sóficas abstractas, sino de la pugna entre la cultura del helenismo y la de la Edad Media cristiana. Sólo así podemos explicarnos la directa y amplia influencia que las doctrinas de Plethon habían de ejercer en el occidente a poco de aparecer, después que toda una generación de destacados humanistas había ido preparando el terreno para sus ideas y tendencias fundamentales.

Aristóteles, nos dice Plethon, ya no escribe el griego en toda su pureza y plenitud; del mismo modo, el ideal de vida de los antiguos aparece ya en él decadente y empañado. La renovación moral que Plethon postula para el Estado y la Iglesia de su tiempo y que ocupa el centro de todas sus tendencias filosóficas, necesita librarse de la autoridad de Aristóteles para poder remontarse a las auténticas fuentes de la ética independiente y humana. A los preceptos ascético-monacales se contrapone ahora una teoría secular de la virtud, al dualismo de la fe en un más allá la creencia de los antiguos en el constante peregrinar y en la transformación del alma. Los dioses de Grecia son invocados para la lucha contra el ideal de la Edad Media y, sobre todo, para que ayuden a la regeneración *política* por la que Plethon aboga en su escrito sobre las leyes. La teoría de las ideas se trueca, así, en una teoría politeísta de los dioses. Las múltiples fuerzas a que Plethon recurre para construir su concepción de la naturaleza son elevadas por hipóstasis al rango de entidades personales concretas y dotadas con nombres de deidades especiales.[5]

En las especulaciones acerca de la jerarquía y la prelación de estas fuerzas, inspiradas principalmente en Proclo, aparecen de tal modo entrelazados y mezclados la filosofía y el *mito*, que sería inútil tratar de introducir entre ellos una separación, de destacar un contenido aparte y abstracto de pensamientos.

Por tanto, con todo lo que la teoría de Plethon tiene de interesante desde el punto de vista de la *historia general de la cultura*, significa muy poco en lo que se refiere a la comprensión interior, *lógica*, del platonismo. Poco a poco, va desviándose la atención del verdadero problema fundamental: mientras que en Plethon la

[5] Acerca de la doctrina de Plethon, v. Gass, *Gennadius und Pletho. Aristotelismus und Platonismus in der griechischen Kirche*, Breslau, 1844, y Fritz Schultze, *Georgios Gemistos Plethon und seine reformatorischen Bestrebungen*, Jena, 1874.

teoría de las ideas se examinaba y defendía contra Aristóteles, por lo menos, desde el punto de vista general y medieval de la realidad de los "universales", vemos cómo en su más cercano discípulo, en el cardenal Bessarion, aquella teoría queda ya totalmente relegada a segundo plano: sólo se la tiene ya en cuenta en relación con el problema *metafísico* de si la naturaleza obra o no con arreglo a una intención consciente, para dejarlo en seguida a un lado como un "problema extraordinariamente oscuro y difícil".[6]

Marsilio Ficino

Tampoco el profundo y acucioso conocimiento de las obras platónicas que se logra dentro de los marcos de la *Academia de Florencia* conduce, de momento, a una decisiva transformación interior. Cierto es que entre Plethon y *Marsilio Ficino* existen hondas y características diferencias, lo mismo en cuanto a personalidad que en lo que se refiere a los fundamentales designios de su doctrina. La mirada es, en Ficino, más amplia y más libre; las fuentes históricas son abarcadas ahora e investigadas a fondo y en toda su extensión; en cambio, aparece ya embotada aquí aquella tendencia reformadora con que nos encontramos en los comienzos del platonismo.

La doctrina platónica trata de convertirse ahora en el centro y en el foco de unidad en que deben encontrarse todas las tendencias pugnantes de la época. En ella aparecen directamente fundidas y reconciliadas la religión y la filosofía, la metafísica y la ciencia, que llevan, por lo demás, una existencia aparte, discurriendo cada una de ellas por sus propios derroteros.

En el platonismo aparece ya esbozada y traducida a su expresión pura, en cuanto a su contenido y a su sentido más generales, la doctrina cristiana. Se conserva y eleva a claridad conceprual el contenido de los grandes sistemas precedentes de la antigüedad.

[6] "Quo quidem in loco" (acerca de la pregunta: "utrum natura consilio agat") "maxima meo judicio inter Platonem et Aristotelem differentia est. Hinc nempe difficilis illa et perobscura de ideis quaestio oritur, etc.". Bessarion, *In calumniatorem Platonis*, Libri VI, cap. 2, ed. Venet, 1516 (Aldus), p. 110.

La diferencia de criterios doctrinales se debe, simplemente, a la diversa interpretación de la gran revelación divina, que es una sola y que precede y sirve de fundamento a toda la historia de la filosofía y de la religión.

De este modo, los cambios y las transformaciones internas que la misma doctrina platónica ha experimentado son acogidos por igual e interpretados como otras tantas fases de una trayectoria continua y homogénea del pensamiento. Es en el taller de Plotino, de Porfirio, de Jámblico y de Proclo —dice Ficino en una carta a Bessarion— donde el oro de la filosofía platónica se forjó y depuró bajo el fuego de la más aguda crítica, limpiándolo de todas las escorias, para que su brillo llenara toda la redondez de la tierra.[7] Con este reconocimiento, se abre libre margen a las diferentes corrientes místicas, las unas secundarias y las otras profundas, del platonismo. La *teoría de las ideas* solamente es contemplada y comprendida ahora como a través de un medio extraño.

Leibniz señala la falla más íntima de la teoría de Ficino cuando le reprocha el haberse lanzado ante todo sobre los problemas "hiperbólicos" y trascendentes, en vez de seguir indagando los auténticos fundamentos *metodológicos*: las *definiciones* exactas que Platón da de los conceptos fundamentales.[8]

Ya veíamos, al referirnos a Plethon, que la reforma de la *metafísica* hacia la que se orientaba dejaba intactos los fundamentos aristotélicos de la *ciencia* y de la *investigación empírica*. Pues bien, tampoco aquí se derriba esta barrera: se considera como el grande y característico mérito de Platón el haberse entregado desde el primer momento pura y exclusivamente a la investigación de lo divino, al paso que todos los demás filósofos se perdían en la consideración de la *naturaleza*, de la que sólo es posible llegar a adquirir un conocimiento muy imperfecto y como "en sueños".[9] Al predicar esta supeditación del *mundo de los cuerpos* en una esfera inferior del ser y del *saber*, Ficino se distingue clara y níti-

[7] Marsilius Ficinus, Carta a Bessarion, *Epistol.* Lib. I (Opera, Parisiis, 1641, I, 602).

[8] Leibniz, *Philosophische Schriften*, eds. por Gerhardt, vol. I, p. 380; cfr. especialmente vol. VII, pp. 147 *ss.*

[9] Ficinus, Carta a Giovanni Cavalcanti; *Epistol.* Lib. I, *Opera*, vol. I, p. 613.

damente de la forma realmente *moderna* del platonismo, que brota sobre el suelo de la ciencia exacta de la naturaleza.

Según Ficino, el todo se organiza, de un modo general, en cinco grados y fases distintos, que se refieren mutuamente los unos a los otros, para retrotraerse por último, en su continua sucesión, al Ser Uno e incondicionado.

La ordenación de la realidad empírica se estructura y organiza con arreglo a la participación en los dos principios contrapuestos de la *pluralidad* y la *unidad*. Partiendo del *cuerpo* y de las *cualidades* corporales, el camino conduce al *alma* humana y de ésta, a su vez, se eleva a las "*inteligencias*" celestiales puras y al ser *divino*.

Mientras que el cuerpo en cuanto tal, gracias a la divisibilidad hasta el infinito, se descompone sencillamente en una pluralidad de elementos, sin poseer en sí un principio de limitación y determinación, las *cualidades*, tales como la luz y el color por ejemplo, figuran ya en un grado superior. Aunque también ellas parecen hallarse adheridas a la materia y sólo se manifiestan en las masas extensas, el verdadero origen de su *acción* no debe buscarse, sin embargo, en el campo del más o el menos puramente *extensivo*. No necesitan de la extensión en longitud, profundidad y anchura, sino que se contienen ya, en su totalidad e indivisas, en cada una de sus partes, por muy pequeñas que sean, en cada *punto* de la masa.

Son, por tanto, en realidad, naturalezas y determinabilidades *individuales*, a las que para nada afecta la división del "sujeto" corpóreo en el que de momento se presentan ante nosotros. Así, por ejemplo, el blanco contenido en una parte cualquiera de un cuerpo blanco no puede pensarse, en rigor, como una *parte de la cualidad*, sino solamente como la *cualidad de una parte:* la desintegración afecta solamente al substrato material, no al color mismo, que revela por doquier la misma naturaleza y cualidad "indivisibles". La "ratio albedinis" o cualidad de la blancura es la misma en todo el cuerpo y en todas y cada una de sus partes integrantes.

Por donde nos encontramos ya, aquí, con una *nueva relación entre la unidad y la pluralidad:* la característica distintiva de la cualidad no se obtiene por vía de *síntesis*, sino que es captada como

una unidad esencial, que sólo participa de las determinaciones de la cantidad de un modo mediato, al extenderse sucesivamente, por decirlo así, por sobre las distintas partes de un cuerpo.

Y es en las cualidades de los cuerpos donde radican todas sus *fuerzas* y capacidades de acción, ya que la simple masa indistinta en cuanto tal es totalmente pasiva e inerte; lo que quiere decir que toda potencia y toda actividad atribuídas por nosotros a un cuerpo tiene su origen y debe buscar su fundamento último no en lo material de él, sino en una "naturaleza incorpórea".[10]

Toda esta disquisición de Ficino, aunque tienda a llegar a conclusiones de orden *metafísico*, encierra, sin embargo, al mismo tiempo, en la separación conceptual que establece entre la cantidad y la cualidad, un fondo *lógico puro*, un contenido que resalta con toda claridad y nitidez cuando lo comparamos, mirando hacia atrás, con la doctrina de Nicolás de Cusa y, mirando hacia adelante, con la de Leibniz (cfr. *supra*, pp. 85 *s.*).

El segundo grado, designado por la cualidad, es aquel sobre el que se elevan las otras fuerzas *espirituales* del universo. Mientras que el cuerpo representa —según el criterio de los pitagóricos— la *pluralidad* pura y simple y la cualidad la pluralidad, en cuanto que ésta se combina con la unidad y participa de ella, el *alma* es la unidad originaria, la cual, sin embargo, necesita enfrentarse a la variedad, para cobrar en ella la conciencia de sí misma. Mientras que el color blanco, aun distinguiéndose conceptualmente del cuerpo en que se da, se halla como preso y enredado en él en cuanto a su *realidad* empírica, el alma conserva dentro de su comunidad con el cuerpo en el que reside su propio ser sustantivo y la independencia de su propia naturaleza. No se halla contenida en él ni como una parte en el todo ni como el *punto* en la línea.

En efecto, el punto, aun representando una unidad cerrada en sí e indivisible, señala sin embargo una situación *aislada* dentro del espacio y expresa, en este sentido, una determinabilidad local *limitada*. El alma, por el contrario, debe concebirse como la unidad que encierra y hace brotar de sí misma una *totalidad*

10 Ficinus, *Theologia Platonica de immortalitate animorum*. Lib. I, cap. 2. *Opera*, vol. I, 77 *s*. Cfr. especialmente Lib. III, cap. 1: I, 112.

infinita de determinaciones; en este sentido, se la debe comparar, no a cualquier punto, sino, por ejemplo, al centro de un círculo, que puede referirse por igual, para que el concepto del círculo se cumpla, a *todos* los puntos de la periferia. Es, por tanto, en cierto modo, "un punto vivo en sí mismo", no sujeto a ninguna cantidad ni a ninguna determinada situación, sino que puede, partiendo desde dentro, desarrollarse libre e ilimitadamente hacia la variedad, sin perderse en ella.

Son también algunos de los motivos fundamentales de la filosofía de Nicolás de Cusa los que aquí siguen influyendo en Ficino. El alma es a la vez divisible e indivisible, igual por su esencia a la suprema unidad absoluta y constantemente orientada hacia la pluralidad y los cambios del mundo de los cuerpos. Constituye la verdadera y la más profunda maravilla de la creación, por cuanto que todas las demás cosas, por muy perfectas que nos las representemos, poseen y encarnan siempre un ser *especial*, mientras que ella representa y contiene el universo en su totalidad.

"El alma alberga en sí las imágenes de las entidades divinas, de las que depende, como los fundamentos y los prototipos de las cosas inferiores, que en cierto modo crea por su propia cuenta. Es el centro del universo y en ella se cifran y condensan las fuerzas de todo. Se adentra en todo, pero sin abandonar una parte cuando se dirige hacia la otra, puesto que es el verdadero engarce de las cosas. De aquí que podamos llamarla con razón el *centro de la naturaleza*, el foco del universo, la cadena del mundo, la faz de todo y el nexo y el vínculo de todas las cosas." [11]

Toda cosa sensible tiende, por virtud de su propia naturaleza, a remontarse a su origen espiritual y superior, pero esta *reversión* interior no puede operarse en las cosas mismas ni en las sustancias espirituales que se hallan sobre nosotros o en torno nuestro, sino solamente en el alma del *hombre*. Solamente ella puede empaparse plenamente con la consideración de lo *concreto* y lo material sin dejarse aprisionar por ello; solamente ella puede elevar las mismas percepciones de los sentidos al plano de lo general y lo espiritual.

"Y así, el rayo divino que se derrama sobre el mundo inferior

[11] *Theologia Platonica*, Lib. III, cap. 2; I, 117 *s*.

vuelve a proyectarse, gracias a ella, hacia las regiones más altas... Es el espíritu humano quien restaura el universo estremecido, pues gracias a su actividad se depura y esclarece de continuo el mundo corpóreo, acercándose diariamente más y más al mundo espiritual, del que en su día emanó." [12]

En estas palabras, en las que se afirma la singular posición y significación cósmicas del alma *humana* reside el más profundo y sustancial fundamento de la influencia que la Academia platónica ejerce sobre toda la cultura filosófica y artística de esta época; los pensamientos que aquí expresa Ficino resonarán, andando el tiempo, en el discurso de Pico della Mirandola sobre la dignidad del hombre y, animados por una fuerza y una profundidad extraordinarias, en los sonetos de Miguel Ángel.

Sin embargo, por mucho que sigamos moviéndonos aquí bajo el conjuro de Plotino y de sus doctrinas *estéticas* fundamentales, vemos traslucirse ya en este punto un nuevo interés que apunta hacia un nuevo planteamiento, hacia un planteamiento moderno del problema. El neoplatonismo señala, no cabe duda, el carácter general de la doctrina de Ficino, pero no agota la totalidad de su contenido ni su significación *histórica*. Cuantos hasta ahora han estudiado el platonismo de Ficino se han detenido exclusivamente en este rasgo, pero ello los ha llevado a perder de vista precisamente los gérmenes más vigorosos y fecundos que este pensador aporta a la filosofía y a la ciencia del futuro.[13]

La obra maestra de Ficino, la *Theologia Platonica de immortalitate animorum* no es, ciertamente, si la consideramos en lo externo, otra cosa que un compendio de las *pruebas metafísicas de la inmortalidad*, expuestas y desarrolladas aquí de un modo

[12] "Ita radius ille coelestis, qui ad ima defluxerat, refluit ad sublimia, dum similitudines idearum, quae fuerant in materia dissipatae, colliguntur in phantasia et impurae purgantur in ratione et singulares tandem in mente evadunt universales. Sic hominis anima jam labefactatum restituit mundum, quoniam ejus munere spiritalis olim mundus, qui jam corporalis est factus, purgatur assidue, atque evadit quotidie spiritalis." L. c., Lib. XVI, cap. 3, p. 364.

[13] Esto puede aplicarse tanto al estudio de M. Carrières *(Die philosophische Weltanschauung der Reformationszeit*, 2ª ed., Leipzig, 1887, t. I) como al de H. Stein *(Sieben Bücher zur Geschichte des Platonismus*, t. III), pues ambos recogen y destacan casi exclusivamente los elementos *místicos* de la teoría de Ficino.

más completo y más en detalle que en ningún otro lugar de la historia de la filosofía. Pero no debemos olvidar que los mismos orígenes históricos del problema de la inmortalidad nos enseñan hasta qué punto los caminos y las vicisitudes de esta doctrina aparecen íntimamente entrelazados y hermanados con los fundamentales problemas de la teoría del *conocimiento*. El *Fedon* contiene, al mismo tiempo, la más amplia y minuciosa fundamentación *lógica* de la teoría de las ideas que nos haya dado Platón. En este diálogo, se reconoce por vez primera la sustantividad y la fuerza del "pensar puro", separándolo de todas las demás instancias psicológicas. El pensamiento de la *inmortalidad* se convierte en vehículo para descubrir la *originariedad de las funciones del pensar* y delimitarlas nítidamente de las sensaciones y las percepciones inmediatas de los sentidos.

La concepción moderna, ya desde los tiempos del Renacimiento, tiende, como veremos, a aflojar esta trabazón histórica entre el planteamiento metafísico y el planteamiento epistemológico del problema. A pesar de lo cual esta conexión se mantiene hasta mucho después de iniciarse la filosofía moderna, y su fuerza y eficacia pueden observarse todavía en Descartes.

Esto explica por qué Ficino, aun allí donde su doctrina parece perseguir única y exclusivamente su meta metafísica principal, se adentra también, indirectamente, en la historia del problema del conocimiento.

Hay que reconocer, sobre todo, como un gran mérito de este pensador el haber sido el primero que transmitió a la posteridad de un modo puro y completo la teoría platónica de la "reminiscencia", ofreciendo con ello un centro histórico firme al desarrollo moderno del *concepto de la conciencia*. También en este punto acusa la exposición de Ficino tan claramente los rasgos del modo de pensar de Nicolás de Cusa, que no cabe duda de que el primero debió de conocer a fondo los escritos del segundo antes de exponer sus propios pensamientos, a pesar de que en el momento en que vió la luz la *Theologia platonica* de Ficino (1482), aún no habían sido reunidos en una edición completa las obras del Cusano.

Cuando Ficino, para probar la inmortalidad del espíritu, parte sobre todo de la *infinitud* de la función de éste, sigue claramente las huellas de Nicolás de Cusa. Todo auténtico concepto formado por nosotros contiene un número ilimitado de ejemplares concretos; todo acto del pensar posee y ejerce la maravillosa fuerza de reducir a unidad una infinita pluralidad y de hacer que hasta la más simple unidad se disuelva en la infinitud. ¿Cómo no había de ser el espíritu algo ilimitado en cuanto a su fuerza y a su esencia, siendo como es él quien *descubre* la infinitud misma y *la define* con arreglo a su carácter y naturaleza?

Todo conocimiento representa la adecuación y adaptación del sujeto cognoscente a los *objetos* con que se enfrenta (cognitio per quandam mentis cum rebus *aequationem* perficitur); no podríamos, por tanto, pensar y captar lo infinito como *contenido* si no se contuviese ya, previamente, en la propia *naturaleza* de nuestro espíritu. La *medida*, para que pueda ser adecuada y exhaustiva, no debe ceder nunca en fuerza ni en extensión a lo medido: de aquí que el espíritu tenga que ser por sí mismo ilimitado, para poder someter a sus conceptos inmutables las continuas mudanzas del tiempo y del movimiento y abarcar y medir la infinitud.[14]

El postulado de la total adecuación y "proporción" que entre el *objeto* y la *función* del conocimiento debe imperar se convierte ahora en el *leitmotiv* de la doctrina de Ficino. El intelecto y el objeto "inteligible" no se enfrentan como dos elementos extraños y exteriores el uno al otro, sino que tienen, por el contrario, el mismo origen y forman, en su máxima y suprema perfección, una unidad. "Ipsum intelligibile propria est intellectus perfectio unde intellectus in actu et intelligibile in actu sunt unum" [15] (cfr. *supra*, pp. 79, 90). No se da, por tanto, ninguna explicación del proceso del conocimiento cuando se hace que un ser externo, trascendente, transmigre al espíritu, pues el pensamiento sólo comprende, en realidad, lo que tiene la misma naturaleza que él y lo que él hace brotar de su propia entraña. Y esto no se refiere solamente a las altas actividades espirituales, sino también a las simples *percepciones de los sentidos*: la conciencia, ya en tales percepciones no es determinada exclusivamente por los cuerpos del exterior, sino que se imprime a sí misma su forma.

"Del mismo modo que los cuerpos vivos cambian, se repro-

[14] *Theologia Platonica*, Lib. VIII, cap. 16, pp. 196 s.
[15] *Op. cit.*, Lib. XI, cap. I, p. 234.

ducen, se nutren y crecen por medio de la simiente que albergan en sí mismos, así también el juicio y el sentido interior juzgan acerca de todas las cosas en virtud de las formas innatas que en ellos residen y que son estimuladas desde fuera."

Por tanto, el contenido de la conciencia no es tanto una imagen del objeto exterior como una emanación de nuestra propia capacidad espiritual, y así se explica que uno y el mismo objeto nos parezca distinto según que lo contemple y modele esta o aquella potencia de nuestro espíritu, el sentido, la fantasía o la razón.

"El juicio se ajusta a la forma y naturaleza de quien enjuicia, no a la del objeto enjuiciado."

Las mismas "imágenes" de las *cosas concretas* trazadas por la fantasía no son "inculcadas" directamente por ésta al espíritu; con tanta mayor razón debemos ver en los conceptos intelectuales puros, no las copias de la realidad externa, sino los productos de la capacidad del entendimiento. En vano nos molestaríamos en querer derivar el contenido de estos conceptos de las percepciones y las imágenes de nuestros sentidos. ¿Cómo podría el "fantasma" sensorial crear algo más libre y más amplio que él mismo?

El mundo de los cuerpos forma una inconexa pluralidad de objetos concretos especiales y limitados, los cuales, sin embargo, considerados de por sí, jamás podrán llegar a crear un contenido espiritual puro que reproduzca y *represente* la naturaleza *común* a todos ellos. Y es evidente que lo que está negado a los elementos aislados jamás podrá conseguirlo tampoco la *suma* de ellos. Por más que los reunamos en un *conglomerado*, no obtendremos nunca otra cosa que un conjunto de elementos sueltos, no ordenados ni articulados con sujeción a leyes.

"Así como una acumulación de piedras no puede traducirse nunca en algo simple, sino sencillamente en un montón, así también una muchedumbre de cosas concretas podrá producir una amalgama confusa de imágenes, pero sin llegar a crear jamás un concepto único y simple."

Ficino refuta con toda claridad y toda energía la teoría *sensualista* de la "abstracción". Si nos viésemos obligados, dice, a derivar lo general de la mescolanza de casos concretos, no tendríamos más remedio que ver en ese objetivo, desde el primer momento, un postulado falso e ilusorio. ¿Por qué? Porque la totalidad de

lo concreto es sencillamente inagotable. Y si pretendiésemos abstraer de un número limitado de casos o de hechos una regla, para hacerla luego extensiva a la totalidad de ellos, ¿quién podría asegurarnos que habíamos sabido captar cabalmente los criterios esenciales y absolutos, aquellos que no radican en la naturaleza puramente fortuita de lo concreto?

He aquí por qué la formación de los conceptos y las leyes generales sólo puede llegar a comprenderse si no vemos en ellos la simple repetición de la materia dada, sino una creación espontánea del intelecto. Y esta obra de creación no necesita, para llevarse a cabo, recurrir a la mediación de ningún elemento extraño, pues el propio espíritu se encarga de suministrarse la materia plasmada y modelada por él. Proceso este que sería, ciertamente, incomprensible si el espíritu permaneciese en sí mismo plenamente pasivo y carente de criterio desde el primer instante, cuando en realidad debemos dar ya por supuesto en su ser "interior" el contenido de todas aquellas formas con las que exteriormente nos encontramos en el mundo de los objetos.[16]

Ficino distingue, pues, nítidamente las dos operaciones, consistentes la una en la limitación habitual del pensamiento a la "abstracción" y la otra en su verdadera acción constructiva: "veras definitiones essentiarum non potest mens per accidentalia rerum simulacra *fabricare*, sed eas *construit* per infusas ab origine rerum omnium rationes".

El pensamiento es siempre una construcción y un desarrollo a base de aquellos primeros fundamentos y premisas innatos. Son ellos —el ejemplo de la *matemática* lo demuestra claramente— los que nos suministran las reglas ideales para contrastar las percepciones y su exactitud, las cuales no encuentran ni pueden encontrar, por tanto, su límite y su medida en las sensaciones y en sus objetos. Las "especies" conceptuales puras no surgen del contacto con el mundo exterior; éste no las crea, sino que se limita a alumbrarlas y hacerlas florecer; lo que Aristóteles llama su *creación* debe interpretarse simplemente, con Platón, como su esclarecimiento.[17] Ya el solo hecho de que *preguntemos* por un con-

[16] Sobre el conjunto del problema, v. Lib. XI, cap. 3, pp. 236 *ss.*

[17] Lib. XI, caps., 3 y 4; I, 241 y 248.

tenido cualquiera y lo *indaguemos* indica que este contenido no se halla totalmente al margen de nuestra órbita, pues ¿cómo podríamos apetecer aquello que nos es totalmente *desconocido*?

Ficino se apoya aquí, como antes de él hiciera Nicolás de Cusa, en el pensamiento fundamental del *Menón* platónico, pensamiento que habrá de acompañarnos de aquí en adelante, a lo largo de una serie de vicisitudes históricas (cfr. *supra*, pp. 91 *s.*). Ningún saber puede serle impuesto e inculcado al individuo desde fuera; el saber tiene que verse siempre, necesariamente, despertado y estimulado por su propia naturaleza: "qui docet *minister* est potius quam magister". Y como el género humano es siempre uno y el mismo y la esencia del espíritu no varía nunca, la aquiescencia a determinadas verdades debe reputarse como necesaria y general. Ahora bien, la contrastación y la aceptación de cualquier concepción científica exigen como condición indispensable el que la *regla de la verdad* resplandezca desde dentro y vaya por delante, marcando el camino.

Característico del círculo de pensamientos y de la tónica de que brotó la Academia de Florencia es el hecho de que Ficino encontrara la garantía del valor universal y objetivo de las "ideas", principalmente, en el campo del *arte*. Es aquí donde, según él, se manifiesta con mayor pureza la unidad espiritual inquebrantable de la naturaleza humana.

"Cualquier espíritu encontrará plausible la forma redonda cuando por primera vez se aperciba de ella, y aun sin conocer el fundamento de este juicio. Cualquiera sabrá apreciar una determinada adecuación y proporción en la estructura del cuerpo humano o la armonía de los números y los sonidos. De ciertos ademanes decimos que son nobles y bellos y ensalzamos la luz de la sabiduría y la intuición de la verdad. Pues bien, si cualquier espíritu acepta y aprueba en seguida todo esto, donde quiera que lo observe, sin saber por qué, es indudable que lo hace guiado por un *instinto* necesario y absolutamente natural".[18]

Estas afirmaciones de Ficino encierran el germen de una nueva forma histórica del platonismo, que, años más tarde, madurará y redondeará Kepler, haciéndola descansar sobre fundamentos más profundos.

[18] Lib. XI, cap. 5, pp. 249 *ss.*

Hasta aquí, los pensamientos fundamentales de la teoría de las ideas, aunque se desarrollen preferentemente desde puntos de vista *psicológicos*, se reproducen, a pesar de ello, de un modo puro y sin mezcla; Ficino, sin embargo, no acierta a llevar a cabo esta distinción hasta el final y de una manera consecuente. De nuevo acaban predominando en su teoría los motivos neoplatónicos, esta vez en la versión de la teoría del conocimiento y la metafísica de San Agustín.

El razonamiento es el siguiente. El espíritu se establece sobre sus propios fundamentos y se sustrae a la dependencia de la materia sensible solamente para ser absorbido en su totalidad y en toda su pureza por el primigenio ser divino situado en el más allá y desaparecer en él. Todo verdadero conocimiento equivale a un contacto y una comunidad que establecemos con la sustancia espiritual infinita y perfecta. Las "formas" innatas del pensamiento carecerían de fuerza y de base si solamente existiesen en nuestra conciencia y no tuviesen su correspondencia exacta en un mundo de verdades espirituales existentes de por sí.

Y así, vemos que todo el libro XII de la *Theologia Platónica* se dedica a demostrar que el alma humana, en su conocimiento intelectual puro, se halla determinada y modelada por la *conciencia divina* "nihil revera disci potest, nisi docente Deo".[19] No somos ya nosotros quienes captamos lo infinito y lo encerramos dentro de límites conceptuales fijos, sino que, por el contrario, tenemos que dejarnos captar por él y disolvernos en él, para que el conocimiento llegue a ser posible.[20]

En apoyo de esta concepción se invoca expresamente la teoría del logos del Evangelio de San Juan, con lo que el problema de la *ciencia* se engarza y supedita totalmente de nuevo a los problemas de la metafísica y la teología.

Esta parte de la obra de Ficino es también significativa e importante desde el punto de vista histórico, ya que en ella vuelve a proyectarse una viva luz sobre la concepción agustiniana de la teoría de las ideas, con lo que se prepara y facilita la influencia que habrá de ejercer esta doctrina sobre la filosofía moderna. De-

[19] Lib. XII: "Rationes multae et signa, quod mens humana intelligendo mente divina formatur." Las palabras citadas son del cap. I, p. 261.

[20] *Epistolae*, Lib. II, p. 673.

bemos destacar, sobre todo, el estrecho entronque del pensamiento que en este punto existe entre Ficino y Malebranche: los argumentos aducidos por éste en apoyo de la tesis de que "todas las cosas son intuídas por nosotros en Dios" se encuentran agrupadas ya casi por completo en la *Theologia Platonica* del primero.[21]

Pero, pese a los contactos y puntos de coincidencia con San Agustín, sigue manifestándose en esta doctrina el carácter *original* del Renacimiento, por cuanto que se destacan y acentúan en ella, con gran fuerza, aquellos rasgos que guardan cierta afinidad con la concepción *estética* fundamental en sentido estricto. No podríamos alegrarnos de la belleza sensible —argumentaba ya San Agustín—, la consonancia y la sucesión rítmica de los sonidos, por ejemplo, no podría producir una complacencia en nosotros, si nuestra alma no poseyese ya en sí misma un medio que le permite reconocer y destacar las puras *proporciones de los números* por debajo de todos los ropajes y envolturas concretos. Es el *concepto* puro del número, son los *numeri judiciales*, asentados sobre el fundamento mismo de nuestra conciencia, los que nos permiten captar y enjuiciar la armonía entre las cosas sensibles. No podríamos llegar a conocer y a completar mediante la colaboración de nuestra alma la igualdad de los sonidos e intervalos, que la *sensación* jamás nos transmite exactamente y de un modo constante, pues sólo se manifiesta en ella de un modo confuso y fugaz, si no la conociéramos por otro conducto. La verdadera igualdad no se encuentra en las distancias del tiempo o del espacio, ni en las formas de los cuerpos empíricos: es una norma conceptual que nosotros aplicamos a la materia de las percepciones. Y como esta norma es invariable y eterna, su origen sólo puede buscarse en la esencia eterna e inmutable de la divinidad; por tanto, la reflexión conceptual y la introspección que debe preceder a la solución de todo problema consiste en volvernos interiormente hacia Dios, en quien contemplamos y captamos la verdad una e inmutable.[22]

Como vemos, en la doctrina de Ficino se entrelazan y se en-

[21] V. especialmente *Theologia Platonica*, Lib. XII, cap. 7, pp. 274 *ss*. Sobre la doctrina de Malebranche y sus relaciones con San Agustín, v. *infra*, libro III, cap. II.

[22] Lib. XII, cap. 6, pp. 273 *s*.

frentan dos motivos fundamentales. La perspectiva de lo inteligible significa al mismo tiempo para él, como para todo el Renacimiento, la elevación y la valoración del ser *empírico*. Palpita también en este pensador aquel espíritu del círculo platónico de los florentinos que se expresa, por ejemplo, en los himnos de Lorenzo el Magnífico.

"Mientras que los hombres de la Edad Media consideran el mundo como un valle de lágrimas encomendado a la guarda del papa y del emperador hasta la llegada del Anticristo; mientras que los fatalistas del Renacimiento fluctúan entre los períodos de energía y los períodos de sorda resignación o de superstición, vemos cómo en el círculo de los espíritus selectos surge la idea de que el mundo visible ha sido creado por Dios en un acto de amor, de que es la imagen del prototipo preexistente en él y de que Dios será siempre su motor permanente y su constante recreador. El alma del individuo puede, mediante el conocimiento de Dios, reducir esa imagen a sus estrechos límites, pero puede también, por el amor a él, extenderse hasta el infinito, ganando así la bienaventuranza sobre la tierra" (Burckhardt).

También en Ficino vemos que la comunión del alma con el cuerpo y con el mundo de los sentidos no representa sencillamente la caída de la naturaleza originaria y superior de aquélla, sino algo que el pensador se esfuerza por llegar a comprender en su valor y en su necesidad. Si el espíritu persistiera en su propia entidad intangible, le estarían vedados con ello toda intuición y todo conocimiento de lo *concreto*. Sólo viviría en él el concepto general y abstracto, al paso que escaparían para siempre de su aprehensión la belleza y la variedad de las formas *concretas*. Y es aquí precisamente donde residen para el hombre el sentido y la significación de su existencia empírica: "la vida palpita para nosotros en el resplandor de los colores".

Un sentimiento fundamental moderno se expresa aquí en los conceptos y en las formas de la concepción astronómica tradicional del universo. La tierra no es una morada baja y despreciable; es el coro intermedio del templo divino y el firme fundamento alrededor del cual giran como en torno a su eje todas las esferas celestiales. La movilidad y mutabilidad del ser terrenal no constituye un defecto interior, sino que nos suministra, por el contrario, la

contraimagen necesaria sin la cual no podríamos percibir ni disfrutar la quietud y la paz en Dios.

"Tal vez haya dispuesto el propio Dios que a los espíritus de rango superior les sean asequibles por sí mismos los goces divinos mientras que los de rango inferior tienen que esforzarse por alcanzarlos; que mientras los unos participan de la bienaventuranza desde que nacen, los otros tengan que ganarla a lo largo de su vida. Dios vela así por evitar que los espíritus superiores se dejen llevar de la soberbia y los inferiores ganar por el desprecio, ya que los primeros reciben su bienaventuranza de fuera, mientras que los segundos la crean y adquieren por sí mismos." [23]

De este modo, la misma *imperfección* del individuo se trueca en testimonio de su valor imperecedero y de su destino eterno.

Sin embargo, y a pesar de todos estos conatos, muy característicos e importantes, Ficino no logra llegar a dominar y a reducir plenamente el pensamiento de la *trascendencia*. Este pensamiento, a la postre, sigue imperando como ideal en la totalidad de su sistema. Dionisio Aeropagita es quien proclama y nos garantiza la auténtica filosofía platónica, porque nos enseña a buscar la luz divina, no por la acción del intelecto, sino por medio del afecto y la voluntad, como algo que está por encima de todo ser y de todo saber.

"Remóntate por encima no sólo de las cosas sensibles, sino también de los objetos inteligibles; abandona el campo del intelecto y elévate —por medio del amor al único y supremo bien— a los dominios del bien mismo, situado por encima de todo ser, de toda vida y de todo entendimiento." [24]

La *relatividad*, que hace poco parecía comprenderse todavía como una *necesidad* del conocimiento humano, vuelve a presentarse aquí, por tanto, como su límite (cfr. *supra*, p. 119). En esta dualidad se revela ante nosotros la profunda pugna conceptual que discurre a lo largo de toda la filosofía del Renacimiento y con la que todavía hoy nos encontramos bajo diversas formas.

[23] Lib. XVI, cap. IV, p. 365; cap. VI, p. 368.

[24] Marsilii Ficini in Orationem Dionysii de Trinitate Argumentum. *Opera*, II, pp. 2 *ss*.

II. La reforma de la psicología aristotélica

Incurriríamos en una injusticia y una parcialidad históricas, si nos empeñásemos en ver el resultado positivo y decisivo de la filosofía del Renacimiento única y exclusivamente en su *lucha* contra las corrientes aristotélicas. Lejos de ello, la nueva comprensión de la cultura antigua que ahora se logra redunda también en beneficio de la auténtica doctrina *peripatética* y ayuda a descubrir su verdadero significado.

El pensamiento de la época contrapone a la escolástica los criterios fundamentales de su propio maestro y creador, bajo la versión exacta y pura, restaurada por la crítica filológica: para derrotar a Aristóteles como jefe de la escuela escolástica medieval, la filosofía se hace fuerte en las ideas de Aristóteles como pensador original.

Leonardo Bruni, el primer traductor de los más importantes diálogos platónicos, vierte también la *Política* de Aristóteles y la *Ética a Nicómaco*, obras cuyo estudio considera como la verdadera preparación objetiva de toda educación humanística y de la formación de cualquier orador. En los círculos de la Academia de Florencia impera más tarde el pensamiento de una transacción y de una reconciliación: este pensamiento, expresado ya por Besarion, es retenido principalmente por Giovanni Pico della Mirandola, quien lo presenta como la verdadera meta final.[25]

En estos intentos no se manifiesta la entrega ciega a la tradición histórica, sino la concepción libre y exenta de trabas dogmáticas que los pensadores se forman ahora de la misma doctrina peripatética, de su contenido y de las condiciones que le dieron vida. Partiendo de las tesis concretas del sistema, considerado antes como un fondo inalienable e inconmovible, el espíritu se retrotrae ahora a los motivos discursivos; la firme coherencia del todo es destruida para dejar paso al movimiento dialéctico y a la restauración del *proceso del pensamiento* a través del cual se han logrado los diversos principios.

[25] Pico della Mirandola, *Opera* (Basilea, 1601), I, 83: "Nullum est quaesitum naturale aut divinum, in quo Aristoteles et Plato sensu et re non convenient, quamvis verbis dissentire videantur."

El mismo antagonismo entre dos interpretaciones, la pugna entre los "alejandrinistas" y los "averroístas", ayuda a esta forma independiente y libre de asimilación. Pero lo que sobre todo caracteriza la nueva tendencia que con ello se abraza, es el hecho de que se coloquen ahora en el centro mismo de las preocupaciones los problemas fundamentales de la *psicología* y *la teoría del conocimiento* aristotélicas. La Edad Media había estado dominada sobre todo, al margen de las disputas lógicas, por la metafísica y la física de Aristóteles; lo que por encima de todo cautivaba su interés era la estructura del cosmos y sus relaciones con el "inmóvil motor que todo lo mueve". Pues bien, todos estos problemas pasan ahora a segundo plano, y es el concepto y el problema del *alma* lo que decide en cuanto a la actitud y al partido que los diversos pensadores toman ante la filosofía peripatética. Con lo cual, e insensiblemente, se orienta la investigación hacia un nuevo campo y una nueva meta: *el análisis dialéctico del concepto aristotélico del alma pasa a ser un factor en el nacimiento del concepto moderno de la conciencia.*

La psicología de Aristóteles se halla determinada, en sus grandes rasgos esenciales y decisivos, por las premisas de su teoría sensualista del conocimiento.[20] El verdadero ser es buscado en la *cosa concreta*, lo que quiere decir que la percepción que directamente nos revela esta existencia concreta debe ser considerada como la vía originaria de toda certeza. El desarrollo hasta llegar a las formas superiores del pensamiento se opera solamente mediante la transformación progresiva de la materia que así se obtiene. Incluso las más altas manifestaciones y realizaciones del pensamiento parten de este comienzo, cifrado en la sensación y en la "representación", se hallan vinculadas y circunscritas a él. Hay una gradación continua e ininterrumpida que va desde la αἴσθησις a la δόξα y de ésta a la φαντασία y al νοῦς y en la que cada elemento superior no hace más que realizar y perfeccionar lo que se contiene y dibuja ya, como posibilidad, en el inferior.

Dentro de esta concepción de conjunto, brota el concepto como

[20] Sobre lo que sigue cfr. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, t. III; Renan, *Averroës et l'Averroisme*, 3ª ed., París, 1866; Florentino, *Pietro Pomponazzi: Studi storici su la scuola Bolognese e Padovana del secolo XVI*, Florencia, 1868.

fruto de la combinación y la síntesis de las "impresiones", y los principios generales, que hay que reconocer y tomar como base en cuanto premisas de todo razonamiento silogístico, tienen que surgir por sí mismos de la *inducción* y buscar en ella su justificación última. De este modo, y concibiéndose las formaciones del pensamiento como un producto y un resultado de las percepciones de los sentidos, la "forma" pura se refiere necesariamente y de un modo general a la "materia", que es la única que puede suministrarle su punto de apoyo y su complemento.

El alma no es sino la unidad en la que se compendian y sintetizan todos los *procesos de vida* del cuerpo: unidad que, al mismo tiempo y en consonancia con las premisas fundamentales del sistema, es concebida como el *fin* general hacia el que tienden todos los movimientos concretos, a modo de la *causa activa* de la que todos ellos brotan.

La explicación según la cual el alma es "la primera entelequia de un cuerpo natural, dotado por su organización natural de la capacidad de vivir" (ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος) expresa de un modo claro y nítido esta interdependencia. El alma es solamente el principio que *regula* los múltiples procesos *biológicos*, encauzándolos hacia un destino individual común y ordenándolos con arreglo a él. Sin los cuerpos físicos el alma carecería, por tanto, del material necesario sin el cual no puede cumplir su función. Dentro de esta interdependencia, es inconcebible la posibilidad de que lo anímico ejerza un efecto aislado o se halle dotado de un ser aparte.

Ahora bien, el resultado final de *la teoría del conocimiento* de Aristóteles entra en una pugna peculiar con este punto de vista, procedente de la *teoría* aristotélica *de la evolución*. Aristóteles había opuesto al "verdadero *ser*" de la idea platónica la existencia y la determinabilidad individual de los *objetos* particulares. Sin embargo, en su definición del *saber*, en el concepto de la ἐπιστήμη, se mantiene todavía fiel, inidrectamente, al pensamiento fundamental de la teoría de las ideas, aunque sin saber retenerlo, ciertamente, bajo su forma pura y libre de toda mezcla. Los principios del saber, su objeto y su función, residen exclusivamente en los conceptos y las tesis *generales*. Por donde surge la fundamental contradicción de que el sistema aparezca desdoblado en

dos partes totalmente desiguales, contradicción que se acusa, bajo una forma u otra, en todas y cada una de las fases y partes del sistema: la *realidad* total, tal como la define la metafísica, la cosa particular y concreta, integrada por materia y forma, contradice a las condiciones que el *conocimiento* debe necesariamente exigir de su objeto.

Se abandona así, desde el primer momento, la ecuación fundamental que toda la filosofía griega se había venido esforzando en establecer y determinar: la identidad del pensar y el ser. En la psicología aristotélica se refleja el antagonismo en la doble posición del "entendimiento", al que se asigna la función de conocer los principios generales, frente a las demás potencias del alma. Mientras que aquél, considerado como "entendimiento pasivo", como νοῦς παθητικός, se limita a asimilarse y sintetizar la materia que le brindan los sentidos y la imaginación, en cuanto entendimiento activo, como νοῦς ποιητικός, tiene que hallarse libre de esta condicionalidad: al paso que el pensamiento, si nos atenemos a la gradación de las fuerzas psicológicas, sólo puede ejercerse sobre el "fantasma", es decir, sobre la imagen de la representación, aparece ahora "otra clase" de acción anímica, que capta en toda su pureza y sin mezcla alguna los objetos inteligibles y generales.

La capacidad activa del pensamiento, volviéndose de espaldas a lo sensible y a sus efectos, debe, según esto, estar dotada de un ser propio y autárquico. Las condiciones naturales que regulan el nacimiento y el curso de la vida orgánica, pierden su fuerza y su significación con respecto a esta parte del alma. Del mismo modo que el espíritu penetra al cuerpo individual "desde fuera" (θύραθεν), en forma definitiva y cerrada, debe también sobrevivir a la existencia del cuerpo y poder perdurar fuera de los límites de éste. El espíritu es el principio eterno y "divino" que, aun pudiendo unirse con la materia en una existencia común, no se ve afectado ni determinado por ella en cuanto a su *esencia*.

Identificamos aquí los motivos objetivos y profundos de los que ha brotado la teoría peripatética del entendimiento activo. La *psicología metafísica* intenta recuperar en este punto lo que la *teoría del conocimiento* había pasado por alto en sus primeros comienzos: el retener y desentrañar la función del pensar *puro* y su

acción *espontánea*, por oposición a todas las impresiones puramente pasivas. Lo que ocurre es que, ahora, la separación no puede efectuarse ya de un modo *metódico* y postula una diferenciación sustancial dentro del alma misma.

Aristóteles se burla de la "separación" de la idea con respecto a las cosas concretas, tal como cree encontrarla en Platón, y la combate. Pero en vez de la diferencia *lógica*, que sigue siendo aquí un factor determinante, Aristóteles introduce la afirmación del intelecto activo, como un *órgano* aparte y diferenciado del alma (χωριστός καὶ ἀπαθὴς καὶ ἀμιγής). Y mientras que los diálogos platónicos de la última época sobre todo se esfuerzan por entrelazar en perfecta *correlación* la idea y el fenómeno, el intelecto y los sentidos, el sistema aristotélico de la *evolución* desemboca en una contraposición dualista: en un ser que no se halla constantemente facilitado y condicionado por las fases precedentes, sino que descuella en el plano de los principios por encima de ellas y que las precede como algo cerrado e independiente.

Este antagonismo a que nos referimos se desarrolla todavía más entre los comentadores arábigos de Aristóteles, cuyas doctrinas resume y fija definitivamente Averroes en el siglo XII. El intelecto pasivo y el activo se comportan como la materia y la forma, como la potencia y el acto: mientras que la primera posee la capacidad de *llegar a serlo* todo y de asumir una tras otra, sucesivamente, todas las formas de las cosas, la segunda encierra una acción creadora propia y con ella, al mismo tiempo, la posibilidad de una existencia independiente.

Sin embargo, al paso que el espíritu activo se sustrae a todos los límites y condiciones de la existencia sensible, va desapareciendo también su limitación *individual*. Es una unidad idéntica originaria en la que *participan* de diversos modos los diferentes individuos, pero que de por sí se halla por encima de toda pluralidad y diversidad y existe al margen de ellas. Es siempre una y la misma capacidad del pensamiento la que desciende tan pronto sobre un individuo como sobre otro, para manifestarse en él con arreglo a las condiciones específicas de su organización.

Se ha comparado esta doctrina, tratando de hacerla comprensible, con diversos sistemas *idealistas* modernos, principalmente con la idea de la razón una, divina e impersonal, de Malebranche,

que ilumina por igual a todos los hombres.[27] Pero es lo cierto que semejantes analogías no nos ayudan a comprender la fisonomía histórica propia y característica del averroísmo. La doctrina de Malebranche surge ya plenamente iluminada por la luz de la filosofía *moderna* y descansa sobre lo que constituye la convicción fundamental de esta filosofía, a saber: que el auténtico punto de partida de la investigación debe buscarse, no en el *ser*, sino en el *saber*. Para cualquier enjuiciador moderno, la dificultad de la concepción averroísta reside, por el contrario, en la inversión total y completa de los términos de esta relación fundamental. Se parte de una imagen completa y determinada del *universo*, a base de la cual se atribuye luego al intelecto su posición especial. El fundamento es siempre y por doquier el mismo: la concepción cosmológica de las diversas *esferas celestiales*, cada una de las cuales es movida en rotación por un motor inmaterial y eterno.

Antes de que preceda indagación alguna acerca del *conocimiento*, de su peculiaridad y sus condiciones, se fija y define ya esta función física de las "inteligencias puras", su capacidad para regular el curso de los astros, pero sin que el contacto o la comunidad con ellos determine ninguna influencia o repercusión.

El intelecto activo, la capacidad de pensamiento, que actúa por igual en todos los individuos, no es más que la última y la más baja de estas potencias del alma que dominan las rotaciones celestes. El entendimiento humano se convierte así en una *potencia cósmica* aislada, que se encuadra dentro de la organización jerárquica del universo y de sus fuerzas.[28] Por donde el intelecto, para poder colocarlo por encima de la condicionalidad empírica, se convierte en una entidad suprapersonal situada más allá de toda conciencia especial, al paso que, por otra parte, se funde sin embargo con la naturaleza en su conjunto y entra y desaparece en ella como parte integrante suya.

Pietro Pomponazzi

Esta falla fundamental de la concepción averroísta explica la importancia que, con el comienzo de la época moderna, adquiere

[27] Renan, *op. cit.*, p. 125.

[28] Cfr. acerca de esto el juicio de Renan, *op. cit.*, pp. 136 *s.*, 140 *s.*

la del campo adversario, entroncada con el comentario de Alejandro de Afrodisias.[29]

La polémica, vista desde fuera, se limita al problema de la inmortalidad, que los alejandristas niegan y que los averroistas afirman, si no para los individuos, sí con respecto al entendimiento activo y universal; pero el motivo profundo del antagonismo reside realmente en la distinta concepción fundamental del *conocimiento* que uno y otro bando profesan.

La obra de Pietro Pomponazzi sobre la inmortalidad trata de retrotraer de nuevo a su terreno propio el problema del ser y el origen del intelecto, el cual debe resolverse, según él, no partiendo de premisas metafísicas generales, sino a base de reflexiones puramente *psicológicas*.

La concepción averroísta de la unicidad y la igualdad del entendimiento en todo ser pensante es —a juicio de Pomponazzi— una fantasía metafísica tan peregrina y arbitraria como jamás haya salido de las cavilaciones de ningún artista.[30] Esta fantasía se disipa tan pronto como intentamos comprobarla y justificarla a la luz de la observación y la *experiencia interior*, la única llamada a emitir un fallo valedero.

Establecido este punto de partida metodológico, es evidente que el hecho fundamental del que debemos arrancar y más allá del cual no puede remontarse ninguna teoría es la *unidad de la conciencia*. Es *uno y el mismo yo* el que unas veces recibe esta o la otra impresión de los sentidos y el que otras veces se para a reflexionar acerca de ella, elevándose por esta vía a los conceptos puros y abstractos. Nada nos autoriza a transformar esta diferencia entre dos funciones interpretándola como una antítesis real entre dos *sustancias* que coinciden en el sujeto pensante simplemente a la manera de una combinación casual.[31]

[29] Fiorentino ha demostrado (*op. cit.*, pp. 302 y 306), en contra de lo que piensan H. Ritter y Renan, que existía, en efecto, una nítida y consciente separación entre los "alejandristas" y los "averroístas".

[30] *Petri Pompanatii Mantuani Tractatus de immortalitate animae* (1534), cap. IX (pp. 65 *s.*): "Quod si quis dicat neutram opinionem esse veram, sed illam Averrois, profecto apud me, quicunque eam opinionem imaginatur, ipse est fortissimae imaginationis, credoque pictores nunquam pulchrius monstrum hoc monstro finxisse."

[31] "Primo quidem hoc videtur experimento contradicere. Ego enim, qui

Según la auténtica concepción aristotélica, jamás puede tratarse de una pugna de principio entre los sentidos y el pensamiento, sino solamente del deslinde o la delimitación de distintas fases, pertenecientes todas ellas a una y la misma *evolución* continua y que se condicionan mutuamente dentro de ella. La capacidad de percepción se contiene en la inteligencia pura a la manera como el triángulo se contiene en el cuadrilátero: no se trata de *cosas* separadas, sino de un análisis de diversos momentos y puntos de vista conceptuales.

La experiencia nos revela por todas partes que el pensamiento sólo puede nacer a base del "fantasma" y que, por muy abstracto que pueda ser su contenido, como *acto* psicológico, no puede sustraerse jamás a una base sensible. Cualquier otro tipo de actividad que podamos cavilar es el fruto de una ociosa especulación.[32]

Quien admita una doble acción del intelecto, quien junto a sus funciones empíricamente conocidas dé por supuestas otras, que se ejercen al margen de los límites de nuestra experiencia sensible, admite en realidad un doble ser, *puesto que éste se halla determinado por la actividad*, y coloca al lado del hombre natural, el único que nos es dado, otro hombre sobrenatural.

En este pensamiento, sobre el que vuelve e insiste constantemente Pomponazzi, se expresa un motivo común al *Renacimiento* filosófico. Es muy significativo que, ante este problema, el propio Dante se enfrente a su gran maestro y afirme expresamente en contra de Aristóteles la *unidad* del alma en toda la diversidad de sus manifestaciones. En vano intentaremos *aglutinar* el yo a base de partes integrantes y entidades heterogéneas, ya que es en él donde residen la fuente y el origen de que mana toda diversidad, para desplegarse *a posteriori*.

haec scribo, multis cruciatibus corporis angustor, quod opus est sensitivae, idemque ego, qui crucior discurro per causas medicinales, ut refellam hos cruciatus, quod nisi per intellectum fieri non potest. Si igitur altera esset essentia, qua sentio, et qua intelligo: quo igitur modo fieri posset, ut idem, qui sentio sim ille, qui intelligo? Sic etenim dicere possemus, quod duo homines, simul conjuncti, sic mutuas habent cognitiones, quod ridiculum est." *Op. cit.*, cap. VI, p. 29.

32 "Per nullum naturale signum cognosci potest, intellectum humanum habere alium modum intelligendi, ut experimento comprehendimus, quoniam semper indigemus phantasmate", cap. IX, p. 56.

Es cierto que tampoco Pomponazzi pudo sustraerse a la creencia general de su tiempo en la existencia de inteligencias aisladas y puras, pero insistiendo siempre en que tales existencias no pueden ser tomadas en consideración en cuanto a la definición conceptual del alma *humana* y del conocimiento *humano*, sino que para ello hay que partir, por el contrario, de los datos fijos e indubitables de la *conciencia*.

Por tanto, debiendo considerar como válida, en su conjunto, la afirmación de Aristóteles de que todo nuestro conocimiento se mueve apoyado en las representaciones de nuestros sentidos o que, por lo menos, no podría existir sin ellas, para poder trazar la línea divisoria entre la materia y la forma, entre lo "material" y lo "inteligible", se hace necesario recurrir a otro punto de vista.

La percepción sensible se lleva a cabo con ayuda de un órgano material, sobre el que los objetos ejercen una influencia material también. Es como si estos objetos se incorporasen, en cierto modo, al ser físico del yo; los cambios de sus determinaciones se transmutan en cambios de orden corporal. Pues bien, la función del entendimiento puro se halla exenta de esta correspondencia y esta vinculación *inmediatas*. El intelecto se halla *referido* a la materia, pero no posee por sí mismo ningún *ser* material, ningún órgano en el que puedan imprimirse y copiarse las cosas. Necesita del cuerpo —así expresa Pomponazzi esta relación, ateniéndose al lenguaje de su escuela— como *objeto*, no como *sujeto*: postula la representación sensible como el objeto sobre el que se proyecta su actividad, como el esquema que se le brinda para su determinación y su análisis, pero sin que necesite ningún substrato sensible-real que haga posible y ponga en marcha su acción.

El entendimiento humano viene a ocupar, por tanto, un lugar intermedio entre las inteligencias "abstractas" y los animales, cuyo conocimiento se reduce a las capacidades de sus sentidos. El alma puramente sensitiva no es, en sí, otra cosa que la forma del cuerpo físico y orgánico, ya que sólo puede cumplir su función en un órgano corporal, necesitando por tanto del cuerpo no sólo como *sujeto*, como base sustancial, sino también como *objeto*. En cambio, las formas puras, concebidas como motoras del mundo de los astros, se hallan sustraídas a toda dependencia con respecto a la materia, puesto que aunque por su parte influyen sobre los cuer-

pos, no reciben de éstos influencia alguna ni sufren por parte de ellos ninguna limitación en su actividad.

Es el intelecto humano el que, actuando como mediador entre estos dos tipos y reinos de la realidad, conforma el universo como un todo continuo y unívoco. El intelecto marca el tránsito del ser abstracto al ser sensible, por cuanto que *se vuelve* permanentemente hacia la materia de las percepciones, pero sin sumirse ni perderse totalmente en ella.[33] Para él, la materia es la *condición* negativa sin la cual no podría llegar a desplegar su actividad, pero no el verdadero *fundamento* positivo y real del que emana su función.[34]

Si el intelecto no poseyera ninguna capacidad que brotara de él mismo y de su entidad independiente, todos los actos del entendimiento tendrían que realizarse de un modo puramente cuantitativo y corporal *(modo quantitativo et corporali)*; es decir, cualquier ser tendría que pasar al "alma" con su naturaleza determinada y *concreta*, con su magnitud material, *extensiva*, dejando en ella una impresión proporcional de idéntico carácter. Con lo cual el conocimiento se limitaría a asimilarse y a reproducir como un registro los objetos *particulares* y los casos *concretos*, sin poder elevarse nunca al plano de los auténticos conceptos generales y de la *conciencia* reflexiva de sí mismo.[35]

Podemos, por tanto, designar el intelecto humano como algo al mismo tiempo *material* e *inmaterial*: como material, si nos fija-

[33] *Op. cit.*, cap. IX, pp. 53 *ss.*: "Anima autem sensitiva simpliciter est actus corporis physici organici, quia et indiget corpore, tanquam subjecto, cum non fungatur suo officio, nisi in organo et indiget corpore, tanquam objecto; media vero, quae est intellectus humanus, in nullo suo opere totaliter absolvitur a corpore neque totaliter immergitur, quare non indigebit corpore tanquam subjecto, sed tanquam objecto et sic medio modo inter abstracta et non abstracta erit actus corporis organici."

[34] "Revera intellectus humanus non potest intelligere, nisi in materia sint quale et quantum sensibile, cum non possit operari, nisi ipse sit, ipseque esse non potest, nisi cum dispositione convenienti; non tamen sequitur, quod per tales dispositiones intelligat." Cap. X, p. 77.

[35] "Intellectio dicitur non esse in organo et in corpore, quoniam modo quantitativo et corporali non est in eo. Quapropter potest intellectus reflectere supra seipsum, discurrere et universaliter comprehendere... hoc autem totum provenit ex essentia intellectus, quoniam, qua intellectus est, non dependet a materia, neque a quantitate." Cap. IX, pp. 58 *s.*

mos solamente en su *existencia*, la cual no es posible nunca más que en combinación con el cuerpo; como inmaterial, si con él tratamos de expresar el *valor* y la peculiaridad de su *función* en contraste con los sentidos.

Esto explica por qué Pomponazzi despoja de su verdadero sentido *metafísico* la frase aristotélica según la cual la capacidad activa de pensar es inculcada al alma *desde fuera*, interpretándola simplemente en el sentido de una distinción *lógica*. Queda emitido con ello el fallo acerca de la *inmortalidad*: podemos retener todo el sentido filosófico que encierra la afirmación de la "inmaterialidad" del alma, sin que por ello necesitemos postular ni admitir una *existencia* ultraterrena, una separación real del alma con respecto al cuerpo.

La relación *correlativa* entre el alma y el cuerpo que con ello se establece se refleja dentro de la lógica, sobre todo, en el nexo entre el concepto y la sensación, entre lo "general" y lo "particular". El hombre, como corresponde a su doble naturaleza y a la posición intermedia que ocupa, no puede llegar a captar lo general sencillamente y en toda su pureza, pero no se halla tampoco totalmente excluído de su conocimiento. Para asegurarnos de ello, de lo general, debemos buscarlo y considerarlo *en lo concreto*: sólo en los fenómenos limitados y especiales podemos nosotros contemplar la esencia pura y auténtica del concepto. Hasta el pensamiento más abstracto tiene que engarzarse necesariamente con una determinada *imagen* corporal, cualquiera que ella sea.

Por donde el intelecto no existe única y exclusivamente en el "aquí" y en el "ahora", ni se halla tampoco totalmente desligado del "ahora" y del "aquí"; su acción, por tanto, ni es totalmente general ni se pierde por entero en lo particular. Se halla encuadrada en el transcurso del tiempo y a la vez, sin embargo, situada por encima de él, por cuanto que si bien es cierto que el pensamiento concreto, como *acaecer*, sólo puede desarrollarse en conexión con el proceso psíquico de las representaciones, el *contenido del pensamiento*, por otra parte, es captado por nosotros, en lo que a su vigencia se refiere, al margen del tiempo y como algo inmutable.[36]

[36] "Ipse igitur intellectus, sic medius existens inter immaterialia et materialia, neque ex toto est hic et nunc, neque ex toto ab hinc et nunc absol-

Esta eternidad del *pensamiento* mismo, no la del *ser pensante*, es lo único que podemos y debemos buscar, y en ella y sólo en ella reside el fondo legítimo que late en el postulado de la "inmortalidad". El espíritu participa de la inmortalidad en cuanto le es dable conocer y apropiarse lo general, aunque sólo sea reflejado en la imagen de los fenómenos sensibles.[37] Pues aunque tiene que emanar necesariamente del *individuo*, no se halla determinado y circunscrito por este o aquel individuo determinado y concreto, sino que, por el contrario, puede cobrar conciencia del contenido universal del concepto en *cualquier* individualidad concreta en que se base como ejemplo, sea la que fuere.

Por consiguiente, lo general, aun hallándose indisolublemente unido a lo individual en el tiempo, lo precede siempre por su "naturaleza", es decir, en cuanto a la relación de dependencia lógica.[38] El conocimiento no discurre y progresa en línea recta, sino volviendo sobre sus pasos y virando en redondo. Después de remontarnos del caso concreto al concepto, tenemos que dar la vuelta para contemplar de nuevo el concepto mismo en el caso concreto.[39]

En esta concepción de los universales aparece ya el germen que, al desarrollarse, conducirá al importante progreso de la teoría lógica del método con que nos encontraremos en el sucesor de Pomponazzi, en Giacomo Zabarella (v. *infra*, III).

Pero donde el pensamiento central de la obra de Pomponazzi cobra fuerza y claridad completas es en las conclusiones *éticas* a que conduce. La razón *moral* confiere al *hombre* la verdadera prerrogativa y la peculiaridad característica que lo distinguen,

vitur, quapropter neque sua operatio ex toto est universalis, neque ex toto est particularis, neque ex toto subjicitur tempori, neque ex toto a tempore removetur." *Ibid.*, p. 60.

37 "Animus humanus, etsi improprie dicatur immortalis, quia vere mortalis est, participat tamen de proprietatibus immortalitatis, cum universale cognoscat, tametsi ejusmodi cognitio valde tenuis et obscura sit." Cap. XII, p. 90.

38 *Op. cit.*, p. 94.

39 "Verum, cum anima humana per cogitativam comprehendat singulare primo, deinde eadem per intellectum universale comprehendat, quod tamen in eodem singulari speculatur, quod per phantasiam cognitum est, vere reditum facit et per consequens conversionem, quoniam ex singulari per phantasiam cognito eadem anima per intellectum ad idem redit..." (p. 95).

mientras que el intelecto especulativo, así como el impulso que lo mueve a desarrollar actividades de carácter técnico-práctico, son rasgos comunes que el hombre comparte con las demás inteligencias, las de orden superior e inferior.

Ahora bien, parece como si, al abolirse la inmortalidad, también la vida moral del hombre perdiese su punto de apoyo y su centro; como si se la privara de todo destino finalista al eliminar de ella aquella meta *ultraterrenal*. Bajo el conjuro de este pensamiento se hallaba todavía, en efecto, el renacimiento filosófico del platonismo. Si el alma fuese mortal —así razonaba ya desde el primer momento la teología platónica de Ficino—, no existiría criatura más desdichada que el hombre; ello equivaldría a destruir el valor de nuestra existencia empírica.

La concepción moral de Pomponazzi, por el contrario, descansa firmemente sobre el criterio de que la verdadera ética reside y debe acreditarse en el hecho de que el hombre sepa encontrar en sí mismo el *fin* de la vida. La idea de la ilimitada pervivencia del individuo es desplazada por la idea del constante progreso y la superación infinita de la *humanidad*.

En este sentido, podemos afirmar que la doctrina de Pomponazzi es el auténtico fruto de la concepción humanista del mundo y de la historia. El género humano visto en su conjunto puede compararse a un solo individuo en el que todas las partes y todos los órganos se supediten al fin único de la conservación y el progreso del todo. El fin común traza al desarrollo de los miembros individuales determinados límites fijamente circunscritos, razón por la cual es el destino moral de la humanidad el que debe medir y delimitar las aspiraciones y las exigencias de los individuos.

Este atenerse modestamente a los límites *empíricos* de nuestra existencia abre ante nosotros una más alta idealidad y una nueva perspectiva de infinitud: la que nos ofrece la vida real de la Historia misma. Es aquí donde encuentran verdaderamente un punto firme de apoyo las leyes morales, por cuanto que no tenemos por qué reconocerlas como mandatos externos y extraños a nosotros, que necesiten imponerse por los resortes de la esperanza o el miedo, sino como mandamientos que se hacen valer por su fuerza sustantiva, a la manera de postulados nacidos de nuestro propio ser. Por vez primera en la ética moderna nos encontra-

mos aquí, expresado en toda su claridad y precisión, con el pensamiento de la *autonomía* de lo moral.[40]

De este modo, la desintegración negativa de un principio metafísico se revela, en realidad, en todos los terrenos, como una superación, como una nueva creación que viene a sentar los fundamentos para una *distinta valoración del ser inmanente*. Es muy característica, en este sentido, la frase de Cardano cuando dice que quienes afirman la mortalidad del alma elevan, dignifican y deifican el ser del hombre, por cuanto que lo convierten en fin en sí.[41]

Partiendo de esto podemos, por tanto, contemplar también bajo una nueva luz la intención *lógica* fundamental de la doctrina de Pomponazzi. El platonismo de Ficino situaba la auténtica vida del espíritu, a la postre, coincidiendo con el cristianismo, en una realidad ultraterrena, libre de las condiciones empíricas del mundo de los cuerpos (cfr. *supra*, p. 132). La "pureza" del concepto significa, para él, su disociación de la *experiencia*.

El problema inmediato que a la moderna teoría del conocimiento se planteaba consistía en retener la independencia y la universalidad del pensamiento, pero buscando su fundamento en las relaciones con la misma materia empírica. La obra de Pomponazzi sobre la inmortalidad marca un paso por este camino; la necesaria cohesión del alma y el cuerpo defendida por este pensador descansa sobre la profunda visión de las relaciones mutuas entre la esfera de lo inteligible y la de lo sensible.

Es ahora cuando vemos corroborada por la realidad la afirmación de que las distintas corrientes filosóficas del Renacimiento confluyen, ante el problema del conocimiento, en una meta común (cfr. *supra*, pp. 110 *s.*). Los puntos de vista de Ficino y Pomponazzi aparecen conjugados en la filosofía moderna: Leibniz, quien al caracterizar la función pura del pensar y distinguirla de la percepción, engarza con la doctrina platónica, coincide de otra parte con la fundamental tesis *psicológica* de Pomponazzi según la cual hasta el concepto más abstracto tiene necesariamente que ir acompañado de representaciones e imágenes sensibles. Aquellas dos

[40] *De immortalitate animae*, cap. XIV.

[41] Cardano, *Opera*, Lugduni, 1663, II, 500. V. Fiorentino, *op. cit.*, p. 188.

concepciones que en la filosofía del Renacimiento parecían enfrentarse todavía como dos polos enemigos, sólo podían encontrar su ecuación lógica a partir del momento en que la moderna *física matemática* pudo establecer una nueva relación y una nueva correlación entre la experiencia y el pensamiento.

Giacomo Zabarella

La escuela de Padua se mantiene también, en su conjunto, fiel a la tradición aristotélica. Dentro de esta escuela, podemos apreciar un rumbo análogo al señalado más arriba y que tiene como exponente, sobre todo, a Giacomo Zabarella. El rumbo a que nos referimos se acusa, principalmente, en los escritos *lógicos* de este autor; pero también sus fundamentos de psicología, desarrollados en su comentario a la obra de Aristóteles sobre el alma revelan la misma lucha característica entre los distintos motivos conceptuales.

Zabarella parte de nuevo del problema en torno al cual gira la disputa entre los averroístas y los alejandristas. ¿Debe concebirse el alma como "forma informans" o como "forma assistens"; es el alma, para decirlo en otros términos, la que crea y constituye la existencia y la vida del cuerpo, o debe ser considerada más bien como una naturaleza disociada e independiente, que es infundida desde fuera a la materia *ya acabada*? Zabarella compara el cuerpo a una nave, y se pregunta: ¿es el alma algo que se incorpora y viene a unirse a ella como la *forma* del buque, sin la cual no podemos concebir la existencia de éste, o manda sobre él simplemente a la manera del *piloto*, que dirige y gobierna con arreglo a su voluntad la nave, es decir, un objeto independiente de él por su naturaleza y su existencia, como él lo es del buque? O, para decirlo en lenguaje directo, ¿está formado el hombre por una combinación de naturalezas desiguales y existentes cada una de por sí, o se trata solamente, si distinguimos en él dos entidades, de distintos *puntos de vista* bajo los cuales capta nuestro pensamiento el hecho fundamental y unitario de la conciencia?[42]

[42] Zabarella, *Commentarii in III. Aristoteleos Libros de Anima*, Francfort, 1619, lib. II, cap. II, pp. 178 *ss.*

En su contestación a estas preguntas, Zabarella adopta en todos los puntos esenciales la dirección señalada por Pomponazzi. Se esfuerza, con mayor claridad y vigor todavía que éste, por determinar la independencia y la libertad del pensamiento de tal modo que ello no haga que se pierda la unidad del yo y del hombre. Y expresa todavía con mayor claridad la idea de que el intelecto debe ser considerado como "puro y sin mezcla" con respecto a su función conceptual, pero no así en lo que se refiere a su ser concreto.

Sin embargo, tampoco Zabarella alcanza la plena delimitación *inmanente* del pensamiento y de sus actividades; también en él vemos que es el "espíritu divino", espíritu absoluto, el que en última instancia tiene que iluminar y esclarecer los "fantasmas", es decir, las imágenes de las representaciones de nuestros sentidos, para que puedan llegar a convertirse en conceptos puros y verdaderos. Las representaciones, abandonadas a sí mismas y a su propia naturaleza, no saldrían nunca de los límites de lo concreto; para poder elevarse a la comprensión de lo general, el espíritu necesita contar con la ayuda de una luz externa y sobrenatural. Pero lo "absoluto", tal como Zabarella lo concibe, no interviene ya, como hasta ahora, en el mecanismo del acaecer espiritual a la manera de un resorte directo, sino que hay que concebirlo como punto de referencia ideal que el pensamiento tiene delante y que señala el rumbo a la trayectoria de sus propias fuerzas.

El intelecto activo puro actúa sobre el desarrollo y el esclarecimiento de la conciencia, no como causa motora y efectiva, sino simplemente como una meta propuesta; es decir, no por medio de su ser "sustancial", sino por medio de su ser "imaginario": "intellectus activus est agens ut intelligibilis et agit ad modum objecti". Es el intelecto "pasivo", el intelecto *humano*, el que, al enjuiciar las impresiones y las especies sensibles, crea el acto del *conocimiento*; pero no podría cumplir esta función, si en ella no mirase más allá de sus propios límites.[43]

También aquí se acusa y hace presente, por tanto, el doble motivo característico de todo este movimiento especulativo que ve-

[43] Cfr. acerca de esto Labanca, *Sopra Giacoma Zabarella*, Nápoles, 1874, pp. 38 *s.*, y Fiorentino, *op. cit.*, pp. 316 *ss.*

nimos siguiendo: no es posible prescindir totalmente de lo "absoluto", pero esto es interpretado ahora como un postulado que el espíritu se traza a sí mismo y se pone delante, como si, en cierto modo, se fundiese y se transformase en la sustancia de la propia conciencia.

III. La desintegración de la lógica escolástica

Si echamos una ojeada general a la muchedumbre de obras sobre temas de lógica que vieron la luz durante la Edad Media y vemos cómo todavía en los siglos XV y XVI —según la exposición y el juicio de un conocedor tan concienzudo como Prantl— sigue produciéndose una tardía floración, tremendamente extensa y voluminosa, de la lógica *escolástica*, podríamos llegar fácilmente a la conclusión de que lo que, en contraste con esto, aporta en el campo de la lógica la nueva corriente del pensamiento, lo que aporta, sobre todo, el humanismo, acusa un saldo pobre y hasta insignificante.

En realidad, la lucha contra la Edad Media, tal y como empieza librándose en este terreno, no tiende tanto a una profunda reestructuración objetiva de la teoría de los principios como a una crítica del funcionamiento y la conducta de la escuela, crítica que parte de circunstancias de orden externo y se dirige, sobre todo, contra el embrollo predominante en el lenguaje. Después que Petrarca hubo abierto la brecha también en esta selva, forjando las armas para dar la batalla, la lucha del gramático moderno contra los barbarismos de la dialéctica escolástica pasa a ser preocupación constante y parte integrante e inseparable de la renovación humanista de la ciencia.

Pico de la Mirandola, quien en una carta a Ermolao Barbaro trata de defender contra los ataques de los retóricos la causa de la "filosofía" escolástica, que él mismo abrazara durante seis años, termina, sin embargo, con la significativa concesión de que las exigencias estéticas en cuanto a la expresión no pueden separarse de las relaciones con el fondo mismo de los problemas. Lo que el pensamiento debe exigir de sí mismo no es, ciertamente, un lenguaje florido, pero sí un lenguaje claro y preciso: "non exigo a

vobis orationem comptam, sed nolo sordidam; nolo unguentatam, sed nec hircosam, non sit lecta, nec neglecta, non quaerimus ut delectet, sed querimur quod offendat".[44]

En estas frases, en las que se expresa y afirma, al mismo tiempo, un nuevo *estilo*, no nos habla, sin embargo, una preocupación puramente *literaria*. El lenguaje y la terminología de la Edad Media no son simplemente una envoltura casual y externa del pensamiento, sino que laten en su desarrollo los mismos motivos que informan el de las doctrinas lógicas que de este modo se expresan. Pese a todos sus barbarismos, la escolástica afirmó una auténtica fuerza creadora en el lenguaje, por cuanto que supo imponer y mantener, en sus rasgos esenciales, la consonancia entre la expresión y lo expresado. Términos como los de *entitas, quidditas, haecceitas* y otros por el estilo, de los que se burla tan certeramente y con tanto ingenio la erudición de los humanistas, acusan claramente, sin embargo, la *mentalidad* a que responden; el predominio de los *sustantivos abstractos* es característico de una concepción de la naturaleza y del espíritu para la que todas las propiedades y *actividades* se convierten en *sustancias* reales. Esta interdependencia entre el concepto y la palabra, hacia la que ya Leibniz llama nuestra atención en su ensayo sobre el estilo filosófico de Nizolio, explica por qué la crítica del estilo pudo ser elevada, bajo el Renacimiento, al rango de un problema filosófico y por qué sus resultados contribuyen *indirectamente* a la crítica del *conocimiento*.

Lorenzo Valla

La obra en la que primeramente se manifiestan estos problemas son las *Disputaciones Dialécticas* de Lorenzo Valla. Si queremos hacer justicia a esta obra, no debemos juzgarla ateniéndonos a las innovaciones que introduce en el *contenido* mismo de la lógica. Es evidente que Valla no aporta ningún progreso intrínseco a esta disciplina cuando, por ejemplo, pasa revista a la teoría

[44] Pico della Mirandola, Epistola ad Hermolaum Barbarum (*Opera Politiani*, París, 1512, tom. I, fol. LV. Cita tomada de Renan, *Averroës et l'Averroisme*, pp. 392 *s.*).

aristotélica de las categorías, cuando reduce el número de las categorías de diez a tres o cuando afirma que debe colocarse a la cabeza de todo la cosa individual y concreta.

Lo nuevo y lo original en esta obra no es su contenido científico, sino la tónica en que se mantiene y el *pathos* personal que en ella se expresa. Para comprender los ataques de Valla contra la lógica de su tiempo, hay que partir del conjunto de sus obras y de su personalidad. La filología, para él, no es un fin en sí, no es una erudición cerrada y autárquica, sino que es y representa, por encima de todo, el medio fundamental para descubrir la realidad espiritual viva. La filología, para Lorenzo Valla, es el fundamento y el instrumento de la *crítica* ejercida en todas las direcciones y sobre todos los problemas. Ya ponga al descubierto los errores de la Vulgata o las contradicciones que se advierten en la tradición histórica tal como se presenta en la Historia de Roma de Tito Livio, ya investigue los orígenes de la famosa escritura de donación del emperador Constantino o el nacimiento del símbolo eclesiástico, lo que le estimula y sirve de acicate no es tanto la cosa misma como el goce de ejercitar y poner en libertad la facultad crítica.

Valla es, en esto, el auténtico y típico representante de aquel sentimiento humanista de vida y de orgullo que sólo en un Erasmo encontramos con la misma intensidad que en él, si bien en el Roterdamense, cobrando este sentimiento perfiles de mayor madurez y moderación, se manifiesta también con menor candor y espontaneidad.

También la lucha contra la dialéctica, en Lorenzo Valla, nace, al principio, de un afecto subjetivo, que sigue trasluciéndose claramente por doquier en el modo retórico de tratar el asunto. Se expresa aquí por vez primera la superioridad del nuevo ideal *personal* de la cultura sobre la erudición abstracta de los escolásticos. La *retórica*, que reclama el empeño de la personalidad total del orador, que pretende actuar siempre sobre el hombre concreto y que presupone, por tanto, un exacto conocimiento psicológico de la *totalidad* de sus manifestaciones de vida, está por encima de ese análisis seco y esquemático de la materia del saber llevado a cabo por la dialéctica. Este análisis conceptual sólo

puede considerarse como preparación y medio auxiliar del auténtico "arte de convencer", que es el desarrollado por el orador.

He aquí por qué la lógica es algo tan *sencillo*, que puede aprenderse en meses, mientras que para iniciarse en la ciencia del lenguaje y en la elocuencia se necesitan años.[45] Lorenzo Valla pone a Quintiliano por encima de Cicerón, tomando de aquél casi toda su teoría de la argumentación, e invoca en apoyo de esta preferencia la paradójica razón de que Cicerón había desdeñado el valor de la retórica con respecto al de la filosofía. La filosofía, dice Valla, es el soldado raso o el tribuno, puesto a las órdenes y bajo el alto mando de la oratoria.

"Bien habríamos deseado, pues, que Marco Tulio hubiese hecho valer su talento, no como filósofo, sino como orador; haciéndolo, habría reivindicado audazmente para sí todas las herramientas de la retórica, pues todo lo que en este respecto se arroga la filosofía nos pertenece en realidad a nosotros, y, caso de habérsele negado lo que era suyo, habría empuñado la espada puesta en sus manos por la soberana elocuencia, blandiéndola contra los usurpadores filosóficos para darles su merecido. ¡Con cuánta mayor claridad, importancia y elevación tratan todos los temas los oradores que los confusos, exangües y secos dialécticos!"[46]

Estas palabras, que Lorenzo Valla pone en boca de Antonio Panormita, personaje de su diálogo *Sobre el Placer*, descubren toda la intimidad de las intenciones del crítico humanista y nos hacen ver claramente por qué no era posible esperar una renovación científica positiva de la lógica por este camino.

Luis Vives

Y, no obstante, la sugestión y el impulso, una vez puestos en marcha, siguieron repercutiendo históricamente, como lo demuestra el ejemplo de un pensador en quien el saber polihistórico de la época aparece ya enlazado a un propósito filosófico fundamental: a la tendencia hacia una profunda *reforma del sistema educativo*. La obra de Luis Vives *Contra los Pseudodialécticos* no enjuicia el ideal escolástico del saber simplemente desde el punto de vista de la gramática, sino también desde el plano de la *pedagogía*. La educación en la dialéctica hace creer al espíritu en una aparente posesión que le hace abstenerse de la adquisición de conocimientos concienzudos y lo embota para los criterios y los postulados de la certeza y la necesidad. En el cuadro del estado de la enseñanza erudita de su época que Luis Vives nos traza palpitan, por debajo de todo el ornato retórico, la fuerza y la verdad de una confesión personal.

"Tú mismo y mis condiscípulos" —escribe a Juan Fortis— "sois testigos de que yo no me he limitado a gustar superficialmente esta locura, sino que he calado hasta lo más hondo de ella. Y no lo digo por vanagloriarme, pues en verdad que no veo en esto ningún motivo de vanagloria. ¡Ojalá no hubiese ido tan allá en estas cosas! Tan firmemente ha arraigado en mí lo aprendido cuando mi espíritu se hallaba todavía intacto y abierto a todo, que no acierto a desembarazarme de ello por ninguna clase de artes, y me sale al paso a todas horas en contra de mi voluntad, entorpeciéndome por doquier en mis actuales reflexiones. Y así, no abrigo más deseo que poder olvidar lo que otros se afanan tanto en aprender, y me gustaría que este saber pudiese cambiarse como un vestido o regalarse como el dinero o una mercadería. Hay muchos que estarían dispuestos a pagar cualquier precio por estas joyas; pues bien, yo daría lo que fuese por poder deshacerme de tan ignorante sabiduría".

Y en las consideraciones que siguen y que nos pintan una imagen viva y plástica de la cultura general de aquel tiempo, se nos vuelve a presentar la pureza del *lenguaje* como la piedra de toque y el criterio. El mismo nombre de dialéctica indica que pretende ser la "ciencia del discurso" (scientia de sermone). Ahora bien, ¿de qué clase de discurso tratan la lógica y el arte de disputar de los escolásticos? ¿A qué lengua se refieren, a la francesa o a la española, a la gótica o a la vándala? "¡Maravillosa dialéctica esta, cuya lengua, que se hace pasar por latín, no entendería Cicerón, si resucitara!"

La invención de palabras y locuciones arbitrarias, empleadas en sentido contrario al usual, constituye un atentado tan imper-

[45] Laurentius Valla, Dialecticarum disputationum, Lib. II. Proemium. *Opera*, Basilea, 1543, fol. 693 s.

[46] Valla, De voluptate, lib. I, cap. 10, *Opera*, fol. 907.

Aristóteles razona los "últimos principios" que, según él, sirven de base a toda argumentación. La afirmación de estos conceptos y juicios incondicionales e inmediatos es introducida por él de un modo puramente dogmático y sin intentar siquiera razonarlos y justificarlos: puesto que necesariamente tiene que existir un final de la prueba, no hay más remedio que aceptar determinados fundamentos axiomáticos (ἄμεσα) y creer en ellos. Ahora bien, ¿qué es lo que nos garantiza que la *apariencia psicológica de la "evidencia"* puede darnos también luz acerca de las últimas y más originarias relaciones *objetivas* de las cosas? ¿Qué es lo que confiere a esta característica *individual* de la certeza validez general y necesaria para *todos* los sujetos?

La experiencia diaria nos revela la relatividad y mutabilidad de la coincidencia entre todos los sujetos pensantes, de ese "sentido común" que tantas veces se invoca como criterio y como pauta, pues cada individuo y cada época profesan principios distintos, considerados por ellos como los primeros e inderivables. Por donde toda argumentación probatoria erigida sobre esta base se convierte necesariamente en una norma variable, obligada a adaptarse al edificio que con ayuda de ella se trata de levantar, en vez de ser éste el que se someta y acomode a la propia regla.[49]

Además, Aristóteles incurre claramente en un círculo vicioso cuando, para explicar el modo como llegamos a los últimos principios, se remite al método de la *inducción*, pues ¿qué clase de inducción podría darnos la certeza de abarcar la *totalidad* de los casos y garantizarnos, con ello, la *necesidad* de la conclusión a que lleguemos? En la consideración empírica de lo concreto, que se despliega ante nosotros como una *infinita* variedad, jamás encontramos un final fijo y definitivo ni podremos, por tanto, llegar a adquirir esa certeza insuperable que los principios verdaderamente incondicionados postulan. Y es claro que, para estos

[49] *Op. cit.*, fol. 377: "Qui scio ego, quae sint prima, quae sine medio, quae tu vocas ἄμεσα, quae necessaria naturae? Quae sint *mihi* talia, vix scio, nedum ut illa norim *naturae intima*, ad cujus manifestissima, ut tu ipse fateris, caligamus... Sed nec omnino videris oculos in naturam conjecisse, nam immediatas propositiones ad nos refers, in quibus nihil sit opus quenquam edoceri. Quod si homines doces, *non erit tibi una et perpetua demonstratio: aliis enim sunt alia immediata et prima*... Erit igitur demonstratio quasi Lesbia norma quae se aedificio accomodat, non sibi aedificium."

efectos, no podemos contentarnos con generalidades aparentes y relativas: para comprender esto, basta parar mientes en cómo la evolución de la ciencia moderna ha venido a demostrar cuán errónea era nuestra concepción del cosmos que la experiencia de los siglos parecía confirmar y garantizar, demostrándonos indirectamente con ello que la acumulación de experiencias particulares en el campo del espacio y el tiempo no puede llevarnos nunca a juicios verdaderamente universales.[50]

Estas afirmaciones hacen de Luis Vives el claro precursor de la crítica que, más adelante, habrán de ejercer contra Aristóteles los clásicos de la ciencia exacta de la naturaleza y, a la cabeza de ellos, Galileo. Pero en su polémica se mezclan todavía indistintamente las fecundas y positivas sugestiones con las objeciones y los postulados confusos. Lo que Vives combate con razón es la *amalgama de la lógica con la ontología*, que imprime su sello característico a la filosofía de la Edad Media. El "ser absoluto" de las cosas, tal y como existen independientemente de la conciencia, no puede ser garantizado directamente por nuestros conceptos ni derivado inmediatamente de ellos; lo único que nos es dado es llegar a conocer y predecir los fenómenos a base de la observación empírica. En este sentido, el pensador español lleva a cabo, en su obra *De anima et vita* la transformación de la psicología, cuya función no consiste, según él, en revelar y definir la "esencia" incognoscible del alma, sino en enseñarnos a conocer los *fenómenos* psíquicos y los nexos que entre ellos existen.

La verdadera meta que Luis Vives se traza y que, como vemos, persigue por doquier, consiste, por tanto, en emancipar a las ciencias empíricas de la *metafísica* y de la lógica metafísicamente concebida. Pero, para ello, sólo puede seguir un camino, que es el de asignar a las disciplinas *especiales* la función de establecer por sí mismas los fundamentos sobre que descansan, rechazando con ello la idea de una unidad de fundamentación *filosófica* de las premisas y las condiciones del conocimiento. Lo cual quiere decir que el veredicto pronunciado contra la dialéctica medieval vale también contra toda clase de "crítica del conocimiento". Con la lógica de las "formas sustanciales", se rechaza también, conse-

[50] *Op. cit.*, fols. 377 y 78.

cuentemente, la lógica de la experiencia y de sus contenidos inmanentes. Como consecuencia de lo cual Luis Vives, que había partido de la necesidad de encontrar un engarce más íntimo entre la filosofía y las ciencias objetivas de la naturaleza, llega a la conclusión de que la unidad última de todo saber, a la que éste no puede sustraerse, debe buscarse en la *gramática* y en la *retórica*.

Petrus Ramus

Esta conexión permanece en pie como factor determinante en las obras de Petrus Ramus. Lo que este pensador tiene que oponer a la doctrina dominante como criterios *lógicos* verdaderamente nuevos, es algo muy pobre y problemático. Su significación histórica no hay que buscarla en sus pensamientos propios y originales, sino en la vivacidad con que capta y expresa determinadas tendencias generales de su tiempo.

Sin embargo y de entre todos los aditamentos declamatorios que envuelven y encubren su "reforma" de la lógica se destaca, por lo menos, un importante punto de vista objetivo: el que consiste en señalar la *matemática* como modelo y prototipo a que debe atenerse la estructura de la dialéctica.

El propio Ramus nos cuenta cómo fué el profundo conocimiento de los diálogos *platónicos* lo que primero le abrió los ojos acerca de la esterilidad del saber escolástico, señalándole el camino hacia las verdaderas metas del conocimiento. Esta influencia puede seguirse claramente a lo largo de todas sus obras, aunque no se manifieste en ellas con la pureza y la limpidez con que se nos presenta en los verdaderos creadores de la ciencia moderna.

El ideal de la dialéctica que este pensador nos propone está tomado casi por entero del libro sexto de la *República* de Platón. También para él, como para Platón, son la gramática y la retórica, la aritmética y la geometría, la astronomía y la música las diferentes fases a través de las cuales tenemos que "retrotraernos" de las sombras proyectadas por los sentidos a la intuición del verdadero ser.[51] Ramus —en contraste con Luis Vives— vuelve a colocar, así, la dialéctica en el trono como "reina y diosa", llamada a dominar sobre todas las ciencias y dotes especiales. Pero, para que pueda ejercer esta importante función y para demostrar este valor peculiar a ella, es necesario que no la consideremos a través de la imagen torcida con que nos la presenta Aristóteles, sino que nos remontemos hasta sus auténticas fuentes en el espíritu humano.

[51] Petri Rami Veromandui *Dialecticae Institutiones*, ad celeberrimam et illustrissimam Lutetiae Parisiorum Academiam. Item *Aristotelicae Animadversiones*... Editae opera Joan. Thomae Freigil. Basileae, s. a. (primera edición; 1543), pp. 61 *ss.*

La meta de la *innovación* que se persigue reside, en realidad, en la *restauración* de los principios más originarios y "más antiguos" del pensamiento: se trata de volver a la noble sustantividad e independencia de los antiguos, para pelear con ellos contra los contradictores y enemigos de lo que constituye el más genuino patrimonio de la humanidad.[52]

Como vemos, también para Ramus reside el punto de partida en el conocimiento psicológico del espíritu humano y en la observación del curso natural del pensamiento. Antes de poder abordar sus problemas, toda ciencia —nos dice Ramus— necesita trazar un *prototipo* ideal de sí misma, dibujar y determinar el modelo al que aspira y que trata de alcanzar. La física posee una pauta y una *delimitación* de este tipo en la contextura propia de los objetos de la naturaleza, del mismo modo que el matemático debe referir todos sus principios, en última instancia, a las puras formas fundamentales intuitivas y que el gramático y el orador deben indagar el empleo natural del lenguaje.

Por tanto, todas las artes encuentran su punto de apoyo y su regla fija en una *naturaleza* permanente e inmutable, cualquiera que ella sea: "artium *veritas* prius in natura viguit, quam ulla praecepta cogitarentur". Sólo la dialéctica, llevada de un falso prurito de independencia, se ha venido sustrayendo hasta ahora a esta ley común y a esta palanca común de mando; con lo cual no hace otra cosa que entregarse, indefensa, al caprichoso juego de la fantasía. Así como el pintor aspira a reproducir la figura humana y los rasgos del rostro del modelo, así también la ciencia lógica debe proponerse como suprema meta reproducir la "dialéc-

[52] *Aristotelicae Animadversiones*, p. 107.

tica natural" y expresarla con sus propios y auténticos colores.[53] Sólo cuando el arte comprende y reconoce este su verdadero origen puede llegar en su máximo desarrollo a convertirse de nuevo en guía y maestro de la naturaleza.

"Pues ninguna naturaleza es tan firme y tan constante que no pueda ganar en firmeza y seguridad mediante el conocimiento de sí misma y la descripción de sus fuerzas, ninguna es tan impotente y tan caduca, que no pueda acrecentar su energía y su claridad con ayuda del arte. La naturaleza encierra en sí las fuerzas vivas capaces de llegar a desarrollarse en toda su pureza con los consejos y bajo la guía del arte." [54]

Han sido la lógica y la silogística aristotélicas las que hasta ahora han puesto trabas al espíritu. ¿Vamos a tolerar que la naturaleza se vea avasallada y entorpecida, en vez de ayudarla, por el contrario, a sacudir estas arbitrarias ataduras? [55]

También para Ramus ocupa el *lenguaje* el primer lugar en la evolución "natural" del espíritu. En él encontramos la guía primera y más segura tan pronto como despierta en nosotros la conciencia de que es necesario retornar del fluir de los fenómenos al ser unitario y permanente. Tenemos aquí el primer ejemplo de cómo es posible reflejar y reproducir fiel y armónicamente en el *pensamiento* la *variedad* infinita de las cosas; el lenguaje nos permite, por tanto, asimismo captar por vez primera la esencia de nuestro propio espíritu y las *leyes* inquebrantables *del juicio*.

Sólo después de dar este paso podremos descubrir también en los *objetos físicos* las huellas de una verdad superior y espiritual y comprender su conexión teleológica interior. La psicología y la

[53] "Ita ars dialectica diligenter exposita (ad) naturalis dialecticae (cujus observatio est) similitudinem se referre et propriis germanisque coloribus exprimere, vim universam amplecti, membra partesque legitimis locis partiri, habitum denique totum imitari praedicabit. Hoc fundamentum est nostrae contentionis, hoc firmamentum quaestionis, haec summae et totam disputationem complectentis ratiocinationis intentio est: *ars dialectica est imago naturalis dialecticae*; in commentariis autem Aristotelis nihil est ad naturae monitionem propositum: nihil (si naturae veritatem spectes) non confusum, non perturbatum, non contaminatum, non foedatum..." (*Aristotelicae animadversiones*, pp. 109 *s.*).

[54] *Dialecticae Institutiones*, p. 6.

[55] *Aristotelicae animadversiones*, pp. 116 *s.*

física nos preparan, así, en su conjunto, para poder comprender más a fondo lo *matemático*, lo que, a su vez, nos permite contemplar bajo una luz más clara los *principios* de las cosas naturales e ir remontándonos poco a poco de las sombras de las cosas a sus *causas*. La *matemática*, principalmente, no sólo sirve para clasificar y dominar la muchedumbre de los objetos, sino que es, sobre todo, el instrumento para aguzar el espíritu y acercarlo más al conocimiento de su divina esencia.

"¿Por qué otro camino podemos llegar, en medio de la ilusión de la existencia mortal que nos rodea, a una comprensión profunda acerca de la naturaleza y situación de nuestra naturaleza inmortal? Nos lamentamos de que la mirada del hombre se ve empañada por la oscuridad de que la rodea el cuerpo; pues bien, la matemática le da claridad y luz, permitiéndole distinguir en cuanto al número y la estructura la variedad infinita de las cosas. Deploramos que el hombre viva encerrado dentro de los estrechos límites del cuerpo como en una cárcel; pues bien, la matemática lo rescata de ese cautiverio y *hace al hombre más grande que el universo entero*, permitiéndole, a pesar de no representar ni siquiera la millonésima parte de un punto de éste, contemplarlo en su totalidad y con mirada que va mucho más allá que el universo mismo... Es la matemática la que confiere al hombre su herencia paterna originaria, acreditándole además de interpretárselos los documentos que legitiman esta preciosa posesión y refiriéndolos a su origen divino. Nos quejamos de que el hombre se ve traído y llevado sin meta por la violencia y el ímpetu de las pasiones; pues bien, la matemática aquieta su ánimo, armoniza los movimientos contradictorios del alma y devuelve a ésta, bajo el gobierno de la razón, la concordia y la consonancia. Quam coeleste, quamque deorum proprium est, cum in tenebris caecus erres, in amplissimo lumine omnia numerare? cum in uno loco vinctus tenearis, omnes regiones celerrime liberrimeque peragrari? cum exules, in media patriae luce versari? cum agiteris, statum tenere?" [56]

Descartando todo lo que en estas palabras hay de ornato retórico, todavía brilla en ellas, sin duda alguna, cierto vislumbre del estilo y la mentalidad platónica. Ramus, aunque no fuese perso-

[56] *Dialecticae Institutiones*, pp. 67 *ss.*

nálmente un matemático creador, contribuyó a satisfacer con la claridad y la asequibilidad de sus tratados, las necesidades didácticas de su tiempo y a la difusión general de la cultura matemática. En este terreno, como en la lucha contra Aristóteles, sin ser el creador, fué indudablemente el portavoz de las ideas modernas. En él encuentran expresión y patética resonancia las múltiples corrientes que pugnan por una renovación de la ciencia.

Los escritos de Lorenzo Valla, Luis Vives y Petrus Ramus representan las tres diferentes fases en que se lleva a cabo la recepción gradual del humanismo por los tres grandes pueblos representativos de la cultura de aquel tiempo; pero, al mismo tiempo, los tres pensadores se hallan, interior y objetivamente, dentro de la misma trayectoria.

Incluso aquí, en el centro mismo del pensamiento humanista, vemos cómo se manifiestan y multiplican los signos reveladores del tránsito *del Renacimiento filológico al de la matemática y la ciencia de la naturaleza*. Así, Ramus preconiza la sustitución de la vieja lógica, que toma su orientación y sus herramientas de la *gramática*,[57] por una nueva teoría del pensamiento inspirada en el contenido de la *geometría*. Sólo ésta puede ser llamada *ciencia* en el sentido aristotélico, ya que solamente en ella nos encontramos con una línea del progreso riguroso y necesario de la prueba; y, sin embargo, ninguna teoría responde menos que la geometría al esquema y al ideal tradicionales trazados por el dialéctico. La fuente de la verdad debe buscarse, no en la *silogística*, sino en las definiciones y los postulados que ella misma pone a su frente, en sus propios fundamentos intrínsecos.

Ramus proclama ahora, como Luis Vives, que los principios con que sueñan los aristotélicos no pueden encontrarse sino *en las ciencias mismas*; pero en quien como él reconoce el concepto *platónico* de la dialéctica esta afirmación encierra un significado distinto: Petrus Ramus prepara el terreno para la idea de una ciencia filosófica unitaria cuyo punto de apoyo y cuya materia fundamental deben buscarse en las mismas ciencias "reales" concretas.[58]

[57] Sobre cómo el concepto de las categorías lógicas fué tomado de la gramática, v. *Aristotelicae animadversiones*, pp. 112 *s*.

[58] Cfr. *op. cit.*, pp. 196 *s*.

Giacomo Zabarella

Cuán imperiosamente va abriéndose paso por todas partes este nuevo postulado lo demuestra, más claramente que todos los ataques a la escolástica, la tendencia que ahora asume la lógica aristotélica en sus propios y fieles secuaces.

En los escritos lógicos de Giacomo Zabarella, ampliamente difundidos en el siglo XVI como los tratados por todos reconocidos y que dan la pauta, se encuentran y se mezclan los elementos modernos y los tradicionales. Sigue manteniéndose en pie, en ellos, el *silogismo* como medio metodológico único y fundamental: "definitio methodi a definitione syllogismi non differt". Pero, aunque en cuanto concepto genérico que abarca todos los métodos y modos de proceder del pensamiento (commune genus omnium methodorum et instrumentorum logicorum) se le siga reconociendo como el instrumento lógico por antonomasia,[59] se introduce ahora en la descripción y en la exposición del *método silogístico* mismo un punto de vista extraño a la lógica medieval.

Desde el primer momento se distinguen dos tipos distintos de razonamiento, dos caminos distintos para avanzar de lo conocido a lo desconocido. Junto al método "compositivo" de la prueba, que va alineando sintéticamente las diferentes premisas y los diversos sillares dados, para construir con ellos un determinado resultado y llegar a una determinada conclusión, aparece el *análisis* de un contenido conceptual en la multiplicidad de sus momentos y *condiciones*. La lógica sólo cumple totalmente su función cuando sabe combinar y entrelazar estos dos métodos. La naturaleza de los *objetos* del conocimiento, como el análisis del *proceso* del conocimiento mismo, llevan necesariamente a esta distinción y estructuración, ya que tendemos siempre a encontrar y conocer el *efecto* partiendo de la causa, o bien de analizar *resolutivamente* el efecto conocido en sus *causas* y condiciones parciales. No cabe ni puede concebirse otra relación entre conceptos: cuando entre dos elementos, *a* y *b*, no existe, ni siquiera indirectamente, una relación de causa a efecto, no media entre ellos ninguna "conexión

[59] Zabarella, De methodis libri quattuor, lib. III, cap. 3, pp. 226 y 229. (*Iacobi Zabarellae Patavini Opera logica*, Basilea, 1594.)

necesaria y esencial", la única que puede ser objeto de investigación *lógica*.[60]

Por tanto, la prueba sólo puede darse en sí por terminada y por cerrada cuando, después de describir un círculo, retorna a su punto de partida, el cual, sin embargo, aparece ahora bajo una luz conceptual distinta. Una vez que el método analítico nos ha conducido a las condiciones necesarias y suficientes para explicarnos el fenómeno dado, debemos aspirar, en dirección inversa, a hacer que el fenómeno de que se trata brote y nazca de nuevo a base de las condiciones que lo hacen posible. Sólo en esta inversión reside la prueba y la justificación del precedente análisis conceptual. Por tanto, lo que desde el punto de vista del análisis aparece como la meta final y el fin último, sólo puede considerarse en realidad como el *comienzo* y el punto de partida de la disquisición teórica.

La significación de estas reflexiones de Zabarella salta inmediatamente a la vista si las traducimos al lenguaje moderno. La distinción entre el método compositivo y el resolutivo no es otra cosa, en realidad, que la que media entre la *deducción* y *la inducción*. El mérito de la lógica de Zabarella consiste precisamente en haber sabido deslindar claramente estos dos métodos fundamentales, al mismo tiempo que los concibe y expone en su necesaria interdependencia. No basta con pensar la inducción como una acumulación fortuita y desordenada de una serie de casos concretos reunidos al azar: es necesario que, además, sepamos asignarles el lugar que les corresponde *dentro de la lógica misma* y encontrar su justificación. Pues bien, estos fundamentos se descubren y establecen mediante el método conceptual del *análisis*, que hay que colocar al lado de la inducción como lo correlativo a ella y como su expresión lógica.[61]

[60] *De methodis*, lib. II, cap. 6, pp. 180 *s.*; lib. III, cap. 17, pp. 265 *s.*: "Idem ex ipso methodi progressu ostenditur...; omnes enim a noto ad ignotum scientificus progressus vel a causa est ad effectum, vel ab effectu ad causam, illa quidem est methodus demonstrativa, haec autem resolutiva; alius processus, qui certam rei notitiam pariat, non datur: nam si ab aliquo ad aliquod progrediamur, quorum neutrum alterius causa sit, *non potest inter illa esse connexus essentialis ac necessarius, quare nulla certa cognitio illum progressum consequi potest; patet igitur nullam dari scientificam methodum praeter demonstrativam et resolutivam.*"

[61] V. especialmente *De methodis*, III, 19 y III, 3.

De aquí que expresamente se reserve el método "resolutivo" para las ciencias *empíricas*, distinguiéndolo del método "analítico", que se aplica en la *matemática*. En la matemática poseen el mismo grado y ocupan la misma fase de certeza los conocimientos originarios y los derivados, el principio y la conclusión. Aquí, los elementos aparecen perfectamente *coordinados* entre sí y se condicionan mutuamente, en lo que a su carácter y valor lógicos se refiere, sin que el hecho de proceder sintéticamente de las premisas a las consecuencias o de llegar, por la vía inversa, analíticamente, a los principios que ya conocemos y nos hemos asegurado por otro conducto, represente más que una diferencia puramente *técnica*. Por el contrario, en el auténtico método resolutivo, que en su sentido específico y característico es el método propio de la *ciencia de la naturaleza*, no se trata de esa reducción a los principios *dados*, sino que es el progreso mismo del análisis el que tiene que sacar a luz las causas ocultas.

"Si tenemos en cuenta, en efecto, que la debilidad de nuestro espíritu hace que nos sean desconocidos los principios a base de los cuales podríamos desarrollar la prueba y que no podemos partir de lo que nos es desconocido, no tenemos más remedio que abrazar otro camino que nos lleve, de la mano del método resolutivo, al *descubrimiento de los principios* que, una vez encontrados, nos permitirán *probar* a base de ellos los fenómenos y los efectos naturales."

El método *resolutivo* es, por tanto, desde el punto de vista lógico, el método secundario y el servidor del método *demostrativo*: su meta es la "inventio", no la "scientia".[62] Sólo alcanzaremos una visión verdaderamente teórica y un *saber* completo si, después de habernos remontado de los hechos a los fundamentos, podemos derivar y recobrar *reductivamente*, partiendo de los segundos los primeros: si, por tanto, sabemos arrancarlos a su aislamiento empírico para engarzarlos en el nexo de un *pensamiento* general. En este progreso del "qué" del fenómeno a su "por qué" residen la misión y la trayectoria de todo saber.

Con esta definición del concepto del conocimiento, Zabarella se adelanta ya claramente a Galileo. Apunta hacia él, no sólo la

[62] *De methodis*, III, 18; pp. 266 *s.*

distinción entre el método "compositivo" y el "resolutivo", sino también y sobre todo el deslinde, más profundo y más puro, de la observación popular y la *experiencia científica*. Junto a la simple colección de hechos concretos, que no aporta jamás una certeza real, aparece la "inducción probatoria", ejercida sobre una "materia necesaria" y sobre contenidos que presentan *nexos esenciales* entre sí. Mientras que la consideración meramente empírica, para poder justificar una conclusión cualquiera, exigiría recorrer *todos y cada uno* de los casos, el método de la ciencia se distingue por que en él nuestro espíritu descubre y penetra inmediatamente a la luz de algunos ejemplos sueltos la ley *general* de sus nexos esenciales, ley que este método aplica luego a los hechos particulares y comprueba en ellos.[63]

Todas estas consideraciones sólo se distinguen por un rasgo, ciertamente esencial y decisivo, de la metodología de Galileo, en la que volveremos a encontrarlas casi al pie de la letra. La diferencia sustancial consiste en que Zabarella no llega a comprender en ninguna parte de su obra el papel que a la *matemática* corresponde en la "inducción probatoria" por él preconizada: los ejemplos a que se remite en apoyo de su nueva concepción fundamental no se toman de la ciencia exacta, que por aquel entonces se hallaba todavía en mantillas, sino de la metafísica y de la teoría aristotélica de la naturaleza.[64] Y es precisamente en esta limitación donde reside la esencial peculiaridad *histórica* de la obra de Zabarella, que podríamos señalar como una transformación y una nueva versión del concepto aristotélico de la experiencia, orientada hacia el concepto moderno de la inducción analítica.[65]

Este rasgo fundamental se destaca con especial claridad en la

[63] De regressu, cap. IV *(Opera logica*, pp. 485 *s.)*: "Inductio autem demonstrativa fit in materia necessaria et in rebus, quae essentialem inter se connexionem habent. Ideo in ea non omnia sumuntur particularia, quoniam mens nostra quibusdam inspectis statim essentialem connexum animadvertit ideoque spretis reliquis particularibus statim colligit universale."

[64] Cfr. *De regressu*, cap. VI, pp. 489 *ss.*; *De methodis*, I, 6, pp. 142 *passim*.

[65] Labanca *(op. cit.)*, después de haber sido el primero que llamó la atención hacia el escrito *De regressu*, no acertó a situar certeramente su significación *histórica*, ya que, en vez de ponerlo en relación con la doctrina de Galileo, lo coteja y compara con la *Lógica* de Hegel.

monografía dedicada por Zabarella a exponer su nuevo pensamiento metodológico fundamental, en su obra *De regressu*. En ella, vemos que la exposición y el desarrollo positivos del método resolutivo se ven comprimidos constantemente por la preocupación del autor de acomodarse al texto aristotélico y a las tradiciones lógicas de la escuela.

Zabarella, aquí, se esfuerza sobre todo por separar la marcha analítica del descubrimiento y el razonamiento del *círculo probatorio*, con el que amenaza confundirse, en cuanto a su forma esquemática externa. La peculiaridad característica del círculo lógico consiste en que coinciden en él el punto de partida y el punto de llegada, en que empezamos partiendo de A para probar B y terminamos probando B a base de A. En esto, parece como si este procedimiento mostrase una afinidad directa con aquel doble método lógico que venimos considerando, ya que también en éste encuentra la investigación su límite y su desemboque en el mismo objeto y en el mismo hecho de los que partía. No nos detenemos en el conjunto abstracto de condiciones que obtenemos mediante el análisis de un determinado fenómeno natural, sino que procuramos reconstruir y estructurar el fenómeno mismo a base de él. Por consiguiente, el hecho de que partimos lo consideramos a la vez como *conocido* y *desconocido*: como conocido, en cuanto es el centro al que se retrotrae todo el movimiento discursivo; como desconocido, por cuanto que lo que en verdad nos proponemos, el verdadero problema, consiste precisamente en iluminarlo y esclarecerlo.

Para sustraerse a la dificultad que yace aquí, no basta con remitirse a la usual distinción aristotélica del πρότερον τῇ φύσει y el πρότερον πρὸς ἡμᾶς, con replicar, por ejemplo, que aunque la cosa sea "en sí" anterior al efecto, "para nosotros" y para la formación de nuestros conceptos constituye, por el contrario, lo desconocido y lo que se trata de derivar. Esta respuesta introduciría un punto de vista *metafísico* en un problema que más que ningún otro hay que ventilar y resolver con los recursos y las condiciones de la *lógica* pura. Y ésta nada tiene que ver con la "naturaleza" en cuanto tal, con la entidad absoluta de las *cosas*, sino simplemente con nuestro modo de *comprenderlas*. Todo método probatorio parte, por tanto, "de nosotros mismos" y mira también "a

nosotros mismos", y no a la "naturaleza": "utraque demonstratio a nobis et propter nos ipsos fit, non propter naturam".[66]

La consideración y la agrupación de las ciencias no debe apoyarse nunca —como el propio Zabarella había señalado en su obra sobre el método— en la ordenación de los *objetos* mismos, sino exclusivamente en la de los *conocimientos*. El problema no consiste en saber cómo se combinan y ordenan los objetos en el universo, sino cómo se entrelazan y construyen los conceptos de nuestro espíritu, en una constante gradación que va desde lo más fácil hasta lo más difícil.[67]

En realidad, si nos limitáramos a reproducir y expresar el curso de la *naturaleza*, sólo existiría un método *sintético* de prueba, ya que la naturaleza procede siempre de lo simple a lo complejo, de los elementos a las combinaciones. Pero el mundo de los pensamientos no se halla vinculado a la simple observación y *reproducción* de estas conexiones reales, sino que crea sus combinaciones y ordenaciones por sí mismo y ateniéndose a su propia ley. Por donde, en cuanto al método que aquí se examina, sea relativamente indiferente el que la materia y el contenido *objetivo* a que conduce sea o no el mismo de que parte, ya que la *forma de conocimiento* ha pasado para llegar aquí por una serie de cambios y de fases rigurosamente deslindadas las unas de las otras.

Zabarella vuelve a enfrentar las unas con las otras todas estas fases concretas, deslindándolas claramente. Al principio, contamos solamente con el conocimiento del efecto concreto, con la verdad escueta de los hechos, que no nos dice nada acerca de las conexiones y del origen del hecho particular de que se trata. El paso inmediato consiste en analizar el hecho concreto para reducirlo a sus diversos elementos y partes integrantes, comprobando cuáles son las circunstancias concomitantes especiales en que ese hecho se manifiesta.

[66] *De regressu*, cap. 2, p. 481.

[67] *De methodis*, lib. I, cap. 6. "Revera enim non ex ipsa rerum considerandarum natura sumitur ratio ordinandi scientias et disciplinas omnes, sed ex meliore ac facliore nostra cognitione; non enim scientiam aliquam hoc potius, quom illo modo disponimus; *quod hic sit rerum considerandarum naturalis ordo, prout extra animum sunt*: sed quia ita melius et facilius ab omnibus *ea scientia discetur*" (p. 146).

Sin embargo, sería un error creer que, al determinar empíricamente, de este modo, las "condiciones" de un fenómeno dado, hemos descubierto y señalado ya la verdadera "causa" de éste. Hasta ahora, sólo conocemos la coincidencia empírica y la sucesión en el tiempo de tales o cuales elementos, pero no el modo ni la necesidad conceptual de su trabazón. Para poder ver claro en esto, lo primero que tenemos que hacer, antes de poder abordar el camino de retorno a la derivación del efecto, es detenernos en la causa *hipotéticamente* supuesta, para someterla a un examen y un análisis conceptual. Sólo así, mediante este examen reflexivo (mentale ipsius causae examen) veremos ante nosotros como un contenido conceptual *claro* la causa, que antes sólo percibíamos como una totalidad "confusa" e indistinta.[68] Si, por ejemplo, habíamos reconocido el fuego como la condición que precede constantemente al humo, ahora procuramos, en una especie de experimento mental, aislar sus distintos elementos característicos y representarnos en nuestra mente, conceptualmente, la relación que guardan, en nuestro ejemplo, con el fenómeno del humo. Después de haber separado, de este modo, los elementos esenciales de los no esenciales y de haber analizado en una serie de condiciones parciales α, β, γ... el complejo de causas A, podemos proceder a entrelazar mentalmente los diferentes componentes, para que de ellos brote deductivamente el resultado.

Aparecen claramente deslindados aquí tres diferentes pasos: el primero nos lleva, partiendo del efecto, captado por nosotros de un modo vago y confuso todavía, a una vaga y confusa representación de la causa; el segundo consiste en una "consideración espiritual" que nos guía al conocimiento *claro* y *distinto* de ésta; y, apoyándonos en él, llegamos por último, mediante el tercer paso, a la visión profunda y clara del efecto mismo.[69]

[68] *De regressu*, cap. 5, p. 486: "Facto itaque primo processu, qui est ab effectu ad causam, antequam ab ea ad effectum retrocedamus, tertium quendam medium laborem intercedere necesse est, quo ducamur in cognitionem distinctam illius causae, quae confuse tantum cognita est. Hunc... mentale ipsius causae examen appellare possumus, seu mentalem considerationem: postquam enim causam illam invenimus, considerare eam incipimus, ut etiam, quid ea sit cognoscamus: qualis autem sit haec mentalis consideratio et quomodo fiat, a nemine vidi esse declaratum."

[69] *Ibid.*, p. 489: "Ex tribus igitur partibus necessario constat regressus:

Procediendo así, desaparece toda sospecha de proceder por la vía del círculo probatorio, pues desde el momento en que, desde el punto de vista de la lógica, el objeto se determina y caracteriza por el *modo de conocerlo*, lo que tenemos ante nosotros, en este retorno al punto de partida, es en realidad un nuevo contenido y un nuevo objeto.

Este resultado final debe considerarse, además, desde otro punto de vista conceptual. En el proceso probatorio de la silogística, que es un proceso sintético, el cual se desarrolla siempre, por tanto, en una y la misma dirección, el problema de la posibilidad de probar los supremos principios constituye, a su vez, un problema difícil y espinoso. Ya hemos visto que la respuesta aristotélica, consistente en postular una serie de conceptos fundamentales primeros e "inmediatos", no resiste ya en parte alguna a la crítica moderna. Hoy, ha cambiado ya el *problema* mismo de la fundamentación. Se ha abandonado la exigencia de aquellas premisas *incondicionalmente últimas* que ya no son susceptibles de justificarse por sí mismas ni lo necesitan tampoco: las "simples" condiciones fundamentales en que el análisis desemboca tienen tan poco de inmediatamente ciertas, que su *comprobación* mediata en la *obra* por ellas realizada sobre la materia empírica se convierte en un verdadero problema lógico. Los primeros "fundamentos" son, por tanto, postulados *hipotéticos* que encuentran su punto de apoyo y su "prueba" en los fenómenos y hechos cuya comprensión en forma de conceptos y cuya investigación no son posibles sino precisamente por medio de ellos.

De este modo, se evita el retorno a lo infinito y, al mismo tiempo, la hipótesis de los elementos *absolutos:* el principio de la certeza reside aquí simplemente en la pura *relación* entre el fundamento y la consecuencia, entre la premisa y el resultado. Por mucho que la prueba mutua y el "círculo" que esto lleva consigo parezcan chocar con la lógica *formal*, vienen impuestos por la lógica de la *investigación* empírica. Lo cual ilumina una vez más

prima quidem est demonstratio quod, qua ex effectus cognitione confusa ducimur in confusam cognitionem causae: secunda est consideratio illa mentalis, qua ex confusa notitia causae distinctam ejusdem cognitionem acquirimus: tertia vero est demonstratio potissima, qua ex causa distincta ad distinctam effectus cognitionem tandem perducimur."

el camino y la orientación en que se desarrollan las indagaciones de Zabarella.

Vemos, pues, cómo en la misma escuela de los paduanos, considerados como celosos guardianes de la auténtica tradición aristotélica, se abre paso la misma tendencia que entre sus adversarios, los pensadores humanistas: en unos y en otros se destaca cada vez más acusado el esfuerzo por desembarazar la lógica de todo aditamento ontológico, para convertirla pura y simplemente en una *metodología* del pensamiento y de la ciencia.

Francesco Pico della Mirandola

Ya hemos visto con anterioridad cuáles son los elementos *metafísicos* que se deslizan en la teoría aristotélica del conocimiento y se funden con ella. Al planteársele al pensamiento la misión de suministrar una copia exacta y acabada del *ser*, nos encontramos con que la descripción de su función y de su actividad se embrolla necesariamente en las dificultades del *concepto de la sustancia*. Lo único *cognoscible* en los objetos es su "forma", a la que hay que desembarazar de la amalgama con la materia, para que el objeto considerado pueda ser asimilado por el pensamiento en su pura entidad intelectual.

La materia, considerada como condición necesaria de la *existencia* concreta de la cosa, representa para el conocimiento una barrera negativa e insuperable. Ya la misma percepción sensible tiene que despojarse de la determinabilidad material inherente a la cosa concreta, para permitir que ésta encuentre acceso a la *conciencia*. Pero dicha percepción contiene la entidad del objeto, que de este modo desentraña, mezclada todavía con múltiples cualidades fortuitas y externas, y sólo la actividad del *entendimiento* logra captar la sustancia con arreglo a su verdadera naturaleza general y libre de toda clase de "accidentes".

Por donde la interpretación del proceso del conocimiento permanecía supeditada a la *premisa realista* sobre que descansaba el sistema: los conceptos generales, que constituyen los resultados últimos y supremos del *saber*, deben su vigencia al hecho de encontrar su correspondencia en las "formas" y en los fines generales

que conforman y dominan la realidad empírica (cfr. especialmente *supra*, pp. 57 *ss.* y 103 *s.*).

La *filosofía del Renacimiento* da un nuevo e importante paso cuando —avanzando sobre la oposición incidental contra ciertas doctrinas concretas del sistema peripatético— afronta la crítica de esta hipótesis lógica fundamental. Nada demuestra tan claramente que no asistimos ya a ciertas reacciones dispersas e inconexas contra la escolástica, sino a un movimiento filosófico de conjunto, que avanza con paso cada vez más seguro y que va adquiriendo, poco a poco, trabajosamente, mayor certeza y claridad en cuanto a sus metas finales y comunes.

Este progreso que aquí registramos se manifiesta claramente por vez primera en la obra filosófica principal de Pico della Mirandola el menor. Esta obra ha caído injustamente en el olvido, pues aunque en importancia y en influencia quede muy por debajo de los escritos del mayor y más famoso de los Picos, Giovanni, debe ser considerada, sin embargo, como uno de los análisis críticos más tempranos de la teoría aristotélica, basado en un conocimiento completo y profundo del *sistema en su conjunto*, en que el pensador se esfuerza por tomar de este mismo los medios para combatirlo.

Jamás llegó a alcanzar el humanismo y su lucha retórica contra la escolástica una agudeza y una seguridad dialécticas tan grandes como las que esta obra de Francesco revela, en su modo de enfrentar unas con otras las distintas doctrinas peripatéticas. Es cierto que, en su tendencia general, Francesco Pico propende de nuevo hacia la Edad Media; para un pensador como él, que hubo de formarse bajo la impresión decisiva de la personalidad de Savonarola, el interés religioso sigue siendo la pauta última y decisiva a que tiene que someterse el ejercicio de la razón. También la crítica de Aristóteles se supedita a esta meta y a este pensamiento: se la considera como el medio para hacer triunfar la revelación sobre la "filosofía pagana". En estas condiciones, se comprende que prevalezca por encima de todo el *escepticismo* ante la fuerza propia e independiente del saber; trátase, sin embargo, de un escepticismo imbuído de toda la materia de la cultura y de los intereses culturales de su tiempo y que gusta de invocar, preferentemente, las enseñanzas de Nicolás de Cusa[70].

[70] V. Giovanni Francesco Pico della Mirandola, *Examen vanitatis doctrinae gentium et veritatis Christianae disciplinae*. V. lib. I, cap. 4; lib. II, cap. 24 lib. IV, caps. 2 y 10; lib. V, cap. 10 y *passim*. Las obras de Giovanni Francesco Pico, en dos gruesos volúmenes en folio, en Basilea, años de 1573 y 1601; en lo sucesivo los citaremos ateniéndonos a la segunda de estas dos ediciones.

Pico comienza su crítica de Aristóteles con la refutación de la teoría *sensualista* del conocimiento, que pone de manifiesto como el fundamento y el punto angular de todo el sistema metafísico. La percepción, nos dice Giovanni Pico, constituye el fundamento y punto de apoyo de todo el edificio lógico erigido por Aristóteles, ya que hasta los principios generales, que entran como premisas en todo razonamiento silogístico, se presentan aquí como obtenidos por la *inducción*, es decir, por la consideración y selección de lo concreto. Tan clara e inconmovible es esta tesis, en Aristóteles, que ninguna interpretación podría debilitarla o torcerla. Y la trayectoria del pensamiento escolástico no hace más que corroborar y retener esta concepción: los axiomas generales, como por ejemplo el de que el todo es siempre mayor que la parte, no podrían concebirse, nos dice santo Tomás de Aquino, sin conocer previamente por los sentidos y la experiencia los conceptos del todo y de la parte. Lo que equivale a reconocer el "fantasma", no ya como el acompañamiento indispensable, sino como el verdadero fundamento primigenio del pensamiento abstracto.

Las objeciones que el propio Pico aduce contra este supuesto no ofrecen, de primera intención, ningún punto de vista intrínsecamente nuevo. Limítanse a señalar la inseguridad general de las sensaciones de los sentidos, que no es posible comprobar ni distinguir con ayuda de ningún *criterio*. La indicación de que los datos de los *diferentes* sentidos se esclarecen o corrigen mutuamente carece de base, pues ¿cuál es la *regla* que puede guiarnos para optar y decidir entre varios testimonios opuestos de las sensaciones? La percepción no puede captar nunca el objeto en su verdadera y total naturaleza, ya que en ella no se expresa y refleja tanto la cosa misma como la variable determinabilidad del sujeto: "varia est sensus ipsa natura, non ex rei solum quae objicitur varietate, sed *ex varietate humani temperamenti*, quod etiam suapte natura mutatur"[71].

[71] *Examen vanitatis doctrinae gentium*, lib. IV, cap. 12, pp. 687 *ss.*; lib. V, cap. 2, pp. 695 *ss.*

Con lo cual salta inmediatamente a la vista la contradicción que en el sistema aristotélico existe entre la *meta* final asignada al conocimiento y el *medio fundamental* con que se trata de alcanzarla. Según las propias premisas de la doctrina que se establece, es imposible penetrar en las "formas sustanciales" de las cosas. Si pretendiésemos, por ejemplo, declarar que la sustancia de las cosas exteriores se capta y se transfiere a la conciencia mediante la cooperación de las percepciones con el intelecto, y no por medio de los sentidos solamente, abandonaríamos con ello la ordenación fija y unívoca del conocimiento establecida por Aristóteles en torno al principio de que en el intelecto no se encuentra nada que no se hallase ya previamente en los sentidos. Y si, por el contrario, asignamos a la sensación misma esta función dirigente y decisiva, nos veremos condenados con ello —siempre según el propio testimonio de Aristóteles— a permanecer confinados en el reino de los "accidentes" mudables y fortuitos. En efecto, la transformación de las especies sensibles en "inteligibles", el "desarrollo" del contenido *general* del espíritu partiendo de las particularidades de las percepciones, tal y como la enseña y la afirma la escolástica, es sencillamente incomprensible. La función del "intelecto activo", que en este sentido suele invocarse, sólo puede arrancar de los datos de la percepción misma y ejercerse sobre ellos; ahora bien, ¿cómo semejante actividad conformadora podría cambiar el contenido mismo de la materia fundamental y convertir el *fenómeno* en un ser *absoluto*?

Es decir que, partiendo de las premisas fijas sentadas por la *psicología* aristotélica, no se ve ningún camino por el que pudiera encontrar acceso al alma aunque sólo fueran el pensamiento y la imagen aparente de la sustancia absoluta.

"Mas aún, aunque se concediera que los sentidos pueden suministrarnos una representación de la sustancia susceptible de ser tomada por el intelecto como base para sus consideraciones especulativas, quedaría en pie un problema más embrollado que el nudo gordiano, pues en este caso aparecerían totalmente disociadas la misma *representación* inmediata y la *concepción* que el intelecto se forma de ella, entre las que no mediaría solamente una diferencia subjetiva, en lo tocante al modo y a la concepción del conocimiento, sino también una diferencia intrínseca y objetiva. Y

si se dijera, por el contrario, que la representación sensible del accidente, al ser iluminada por la luz de la razón activa, proyecta simbólica ante el espíritu la sustancia inteligible, a la manera como el efecto *representa* la causa, se incurriría en el contrasentido de que un efecto defectuoso e *inadecuado* hubiera de expresar y representar el ser pleno y verdadero de la causa. Es evidente que ni un solo accidente sensible ni una pluralidad de accidentes de esta clase pueden identificarse con la sustancia en cuanto a su significado y a su valor, aun cuando los agrupemos mentalmente bajo un concepto único, ni responder de su ser específico y de su naturaleza originaria y peculiar" [72].

He aquí cómo se bifurcan, clara e inequívocamente, el motivo sensualista y el motivo realista del sistema aristotélico, emparejados sin la menor reserva y hasta confundidos en la teoría del conocimiento de la escolástica (cfr. *supra*, pp. 103 *s.*). En lo sucesivo, todo ejercicio de la razón que recaiga sobre la materia de las sensaciones deberá limitarse a dar una expresión y una comprensión espirituales cada vez más puras a la materia sensible.

Mario Nizolio

Francesco Pico della Mirandola prepara así el terreno para la crítica *empírica* del aristotelismo que enseguida habrá de llevar a cabo Mario Nizolio.

El propósito fundamental que inspira a este pensador sigue siendo el mismo: obtener y razonar las premisas y las necesidades del saber en toda su pureza e independientemente de todo pensamiento ontológico accesorio acerca del ser incondicionado.

[72] *Ibid.*, lib. V, cap. 10. Cfr. especialmente p. 738: "*Unde igitur in intellectu substantiae ipsius imago, spectrum, simulacrum, species inciderit?* Inquient forsasse repraesentari id animo ex lumine intellectus agentis. Quaeram, an una cum phantasmate? Si negaverint, dabitur ad Aristotelem provocatio, qui nihil habet in libris de Anima firmius atque constantius, quam ut anima intelligens phantasmata speculetur... Verum si etiam concederetur substantiae speciem posse sensui cognitam esse adeo, ut inde queat ipsam sibi intellectus sumere ad speculandum, restat adhuc nodus Gordiano illo forte perplexior et hoc astrictus loco, quod si ita sit, necesse etiam sit, ut diversum quiddam capiat intellectus ab eo, quod sibi praesentavit, non inquam diversum quod pertinet ad modum capiendi recipiendive, sed quantum pertinet ad rem objectam", etc.

La *realidad de los conceptos genéricos*, que la doctrina peripatética da siempre por supuesta, expresa o tácitamente, representa, según Nizolio, una hipótesis totalmente caprichosa e infecunda en cuanto al *conocimiento mismo*. Constituye, nos dice, una traba tanto para la reconstrucción y el tratamiento de la ciencia de los hechos como para la fundamentación de las reglas y los preceptos silogísticos. Lo que en verdad se postula aquí no es un "ser" general y desglosado, sino solamente la *significación* general que atribuimos a determinados productos del pensamiento, a diferencia de otros.

Poner al descubierto la fuente y el origen de ese valor peculiar en esto consiste la verdadera función que Nizolio asigna a la lógica y a la teoría del conocimiento[73].

La teoría tradicional de la "abstracción", emanada del supuesto de una superioridad y una subordinación *objetivas* de los conceptos genéricos y de las "formas", no es capaz de revelarnos la verdadera *función* metodológica del concepto. Pasa a ocupar su lugar, en la concepción de Nizolio, un nuevo método discursivo a que se da el nombre de "comprehensión". El concepto genérico "hombre", por ejemplo, no se produce descartando en todos y cada uno de los ejemplares concretos las notas particulares, para retener de este modo una "naturaleza" común última colocada por encima y al margen de las características individuales, sino que se llega a él, por el contrario, cuando abarcamos con la mirada todas las experiencias comprobadas en los individuos y se las recoge y resume bajo una expresión compendiada. Por consiguiente, todos los *juicios* en los que figura como sujeto un concepto general no son otra cosa que la suma y compendio de una serie de testimonios y predicados acerca de las *cosas concretas*: en ellas y solamente en ellas residen la garantía y el fundamento último de tales juicios. Si procedemos, por el contrario, de lo general a lo particular, jamás llegaremos a derivar con necesidad lógica el predicado del *contenido* del concepto del sujeto, sino que podremos, simplemente, deducir de una *extensión* más amplia otra más reducida, destacar y disociar de un *complejo* de predicados una *parte* cualquiera contenida en él. Asistimos aquí, concluye Nizolio, no al tránsito objetivo, deductivo, de lo general a lo concreto, sino simplemente al despliegue y a la clasificación panorámicos de lo concreto mismo (multorum singularium in partes diductio).[74]

Las ventajas y los defectos de esta teoría del concepto fueron sagaz y penetrantemente señalados por Leibniz, en el prólogo a su edición de las obras de Nizolio. Lo que Leibniz aprecia y destaca en este pensador es la claridad con que descarta todo intento de traducir directamente la forma "general" del *pensamiento* a una *forma de existencia*. Ahora bien, este resultado sólo podía lograrse, aquí, partiendo de una premisa que sospecha del pensamiento mismo en su pureza y lo amenaza en su auténtica universalidad. Si el concepto se reduce a un "conglomerado", a un "totum discretum" de diversos juicios concretos de experiencia, si al pensamiento, por tanto, no le cabe otra función que la de agrupar y ensamblar los resultados obtenidos sobre otras bases, engarzándolos exteriormente por medio de la unidad de un *nombre*, perderá todo punto fijo de apoyo y toda razón de ser aquella misma *observación concreta* que precisamente se trata de asegurar. Por este camino, sólo obtendremos ahora una suma de por sí incoherente, que cualquier hecho nuevo podrá destruir y desvirtuar.

Tampoco la auténtica *inducción*, la que nos lleva a la relativa generalidad de los conceptos de la experiencia, se limita a acopiar y yuxtaponer las impresiones de los sentidos, sino que tiene que buscar sus puntos de apoyo últimos y sus máximas finales *en la razón misma*. Son estos "adminicula rationis", como Leibniz los llama, los que la teoría de Nizolio pasa por alto y elimina: también en él vemos cómo la comprensión y el reconocimiento del uso *inmanente* de la razón se ven entorpecidos por la lucha contra las *hipótesis* del concepto (cfr. *supra*, p. 157).

Sin embargo, la misma estructura objetiva interior de la doctrina por él combatida explica por qué Nizolio no tenía más remedio que avanzar hasta este punto. Por muy resuelta e inexorablemen-

[73] M. Nizolii. *Antibarbarus Philosophicus sive Philosophia Scholasticorum impugnata Libris IV. De veris principiis et vera ratione philosophandi contra Pseudo-Philosophos inscripris... Ab editore G. G. L[eibnitio]*, Francfort, 1671. (Primera edición, 1553.) Cfr. especialmente lib. I, cap. 7, pp. 47 ss.

[74] Cfr. especialmente lib. III, cap. 7, pp. 255 ss.: "De comprehensione universorum singularium vere philosophica et oratoria, et simul de abstractione universalium pseudophilosophica et barbara", etc.

te que parezca volverse aquí la espalda a la escolástica, asistimos en realidad a una crisis *dentro del mismo aristotelismo*. Se trata, en rigor, de poner el concepto del *conocimiento* en consonancia con el concepto peripatético del ser y de conformarlo a tono con él. De aquí que se nos diga que todo saber tiene que dirigirse y limitarse a las cosas concretas, como a las realidades auténticas y originarias. Los sentidos y el intelecto no recaen sobre objetos distintos: unos y otros se representan uno y el mismo objeto, aunque con iluminación y claridad distintas.

La contraposición dualista que la escolástica establece entre la materia "inteligible" y la materia "sensible", debe desaparecer: la misma materia, revestida de todas las notas perceptibles, que cae bajo la acción de los sentidos constituye también el objeto único y exclusivo del pensamiento "puro". Lo que vale tanto como decir que la primacía que solemos atribuir al intelecto no encuentra correspondencia alguna en las *cosas* mismas. La única diferencia consiste en que el intelecto, además de las cosas concretas que nos transmite la percepción inmediata, capta también las *relaciones* de un objeto con otros y sus múltiples nombres[75].

En vez de dividir artificialmente la naturaleza, como hace la escolástica, en una materia *inteligible* y una forma inteligible, para luego reconstruirla de nuevo y recobrarla a base de ambas, nuestra investigación debe tomar como base el ser *concreto* de la materia y los contrastes *empíricos* entre sus cualidades.

Con este postulado, Nizolio prepara el viraje que la física y la teoría del conocimiento habrán de dar —diez años después de la aparición de su obra— en los comienzos de la *filosofía italiana de la naturaleza*, asociados al nombre de Telesio.

IV. La renovación de la concepción de la Naturaleza y de la Historia

Sin embargo, antes de detenernos a considerar esta *transformación* interior que sufre el *concepto de la naturaleza* bajo la acción de observaciones y de razones de orden positivo, debemos decir algo acerca de la influencia indirecta que la nueva concepción

[75] V. lib. III, cap. 7, pp. 258 s.

de la *realidad espiritual* ejerce sobre el modo de ver el mundo objetivo. Uno de los rasgos más característicos del Renacimiento consiste precisamente en el entrelazamiento y la interdependencia de estos dos factores.

La misma trayectoria del pensamiento que lleva a la humanidad a una nueva conciencia *histórica* de sí misma hace surgir también la nueva imagen de la *naturaleza*. Y esta trabazón general se refleja también en los nexos y relaciones personales, siendo precisamente el humanismo alemán aquel en que el interés por la resurrección de la cultura erudita aparece más estrechamente enlazado a los primeros pasos independientes de la investigación y la observación de las ciencias exactas.

Jorge Peurbach, el más destacado astrónomo alemán del siglo XV es el primero que, en la universidad de Viena, pronuncia lecciones sobre la *Eneida* de Virgilio, sobre Juvenal y Horacio. Su discípulo Regiomontano se traslada a Roma, a instancias del cardenal Bessarion, y recibe allí la poderosa y decisiva sugestión de poder restaurar y renovar críticamente, a la vista del original, la obra maestra de la astronomía antigua, el *Almagesto* de Tolomeo. Y de vuelta de Roma se convierte en el centro y guía científico del círculo de los humanistas de Nüremberg, en el que brilla como principal figura Wilibaldo Pirkheimer y del que más tarde saldrán los primeros editores de la obra fundamental de Copérnico.

Cierto es que esta comunidad y este hermanamiento de ambos grandes círculos distintos de ideas no se da desde el primer momento, sino que va acusándose e imponiéndose poco a poco en la lucha entre las dos tendencias.

Los primeros pasos del humanismo, con su interés exclusivo por la autenticidad de la tradición filológica no representan, tanto el complemento como la contrapartida del espíritu de la investigación empírica. Mientras que para Képler es ya característica la unidad y la armonía de la concepción de la naturaleza, de una parte, y de otra la de la Historia, Leonardo da Vinci siente y proclama todavía el *contraste* frente al ideal unilateral de la cultura humanista. Y es también la *Academia platónica* la que en este punto abre el cauce hacia la conciliación de ambas tendencias, al ampliar y ahondar los intereses filológicos con la perspectiva de la meta *filosófica* a la que deben servir.

Estos dos campos de problemas se enfrentan y pugnan por armonizarse y aconsonantarse sobre todo, en la *obra polémica de Giovanni Pico contra la astrología*, mediante un intento llamado a repercutir, andando el tiempo, no sólo sobre Reuchlin y Zwinglio, sino también sobre Képler y Paracelso.

Los escritores del Renacimiento han señalado repetida e insistentemente la *significación general que para la cultura* tuvo esta obra, en una época en que la creencia en el influjo de los astros dominaba todavía plenamente la conciencia teórica y los actos humanos. Prescindiremos, por tanto, de este aspecto del problema, para considerar la obra de que se trata solamente en aquello que aporta a la trayectoria del *problema del conocimiento*. Es evidente que la historia de la filosofía no debe detenerse exclusivamente en los grandes y ostensibles virajes del pensamiento, sino registrar además los primeros gérmenes y *síntomas* de las nuevas corrientes del pensamiento que apuntan en la conciencia general. Pues bien, desde este punto de vista la obra de Giovanni Pico marca un momento importante y muy sugestivo. Este escrito señala un cambio de rumbo puramente *intelectual* que abarca directamente la totalidad de la vida, trazándole una nueva orientación.

Para comprender esta transformación, debemos tener presente el papel que la astrología había desempeñado en la vida espiritual de la Edad Media y que no perdió hasta bien entrada ya la época moderna. Para el pensamiento medieval, la *naturaleza* no es un campo problemático aparte e independiente, erigido sobre sus fundamentos propios y regido por sus propias leyes, sino que recibe su significación del engarce con las metas *espirituales* últimas hacia las que se proyecta todo el acaecer; interesa tan sólo como obstáculo o como instrumento del "reino de la gracia". Toda la luz que sobre ella se derrama, al igual que todas las sombras que la envuelven provienen de aquel ser ultraterrenal que se nos revela en la subjetividad de la vivencia religiosa.

Fácil es comprender, ante esta primacía del sujeto, la importancia que en aquel mundo debía tener la astrología. Representa una especie de reacción contra la concepción filosófica general sobre la que se destaca y traza los linderos necesarios de ésta. Ayuda a concebir de nuevo la naturaleza como un todo existente de por sí y firmemente trabado, que envuelve y gobierna imperiosamente

al individuo. Cobra en ella expresión visible la imagen cerrada y sensible de aquella inquebrantable *necesidad del acaecer* que ninguna acción exterior puede influir o desviar.

El motivo nuevo y antagónico que la astrología anuncia se ve claro, sobre todo, cuando intenta derivar de los fundamentos y las leyes de la *naturaleza* la religión misma, su nacimiento y sus vicisitudes. Los acontecimientos históricos en que se apoya la fe y a los que necesariamente tiene ésta que atribuir un valor sencillamente único y absoluto aparecen ahora como encuadrados dentro de la corriente general de los sucesos y condicionados por ella. El progreso y la trayectoria del "espíritu" se supedita, así, a las *causas físicas* y a las constelaciones.

Esta forma de la creencia astrológica cobra difusión e imperio universales *bajo el Renacimiento*: la idea moderna de una continua evolución de las formas concretas de la fe aparece todavía, aquí, envuelta por doquier bajo un ropaje en el que su florecimiento y su decadencia se hacen depender de la influencia de los astros[76].

Claro está que no por ello escapa la astrología al círculo de la *subjetividad* al que pugna por sobreponerse. La *necesidad* por ella proclamada no es todavía la de la *ley causal*. Lo que vagamente flota ante ella y le marca el rumbo es una especie de *relación de fin* interior y general. El universo se concibe como un organismo vivo cada uno de cuyos miembros sirve a un fin común y en el que, por tanto, cada una de las partes lleva en sí el todo y lo hace cognoscible. De aquí que, sin necesidad de seguir la embrollada y confusa marcha de las causas intermedias, podamos enlazar y poner directamente en relación entre sí dos puntos del todo. Cada acaecimiento especial es un *signo* y una representación de la ley universal; lo que vale tanto como decir que entre todas las partes del universo existe una originaria consonancia armónica, que los unos apuntan *simbólicamente* hacia los otros, y viceversa.

Esta concepción fundamental alcanza su pleno desarrollo en la *magia*, con la que aparece siempre hermanada la astrología. La magia considera el símbolo, considera sobre todo la *palabra* como la fuente de una acción natural que trasciende directamente a las

[76] Cfr. por ej. la obra de Pomponazzi, *De Fato, Libero Arbitrio, Praedestinatione, Providentia Dei Libri V.*

cosas y las gobierna. Los *nombres* no son algo caprichoso y externo, sino que —como lo expresa, principalmente, Agripa de Nettesheim— se hallan desde el momento mismo de nacer entrelazados con la entidad misma de las cosas.

El "logos", que lleva dentro de sí y hace germinar las "simientes" de todas las cosas, es concebido también plenamente en el sentido de la "palabra mágica", a la que nos basta apropiarnos para comprender y dominar la naturaleza. Y también los números y las figuras geométricas, en los que se reflejan las medidas y las armonías del universo, se hallan dotadas de *fuerzas* interiores gracias a las cuales no sólo podemos conocer los objetos, sino también someterlos a nuestra voluntad.

En esta fusión y esta indiferencia de las *causas* y los *símbolos* reside el verdadero carácter de la concepción fundamental de la magia y la astrología. Y es aquí, sobre todo, donde interviene de un modo decisivo la obra de Giovanni Pico. El cielo —dice esta obra— sólo puede *señalar* y *pronosticar* lo que él mismo *crea* por sí y ante sí. Pico distingue clara y nítidamente entre los "signos" que la naturaleza misma nos ofrece y aquellos que provienen solamente de la voluntad humana. Los signos auténticos, los naturales, pertenecen al *mundo de los cuerpos* y se hallan sujetos a sus leyes: son o bien las *causas* de los sucesos a que apuntan, o bien sus efectos. Allí donde no se da esta relación directa, existe por lo menos una conexión causal *indirecta*, en el sentido de que tanto el signo como lo designado proceden de la misma causa común y guardan entre sí una relación de interdependencia por su nexo común con esta causa.

Puede que haya quien crea que a estos tres casos debe añadirse otro: aquel en que el resultado de que se trata, sin ser producido por el suceso considerado, se halla, sin embargo, necesaria e *indisolublemente unido* a él, pero esto constituye una burda ilusión, ya que este engarce y esta coincidencia no puede establecerse por otro medio que por uno de los tres ya señalados: el de que un suceso influya en el otro, el de que sea influído por él o el de que, por último, ambos radiquen en una causa común que da vida simultánea y conjuntamente a ambos[77].

[77] *Ioannis Pici Mirandulae In Astrologiam Libri XII.* V. lib. IV, cap. 12.

En vez de la arbitraria *conclusión analógica*, consistente en trasladar inmediatamente a otros elementos alejados del ser una relación descubierta en una parte cualquiera de la realidad, nos encontramos aquí, como se ve, con la rigurosa exigencia de que tenemos que esforzarnos por comprender las consecuencias *empíricas* del acaecer con arreglo a su trabazón *unívoca y constante*.

Este pensamiento hace que Giovanni Pico descuelle muy por encima de la concepción que de la naturaleza tiene el quattrocento; más aún, muy por encima de su propia concepción fundamental, tal como aparece expresada en el resto de sus escritos[78]. Se convierte de este modo en el guía y maestro de la posteridad, como lo demuestra el hecho de que nada menos que Kepler invoque su nombre como el de un predecesor, en su crítica de la astrología[79].

Los cuerpos celestes no poseen ninguna clase de "cualidades misteriosas" que les permitan provocar misteriosos efectos en el mundo de lo terrenal. Todas estas dotes y estas capacidades brotan, por el contrario, de los principios y las formas más inmanentes de los cuerpos mismos. Todo el influjo que sobre nosotros ejercen las esferas superiores debe atribuirse, no a la acción de fuerzas suprasensibles, sino a las fuerzas naturales de la luz y del calor[80]. La astrología, por el contrario, no mide la acción de los planetas ateniéndose a los factores reales de su distancia en el espacio, sino fijándose en la posición que ocupan en los diferentes

"Non posse coelum ejus rei signum esse, cujus causa non sit" (*Opera*, Basilea 1601, pp. 366 *s.*).

[78] En éstas y especialmente en las conocidas novecientas tesis de Pico, la magia sigue desempeñando, por lo menos, un papel decisivo. La contradicción que aquí va implícita y que constituye un rasgo característico de todo el siglo XV y del XVI, es atenuada en parte por el hecho de que la magia sufre en la época del Renacimiento una transformación interior que va acercándola a los comienzos de la investigación *empírica* de la naturaleza. [Cfr. el concepto de la "magia naturalis", *infra*, libro II, cap. 1].

[79] Cfr. Kepler, *Opera*, ed. Frisch, III, 29: "Damno autem tantum in astrologia, quantum Picus". Cfr. *Opera*, II, 635: "Quam astrologiae partem J. Pico Mirandulanus mihi nondum eriputit, *etsi plerisque, quae libris 12 contra astrologos disputavit* sobrie et secundum valorem argumentorum usurpatorum intellectis, *subscribo*". Acerca de las razones externas que condujeron a esta salvedad puesta al juicio de Pico, v. Frisch, Opera, II, 578 *s.*

[80] *In Astrologiam*, lib. III, cap. 24, pp. 344 *s.*

"signos" o "casas" del zodíaco. Con lo cual convierte una *ficción* arbitraria, creada solamente con el fin de establecer un orden claro y cómodo, en pauta y condición del acaecer real de la naturaleza. Los *conceptos* introducidos por los matemáticos como medios y *métodos* necesarios para medir las distancias se tergiversan al convertirlos abusivamente en predicciones de lo futuro, como si ellos mismos fuesen *objetos* de la naturaleza y estuviesen dotados de fuerza real [81].

Esta concepción, como se ve, no niega la *necesidad* del acaecer, sino que se esfuerza por reducirla a su concepto puro y auténtico. Y sobre el mismo fundamento descansa el concepto del *libre arbitrio* que Giovanni Pico opone a la astrología. Son el *carácter empírico* del hombre y las influencias morales que sobre él actúan, y no el ser ni la predestinación ultraterrenales, los factores que determinan su voluntad y sus actos. En sí mismo y no en el cielo debe leer el individuo su destino: el *alma* es el demonio del hombre. Sería necio creer que un pensador como Aristóteles deba su obra y su talento a la estrella bajo la que nació y no a su propio *genio*, recibido por él directamente de Dios, y a la energía moral desplegada por él para formarse y desarrollarse: "sortitus erat non astrum melius, sed ingenium melius; nec ingenium ab astro, si quidem incorporale, sed a Deo sicut corpus a patre, non a coelo".

Sin embargo, cuanto mayor es la energía con que se rechaza toda influencia trascendente, más clara es la luz que ahora se derrama sobre las causas *psicológicas*, más aún, sobre las causas *corporales* que circunscriben y condicionan nuestros actos [82]. El criterio de libertad, tal como aquí se entiende, no es la intítesis, sino el término correlativo del criterio de la causación *empírica*.

El sentido y la tendencia de Giovanni Pico se manifiestan todavía con mayor fuerza en su discurso *Sobre la dignidad del Hombre*, que debemos interpretar en íntima relación con el escrito contra los astrólogos. Este discurso nos ofrece el complemento y la

[81] *Ibid.*, lib. VI, caps. 4 y 11, pp. 398 y 407.

[82] "At ingeniorum morumque varietas et a corporis habitu pendet, et ab educatione, assuetudinis fundamento, quae naturae viribus proximat. Accedunt leges, quibus in ea re plurimum est momenti... unde arbitrii libertas contra omnem naturae necessitatem evidentissime declaratur". Lib. III, cap. 13, p. 327; cfr. especialmente lib. III, cap. 27, pp. 349 s.

proyección positivos de las ideas que hasta ahora se nos habían presentado bajo una forma y un giro polémicos.

Para señalar la verdadera primacía del hombre no basta, se nos dice, con ver en él el nexo de unión entre lo alto y lo bajo, entre el mundo sensible y el mundo inteligible, el mediador y el intérprete del universo. Pues por muy elevada y descollante que sea la función que así se le asigne, quedará por debajo de su verdadero valor mientras se la considere solamente como algo que le viene *dado* desde fuera, y no como una misión que él mismo *elige* y *adquiere*. El valor singular del individuo radica en que no se halla vinculado, como las demás cosas, a un lugar fijo en el universo, sino que él mismo determina el lugar que ha de ocupar en él y elige el punto de vista en que quiere situarse para considerarlo. En sus manos está el decidir el tipo de existencia y de vida que desea llevar.

"Te he colocado en el centro del mundo" —así habla el Creador a Adán— "para que puedas mirar más fácilmente en torno tuyo y veas todo lo que sucede en él. Te he creado como un ser que no es celestial ni terrenal, mortal ni inmortal, para que tú mismo puedas imprimirte tu forma como tu propio y libre modelador y superador. De ti depende el degenerar en bestia o el renacer, decidiéndote por ti mismo a ascender hacia lo divino. Los animales nacen del cuerpo materno trayendo ya consigo lo que han de tener; los espíritus superiores son desde el primer instante o desde muy pronto lo que habrán de seguir siendo por toda una eternidad. Solamente tú puedes crecer y desarrollarte con arreglo a tu libre arbitrio, pues en ti se hallan los gérmenes de una vida universal" [83].

Vemos, pues, cómo en el mismo pensador que primero se eleva a una concepción rigurosa de la causalidad natural va madurando paralelamente con ello la moderna concepción de la libertad como la *autodeterminación* teórica y moral.

Pues bien, esta fusión se manifestará ante nosotros cada vez más claramente en las obras del Renacimiento: a medida que va

[83] Iov. Pici Mirandulae, De hominis dignitate oratio, *Opera*, I, pp. 207 ss. (La traducción del pasaje que damos en el texto está tomada, en lo general, de Burckhardt, *Kultur der Renaissance*, 1ª ed., 1860, p. 354. [Existe traducción española de esta obra, con el título de *La Cultura del Renacimiento*.]

ahondando en la investigación de la naturaleza objetiva el hombre se adentra al mismo tiempo en la verdadera esencia de su yo, al paso que, por otra parte, el conocimiento más profundo del yo va revelándole constantemente nuevos y nuevos campos de la realidad objetiva.

Las dos fases y tendencias de este proceso del pensamiento aparecen descritas y resumidas de un modo típico en la obra de Carolus Bovillus *Sobre la sabiduría*. La verdadera sabiduría, nos dice este autor, no es, si nos atenemos a su auténtica y universal significación, otra cosa que la proyección del modelo e ideal de *humanidad* que llevamos en nosotros mismos. Es nuestro propio ser, auténtico y sin falsear, el que retenemos en su imagen. Toda la función del conocimiento se cifra en esto: en llegar, partiendo de la primera y tosca sensación de humanidad depositada en cada uno de nosotros, hasta la comprensión consciente de su *concepto*: en transformar el "primus homo" en el "secundus homo". Si nos consagramos a los objetos, es simplemente para descubrir y desentrañar en ellos todos los rasgos afines por su esencia a nuestro propio ser; la investigación del "macrocosmos" tiende solamente a reflejar sobre nosotros mismos, cada vez con mayor pureza, la imagen del *microcosmos*.

El hombre es, de este modo, el comienzo y el fin de todo saber y la "palinodia", por decirlo así, del universo. La *unidad natural* y originaria de su existencia tiene que abandonarse y romperse, tiene que desdoblarse en dualidad mediante la libre acción del pensamiento, para que de ésta pueda resurgir, a su vez, el *conocimiento consciente* de la unidad de su ser. Esta exaltación de nuestra propia naturaleza al *conocimiento reflexivo de nosotros mismos* constituye la meta suprema y definitiva de todo trabajo discursivo.

"Toda sabiduría consiste, pues, en una multiplicación y una distinción, una fecundación y una irradiación del yo: en una dualidad del hombre, nacida de su originaria unidad. El primer hombre, el hombre sensible, que toma prestado de la naturaleza cuanto posee, es una unidad, pero al mismo tiempo la fuente y el origen de toda fecundidad humana".

Tiene que ir formándose y transformándose en dualidad mediante su arte consciente, desentrañando de sí mismo la imagen del *género* humano, que es el fruto y es el fin de toda sabiduría.—

"De este modo, recuperará por sí mismo, duplicadas por el arte y el trabajo, las dotes recibidas de la naturaleza y se convertirá en dos veces hombre: "qui a natura homo tantum erat, artis fenore et uberrimo proventu reduplicatus homo vocatur et homohomo" [84].

Estas palabras, que podríamos escoger como divisa para expresar el carácter total de la época contienen como condensado el *pensamiento fundamental del humanismo*: para éste, la Historia y la contemplación de la naturaleza son simplemente medios para llegar a la *potenciación* del ser humano y del valor del hombre a través de la energía espiritual y consciente de sí misma.

La filosofía de la Historia del Renacimiento

En un principio, la *filosofía de la Historia* del Renacimiento se nos presenta bajo un ropaje casi mítico, bajo la imagen de *revelación primigenia* dada al género humano desde el primer momento y que le acompaña como patrimonio permanente a lo largo de todos los cambios operados en las formas de su vida y de su doctrina.

Ya Georgio Gemisto Plethon invocaba la cadena ininterrumpida de la tradición cuyos eslabones están representados por los

[84] Bovillus, *De sapiente*, cap. XXII. (V. la citada edición de las obras de Bovillo, *supra*, libro I, cap. I, nota 63), p. 131 b. Reproducimos a continuación todo el pasaje, verdaderamente notable, en su texto original: "Unde manifestum est sapientiam esse quandam humanitatem et primi nostri indefecati naturalisve communis imaginem veramque speciem, seu artis hominem ex primo naturali homine et ipso mundo felici congressu progenitum. Est enim hic secundus homo velut propriae humanae cognitionis objectum; velut item mundi exordium exitusque ac palinodia... Est et hic homo quaedam progenita primis hominis minerva, *primi intra se receptio, mansio ac sedes*. Manifestum item est: sapientiam esse quendam hominis numerum, discrimen, fecunditatem, emanationem, *eamque consistere in hominis dyade genita ex priore monade*. Primus enim nativus noster et sensibilis homo ipsiusque naturae mutuum monas est, et totius humanae fecunditatis fons atque initium. Artis vero homo humanave species arte progenita dyas est et prima quaedam hominis emanatio, sapientiae fructus et finis. Cujus habitu qui a natura homo tantum erat, artis fenore et uberrimo proventu reduplicatus homo vocatur et homohomo". Cfr. acerca de esto, especialmente, De sapiente, cap. XXIV, y *supra*, pp. 84 s.

nombres de Zoroastro y Mercurio Trismegisto, de Pitágoras y Platón. Los auténticos fundamentos de la filosofía han existido desde el primer momento; podrán aparecer transitoriamente oscurecidos, pero jamás podrán eliminarse de la historia de la humanidad.

El cardenal Bessarion, discípulo de Plethon, expresa este mismo pensamiento bajo la forma simplista, enlazándolo con ideas cristiano-teológicas. Da por supuesta, incluso, una concatenación interior y objetiva entre la historia mosaica de la creación y la teología de Homero, cuyo origen debe buscarse bien en la influencia directa, bien en la inspiración natural [85].

La idea fundamental, después de sufrir múltiples variaciones en la Academia platónica, a través de las versiones de Ficino y Pico, toma forma más definida en Reuchlin, quien la eleva a criterio supremo y decisivo de toda filosofía. Toda investigación sólo puede tener, ahora, una meta: desembocar en la corriente común de la tradición unitaria, a que se da el nombre de *cábala*. El ámbito visual histórico se amplía al ponerse a contribución las fuentes hebraicas junto a la literatura de la antigüedad, combinándose con ella para formar una imagen de conjunto de la Historia universal. Los griegos, con toda su sutileza y todas sus dotes espirituales omnicomprensivas, jamás habrían podido llegar a la cúspide a que llegaron si Pitágoras no hubiese tomado del Oriente los primeros gérmenes de la verdadera filosofía.

"Es justo, pues, dar el título de cabalista a quien por vez primera se asimiló estos gérmenes, aunque él trocara, en su tiempo, el nombre de *cábala*, entonces desconocido, por el nombre griego de *filosofía*" [86].

Toda la historia del espíritu se concibe, pues, como una única *tradición* ininterrumpida, como la explicación y la interpretación de un texto fundamental invariable y dado.

Pero, frente a esta concepción, no tarda en surgir otro modo de considerar el problema, que al principio discurre al lado de aquélla, sin diferenciarse claramente con su propio perfil, pero que, poco a poco, va cobrando su conciencia propia y cada vez más clara. Según este modo de apreciarla, el contenido y el tema

[85] Bessarion, *Adversus calumniatorem Platonis*, lib. III, cap. 7.

[86] Reuchlin, *De arte cabbalistica*, lib. II, p. XXIII A; cfr. *De verbo mirifico*, Basilea 1561, cap. 4, p. 562.

de la historia humana no consiste en una revelación nítidamente delimitada y procedente del exterior, sino en la unidad de la *razón humana*, que va desplegándose sucesivamente a lo largo de múltiples formas y etapas.

Ya Plethon manifiesta claramente la idea de que el *criterio* que nos indica cuáles son las doctrinas que debemos considerar como pertenecientes a la totalidad de la *auténtica* tradición debemos buscarlo exclusivamente en nosotros mismos. De aquí en adelante, va acusándose e imponiéndose cada vez más la *doble significación* que la Historia adquiere dentro del conjunto del Renacimiento, por cuanto que se la concibe, no solamente como el relato de los *hechos* ocurridos una vez, sino, al mismo tiempo, como la envoltura y la exposición de un contenido *permanente*.

Este rasgo fundamental se acusa claramente en la misma historiografía *política*: para los más grandes, como Maquiavelo, las diversas vicisitudes históricas de las naciones no son más que una especie de ropaje mudable y fugaz bajo el que se trasluce, claramente visible, la misma esencia fundamental y empírica del hombre. Por tanto, la "Historia", en el verdadero sentido científico de la palabra, entendiéndola como la comprensión causal de los acaecimientos, no es sino psicología aplicada.

Este mismo pensamiento lo expresa luego la literatura *pedagógica*, al apreciar y poner de manifiesto el *valor formativo* atribuido a las disciplinas históricas.

"Hay" —dice Luis Vives— "quienes reputan inútil el conocimiento del pasado, ya que de entonces acá ha cambiado todo el modo de vida, la cultura, el orden político y social. Pero esta opinión es altamente irrazonable, pues por mucho que pueda cambiar todo aquello que descansa sobre nuestras actividades y normas voluntarias, las condiciones naturales de cuanto acaece, las causas y las manifestaciones de los afectos y las pasiones del hombre, permanecen inalterables. Sobre estos fundamentos firmes y constantes, y no sobre la exterioridad de las formas de vida de una época pasada debe versar y proyectarse, en última instancia, toda consideración de orden histórico".[87]

[87] "Sed illa tamen nunquam mutantur, quae natura continentur, nempe *causae affectuum animi eorumque actiones et effecta*, quod est longe condu-

El sentido y la razón de ser de estos postulados resaltan con especial claridad en la trayectoria interior de la *ciencia* y de la concepción puramente teórica del universo. Es la época del Renacimiento la que por vez primera concibe la idea de una *historia universal de la filosofía*, que, captando los distintos fenómenos del espíritu con arreglo a su contenido objetivo, los engarza y subordina, al mismo tiempo, al criterio de la "perennis philosophia".

El primer intento de una exposición de la historia de la filosofía, procedente del humanista Juan Bautista Buonosegnio, acusa todavía un marcado carácter de eclecticismo, que valora las aportaciones del pasado con sujeción a una norma fija y establecida sobre bases de autoridad. La suprema pauta nos la da siempre la verdad religiosa; el verdadero Cristo cruza por las praderas de la filosofía pagana arrancando cuidadosamente la mala hierba escondida entre sus flores y seleccionando el contenido acomodado a la auténtica doctrina[88].

Pero, a medida que progresa el conocimiento del mundo antiguo, van imponiéndose también aquí una concepción y un enjuiciamiento más libres. Mientras que la Edad Media consideraba los grandes sistemas antiguos exclusivamente desde el punto de vista de la doctrina *aristotélica* y los juzgaba con arreglo a sus categorías, ahora se tiende, con plena conciencia crítica, a penetrar a fondo en el contenido sustantivo y peculiar de aquellos sistemas.

En su obra polémica fundamental, Francesco Pico, haciendo caso omiso de la metafísica, examina sobre todo los juicios históricos emitidos por Aristóteles acerca de sus antecesores y se esfuerza por ir refutándolos en un minucioso análisis objetivo. El pensador antiguo que más beneficiado sale con este método es Demócrito, cuya filosofía es reconocida y apreciada aquí por vez primera en su verdadero carácter *racional*. Francesco Pico descarta con mano segura aquella vaguedad de la concepción tradicional que mezclaba y confundía a Demócrito con Epicuro, al representante y preconizador del "pensamiento puro" con el creador de la teoría sensualista del conocimiento. Califica de falso y hasta de calumnioso el juicio aristotélico según el cual Demócrito no supo distinguir debidamente los sentidos y la razón, a lo que da un rotundo mentís la contraposición que este pensador establece entre la γνησίη y la σκοτίη γνώμη, atribuyendo a la segunda todo el campo de la acción de los sentidos. Y no menos asombroso es, nos dice Pico, el hecho de que se le imputen ideas *escépticas*, apoyándose para ello en la crítica que hace de la percepción, cuando en realidad Demócrito reconoce siempre como auténtico y legítimo el *conocimiento intelectivo* y no niega tampoco la certeza *relativa* del testimonio de los sentidos, aunque los recuse como testigos en cuanto al ser incondicionado.

"¿Pero, a quién que no haya leído los escritos de los antiguos no ha de sellar los labios la autoridad de un Aristóteles? Yo mismo, antes de entregarme afanosamente a la investigación de la verdad histórica y decidirme a saciar la sed de la verdad acudiendo directamente a las fuentes, me formaba un juicio acerca de los filósofos antiguos ateniéndome en un todo a sus palabras." [89]

Este ensanchamiento del horizonte histórico da nueva movilidad y nueva seguridad al pensamiento, para sí mismo y para sus tareas sistemáticas. Cuanto más se multiplican los campos de la vida espiritual que van abriéndose a la conciencia de los nuevos tiempos, más se fortalece en ésta la fundamental convicción de la *unidad* de la razón humana. Alguien ha dicho en elogio y defensa de la Edad Media que, si no llegó a tener una *cultura histórica*, sí tuvo un *sentimiento histórico*;[90] pues bien, para caracterizar lo que, en lo tocante a la Historia, ocurre con el Renacimiento, habría que invertir la frase. Cuanto más abundantes fluyen ante él las fuentes históricas, más va alejándose del historicismo, es decir, de la entrega incondicional a la tradición. Sólo en sus primeras fases sigue considerando la antigüedad como un estado espiritual primigenio que se trata sencillamente de repetir y de imitar en sus rasgos concretos; más tarde, ve ya en ella la expo-

cibilius cognoscere, quam quomodo, olim vel aedificabant, vel vestiebant homines antiqui". Vives, De tradendis disciplinis, lib. V *(Opera*, I, p. 505 *s)*.

88 Joh. Baptista Buonosegnius, Epistola de nobilioribus Philosophorum sectis et de eorum differentia (1458). Cita comunicada por L. Stein, "Handschriftenfunde zur Philosophie der Renaissance", en *Archiv für Geschichte der Philosophie*, I, pp. 534 *ss.*

89 Giov. Francesco della Mirandola, Examen veritatis doctrinae gentium, etc. Lib. VI, cap. 14, *Opera*, II, pp. 792 *ss.*

90 Otto Willmann, *op. cit.*, III, p. 13.

nente y la guardadora de los valores *generales* del espíritu que debemos saber descubrir y restaurar en nosotros mismos.

Esta universalidad de concepción del Renacimiento se acredita principalmente ante el problema *religioso*, en cuya conformación vuelven a confluir los diversos motivos discursivos que hasta ahora hemos ido examinando por separado.

También en este punto es el criterio dominante, desde el primer momento, la independencia del contenido espiritual de la religión con respecto a las formas relativas y cambiantes de la fe. Este pensamiento se coloca, ahora, a la cabeza incluso en aquellas obras cuyo propósito manifiesto es la defensa de la verdad de la Iglesia. Lo vemos expresado, por ejemplo, con toda decisión, en la obra de Ficino sobre la religión cristiana.

La misma multiformidad de las doctrinas y cultos religiosos es, dice Ficino, un hecho creado y querido por Dios, ya que esta multiplicidad de convicciones morales y espirituales infunde al universo nuevo brillo y nueva belleza. El Ser supremo acepta cualquier clase de adoración, sean cuales fueren los "gestos" y ademanes con que se le tribute.

Se abandona, así, la pretensión del dogma "católico" general; bajo cualquier forma que revista la fe, se reconoce, si no una verdad trascendente, por lo menos una manifestación y una modalidad de *lo humano*: "rex maximus coli mavult quoquo modo, *vel inepte, modo humane*, quam per superbiam nullo modo coli".[91]

La variedad de los *nombres de los dioses* no debe velar a nuestros ojos la unidad de la *conciencia* religiosa. Ficino llama a Platón "el Moisés ático" y establece un paralelo entre Cristo y Sócrates, y entre los autores que le siguen estas comparaciones se convierten en una especie de fórmula literaria permanente. Sólo hay —escribe Muciano Rufo— un dios y una diosa, pero las advocaciones y figuras bajo las que aparecen son múltiples: Júpiter, Sol, Apolo, Moisés, Cristo, Luna, Ceres, Proserpina, Telus, María, aunque esta conexión, como el mismo Rufo añade, deba envolverse en el silencio y esconderse detrás de fábulas y enigmas, a la manera de los misterios eleusinos. El verdadero Cristo no es sino la *sabiduría de Dios*, derramada por éste no sólo sobre los judíos, en una pequeña comarca siria, sino también sobre los griegos, sobre los romanos, sobre los alemanes y sobre otros pueblos, por muy diferentes que fuesen sus prácticas religiosas.[92]

[91] Ficinus, De Christiana religione, cap. IV, *Opera*, I, p. 4.

El ejemplo de Erasmo revela con especial claridad cómo este teísmo puro y universal trasciende del campo limitado de la *especulación*, para intervenir directamente en los problemas fundamentales de la moral. Cae por tierra, así, el concepto agustiniano de la Ciudad de Dios, del que se hallaban expresamente excluidos los grandes paganos: también éstos, según la nueva concepción, pertenecen a la auténtica y verdadera "comunidad de los santos", aunque no figuren en nuestros "Santorales".

A la grandeza del pensamiento y del sentimiento antiguos se contrapone el modo de vida de los cristianos, que en la mayoría de ellos se traduce en ceremonias, exorcismos y fórmulas incantatorias, en la observancia de los ayunos y en las obras externas de la Iglesia.[93] Esta comparación, tomada del *Convivium religiosum*, marca ya el tránsito directo de la tendencia *humanista* a las ideas fundamentales de la Reforma. Éstas forman el final y también, es cierto, el deslinde del movimiento religioso de la época del Renacimiento.

Ya dentro del campo del protestantismo, es la doctrina de Sebastián Franck, principalmente, la que vuelve a expresar la concepción de conjunto de la época en lo tocante a la filosofía de la religión. La equiparación de la "palabra" divina con la "luz natural" llega a su término en él: "lo que Platón, Séneca, Cicerón y todos los paganos iluminados llamaban la luz de la naturaleza y de la razón, es lo que la teología llama el Verbo, el Hijo de Dios y el Cristo invisible. Esta idea se halla en Séneca y en Cicerón lo mismo que en San Pablo. Por Cristo (Logos) entiende éste la inmanencia de las ideas religioso-morales en Dios y la acción con que se comunican a los hombres".[94]

[92] Las citas de las cartas de Muciano Rufo están tomadas de D. F. Strauss, *Ulrich von Hutten*, Bonn, 1895, pp. 32 *s*. Cfr. acerca de esto la amplia y profunda exposición que se hace del "teísmo universal" de la época del Renacimiento en Dilthey, "Auffassung und Analyse des Menschen im 15. und 16. Jahrhundert", en *Archiv für Geschichte der Philosophie*, IV-VI, V. Dilthey, *Obras*, ed. Fondo de Cultura Económica.

[93] Erasmus, Convivium religiosum *(Opera omnia*, ed. Clericus, Lugd. Batav. 1703, I, pp. 681 *ss.)*.

[94] Dilthey, *l. c.*, *Archiv*, VI, p. 393.

Así, pues, toda la trayectoria religiosa de la época, que aquí no podemos más que esbozar en unas cuantas sugerencias aisladas, desemboca de nuevo en la idea del *logos*. Todo el resultado del trabajo discursivo del Renacimiento puede resumirse en este concepto, tan multiforme y tan fecundo. La *dialéctica* y la *psicología*, la *concepción de la naturaleza* y la *ciencia del espíritu*: todas ellas nos llevan de nuevo al mismo problema central, que en el lenguaje de la teología y del neoplatonismo se expresa en el concepto del *logos* y que, traducido al lenguaje de la filosofía moderna, tiene su expresión en el concepto de la *conciencia*.

Burckhardt ha demostrado y expuesto en todos y cada uno de sus aspectos cómo fué el Renacimiento italiano el primero "que conoció a los hombres y a la humanidad en su profundo ser". "Ya por este solo resultado merecería el Renacimiento gratitud eterna. El concepto lógico de la humanidad había existido siempre, pero hasta llegar a él no se conoció la cosa."

Para la historia del problema del conocimiento es del más alto interés observar cómo los nuevos elementos *objetivos* de la cultura que afluyen aquí de todas partes y, sobre todo, la transformación de la fundamental concepción estética y moral, conducen a su vez a una nueva creación del concepto *lógico* y teorético de la *conciencia de sí mismo*. Mucho antes de que este problema se destaque bajo una formulación independiente y abstracta, lo vemos actuar como impulso y fuerza latente en los diferentes movimientos del espíritu. En seguida lo encontraremos, bajo una nueva forma y un nuevo giro, en el Renacimiento francés del siglo XVI.

Capítulo III

EL ESCEPTICISMO

EL CONCEPTO socrático de la ignorancia, del que arranca la filosofía de Nicolás de Cusa, constituye el fundamento permanente de su desarrollo y caracteriza la peculiaridad metodológica que separa a esta filosofía de la Edad Media. La "docta ignorantia" nos traza el camino por el que avanzamos hacia el conocimiento de la verdad pura e incondicionada y vamos acercándonos constantemente a esta meta.

Este pensamiento expresa una trabazón que habrá de mantenerse como una nota típica de toda la época moderna. El principio de la *duda* se mantiene en pie, en todos sus resultados y realizaciones positivos. El escepticismo no constituye un aditamento externo ni un resultado accesorio y fortuito de la trayectoria total del pensamiento, sino que, por el contrario, actúa en su misma entraña, como el resorte interior de su desarrollo.

Por eso el escepticismo puede aparecer y aparece hermanado con las más diversas y hasta antagónicas tendencias del nuevo espíritu. Lo encontramos en Agripa de Nettesheim, cuando este pensador retorna de la ciencia lingüística escolástica a la captación directa de la *naturaleza*; y volvemos a encontrarlo en Campanella, allí donde, saltando por encima de los límites de la filosofía de la naturaleza, se da a indagar un nuevo principio que sirva de fundamento a la *conciencia de sí mismo*. Vemos cómo la *mística* incluye el escepticismo dentro de su círculo y lo utiliza como instrumento, a la par que para Descartes es el comienzo y el punto de partida para sentar los fundamentos racionales puros de la *ciencia*. El escepticismo, fiel a su concepto, no se nos presenta, pues, como un sistema fijo y unitario, sino simplemente como el reflejo cambiante del progreso vivo y universal del pensamiento moderno.

Goethe define *el conflicto entre la fe y la incredulidad* como el verdadero, único y más profundo tema de la historia del mundo y del hombre, al que se hallan subordinados todos los demás.

"Todas las épocas en que impera la fe, bajo cualquier forma que ésta se presente, son épocas brillantes, alentadoras y fecundas para los contemporáneos y la posteridad. En cambio, aquellas en que la incredulidad, sea cualquiera su forma, logra imponerse miserablemente, podrán a lo sumo emitir un brillo fugaz y aparente, pero desaparecen siempre ante la posteridad, ya que nadie gusta de torturarse con el conocimiento de lo infecundo."

Si hay en la historia alguna época que pueda llamarse fecunda y creyente en el sentido goetheano, es la del Renacimiento. Sus dudas se tornan para el hombre en vehículo del conocimiento de sí mismo y hasta su incredulidad se convierte, para esta época, en medio para que la razón pueda descubrir su independencia y su originariedad creadora. Es como si todos los rasgos concretos de la nueva época sólo cobrasen su plenitud y su plena nitidez en la contraimagen negativa del escepticismo.

Si queremos llegar a comprender el escepticismo como un factor necesario en la trayectoria total del pensamiento, no debemos perder de vista esta significación y este rendimiento indirecto. En este sentido, es especialmente instructiva la comparación con la antigüedad. Por su verdadero contenido objetivo y sus fundamentos doctrinales, la teoría general de la duda es en Montaigne la misma que en Sexto Empírico, y hasta la formulación y la ordenación de los distintos argumentos se mantienen invariables. Pero lo que en la antigüedad aparece como el resultado final de una *desintegración* dialéctica interior presenta aquí el sello claro de un nuevo punto de partida. Las nuevas proposiciones escépticas, aunque por su contenido se remonten a las formas y las fórmulas antiguas, aparecen, por decirlo así, bajo un signo opuesto. La filosofía griega vuelve a ser maestra, pero lo es ahora en un sentido nuevo: la época moderna se vuelve, no a sus soluciones más maduras y más altas, sino a los últimos problemas y a las últimas dudas a que llega y con que concluye, para asimilárselas interiormente y crear con ello la condición fundamental para su propia solución futura.

Montaigne

La doctrina escéptica, bajo la nueva forma en que ahora se presenta, encuentra su primera expresión completa en la "*Apología de Raimond de Sabonde*", de Montaigne. No es que este capítulo —el más extenso de sus *Ensayos*— encierre, como a veces se ha dicho, el meollo y el contenido de toda la filosofía y de toda la concepción de la vida y del mundo de Montaigne, pero sí dibuja el perfil externo y traza la ordenación formal de toda su doctrina. Los motivos lógicos concretos van destacándose claramente aquí, uno tras otro; pero, al mismo tiempo, presentan, en contraste con la antigüedad, una característica nueva, por cuanto que todos ellos se ordenan y supeditan al problema común de las *relaciones entre el saber y el creer*. La totalidad de los problemas teóricos fundamentales aparece todavía, en cierto modo, encuadrada en la sistemática de la teología y de la filosofía de la religión; para poder comprenderlos por sí mismos, es necesario ante todo plantearse y resolver el problema de esta sistemática misma y de los conceptos que le sirven de cimientos.

La misma forma y envoltura literaria del pensamiento señalan la orientación hacia este planteamiento del problema. La *Theologia naturalis* de Raimond de Sabonde, con que engarza el pensamiento de Montaigne, refleja todavía, pese a sus peculiares modalidades en cuanto al modo de razonar y exponer los problemas, el sistema fundamental de la concepción de la vida propia de la Edad Media. La razón y la revelación forman, para ella, una unidad directa y exenta de contradicciones: entre la naturaleza y la Sagrada Escritura tiene que mediar necesariamente una coincidencia perfecta, en todos y cada uno de los puntos, ya que ambas son por igual y del mismo modo símbolos y representaciones de la esencia divina. La misión del pensamiento se reduce a reducir a claridad y univocidad de concepto y de conocimiento esta armonía, que en el libro de la naturaleza aparece, a veces, empañada y torcida.

La meta de toda investigación desemboca, por tanto, en la verdad divina: conocemos el valor y la dignidad del hombre cuando lo comprendemos como un eslabón necesario en la *cadena* continua que va desde las formas más bajas del mundo de la naturaleza hasta el ser supremo y absoluto. El hombre, como parte que

es del reino de la libertad, resume en sí el contenido de todo el ser espiritual; al mismo tiempo y por otra parte, es en él donde el reino de la naturaleza cobra su verdadero destino. Sólo en esta interpretación y en esta proyección teleológicas se nos revela el sentido de todas y cada una de las partes de la realidad; el ser del cosmos, la rotación de los astros, el desarrollo de los organismos, no adquieren un sentido para nuestra inteligencia hasta que no somos capaces de comprenderlos dentro de esta *unidad de fin* viva y originaria.

Partiendo de aquí, se nos aparece en seguida clara la intención fundamental que mueve la "Apología" de Montaigne y el sentido irónico concomitante que encierra. Parece defender y apoyar las distintas pruebas aducidas por el teólogo, pero en realidad mata el nervio vital sobre el que descansan todos los argumentos de la obra. Disuelve la simplista unidad que en ella se establece entre el concepto natural del hombre y el concepto establecido por la revelación.

"¿Quién le ha enseñado que las maravillosas rotaciones de la bóveda celeste, que la eterna luz de las estrellas que giran sobre su cabeza han sido instituidas para su comodidad y en servicio suyo y se mantienen para él y en gracia a él a través de los siglos? ¿Cabe nada más ridículo que la fatuidad de esta pobre y miserable criatura, que no es siquiera dueña de sí misma, de considerarse dueña de un universo cuya mínima parte no es capaz ni siquiera de conocer, menos aún de dominar?"

Por debajo del pathos de la duda resuena siempre aquí, sin embargo, una concepción fundamental de signo positivo. Al descartarse el criterio *finalista* material, surge un nuevo concepto de *ley* y, por tanto, un nuevo concepto de la naturaleza objetiva.

Este giro aparece con mayor claridad aún que en la "Apología" en el análisis dialéctico del concepto de las "causas finales" que el autor va haciendo a lo largo de todos los *Ensayos*.

"Cuando se hielan las cepas de los viñedos en mi aldea, el cura párroco ve en ello una prueba de la cólera divina por las maldades de los hombres. ¿Y quién, ante el espectáculo de nuestras guerras civiles, no exclama que la máquina del universo se ha salido de sus engranajes y que el juicio final nos agarra de los pelos, sin pararse a pensar que cosas peores han sucedido sin que

por ello dejen de seguir existiendo alegremente las mil partes restantes del mundo?... Sólo puede medir las cosas en su verdadera grandeza quien se represente en toda su sublimidad la gran imagen de nuestra madre naturaleza, quien sepa ver en su faz una variedad general y constante y contemplar en ella como un punto insignificante, no sólo su propia persona, sino incluso todo un reino" (*Essais*, I, 25).

Así como aquí desaparecen las pretensiones subjetivas del individuo ante una nueva concepción del cosmos, así también vemos cómo, por otra parte, la supuesta primacía del hombre va borrándose en la sucesión y la gradación de los seres vivos: la "Apología" defiende y preconiza, a la luz de una serie de ejemplos sin cesar renovados, la esencial igualdad biológica y espiritual entre el hombre y la bestia. Y a esta concepción teórica corresponde un nuevo sentimiento de unidad: el aislamiento descollante del hombre de los teólogos es sustituído aquí por la conciencia de una *comunidad* que abarca por igual y entrelaza todo lo vivo, las plantas y los animales (*Essais*, II, 11).

Hasta aquí, Montaigne no hace más que expresar la tónica fundamental y general que en el Renacimiento encontramos siempre asociada a la nueva concepción de la naturaleza; pero, a partir de aquí, vemos cómo el pensamiento adopta un nuevo giro. Para la filosofía renacentista de la naturaleza, la unidad entre el hombre y la naturaleza significa, sobre todo, la conciencia de su esencial comunidad metafísica, interior: el individuo está llamado a conocer el universo y es capaz de conocerlo, porque está hecho de la misma materia que éste y porque es el producto de la misma gran fuerza creadora que ha hecho nacer el mundo exterior y lo gobierna. Y, sin embargo, esta respuesta no hace más que presentar el problema en toda su extensión y en toda su fuerza, sin llegar a resolverlo.

Por cuanto que el sujeto se ve supeditado al conjunto de la causalidad de la naturaleza, el conocimiento se vincula, lógicamente, a las *condiciones naturales* especiales y determinadas de su nacimiento, a las que permanece conectado en su extensión y en su vigencia. El conocer se convierte, así, en un *proceso parcial* dentro del curso sujeto a leyes del acaecer total: ¿cómo sería posible derivar de este fragmento, aun suponiendo que pudiéramos

abarcarlo y determinarlo en su plenitud, las leyes por las que se sige el todo?

Se produce, de este modo, una curiosa inversión de los términos del problema: lo que la fantasía estética del *panteísmo* considera como la verdadera solución no es, para el analítico lógico, más que la expresión acusada y penetrante del enigma.

La fuerza y la originalidad del escepticismo de Montaigne se manifiestan en el hecho de que sabe forjar los resultados positivos y los títulos de legitimidad de la nueva investigación, dialécticamente, en otras tantas armas contra el valor y el criterio de la validez general del saber humano. La idea de la infinitud de los mundos, que para Giordano Bruno, por ejemplo, representaba la más segura garantía en pro de la certeza del pensamiento puro en sí mismo, sólo sirve, tal como Montaigne la ve, para aislar al individuo y conferir un valor simplemente relativo a la vigencia de sus leyes del conocimiento.

Los principios y las reglas que vemos confirmadas dentro del estrecho círculo del mundo de nuestra experiencia, no tienen obligatoriedad en cuanto a la estructura general del todo: "c'est une loy municipale, que tu allegues, tu ne sçais pas, quelle est l'universelle". El escepticismo toca aquí a una dificultad interior que guarda, en realidad, íntima relación con la concepción fundamental con que hasta ahora nos encontrábamos y que es necesariamente inherente a ella. Establecer la armonía entre el pensar y el ser, conocer el espíritu humano como *imagen* y símbolo de la suprema realidad absoluta: tal es el problema a que se aplica por doquier, desde los primeros momentos, la época moderna. El mismo Nicolás de Cusa se enlaza aquí con Raimond de Sabonde, y a pesar de todos los conatos tan importantes y tan fructíferos de recreación del problema, lo cierto es que tampoco en él logra la definición del concepto del conocimiento remontarse definitivamente sobre este modo de plantear el problema. Sin embargo, esta concepción lleva en sí, evidentemente, un postulado no demostrado ni susceptible de demostración. El pensar y el ser no pueden llegar a una verdadera consonancia y coincidencia interior mientras pertenezcan, por decirlo así, a diferentes dimensiones lógicas, mientras el ser absoluto preceda al pensamiento como un concepto general y superior y lo englobe como un caso especial.

El mérito lógico indirecto del escepticismo es haber desarrollado esta concepción hasta darle completa claridad. En esto reside la tendencia unitaria que comparten por igual sus diversas modalidades y manifestaciones modernas: al igual que Montaigne, Sánchez, cuya obra ve la luz al mismo tiempo que los *Ensayos* de aquél, pone al desnudo la dualidad de sentido que se esconde detrás de la identidad del microcosmo y el macrocosmo. Invierte la conclusión que suele establecerse cuando de la completa conexión e interdependencia entre el individuo y las partes todas del universo se deduce la posibilidad del conocimiento del todo: lo concreto y lo individual, nos dice, en cuanto se halla condicionado por el todo, sólo puede llegar a comprenderse a base de él, es decir, bajo la premisa de un conocimiento *infinito* que nos está vedado a nosotros, los hombres.[1]

En efecto, cuando el objeto es buscado como algo externo y trascendente, es evidente que la *conciencia* no puede trazar ya el camino hacia su conocimiento; pero no constituye, en tales casos, más que la envoltura engañosa con que revestimos todos los contenidos y que nos oculta su verdadera esencia. Nuestro saber no nos comunica la forma y la naturaleza de las cosas, sino solamente la peculiaridad del *órgano* sobre el que las cosas actúan. Así como la misma corriente continua de aire, al pasar por diferentes instrumentos, se rompe para producir una variedad de sonidos, así también nuestros sentidos transfieren al objeto originariamente unitario las cualidades que le son propias.

De aquí que no podamos trazar nosotros los contornos del ser, pues sería necio pensar que los límites de nuestra propia capacidad sensible sean al mismo tiempo los límites de la realidad física. La pérdida de un determinado sentido debería traer consigo, necesariamente, un cambio de toda nuestra imagen del mundo, del mismo modo que la adquisición de una nueva fuente sensible de conocimiento nos abriría zonas de la existencia permanentemente cerradas ante nosotros, en las condiciones dadas de nuestra organización. Y ni el pensamiento de la ciencia ni los recursos de la deducción lógica podrían suplir estas faltas, ya que por estos medios podemos únicamente enlazar las percepciones *dadas*, pero

[1] V. Francisco Sánchez, *Tractatus de multum nobili et prima universali scientia quod nihil scitur*. Lugduni, 1581, pp. 16 *ss.*, 23 *ss.*, 28.

nunca llegar a descubrir y a crear nuevos círculos de hechos; es decir, que el carácter irracionalmente *fortuito* de nuestra cultura empírico-fisiológica no puede llegar a superarse nunca por este camino.

Y, con el objeto externo, desaparece también el concepto del "sujeto", como norma unitaria y fija. Lo que consideramos como la unidad de un individuo no es, en realidad, sino la sucesión de diferentes estados pugnantes entre sí, entre los que no es posible establecer ninguna gradación ni diferencia alguna de valores; no hay criterio capaz de emitir fallo basado en razones de verdadera lógica entre las percepciones que llamamos "sanas" y las "anormales", entre las experiencias que solemos contraponer como obra del sueño y las producidas en estado de vigilia.

El yo, que de una parte constituye la premisa para poder percibir las cosas, se halla, por otra parte, determinado a su vez por ellas y por sus constantes cambios. Podríamos considerarlo como la *causa natural* del conocimiento, pero con ello no haríamos más que reconocerlo como un *producto de la naturaleza*, sometido, por tanto, a los mismos cambios y a la misma indeterminabilidad del mundo exterior. Los dos términos antagónicos, entrelazados por el proceso del conocimiento, vuelven a disociarse así, y cobran su propia sustantividad. Toda "verdad" postula una relación fija e indestructible entre lo "interior" y lo "exterior"; ahora bien, ¿cómo podría afirmarse y justificarse este postulado, si los dos elementos de esta relación se hallan sujetos a un proceso de constantes cambios, sin llegar a cobrar nunca un "ser" unívoco?

No hace falta que sigamos toda la argumentación ni que recorramos toda la variedad de las instancias a que Montaigne recurre para probar su tesis principal. Todas ellas se remontan a los modelos antiguos y, principalmente, al esquema general seguido por Sexto Empírico para establecer sus diez "tropos". Pero la energía y la vivacidad subjetiva del estilo de Montaigne parecen infundir a estos argumentos, ya conocidos, la fuerza y el sentido penetrante con que tanto habrán de influir sobre la posteridad.

También aquí parece ocupar el centro de los razonamientos el problema del *regressus in infinitum* en la argumentación: para llegar a emitir un fallo entre diversos *fenómenos*, necesitamos disponer de un instrumento de juicio; y, para contrastar éste, tenemos que recurrir, a su vez, a la vía de la deducción lógica, la cual, por su parte, sólo puede ser acreditada y asegurada por medio de aquel instrumento (*Essais*, II, 12). ¿O acaso sería posible liberar de este círculo probatorio al silogismo y, sobre todo, a la inducción? ¿Cabría encontrar un camino, descubrir ciertas premisas superiores de la inducción, que, aunque sólo tuviesen sentido y razón de ser en *relación* con la experiencia, no pudiesen concebirse, sin embargo, como agregados de diversas observaciones concretas?

Las anteriores preguntas deslindan el campo y el problema en que se mueve la moderna teoría de la experiencia a partir de Galileo. Montaigne no toma parte positiva en ella; pero también en esto hay que reconocerle el mérito de haber sabido ver y plantear el *problema* allí donde la filosofía de su tiempo y principalmente Telesio y su escuela veían la verdadera solución. Este sentido y esta fuerza del escepticismo se manifiestan, por último, más claramente que en el campo del conocimiento teórico, en los principios de la *moral*. Al principio parece, ciertamente, como si al desaparecer la pauta incondicional y absoluta, se arrancase de cuajo y se redujese a nada el mismo problema ético fundamental.

Del mismo modo que la sensación no nos descubre el ser del objeto externo, sino solamente la naturaleza del propio yo en su reflejo al exterior, así también el *valor* que parece inherente a las cosas mismas no es en realidad ninguna cualidad objetiva de éstas, sino solamente el reflejo del sujeto que enjuicia. Nada es bueno ni malo de por sí; es nuestra propia "representación" la que les confiere esa cualidad: "nous appellons valeur en les choses, non ce qu'elles apportent, mais ce que nous y apportons" (*Essais*, I, 40).

Con lo cual, el concepto del bien y de lo bueno queda entregado al juego infinito de lo indeterminado y de lo multívoco, pues en ningún otro campo se destacan con la fuerza que en éste las contradicciones y la incompatibilidad entre los individuos y los pueblos. No hay ninguna práctica, por extremada y fantástica que nos parezca, que no se halle sancionada y santificada por la ley de alguna nación; ningún contenido moral consagrado que no se trueque en lo contrario, en los vaivenes de los tiempos o de los espacios.

Las fronteras locales y políticas se erigen en límites y en barreras para el concepto de la moral: "¿Qué clase de bien moral es el que, reconocido y acatado ayer, dejará de serlo mañana o se convierte en crimen con sólo cruzar las aguas de un río?" *(Essais*, II, 12). "Los principios generales sobre que descansan los principios de la moral no son fáciles de comprender y se deshacen como la espuma entre las manos de nuestros maestros; a veces, éstos no se atreven siquiera a tocarlos, sino que se acogen desde el primer momento y sin preguntar al asilo de la costumbre, donde dichos principios se entronizan y festejan su fácil triunfo" *(Essais*, I, 22). Con lo cual nos confiamos como a nuestros guías únicos y seguros a la opinión general y a las convenciones establecidas: "el prestigio de las leyes no proviene del hecho de que sean justas, sino sencillamente de que son *leyes*; éste y no otro es el fundamento místico sobre que descansa su autoridad".

En esta consecuencia con que Montaigne da cima a su concepto y a su doctrina del escepticismo se encierra, al mismo tiempo, sin embargo, la peripecia de toda la concepción filosófica de este pensador. En el problema de la moral vemos cómo se opera la inversión interior de su pensamiento. No cabe duda de que, a primera vista, el escepticismo —lo mismo en Montaigne que en la antigüedad— contiene desde el primer momento un criterio ético positivo. Su meta final es la "ataraxia": se trata de que el espíritu, renunciando a todo fin absoluto, encuentre en sí mismo un punto fijo de equilibrio y de quietud sustraído a todos los cambios de las cosas de fuera.

Lo que no había podido lograrse mediante la aspiración al conocimiento, se consigue por el camino de la renuncia espontánea y consciente de sí misma. La duda, al despejar de su halo místico a todas las normas especiales y autoritarias, protege al individuo, que puede prácticamente seguir sometiéndose a ellas, contra el peligro de entregarse interior e incondicionalmente a sus mandatos. El escepticismo precave al individuo contra el imperio de las pautas morales impuestas desde fuera y, enfrentándose a todas las *convenciones* morales arbitrarias, le asegura la *libertad* discursiva de su juicio.

Como se ve cada vez más claramente, la crítica no va dirigida contra "el bien" mismo, sino contra los "bienes" relativos y mudables. Por eso, junto a las tesis fundamentales del escepticismo aparecen inmediatamente, desde el primer momento, en los *Ensayos* de Montaigne, ocupando un lugar primordial, los motivos centrales de la *ética estoica*. Entre los autores clásicos cuyas citas salpican y esmaltan toda la obra, ocupa el primer lugar Séneca. Montaigne aboceta la personalidad y el estilo de este pensador antiguo en un característico retrato literario, y sus obras forman, con las de Plutarco, la fuente inagotable de las que el autor de los *Ensayos*, para decirlo con su propia frase, "trasiega incansablemente, como las Danaides" (I, 25; II, 10).

La observación general de Hegel cuando dice que el escepticismo y el estoicismo guardan entre sí una necesaria relación y se condicionan mutuamente, encuentra su confirmación histórica característica en Montaigne. "La conciencia escéptica de sí mismo encuentra su propia libertad como algo dado y conservado de por sí en los cambios de todo aquello que se trata de afianzar para ella; es esta ataraxia del pensarse a sí mismo, la *certeza de sí mismo* inmutable y verdadera" [2].

El análisis crítico del objeto absoluto, en el campo de lo teórico, no llevaba, como hemos visto, a intentar una teoría científica de los *fenómenos*, y tampoco el concepto del yo ofrecía en este terreno ningún punto de apoyo seguro; en cambio, en el terreno de la moral vemos que la negación de las normas exteriores envuelve directamente el postulado de reconstruir, partiendo del propio interior, las leyes destruídas. El valor, se nos dice, no es inherente a las cosas, sino que somos *nosotros* quienes se lo infundimos. Pues bien, este "subjetivismo", lejos de refutar la ética, es el punto de partida y la condición de posibilidad de ella.

A las costumbres y convenciones arbitrarias se oponen como criterio las "leyes naturales" de la moral. Hemos abandonado la naturaleza, que nos guiaba con acierto y mano segura; queremos que aprenda de nosotros y, sin embargo, nuestro saber se ve obligado a recurrir constantemente a ella y al rastro de sus enseñanzas, para encontrar en ella el modelo de la constancia, de la inocencia y de la tranquilidad.

"Hemos hecho con la naturaleza lo que el perfumista con las

[2] Hegel, Phaenomenologie des Geistes, *Sämtliche Werke*, t. II, p. 151.

sustancias que manipula; de tal manera la hemos falseado sofísticamente a fuerza de sutilezas y de argucias, que hacemos que revista una forma distinta, mudable y especial para cada uno y que pierda sus rasgos peculiares, generales e inmutables" (*Essais*, III, 12).

Existe, por tanto, una ley fundamental, común e idéntica, que nosotros encubrimos y tergiversamos por medio de los sofismas de nuestra razón. La *naturaleza*, que desde el punto de vista del conocimiento teórico se reducía para nosotros a un caos de impresiones sin sujeción a regla alguna, representa para el problema moral la fuente y la garantía de la *ley*. El escepticismo es el camino por el que retornamos a este auténtico fundamento. Al destruir en sí mismos los aditamentos falseadores de la "razón", haciendo que se anulen los unos a los otros, restaura en toda su pureza y originariedad la regla de la naturaleza.

Todo lo que sea querer asignar a la moral fundamentos externos y trascendentes contituye, por tanto, un empeño superfluo y perjudicial: sólo son verdaderamente valiosos aquellos actos que se inspiran, no en preceptos externos, sino en la propia norma interior. He aquí por qué la moral debe acostumbrarse, sobre todo, a prescindir del puntal de la *religión*, la cual anuda sus preceptos al temor y a la esperanza. "Je l'ayme telle que les loix et religions non facent, mais parfacent et auctorisent; qui se sente de quoy se soubstenir sans ayde; *née en nous de ses propres racines, par la semence de la raison universelle, empreinte en tout homme non desnaturé*" (*Essais*, III, 12).

Una vez más se invierte, como vemos, la anterior contraposición: lo que llamamos naturaleza es, en verdad, la regla de la "religión universal", que se trata de recobrar, frente a los preceptos estrechos y mezquinos de la tradición (ces petites regles, feinctes, usuelles, provinciales).

Este concepto se convierte ahora para Montaigne en punto de partida para una transformación y reestructuración de las *ciencias del espíritu*. La ética y la estética, la historia y la psicología son enjuiciadas y estructuradas desde un punto de vista nuevo. Y, aunque la teoría de la ciencia no participe de esta transformación, el resultado de esta trayectoria total, en el que se obtiene un nuevo *concepto de la cultura*, repercute indirectamente en la

formulación y en el planteamiento sistemático del *problema del conocimiento*.

La *pedagogía* es la primera disciplina que ve transformarse interiormente y enriquecerse su contenido gracias al nuevo principio fundamental que se preconiza. El fondo de los conceptos éticos se traduce, aquí, en resultados originales y creadores en que la pedagogía se adelanta a todos los rasgos fundamentales de la evolución posterior y, principalmente, a la teoría de la educación de Rousseau. También aquí vemos cómo el planteamiento del problema se halla dominado por la antitesis dialéctica entre la naturaleza y la razón; pero, al mismo tiempo, el concepto de la *conciencia de sí mismo* viene a formular en este punto una idea decisiva, que facilita y prepara la solución. Este concepto traza la línea divisoria y levanta la barrera protectora contra toda la "pedantería" escolástica que toma la materia del saber del exterior, para inculcársela al sujeto.

La auténtica materia del conocimiento se destruye donde quiera que se elimina la independencia y la autonomía del yo: lo único que queda es la forma de las palabras. Trabajamos solamente para llenar el archivo de la memoria, dejando vacíos el *entendimiento* y la *conciencia*. La vida entera degenera en charlatanería: invertimos de cuatro a cinco años en aprender palabras y en tornear con ellas frases y períodos y el doble de ese tiempo en ejercitarnos en la construcción retórica y en las sutilezas estilísticas.

"Nuestra educación no nos guía por el camino de la virtud y de la verdad, sino que nos enseña tan sólo a conocer la *etimología* de ambas palabras".

El verdadero y auténtico saber sólo surge allí donde dejamos a un lado la acción incondicional de la autoridad, para extraer todo el contenido del conocimiento de la actividad de nuestro propio espíritu.

"Les abeilles pilotent deçà delà des fleurs; mais elles en font aprez le miel, qui est tout leur; se n'est plus thym ni mariolaine: ainsi les pieces empruntees d'aultruy, il les transformera et confondra pour en faire un ouvrage tout sien, à sçavoir son *jugement*: son institution, son travail et estude se vise qu'à le former. Qu'il

cele tout ce dequoy il a esté secouru, et ne produise que ce qu'il en a faict".

La razón y la verdad son comunes a todos; quien las vista con palabras no las poseerá en grado superior que quien, viniendo después, se las asimile interiormente. Una verdad me pertenecerá a mí exactamente lo mismo que a Platón, si ambos la vemos y comprendemos coincidentemente.

De este modo, toda actividad educativa se halla condicionada y sostenida, a su vez, por la fe en la *identidad de la razón*, por la hipótesis de una originaria homogeneidad entre el contenido espiritual que se nos ofrece y la fuerza y la entidad espirituales del sujeto que lo asimila[3].

En este ejemplo típico, se nos revela la profunda conexión histórica entre el Renacimiento y la Antigüedad. Montaigne rechaza toda invocación de la antigüedad clásica, si se quiere dar a ésta el sentido de inculcar al individuo la materia del saber, ya organizada en formas cerradas y definitivas. Pero en este repudio precisamente se siente como heredero del espíritu griego. Se remite expresamente a la frase de Platón que es el comienzo y punto de partida de toda pedagogía: así como no es posible infundir el don de la visión al ojo de un ciego, la educación no puede tampoco inculcar al alma un contenido espiritual que no se halle ya latente en ella. *(Essais,* II, 24). Montaigne considera a Sócrates como el eterno pedagogo del género humano, por haber sido el primero que le enseñó cuánto es lo que éste puede lograr por su propio esfuerzo *(Essais,* III, 12).

En este punto, complementado por la idea de la libre autonomía de la conciencia, el escepticismo montaigniano se eleva, en realidad, a la auténtica significación del no saber socrático. Los griegos son el modelo y el arquetipo, no en cuanto guardianes de un tesoro de saber ya acumulado, sino como los estimuladores y los fiadores históricos de la *capacidad creadora* del espíritu humano. La antigüedad es —por oposición a la escolástica— la escuela de la "ingenuidad" y de la naturalidad. La misma superioridad del *estilo* de los antiguos es considerada por Montaigne, no como una ventaja fortuita y externa, sino como algo que descansa

[3] V. el ensayo *Du pedantisme* (I, 24) y la carta a la condesa de Gurson "De l'institution des enfants", (I, 25).

sobre la claridad de su pensamiento y sobre la fuerza y la pureza de su intuición objetiva *(Essais,* III, 5).

Partiendo de aquí, se enfoca bajo una luz nueva la *historia*, que Montaigne no concibe ya en el sentido de la ciencia filológica de la antigüedad, sino como la *psicología general del hombre* como la "anatomía de la filosofía", en la que se transparentan ante nosotros las zonas más oscuras de nuestra propia naturaleza *(Essais,* I, 25).

Montaigne preconiza las dos tendencias que aparecen unidas en el concepto *moderno* de la historia (cfr. *supra*, pp. 188 *s.*). Al remitirse a las condiciones naturales de todo acaecer histórico, a la determinabilidad de la cultura teórica y moral por el "medio" por la geografía y el clima, funda la concepción de la historia que habrá de desarrollar la filosofía francesa de la Ilustración y que tiene su exponente, sobre todo, en Montesquieu (v. especialmente *Essais,* II, 12).

Y, sin embargo, es siempre la "naturaleza" general y unitaria del hombre la que se manifiesta y revela en Montaigne a través de todos los cambios de los sucesos y por debajo de toda la variedad y de todas las aparentes contradicciones. Por eso, todas las formas cambiantes de la convivencia social, toda la contemplación de las vicisitudes políticas externas, presididas siempre por el capricho y el azar, nos remiten en última instancia al *individuo* como al verdadero objeto de la ciencia histórica. En este sentido, destaca Montaigne como los modelos clásicos a Plutarco y a Tácito, por haber sido los primeros que enfocaron la mirada hacia el "interior" del hombre *(Essais,* II, 10; III, 8).

Y de un modo análogo se transforma también la pauta *estética*, para dar preferencia siempre a lo característico sobre lo novelístico, al arte y a los matices de la motivación psicológica sobre la trama de la fábula. La ley fundamental del estilo artístico —volvemos a encontrarnos aquí con los dos conceptos favoritos de Montaigne— es su "ingenuidad" y su "naturalidad"; todo adicionamiento que no fluya por modo directo y necesario de la naturaleza misma del objeto que se trata de representar, todo adorno retórico, atentan, por tanto, contra la primera exigencia estética del estilo. Los *Ensayos* combaten el "ciceronismo" y sus diferentes variantes y modalidades con una energía y una seguridad

tan certera, que sorprenden verdaderamente en la época del humanismo.

Se ha hablado de la influencia ejercida por Montaigne sobre Shakespeare, y hay, en efecto, muchos pasajes en éste en los que se percibe claramente el eco directo de los *Ensayos*[4]. Pero, más importante que estas coincidencias de detalle, hacia las que se ha llamado la atención, es el entronque general que entre ambos autores se manifiesta. Las palabras de Hamlet sobre el drama son la expresión más pura y más perfecta de la concepción montaigniana de la "naturaleza" como concepto estético normativo. Los mismos *Ensayos* ilustran este concepto con el ejemplo de las artes mímicas, cuando nos hablan del contraste entre los sencillos y espontáneos movimientos del artista y los gestos y las muecas exageradas y como de parodia del imitador (*Essais*, II, 10). La mirada, guiada por el nuevo ideal artístico, se vuelve de nuevo a la *poesía popular*, cuya gracia candorosa y sencilla pone Montaigne junto a las creaciones más perfectas del arte poético. El capítulo de los *Ensayos* sobre la poesía de los pueblos primitivos constituye el punto original de partida para una trayectoria que, pasando por Rousseau, conduce a Herder.

También aquí cumple el escepticismo, como vemos, su función general, al descubrir una nueva y originaria realidad espiritual, despojándola de la falsa envoltura convencional que la oculta a la vista. La duda no se hunde en el vacío, sino que encuentra siempre su punto fijo de apoyo y de anclaje en el suelo de la consideración de los valores.

La *conciencia de sí mismo*, que para el psicólogo observador y reflexivo se reducía a una muchedumbre heterogénea de estados cambiantes es recobrada ahora como un *conjunto de valores espirituales*. Esta transformación no se acuña en formas objetivas y sistemáticas, pero va reflejándose indirectamente a medida que la personalidad de Montaigne se despliega ante nosotros en toda la plenitud de sus manifestaciones e intereses subjetivos. Es aquí donde radica la incomparable peculiaridad del estilo filosófico de Montaigne. Él mismo nos dice que la descripción del propio yo, en su verdad concreta, constituye su "física y metafísica" (*Essais*, III, 13). Toda la observación y la experiencia objetivas se subordinan, como material y como medios, a este fin fundamental y unitario. El mundo de los objetos, considerado de por sí, es simplemente un fondo indiferente y uniforme; es el yo, al proyectar sobre él su propia esencia, el que le infunde forma y vida. La obra y el autor forman aquí, por tanto, una unidad inseparable: "je n'ay pas plus faict mon livre, que mon livre m'a faict: *livre consubstantiel à son auteur*, d'une occupation propre, *membre de ma vie*, non d'une occupation et fin tierce et estrangière, comme tous aultres livres" (*Essais*, II, 18).

Sin embargo, la nueva *forma literaria* que así se crea no llegaría a cobrar una significación *filosófica* interior si el yo que se manifiesta en los *Ensayos* no expresara al mismo tiempo un contenido general y objetivo, como el que hemos visto surgir en las diferentes fases del *concepto de la naturaleza* en Montaigne. El individuo, siempre y cuando sepa captarse en sí mismo y en toda su pureza, sobreponiéndose a todas las limitaciones impuestas por su profesión y por las entidades sociales a que pertenece, descubre en sí la forma fundamental del espíritu de la humanidad en general[5].

Uno de los rasgos esenciales y necesarios de la imagen literaria del Renacimiento es la *autobiografía*, bajo la nueva forma en que ahora se presenta. Este género literario adopta dos formas fundamentales, según que represente al hombre, como la de Benvenuto Cellini, en la movilidad de la vida exterior o ahonde, como la de Petrarca, cavilativamente, en "las luchas secretas y en las cuitas de su corazón". Los *Ensayos* de Montaigne no encajan en ninguno de estos dos tipos fundamentales. Se distinguen de las páginas autobiográficas de Petrarca, desde el primer momento, por la tendencia y por la tónica: Montaigne rechaza conscientemente y desvaloriza como principio moral el tono de *arrepentimiento* que tiñe el relato del poeta italiano. No es el *afecto* lo que, en general, expresa el relato autobiográfico de Montaigne. Los *Ensayos* son el diario de las "fantasías" y opiniones cambiantes de su

[4] V. Georg Brandes, *William Shakespeare*, 2ª ed., 1898, pp. 469 *ss.*

[5] "Les aucteurs se communiquent au peuple par quelque marque speciale et estrangiere; *moy, le premier, par mon estre universel; comme Michel de Montaigne, non comme grammairien, ou poëte, ou iurisconsulte.*" Du repentir, *Essais*, III, 2.

autor, pues es en el pensamiento y solamente en él donde reside la esencia y la verdad del hombre.

De nuevo nos encontramos aquí con la significación teórica general y, al mismo tiempo, con los límites interiores del escepticismo. Los nuevos conceptos de valor que éste elabora quedan limitados a la conciencia pensante de sí mismo: determinan y guían el *juicio* del individuo, sin apoderarse de su voluntad. Se rechaza todo intento de transferir al mundo exterior la creación de lo interior, de remodelar las condiciones externas con sujeción a la nueva pauta. Vuelve a revelarse aquí en su lado negativo la significación que la duda entraña, en cuanto *principio*, pues allí donde el escepticismo se inhibe, para someterse a los poderes políticos y sociales dados, no puede tampoco llegar a su madurez y a su perfección el concepto de la *conciencia moral de sí mismo*.

La doble faz del escepticismo vuelve a revelársenos, por último, cuando nos volvemos hacia la crítica del problema *religioso*. Es cierto que parece como si, en este punto, se hallase claramente trazado de antemano el camino: la apología de Raimond de Sebonde, al destruir la teología racional y demostrar la nulidad de todas las pruebas de la existencia de Dios y del gobierno del universo en un sentido finalista, viene a demostrar al mismo tiempo que la *fe en la revelación* es el único y auténtico fundamento originario de la religión. Ante ella, deben enmudecer todas las preguntas de la razón: la duda ha cumplido con su misión suprema cuando ha conseguido asegurar y proteger los principios de la fe contra las impugnaciones del entendimiento crítico.

Y, sin embargo, tampoco esta última respuesta, aparentemente definitiva, significa para Montaigne más que el comienzo de una nueva trayectoria dialéctica. Por doquier encontramos el contenido de la religión vinculado a determinadas formas y fórmulas humanas y embrollado en su variedad. La fe, que debiéramos recibir por la inspiración directa de Dios, se hallaba determinada en realidad por el azar del nacimiento, por el capricho del espíritu de partido y por las ventajas del momento. Solamente la ética debiera ser capaz de suministrar el *criterio* para distinguir entre el contenido auténtico de la revelación y nuestros aditamentos arbitrarios; la verdadera diferencia de valor entre las religiones solamente puede residir en el modo como repercuten moralmente en

ellas las intenciones y los actos de quienes las profesan. "Las demás características, la confianza y la esperanza, las ceremonias y las penitencias, los relatos milagrosos y los mártires, son comunes a todas las religiones: el testimonio específico de nuestra verdad debiera ser nuestra virtud, que es, al mismo tiempo, el más divino de todos y el más difícil" (*Essais*, II, 12).

Sin embargo, este postulado se halla en contradicción directa con la imagen empírica de la religión que nos ofrecen por doquier la historia y la cultura. No es la fe la que forma y moldea a los hombres a su imagen y semejanza, sino que, por el contrario, adopta todas las formas que le imprimen nuestros deseos personales y nuestras pasiones. La unidad de las diferentes sectas, que echamos de menos en lo teórico, la encontramos realizada en la conducta moral práctica, en el mismo fanatismo y la misma intolerancia a que la opinión imperante empuja a cada uno.

Por tanto, la religión, en su modo empírico de manifestarse, sólo refleja ante nosotros, donde quiera que aparece, la tendencia dominante *de nuestra voluntad*: el "fundamento natural" a que se retrotrae es la naturaleza humana, en toda su variedad antropológica y etnográfica. Y si la ética nos permite recobrar una pauta general y dotada de validez interior, este camino aparece cerrado aquí ante nosotros, pues ¿qué medio de la conciencia de nosotros mismos podría asegurarnos y garantizarnos un ser *trascendente* en cuanto a su concepto? Montaigne no proyecta nunca su investigación sobre los dogmas positivos, pero precisamente en esta exclusión reside su crítica irónica más aguda, ya que con ello los relega al campo de aquellas "prácticas" convencionales a las que el individuo tiene que someterse.

Esta repulsa de los motivos teológicos y esta afirmación de un nuevo centro en torno al cual giran las consideraciones de Montaigne se destacan muy claramente, sobre todo, en el problema de la *inmortalidad*. La trama conceptual de la *psicología racional* es disuelta, al poner de manifiesto su contradicción con las condiciones primarias de nuestras representaciones: pretender abstraerse de los fundamentos de nuestra existencia empírica, para inventar reflexivamente una nueva forma del ser, equivale a desplazar todas las lindes y todos los puntos seguros de apoyo del conocimiento.

Nuestro pensamiento, obligado a enlazar con algunos datos sensibles y a remitirse a ellos, no puede abolir el mundo de la experiencia sensible sin destruirse con ello a sí mismo y destruir su propia función. La *identidad* de la personalidad, que no tenemos más remedio que postular como necesaria parte integrante de la doctrina de la inmortalidad, requiere para poder afirmarse precisamente la relación con aquellas condiciones *materiales* que concebimos como destruídas por el simple hecho de desgajar el "alma" del cuerpo.

Con el desarrollo de esta idea, Montaigne pone, hasta en sus menores detalles, los cimientos para la moderna crítica "antropológica" de la fe en la inmortalidad [6]. Sin embargo, la profunda ganancia filosófica que con ello se obtiene no reside tampoco aquí en el análisis dialéctico del dogma, sino que debe buscarse, una vez más, en la *manera nueva de considerar* el valor que le sirve de base.

El problema de la muerte ocupa el centro de las consideraciones éticas de los *Ensayos*: "filosofar" vale tanto, para ellos —según lo expresa un conocido capítulo—, como "aprender a morir". Pero de lo que se trata no es precisamente de la perspectiva de un ser ultraterrenal, en el que cobra su sentido y su perfección la vida empírica. Nuestra existencia ha encontrado en sí misma su propia ley y su centro de gravedad. Toda concepción que rebaje el valor de la vida debe ser considerada como ridícula, pues en ella residen, como quiera que la consideremos, nuestro ser y nuestro todo. "C'est contre nature que nous nous mesprisons et mettons nous mesmes à nonchaloir; c'est une maladie particuliere et qui ne se veoid en aulcune autre creature, de se haïr et desdaigner" (*Essais*, II, 3).

No debe verse en el momento de la muerte el tránsito a un nuevo orden metafísico de las cosas, sino un eslabón necesario en la cadena de las leyes inmanentes de la naturaleza, que es misión suprema de la filosofía comprender y reconocer.

"Sal de este mundo —nos dice la naturaleza, madre de todos— como has entrado en él. Da hacia atrás, de la vida a la muerte, el mismo paso que has dado para pasar de la muerte a la vida sin miedo y sin dolor. Tu muerte es parte del universo, parte de la vida del todo... ¿O quieres que rompa para ti este encadenamiento armónico de las cosas? La muerte es condición esencial de tu creación, parte de ti mismo: huyes de ti mismo cuando la huyes" (*Essais*, I, 19).

[6] Es interesante comparar, en este respecto, el capítulo XIX del primer tomo de los *Essais* (Que philosopher c'est apprendre à mourir) y la *Apología* con la obra de Feuerbach *Die Unsterblichkeitsfrage vom Standpunkt der Anthropologie*.

Cuando lo concebimos en este sentido, el pensamiento de la muerte deja de ser un obstáculo y un menoscabo de la energía de la existencia, para convertirse en el mandato que nos ordena buscar la pauta y la meta de la vida en la vida misma y en su ordenación (*Essais*, II, 12). En la limitación extensiva de la existencia va implícita para nosotros, al mismo tiempo, la elevación intensiva y la exaltación de su contenido, pues el modo y el valor de la vida no dependen para nada de su duración.

"La vida no es de por sí un bien ni un mal: es la morada del bien o del mal, según lo que tú hagas de ella. Con sólo un día que vivas, lo habrás visto todo: un día vale por todos los demás. No existen otra luz ni otra noche; el mismo sol, la misma luna, el mismo orden de los astros que tú contemplas son los que han alegrado a tus antepasados y los que rodearán a tus lejanos descendientes. En un solo año se completa todo el ciclo de los actos que forman el espectáculo de la naturaleza. Si te fijas en la sucesión de las estaciones, habrás vivido en ellas la infancia, la juventud, la madurez y la ancianidad del mundo; éste ha desarrollado ya todo su juego; ya no puede hacer otra cosa que repetirlo" (*Essais*, I, 19).

Como vemos, el escepticismo sienta también aquí, al desviar la mirada de las metas trascendentes, los fundamentos para un auténtico "positivismo" moral.

Para comprender la posición histórica de Montaigne, no hay más que compararla, por ejemplo, con la de Agripa de Nettesheim, cuya obra *De incertitudine et vanitate scientiarum* puede ser considerada como el primer compendio de la concepción escéptica en la época moderna. Agripa se aparta de las sutilezas dialécticas de la Edad Media para volver los ojos a la naturaleza, cuyos secretos trata de descifrar en la *magia*. Pero tampoco en ésta encuentra apoyo ni punto de sosiego, hasta que acaba refu-

tando y destruyendo escépticamente su propia obra fundamental *De occulta philosophia*[7]. El escepticismo, así concebido, no es, como se vé, sino la contrapartida del ideal místico del conocimiento, que postula la comprensión y el dominio del "interior de la naturaleza". La duda, para Agripa, es simplemente la nostalgia del paraíso perdido del saber absoluto; en la duda de Montaigne, en cambio, se expresa, al mismo tiempo el presentimiento de los nuevos problemas del conocer. Montaigne no llega a abordar de un modo positivo ninguno de los problemas que ahora surgen, pero con él se liberan por vez primera y emprenden su vuelo las fuerzas fundamentales del espíritu que ayudarán a modelar el porvenir.

Charron

En lo fundamental, la concepción filosófica del escepticismo aparece conceptualmente acabada y desarrollada desde todos los puntos de vista en los *Ensayos* de Montaigne. Lo que a esta obra añaden sus contemporáneos y discípulos son solamente algunos trazos de detalle, que no modifican esencialmente la estructura total.

Una curiosa trayectoria histórica asigna al teólogo Charron la tarea de presentar en toda su claridad la crítica del dogma positivo, que Montaigne sólo toca de pasada, con unas cuantas alusiones encubiertas. Charron desarrolla hasta en sus últimas y nítidas consecuencias la antítesis entre la moral religiosa y la moral autónoma, sobre la que ya los *Ensayos* hacían hincapié[8].

[7] Agrippa de Nettesheim, *De incertitudine et vanitate scientiarum declamatio invectiva*, 1526, especialmente caps. 7 y 48.

[8] Los pasajes más importantes que se citan de la obra de Charron, *De la sagesse*, están tomados de la primera edición, que vió la luz en 1601. Todas las ediciones posteriores presentan variantes y reservas, las cuales, sin embargo, sólo en ciertos aspectos externos tienen su fundamento en razones de orden teológico, sin que afecten, por tanto, a la significación objetiva de la idea fundamental. En ellas se caracteriza solamente el doble papel al que —según el juicio general de Charron— se halla necesariamente condenado el sabio. "La frase según la cual todo el mundo practica la comedia, es aplicable, en el verdadero y propio sentido de la palabra, al sabio, el cual es y será siempre, por dentro, otro que el que puede mostrarse al exterior" *(De la sagesse*, II, 2).

Nuestra rectitud no se saldrá de los marcos de "lo escolar y lo pedantesco", seguirá siendo esclava de la ley bajo la coacción del miedo o de la esperanza, mientras nuestros actos busquen un punto de apoyo y un modelo en las normas y los preceptos exteriores. El gran defecto de todo fundamento teológico de la moral consiste en contar precisamente con esta falta de libertad interior y en fundar sobre ella sus mandatos.

"Considero aborrecibles y espantosas frases como éstas: si no fuese cristiano, si no sintiera el temor de Dios y de la condenación eterna, haría esto o lo otro... Quiero que seas honrado, que obres rectamente, porque así lo ordenan *la naturaleza y la razón*, es decir, *Dios*, porque así lo exigen el orden y la constitución general del universo, del que tú eres parte y contra los que no puedes rebelarte sin atentar contra ti mismo, contra tu propia naturaleza y tu propio fin; porque así debes obrar, sin preocuparte para nada de lo que, por lo demás, pueda suceder" (II, 5).

Así, pues, el escepticismo, que había comenzado excluyendo a la razón humana del auténtico conocimiento de Dios, termina aquí instituyendo la identidad directa de Dios y la razón: identidad que encuentra su vehículo y su garantía en la idea de la *autonomía* moral. Se establece así una pauta fija e inmutable para las religiones positivas y los estatutos jurídicos. El original en que se inspira todo derecho escrito, del que provienen desde el decálogo hasta las legislaciones positivas todas, se halla escrito en el propio yo de cada cual. Ya demos a esta relación una expresión ética o religiosa, ya consideremos como el fundamento primero de la suprema ley a Dios o a la naturaleza, ambos son simplemente expresiones del mismo pensamiento: "quid Natura, nisi Deus et divina ratio toti mundo et partibus ejus insita?"

Por tanto, el valor interior del individuo no depende del hecho de pertenecer a una determinada fe; más aún, allí donde ésta ejerza una influencia decisiva sobre la moral del individuo es que se halla quebrantado ya el fundamento de toda auténtica comunidad moral. La historia no conoce motivo más poderoso ni más funesto que el fanatismo de la fe.

Esto explica la antítesis que se percibe a lo largo de toda la actividad literaria de Charron y la contradicción que media entre su obra filosófica fundamental y su escrito apologético-dogmático *Les trois vérités* (1594).

"El acto más venial y más suave de estas gentes es mirar de reojo a cuantos no comparten sus opiniones, verlos como a monstruos y creerse manchados por el contacto con ellos. No debemos fiarnos de nadie cuya moralidad obedezca exclusivamente a escrúpulos religiosos: una religión sin moral es, si no peor, por lo menos más peligrosa que la carencia total de ambas".

Ahora bien, la independencia interior que así conquista el individuo se convierte para él, al propio tiempo, en expresión y en certeza de una *comunidad* espiritual sustraída a todos los límites convencionales de las diferentes sectas y dogmas religiosos: es precisamente la confianza en la *unidad* de la razón humana la que nos enseña a abarcar y enjuiciar con la misma imparcialidad la diversidad de sus manifestaciones. De este modo, la "ignorancia" adopta de nuevo aquel fundamental significado moral que le atribuía Nicolás de Cusa (v. *supra*, pp. 73 *s.*).

Esto recuerda, al mismo tiempo, una obra escrita pocos años antes del ensayo de Charron que lleva por título *De la sagesse* y que obedece a las mismas condiciones externas y de tiempo que ésta. El pensador de la época que con mayor pureza recoge y con mayor profundidad desarrolla la idea y la forma literaria del diálogo del Cusano *De pace seu concordantia fidei* es Juan Bodino, en su *Colloquium heptaplomeres*. Bodino pertenece al mismo círculo que Montaigne y Charron. Y también en su obra son las guerras francesas de religión las que forman el fondo político sobre el que se proyecta el pensamiento.

Fué Montaigne uno de los primeros en reconocer el mérito literario de Bodino, a quien distingue expresa y enérgicamente del "tropel de los escribientes de la época" (*Essais*, II, 32). En cuanto a Charron, hay también huellas claras y concretas de que llegó a conocer y a utilizar, por lo menos, su obra *Sobre el Estado*. Pero aún es más acusado y significativo el entronque en lo que se refiere a su concepción religiosa fundamental: el postulado general preconizado por Charron aparece ilustrado en Bodino con gran acopio de erudición, expuesto con penetrante arte dialéctico y en todos sus detalles y llevado directamente ante los ojos del lector, haciendo hablar a las diversas religiones positivas por labios de representantes suyos de señalado relieve personal.

Como vemos, también en este aspecto se encuadra interiormente el escepticismo en el conjunto del movimiento religioso de su tiempo.

Goethe veía en los *Ensayos* de Montaigne, en esta confesión pública del individuo ante el mundo entero, la mano tendida al *protestantismo*. Y el propio Montaigne confirma directamente esta actitud, cuando dice: "En faveur des huguenots, qui accusent nostre confession auriculaire et privee, ie me confesse en public, religieusement et purement" (*Essais*, III, 5).

Esta relación se establece todavía más estrechamente en el conocido capítulo de los *Ensayos* sobre la oración, en el que se subraya la carencia de valor religioso de toda ceremonia externa, haciendo depender la vigencia moral de la plegaria única y exclusivamente de los cambios y la "reforma" de la conciencia, que en ella se manifiesta. La auténtica confianza religiosa debe basarse, no en el poder de los medios de salvación del alma, sino exclusivamente en la fuerza y en la pureza de las intenciones: cuando ocurre otra cosa, la divinidad se convierte en un demonio al que se trata de aplacar y dominar por medio de artes mágicas.

Francisco Sánchez

Los problemas de la ciencia del espíritu ocupan aquí, como vemos, el centro de todas las consideraciones. En cambio, para el español Francisco Sánchez, cuya obra *Quod nihil scitur* surge al margen de Montaigne e independientemente de él, el escepticismo nace referido nuevamente a los problemas del conocimiento de la naturaleza.

La duda, aun afirmándose de modo incondicional, recae, sin embargo, en primera línea sobre la forma determinada y concreta de *sabiduría escolástica* a que Sánchez se enfrenta. Sus ataques van dirigidos primordialmente contra la *silogística*. Debemos, nos dice, remontarnos de sus *quaestiones* y *distinciones*, que no nos ofrecen más que nombres y nombres de nombres, a la investigación de las *cosas* y de sus causas. Volviéndose de espaldas a la dialéctica, la atención se retrotrae a la percepción y a la observación, y se afirma de un modo general que la auténtica ciencia, en cuanto ésta existe, debe sustraerse al pensamiento "discursivo" y basarse en un acto de visión intuitiva directa. En esta comprensión inte-

rior de nosotros mismos es donde tenemos que empezar a conocer el propio yo y sus operaciones.

Claro está que tampoco este retorno a la *conciencia de nosotros mismos* puede asegurarnos un punto de apoyo fijo y permanente, pues si es cierto que el yo sobrepasa en cuanto a certeza a todos los demás contenidos, también lo es que se halla por debajo de ellos en lo que se refiere a la determinabilidad de la intuición. También aquí nos vemos envueltos en una luz crepuscular: desde el momento en que no se nos dan ninguna clase de imágenes y especies de los procesos interiores, es claro que, aunque apreciemos su ser, apenas podemos señalar, y mucho menos llegar a ver, su esencia y su peculiaridad[9].

Vemos, pues, cómo el principio de la certeza en sí mismo del yo se entrecruza aquí con la otra concepción según la cual todo conocimiento tiene que hallarse condicionado por los signos e imágenes exteriores que se desprenden de los objetos.

Esta pugna la veremos desarrollada con mayor amplitud y claridad en la filosofía italiana de la naturaleza, por la que Francisco Sánchez se deja guiar también en sus intentos especiales de explicación de lo natural. La investigación inductiva hacia la que tiende y que —como nos muestra el ejemplo del escepticismo antiguo— no quedaba, ni mucho menos, descartada por sus principios escépticos en cuanto tales, no pasa de ser en él, sin embargo, en fin de cuentas, sino un simple postulado que no llega a cumplirse concretamente en ninguno de sus puntos. Cuando Sánchez, para caracterizar la inseguridad del conocimiento empírico de la naturaleza, se remite a los fenómenos magnéticos y a las múltiples y contradictorias explicaciones que de ellos se dan,[10] nos ofrece un ejemplo muy instructivo y elocuente desde el punto de vista histórico, pues es precisamente el magnetismo el que, poco después, habrá de servir de punto de partida a la moderna investigación y en el que, comenzando por la obra fundamental de Gilbert, se operará el tránsito de la concepción natural de las "qualitates occultae" a los métodos exactos de la matemática.

[9] Sánchez, *Quod nihil scitur*, pp. 57 s.
[10] *Quod nihil scitur*, pp. 96 s.

La Mothe le Vayer

El límite interior ante el que se detiene el escepticismo se nos presenta bajo otro aspecto en los *Diálogos* de La Mothe le Vayer, obra que, publicada a mediados del siglo XVII, cuando ya había triunfado el nuevo pensamiento científico y encontrado su expresión filosófica en la doctrina de Descartes, resume una vez más todos los argumentos en contra de la posibilidad del conocimiento[11].

Sin embargo, este autor se detiene a considerar los campos de la antropología y la historia, de los que toma sus argumentos, en vez de ir a buscarlos a la naturaleza, concebida en un sentido físico-matemático. Ha ido acumulándose, entre tanto, el material etnográfico y psicológico en que él se apoya para demostrar la mutabilidad y relatividad de todos los criterios lógicos y morales; pero, cuanto más ocupa este material el centro de la atención, más claramente se manifiesta un defecto fundamental en el modo de tratarlo. El autor selecciona sin ningún criterio los hechos, tomándolos de relatos de viajes y de narraciones históricas; no se guía por principio alguno de clasificación ni analiza los hechos desde el punto de vista crítico de su veracidad. No encontraremos en parte alguna, en él, el rasgo característico decisivo de la época moderna ni la reacción contra el modo como Sexto Empírico selecciona y agrupa sus pruebas.

Asistimos, por tanto, a una curiosa inversión: la duda, que se muestra tan radical en sus exigencias ante los fundamentos lógicos del pensamiento, falla cuando se trata de los simples "hechos" y de su tradición. El escepticismo no avanza hasta el concepto de la *crítica histórica*.

Ya en Montaigne nos encontramos con una significativa contradicción entre el principio teórico de la duda y la confianza simplista que le lleva a aceptar sin reparo los relatos y los testimonios más absurdos y a hilvanar sin criterio alguno los ejemplos y las deducciones. Por sobre la hilación escéptica del pensamiento se levanta su propio e independiente mundo de la fantasía.

Pero mientras que en los *Ensayos* de Montaigne este dualismo radica propiamente en el estilo del conjunto de la obra y con-

[11] (La Mothe le Vayer) *Cinq dialogues faits à l'imitation des anciens par Orosius Tubero*, Mons 1673.

tribuye a dar a ésta su encanto peculiar, bajo la forma sobria y doctrinal con que están escritos los *Diálogos* de La Mothe le Vayer no se ve más que la contradicción. La tarea inmediata y necesaria que se le planteaba a la teoría era la de la crítica de la tradición histórica. En esto reside uno de los motivos interiores y objetivos que habrán de conducir al desarrollo del escepticismo en Bayle.

LIBRO SEGUNDO

EL DESCUBRIMIENTO DEL CONCEPTO DE LA NATURALEZA

Capítulo I

LA FILOSOFIA DE LA NATURALEZA

Pese a su negación de la ciencia y de sus principios, el escepticismo ofrecía, sin embargo, el primer punto de apoyo para el *planteamiento* filosófico general del problema que coloca en el centro de las consideraciones, en vez de las cosas, el sujeto y su función peculiar. No se perdía con ello, en el fondo, como a la postre se vió, más que una determinada concepción del mundo real exterior; pero, a cambio de esto, se derribaba una barrera que venía alzándose ante la comprensión pura del yo.

Si, situándonos aquí, tendemos la mirada sobre la filosofía de la naturaleza del Renacimiento, tal como se desarrolló simultánea y coincidentemente en Alemania e Italia, nos encontramos con significativa *inversión* en cuanto a la sucesión y dependencia de aquellos dos momentos fundamentales. La investigación recae aquí en su totalidad sobre lo objetivo, cuya seguridad encuentra garantizada desde el primer momento en la percepción y en la representación intuitiva. Ninguna duda crítica empaña esta primera certeza inmediata: todas las fuerzas del espíritu, lo mismo las sensaciones que la fantasía de los sentidos, son consultadas con la misma imparcialidad y aceptadas como testigos objetivos.

Y, sin embargo, también aquí, aunque en cierto modo involuntariamente y sin sospecharlo, se lleva a cabo una nueva evolución. Al paso que el pensamiento de la época labora por transformar el concepto de la naturaleza, van cambiando también ante él, imperceptiblemente, la concepción y la definición del *conocimiento*. Mientras que el escepticismo partía del análisis conceptual de la realidad exterior para descubrir en la certeza de lo "interior" su límite y su punto de reposo, aquí aparece al principio la seguridad de los objetos; como meta final va revelándose, sin embargo, gradualmente y de modo cada vez más claro, la duda y la crítica proyectadas sobre la definición tradicional del concepto de la *conciencia de sí mismo*. Ambos puntos de vista, por mucho que parezcan pugnar entre sí, se complementan y condi-

cionan mutuamente en su resultado final: el doble movimiento que de aquí arranca sirve para llenar de nuevo contenido el "sujeto" y el "objeto" y para invertir su anterior relación.

Es verdad que, en sus comienzos, la filosofía de la naturaleza se caracteriza por el hecho de contener, juntos todavía y sin orden alguno, los dos momentos que también ella labora inconscientemente por separar y esclarecer. En la imagen de la naturaleza exterior aparecen directamente entretejidas las formas de la imaginación subjetiva: junto a la observación exacta, que aquí vemos practicarse por vez primera con toda fidelidad y amplitud, son los deseos individuales y las sugestiones de la voluntad los que determinan la concepción y la interpretación del ser exterior.

Un testimonio vivo y personal de este entrelazamiento de los motivos del pensamiento lo tenemos en la autobiografía de Cardano, en la que vemos representada directamente en uno de los representantes de la nueva mentalidad y la nueva investigación empíricas la fuerza de la creencia en los demonios y los milagros. En su esencia y en su concepción fundamental, esta tendencia se halla, por tanto, alejada todavía de la verdadera *ciencia* de la naturaleza. En vano los relatos y los juicios históricos se esfuerzan por desdibujar la nítida línea divisoria que corre entre la filosofía de la naturaleza y la investigación exacta. El propio Képler, quien en su concepción *estética* del cosmos recoge todavía algunos de los rasgos concretos que aquí brotan, levanta con rigor consciente la barrera *metodológica* que le separa de sus predecesores. En su polémica contra hombres como Fracastoro y Patrizzi va madurando su propia convicción fundamental, va madurando la conciencia del valor lógico característico y diferencial de la matemática (cfr. *infra*, libro II, cap. 2).

Sin embargo, por muy inconmovible que esta contraposición sea, no podemos, cuando se trata de poner al descubierto los *comienzos* filosóficos de la nueva concepción de la naturaleza, pasar de largo ante la época de la filosofía natural. Por debajo de los espesos velos con que los envuelven la fantasía y la superstición, se traslucen aquí, sin embargo, los contornos y las formas de una nueva imagen de la realidad exterior. La labor intelectual de la época rara vez conduce a seguros y fecundos resultados en que pueda apoyarse directamente la investigación ulterior, pero

se adelanta en forma y lenguaje simbólicos, por decirlo así, a los procesos generales del pensamiento que habrán de repetirse en la construcción de la ciencia.

En el desarrollo de la filosofía de la naturaleza que abarca en el tiempo más de un siglo, desfila ante nosotros una abigarrada muchedumbre de figuras individuales. A todos estos pensadores se les puede aplicar lo que Goethe dijo de Cardano, a saber: que la influencia por ellos ejercida sobre la renovación de la ciencia radica tanto en su modo personal de pensar y de enseñar como en sus observaciones positivas. Sin embargo, con todo lo que para el historiador de la cultura tiene de atractiva esta viva y multiforme variedad, la consideración *filosófica* se ve obligada a prescindir, por el momento, de ella para tener en cuenta más bien el núcleo objetivo fijo que sirve de fundamento común a todas esas diversas formas. Se han roto las rígidas ataduras escolásticas; y, sin embargo, es el mismo *contenido problemático* el que se desata constantemente, una y otra vez, en todo el trabajo de los individuos, pugnando por cobrar formas cada vez más unitarias.

A) El concepto del organismo universal

Las diversas tendencias encaminadas a la renovación de la cultura espiritual acaban encontrando su asilo y su síntesis en la Academia florentina, y esto explica por qué la concepción de la naturaleza de los siglos XV y XVI se halla empapada de motivos *neoplatónicos*. En esta relación histórica común se manifiesta enseguida la unidad objetiva que enlaza por último las dos tendencias y los dos intereses. En la doctrina de los neoplatónicos, en la que parecían haberse superado y conciliado todos los antagonismos que habían impulsado el pensamiento antiguo, en la que se mezclaban los pensamientos platónicos y los aristotélicos y se fundía la más simplista fe en los milagros con elementos de la física y del materialismo de los estoicos; en esta doctrina, el pensamiento de la época moderna cree, al principio, haber encontrado también la síntesis del pensamiento capaz de conciliar sus tendencias dispares.

El concepto que, abarcando por igual la historia de la naturaleza y la del espíritu, parece encerrar y resolver en una fórmula

metafísica común los problemas derivados de una y otra, es, sobre todo, el concepto de la *evolución*.

En la doctrina neoplatónica, la evolución es la palabra mágica que entrelaza los dos cabos sueltos del sistema, la idea y el fenómeno. Aunque lo absoluto se considere situado *más allá* de todo ser y de todo pensamiento, se señala ahora una línea continua y necesaria que conduce del mundo de las formas puras a la existencia material de las cosas. El engarce lógico entre los dos extremos opuestos lo establece, según esta concepción, el concepto de *fuerzas*: el ser originario es la actividad absoluta y pura que, encuadrada en un sistema de gradaciones y de matices, trasciende al ser derivado, creándolo y haciéndolo posible de este modo. El mundo de los cuerpos y su variedad deja de ser, así, un no ser puro y simple; es concebido, al mismo tiempo, como un *símbolo* en el que se plasma la unidad de la "*idea*".

Es, fundamentalmente, esta concepción *dinámica* la que, en la época moderna, prepara la transmutación del concepto de naturaleza, sirviendo de palanca para ella. Para que la naturaleza pueda ser captada y destacada como un problema sustantivo e independiente, lo primero es que se la conciba como un *todo* cerrado, que se mantiene y se transforma en sí mismo gracias a las fuerzas propias que en él actúan. Cada uno de los cambios que en él se producen debe concebirse en relación inmanente y ordenada con un suceso próximo en el tiempo y en el espacio, que a su vez, crea nuevas condiciones y que, a la postre y en último análisis, repercute sobre la totalidad de las fuerzas del universo.

Por donde la *disociación* de lo concreto es siempre, en el fondo, simplemente la obra de la abstracción, ya que en la realidad viva existe únicamente el todo, que precede siempre a sus partes. La naturaleza —traduciendo este criterio del lenguaje de la lógica al de la intuición directa— es un solo *organismo*, es decir, una sucesión de múltiples fenómenos que, desarrollándose de dentro afuera, tienden por sí mismos hacia una meta común y encuentran su unidad en ella.

La idea de la mutua *condicionalidad* de todas las partes del universo se trueca así, directamente, en la intuición de un universo *vivo* en su totalidad. Solamente el hecho de que ambos factores forman parte, como miembros, del mismo complejo superior de vida puede explicar el que los dos momentos separados del ser *actúen* entre sí y que, por tanto, los cambios producidos en uno se reflejen también en el otro, haciéndose *ostensibles* en él.

Esta fundamental concepción se manifiesta de un modo claro y preciso, sobre todo, en los filósofos alemanes de la naturaleza del siglo XVI. Dicho modo de concebir el problema imprime un sello individual y moderno, por ejemplo, a la obra de Agripa de Nettesheim sobre la filosofía oculta, por muy medieval que, a primera vista, pueda parecernos, con su física de las "cualidades ocultas". Si queremos conceder un *valor* al universo, nos dice Agripa, no tenemos más remedio que concebirlo como algo dotado de una entidad y una fuerza originarias, es decir, de un *alma* propia e independiente. Sería necio y contradictorio pensar que puedan considerarse dignos de poseer vida propia los corpúsculos y partículas más imperfectos del universo, los animales más inferiores y que, en cambio, carezca de ella el universo mismo, el más perfecto y noble de los cuerpos. La escala progresiva de la estructura de la materia, razona este pensador, no puede comprenderse sino como el símbolo de una estructura y una gradación correspondientes de la existencia anímica.

"Sería absurdo que el cielo, los astros y los elementos, que son la fuente de vida y los animadores de todos los seres concretos, careciesen por su parte de ella; que cualquier planta o cualquier árbol participasen de un destino más noble y más elevado que los astros y los elementos, creadores naturales de ellos" [1].

Así como es evidente que el efecto no puede estar por encima de la causa, así también lo vivo no puede nacer ni nutrirse de lo carente de vida. Y del mismo modo que esto nos obliga, queramos o no, a reconocer sentido y conciencia a las partes sueltas, el curso ordenado y la armonía de todos estos procesos parciales nos lleva a concebirlos subordinados a un gran todo dotado de vida.

"Existe, por tanto, un *alma universal*, una vida única y común que lo llena y lo invade todo, que todo lo une en sí y lo mantiene

[1] Agrippa de Nettesheim, De occulta philosophia, lib. II, cap. 56 (*Henrici Cornelii Agrippae ab Nettesheym... Opera quaecumque hactenus vel in lucem prodierunt, vel inveniri potuerunt omnia.* Lugduni, s. a., I, pp. 294 s.).

en cohesión, convirtiendo en unidad a la máquina del universo entero (ut unam reddat totius mundi machinam)".[2]

Por tanto, no es posible concebir el *mecanismo* mismo y su acción universal sino partiendo de la idea de un alma que da vida a todo. Esta idea —en la fase del pensamiento en que nos encontramos— no constituye una hipótesis metafísica especial que venga a añadirse desde fuera, como complemento, a la materia y al contenido de la experiencia, sino que es precisamente la *Premisa*, el punto de partida para la primera definición y la primera formulación del problema de la naturaleza. En la imagen del cosmos que ahora se despliega ante nosotros se expresa por vez primera, aunque sea bajo forma simbólica, el estricto postulado general de la absoluta *causalidad*, por virtud del cual toda acción ejercida sobre un punto cualquiera extiende sus consecuencias a la totalidad de los fenómenos.

"Así como en el cuerpo humano el movimiento de un miembro provoca el de otro y como, al pulsar una cuerda del laúd, vibran todas las demás, así también cualquier movimiento de una parte del universo es percibido e imitado por las otras"[3].

El concepto del *organismo universal* a que aquí se llega es la primera forma que reviste la idea de la inmanencia y la autarquía de las leyes naturales. Ningún cambio puede producirse ya por obra de la voluntad ajena —ya sea la del hombre o la de cualquier "demonio"—, a menos que venga determinado e impuesto al mismo tiempo por las *propias* condiciones, las cuales radican en el estado momentáneo de las cosas y en las leyes internas que rigen su desarrollo.

Este criterio asigna, incluso, una nueva meta a la idea de la *magia*, que domina e informa toda la concepción de Agripa. Hemos visto cómo ya en la Edad Media la magia y la astrología sirvieron, en contraste con el subjetivismo religioso, para afirmar y fortalecer la concepción de la naturaleza como un poder objetivo, gobernado por leyes propias e independientes (cfr. *supra*, pp. 180 *s.*). Pues bien, esta concepción sigue ahora su curso, sustituyéndose la magia de los signos y los símbolos por una especie de

[2] Agrippa de Nettesheim, De occulta philosophia, II, p. 57. *Opera*, I, p. 296.

[3] Agrippa, De occulta philosophia, II, 60. *Opera*, I, 303.

"magia de la naturaleza", que cree poder trazar su rumbo a las cosas, no ya mediante la fuerza secreta de la palabra, sino mediante el dominio de sus dotes y capacidades internas, sujetas a ley. Este cambio, que encuentra su expresión y su remate en el siglo XVI, en la conocida obra de Giambattista Porta sobre la magia natural[4], se contiene ya implícito en Agripa, aunque en éste siga todavía predominando en su conjunto, es cierto, el modo de pensar tradicional.

"El conocimiento de la dependencia de las cosas en su sucesión" —escribe Agripa en el mismo contexto— es "el fundamento de todos los efectos milagrosos, y sería erróneo pensar que relega la naturaleza y se opone a ella lo que solamente con arreglo a ella y como efecto de sus causas puede llegar a producirse".

El rumbo *histórico* del pensamiento no parte de una imagen mecánica del universo, al que la fantasía se encargue de infundir luego vida y alma propias, sino que la concepción unitaria originaria y concreta que identifica el movimiento y la vida es la *condición previa* partiendo de la cual se llega, por el análisis científico, al concepto del mecanismo.

Y del mismo modo que la idea del *alma universal* precede aquí al nuevo concepto de naturaleza y lo prepara, sirve, por otra parte, para retener y expresar el criterio de la *conciencia* como algo peculiar e inderivable. La conciencia no puede derivarse como un elemento secundario de las cosas y de los elementos de la naturaleza, ni explicarse a base de estos factores: tiene que formar parte de ellos desde el primer momento, como condición primordial y necesaria. El "sentido" —expresa Campanella, resumiendo el resultado del movimiento en su conjunto, como el último en la serie de los filósofos de la naturaleza— no es una cualidad externa, un *modo* inherente a un ser concreto cualquiera y limitado a él, sino un atributo esencial y una *fuerza activa*: "sensus non videtur esse modus quidem existentiae, sed *res essentialis visque activa*"[5].

[4] Sobre Giambattista Porta y su *Magia naturalis*, publicada en Nápoles en 1589, v. el juicio de Goethe en su *Teoría de los Colores* (ed. Hempel, t. XXXVI, pp. 144 ss.

[5] Thomae Campanellae, *De sensu rerum et magia libri IV*, ed. por Tob. Adami, Franfort, 1620, lib. I, cap. 2.

Este entrelazamiento de *conciencia* y *fuerza* sitúa ante nosotros un motivo metafísico que sigue influyendo hasta una fase muy avanzada de la filosofía moderna y que apunta, sobre todo, hacia Leibniz. La filosofía renacentista de la naturaleza suministra los materiales que Leibniz toma como base para construir su concepción y su teoría del *organismo*. Tampoco en ella es la *fuerza* un producto del ser, sino la condición necesaria de éste: no podemos atribuir a ningún ser una determinada existencia si antes no lo dotamos de determinadas "capacidades". La existencia de toda cosa se halla condicionada por el hecho de poseer la tendencia a seguir desarrollándose desde el punto concreto de la existencia en que en un principio aparece situada, de extenderse y multiplicarse[6].

La realidad de los cuerpos naturales encierra una variedad de desmembraciones en el espacio y una sucesión de fases de desarrollo en el tiempo, sin que podamos comprender ambas cosas más que retrotrayendo la pluralidad a una unidad que se desarrolla y manifiesta. Esta unidad en la variedad, que nosotros enframos en el concepto de la *fuerza* simple y cualitativamente indivisible, en contraste con sus sucesivas manifestaciones, señala al mismo tiempo el carácter fundamental de lo que llamamos "vida": "vita dicitur a vi"[7]. No existe ser sin acción, ni acción sin un algo análogo a la conciencia: toda existencia es, por tanto, una vida consciente de sí misma[8].

Ahora bien, dentro de esta teoría de la unicidad lo concreto no desaparece íntegramente en lo absoluto, sino que representa con respecto a éste un problema propio y una nueva exigencia. Es una vana tentativa la de pretender atribuir toda la acción de

[6] "Ens nullum videtur esse nisi quia potest esse... Entis quoque fundamentum est potestas... Dicitur enim potens, quod in aliud sese ipsum diffundere, amplificare et multiplicare aptum est". Campanella, *Universalis philosophiae seu Metaphysicarum rerum juxta propria dogmata partes tres, libri 18*. Parisiis 1638, pars. II, lib. VI, cap. V, art. 1 (parte II, p. 20).

[7] Campanella, *Metafísica*, p. III, lib. XVIII, cap. I, art. 1 (III, p. 249): "Vita dicitur a vi, hoc est essendi virtute potestateque; ea igitur ratione, qua sunt Entia cuncta, vivunt."

[8] Campanella, *Metafísica*, parte II, lib. VI, cap. VII, art. 1 (II, p. 39): "Ecce videmus quidem ens esse, quia novit esse: et nullum ens reperiri sui inscium".

la naturaleza al Ser divino y primigenio, tratando de encontrar en él su razón de ser exhaustiva: el acaecer concreto requiere siempre, para su explicación, principios propios e individuales. Ha es Dios —como lo pretende determinada teoría metafísica— quien tira de la llama hacia arriba y resplandece en la luz del sol, sino la naturaleza propia y específica del fuego, en el primer caso, y de la luz en el segundo. Lo que demuestra la perfección de las cosas naturales es precisamente el hecho de que llevan en sí mismas el germen y la capacidad de su propia conservación.

El alma humana, en particular, no necesita de un apoyo sobrenatural que la sostenga: es ella misma, y no un poder ultraterreno, la que piensa nuestros pensamientos y gobierna nuestra voluntad y nuestros actos. Y los actos especiales del acaecer deben ser atribuidos siempre, para explicarlos y comprenderlos, a determinadas "fuerzas", lo que vale tanto como decir, en última instancia, a determinados centros de conciencia y a determinadas unidades[9].

En estas manifestaciones de Campanella aparece claramente delineado el problema que más tarde se plasmará en la antítesis metafísica del ocasionalismo y de la armonía preestablecida[10]. El

[9] "Si enim omnia opera Dei perfecta sunt... fateri oportet eas rebus vires dare largitas esse, quae ipsarum conservationi sufficiant. Ergo est negare igni propriam naturam atque formam, cum asserunt Deum ire sursum cum igne et lucere in sole... Sequitur etiam non sentire nec intelligere animam humanam, sed Deum in illa; ipsumque adpetere et operari nostras operationes tam malas, quam bonas... Hae aliaeque alibi positae rationes ostendunt *res a se* agere... *et ad particulares actus particulares causas agentes requeri*, ut calor quidem calefaciat et non Deus in illo, sed cum illo... Construxit sane Deus rebus et creavit res, *viresque se conservandi ac mutandi se mutuo per tempora dedit; illae autem vires perseverant tanquam Natura*, donec tota rerum machina ad suum magnum mutetur finem". Campanella, *De sensu rerum*, I, 5, pp. 17 *ss*. Cfr. Telesio, *De rerum natura juxta propria principia*, lib. IV, cap. XXIV (*Tractationum philosophicarum tomus unus*, 1588, p. 728): "At Dei sapientiam bonitatemque in reliquis contemplatus quivis illud etiam simul intueatur: posse quidem quaecunque velit facere Deum, qui mundum universum e nihilo condiderit, sed non eo illum pacto constituisse, ut entia ad proprius edendas operationes nova potentia operandi assidue indigeant, *sed singula a Deo ipso propria natura propriasque operandi operationes facultate donata juxta propriam singula operari naturam*..."

[10] Cfr. especialmente Leibniz, *De ipsa natura sive de vi insita actionibusque creaturarum*.

concepto de fuerza empieza a cobrar aquí, de un modo general, la forma más determinada y nítida que lo caracteriza en la época moderna.

El concepto aristotélico de la "potencia" lleva implícito desde el momento mismo en que nace, una dualidad de sentido: lo posible en el sentido de lo δυνάμει ὄν sólo expresa, lógicamente, la determinabilidad de algo, la capacidad general para convertirse en otra cosa, sin significar todavía, de por sí, el principio positivo del cambio y el impulso de él. La "materia" se enfrenta como algo totalmente indeterminado a las formas puras, que llevan en sí las raíces de toda determinabilidad, afirmando frente a ellas la pretensión de una realidad propia: en este dualismo, pierde su unívoca claridad el concepto del ser mismo.

Y es de nuevo Leibniz quien, con la interpretación monista del concepto de energía, que él contrapone expresamente a la "potencia escueta" de los escolásticos, se esfuerza por encontrar un fundamento al monismo del concepto del ser. La primera avanzada lógica de este intento volvemos a encontrarla en la crítica del sistema aristotélico por los filósofos modernos de la naturaleza, especialmente por Telesio y Patrizzi.

El modo como las cosas se contienen en su "simiente" constituye —según exponen estos autores— una relación fundamental y objetiva que la tradicional distinción de potencia y acto más bien encubre que esclarece. El estado actual posee, al mismo tiempo, el ser "actual" más alto, en cuanto se lo conciba como germen y condición creadora de estados futuros; tiene un ser "real", porque es un factor peculiar y no necesario en el proceso mismo de la acción. No existe ni puede existir otra clase de ser: la naturaleza sólo nos revela "entidades" que se manifiestan en fuerzas y en actividades efectivas.

El concepto escolástico de potencia, la hipótesis de una capacidad que no lleva en sí misma la tendencia a su realización, sino que, como substrato indiferente, espera que toda determinación le venga de fuera, es una cosa híbrida, lógicamente insostenible. Convierte en un ser propio y sustantivo una *relación* y una comparación mental abstracta que establecemos entre un estado presente y otro futuro.

Por donde —como ahora se pone de manifiesto en detalle— el dualismo que domina toda la teoría peripatética de la naturaleza descansa sobre una confusión *ontológica*. La consideración *empírica* de la naturaleza no da pie para semejante duplicación de los principios. En las cosas que se extienden en el espacio y en el tiempo ve solamente la forma extensiva y la *manifestación* de las mismas fuerzas que intensivamente se contienen ya en la "simiente" y que constituyen su verdadera realidad" [11].

Esta concepción encuentra una expresión nueva en el examen y en la crítica del concepto aristotélico de *fin*. Aunque la *concepción de la naturaleza* en Aristóteles exige que las "formas" de las cosas se entiendan como los fines *inmanentes* hacia los que éstas tienden, lo cierto es que este punto de vista aparece de nuevo puesto en tela de juicio por la conclusión a que llega su *metafísica*. En ellas se nos presenta como el fundamento último y la meta final de todo acaecer el "motor inmóvil" que, situado fuera del mundo y sin que le afecte para nada el ser ni el devenir de éste, lleva una existencia propia e independiente. El fin de la evolución, según esto, no reside ya en la realización por sí misma de la esencia interior de las cosas, sino en un ser situado en el más allá: el concepto del universo pierde su independencia, sacrificada al concepto de Dios.

De esta contradicción interior del sistema parten la polémica y la reforma de Telesio. Si los cambios operados en los seres no llegan a su término en ellos mismos, si es una meta exterior a ellos la que tiene que marcarles el camino y el rumbo, es evidente que, considerados desde este punto de vista, los *seres concretos* pierden todo valor y toda independencia. Las formas, en cuanto consideradas como principios *individuales* de crecimiento y des-

[11] "At quo modo res in semine existunt? Dicam (si liceat ita fari) seminaliter. Eo scilicet modo, quo semini convenit. Quo semen ea capit, actu ne an potentia? Peripatus rogabit. Respondebimus actu... Agit enim nihil, nisi quod est actu... Valeat ergo Peripati potentia, quae nil nisi respectum futurae rei significat... Nihil agit, nisi quod agere potest. Posse hoc ab actu et essentia provenit. *Essentia autem cujuscunque est existentia actu vires habens et a viribus actiones*. Et vis est in essentia et ejus quaedam extensio et actionis interna quaedam praeparatio, prout actio est virium ipsarum ad extra protensio et propri operis adimpletio..." Francisci Patritii Panarchia: de rerum principiis primis. Lib. III. (*Nova de universis philosophia*, Ferrariae 1591, parte I, p. 8).

arrollo, se convierten en ociosas invenciones: toda su eficacia se disuelve en la acción del Ser primigenio uno y universal.

Si las cosas de la naturaleza no poseen dentro de sí mismas, en último resultado, ninguna fuerza que las mueva, ningún impulso que las haga cambiar, si toda su aparente actividad no es, en realidad, otra cosa que una actitud *pasiva*, ¿cómo, por qué medio podemos distinguirlas las unas de las otras y afirmarlas como *sustancias* separadas? [12] Lo único que puede devolver al ser su independencia, su plenitud y su variedad organizada es la pura *inmanencia* del fin. Todo género es creado en gracia a sí mismo y lleva en sí el centro de su existencia y de su acción, aunque todos ellos aparezcan entrelazados en sucesión continua y se refieran los unos a los otros. De los metales a las plantas, de éstas a los animales inferiores y a los peces y las aves, hasta llegar a los mamíferos y al hombre, se despliega una gran organización corporal, constantemente progresiva, a la que nuestra mente tiene necesariamente que atribuir un correlativo y cada vez más rico desarrollo en cuanto al grado de conciencia[13]. El concepto del organismo universal nos veda concebir una especie, sea la que fuere, simplemente como *medio* para los fines de otra superior: nos lleva a ver totalmente encarnada en cada ser, por muy limitado que sea, la ley del todo.

La consideración externa del *fin* cede el puesto al conocimiento de la total *armonía* existente en la estructura y en el desarrollo de todos los seres vivos. De la transformación de unas especies vegetales en otras podemos, de este modo, inferir la existencia del

[12] "Quocirca summopere mirari Aristotelem licet, qui cum eorum, quae natura moventur ab alio ab ipsis separato distinctoque nullum prorsus in iis moveri declaraverit, sed fieri tantum ab alio: ex iis illa omnia ab alio moveri enunciare nihil veritus sit. Et propterea etiam mobilia, quae sunt entia, nequaquam efficiens motus sui nec faciendi omnino in seipsis principium habere, sed patiendi tantum. Desides igitur stertentesque proprias rerum naturas formasque faciat: hujusmodi enim videantur et sint formae, si entia non efficiens sui motus nec faciendi principium in se ipsis habeant, sed patiendi tantum". Telesio, De rerum natura juxta propria principia, lib. IV, cap. 20 (Tractationum philosoph. tomus unus, p. 721). Sobre el conjunto del problema, v. Fiorentino, *Bernardino Telesio, ossia Studi storici sull'idea della natura nel Risorgimento italiano*, Florencia, 1872, I pp. 218 s.

[13] V. Cardano, *De subtilitate*, lib. X y XI: *De rerum varietate*, cap. VII.

mismo proceso en el campo total de lo orgánico; y así, ciertos fenómenos ontogenéticos, como por ejemplo la metamorfosis de la oruga en mariposa, nos permiten atisbar la posibilidad de principio de la transformación de las especies animales.

Estas ideas, con las que nos encontramos, por ejemplo, en Vanini[14], aparecen todavía, es verdad, expuestas de un modo un tanto incoherente y entremezcladas con analogías y especulaciones aventuradas; pero detrás de ellas se vislumbra, a pesar de todo, un amplio movimiento espiritual. El concepto de naturaleza adquiere ahora, comparado con la concepción medieval, un sentido más profundo. El hombre no ha sido creado directamente a imagen y semejanza de Dios, sino calcado sobre el modelo del *mundo*, es decir —para emplear la expresión de Agripa de Nettesheim— como "imagen de una imagen"; por consiguiente, no puede llegar a conocerse ni a captar sus relaciones con lo "absoluto", directamente, sino sólo por mediación de la realidad orgánica en su conjunto[15].

Ya el ocaso de la escolástica había apuntado, con Raimond de Sabonde, hacia este pensamiento, que en seguida habría de perfilar y desarrollar la escuela de Nicolás de Cusa. Es la concepción que ahora pasa a ocupar un lugar central en el sistema de la naturaleza de Paracelso.

Paracelso

La concepción fundamental de Paracelso acerca de la interdependencia entre el *microcosmo* y el *macrocosmo* presupone una nueva relación entre lo espiritual y lo natural. Si consideramos aisladamente al hombre, nos veremos llevados necesariamente a la oscuridad y al error; sólo el conocimiento de la vida unitaria de la naturaleza en su conjunto irradia claridad y luz sobre el ser humano.

"El hombre es, pues, como una imagen proyectada sobre un espejo por los cuatro elementos... De aquí que la filosofía no sea

[14] Julii Caesaris Vanini, *De admirandis naturae reginae deaeque mortalium arcanis libri IV*, Lutetiae, 1616. V. especialmente diálogo 30.

[15] Agrippa de Nettesheim, *De occulta philosophia*, lib. III, cap. 36, p. 406.

sino el saber y el conocimiento completos de la cosa que sobre el espejo proyecta la luz. Y, al mismo tiempo, la conciencia de que en el espejo nadie puede llegar a conocer su propia esencia, saber lo que realmente es, pues se proyecta en él como una imagen muerta. Por tanto, el hombre, en sí mismo, no es ni puede ser tampoco considerado sino como lo que revela el conocimiento de fuera, cuya figura se refleja en el espejo" [16].

Se trata de llegar a comprender el microcosmo conociendo a los 'padres del microcosmo", de conocer a la especie y al individuo conociendo la ley total que ellos encarnan y reflejan. Con lo cual desaparece aquella contraposición dualista que hasta ve nía separando el mundo "celestial" y el mundo "terrenal". Es la misma regla que nos lleva al conocimiento de una esfera "inferior" y otra "superior", del cuerpo del hombre y del firmamento, haciéndonos ver, así, "cómo existen, separados bajo diversas formas, un firmamento, un astro, una naturaleza y un ser" [17].

Es, una vez más, la idea del organismo universal, convertida en vehículo para el concepto unitario de la naturaleza y la experiencia. Y es interesante y curioso observar cómo, en Paracelso, este pensamiento metafísico va llenándose poco a poco de contenido *empírico* y cómo revela su fecundidad hasta en las formas concretas de su arte médica.

La medicina, nos dice Paracelso, sólo puede erigirse sobre la base de la *consideración teórica general de la naturaleza*; el "viraje" del mundo grande al mundo pequeño es lo que hace al médico. Lo que resulta invisible e incomprensible para nosotros en

[16] Paracelsus, *Das Buch Paragranum*, ed. por Franz Strunz, Leipzig 1903, pp. 27 *s*. Las citas del *Paragranum* se refieren a esta nueva edición; las de otras obras de Paracelso están tomadas de la gran edición de Basilea en cuarto mayor, hecha por Johannes Huser, con este título: Bücher und Schrifften, des... Philippi Theophrasti Bombast von Hohenheim, Paracelsi gennant, 10 partes, Basilea 1589 ss. Dada la dificultad de distinguir las obras auténticas de las apócrifas, sólo hemos utilizado en nuestra exposición aquellos textos que Huser nos dice haber tenido a la vista en versión original del propio Paracelso. (Acerca del valor de esta edición, v. Schubert y Sudhoff, Paracelsus-Forschungen, t. I, Francfort del M. 1887, pp. 73 *ss.*). Cuando se citan otros textos, se hace constar expresamente.

[17] *Das Buch Paragranum*, p. 47.

la parte aislada, salta a la vista y se vuelve tangible cuando lo enfocamos en sus relaciones con el todo: el cielo exterior nos enseña el camino hacia el interior[18].

Pero la concepción que aquí nos formamos acerca del modo de actuar de la naturaleza orgánica requiere, al mismo tiempo, que concibamos todos los procesos que se operan en el cuerpo humano, no simplemente como producidos en él desde fuera, sino como condicionados por él mismo y por su propia contextura peculiar. Toda enfermedad es un proceso unitario, que debe ser considerado e investigado en íntima y necesaria relación con toda la estructura interior del ser individual de que se trata. Sólo así podremos comprender cómo ha nacido y se desarrolla la enfermedad y hacer todo lo posible por curarla.

"Ahí reside el origen de las enfermedades, el *centro* de toda dolencia en que reside cada morbo, y *fuera del centro no se produce ninguna enfermedad*. Es en vano hablar del aire viciado de la atmósfera, de las habitaciones o de la niebla: la constelación reside solamente en ti, y fuera de ella nada te causaría daño. Debes saber, por tanto, que la causa de estas cosas no debes buscarla fuera de ti, en la atmósfera o en otras causas, pues ello es como hablar de la claridad del sol sin ver el sol mismo... De ese origen manan y partiendo de él deben ser comprendidos los nacimientos y las enfermedades, y no como algo procedente de fuera"[19].

Y en el mismo sentido debemos comprender también la eficacia de la medicación: "La naturaleza es el médico, y no tú; ella y no tú es la que cura; ella es la que mezcla los remedios, y no tú: procura, pues, aprender dónde están sus boticas y sus recetas... El médico debe surgir, por tanto, de la naturaleza y del pleno conocimiento de ella. *El entendimiento perfecto consiste en que la mano toque y los ojos vean lo que aparece oculto bajo la bóveda del cráneo*. Lo que estando oculto se comprende, nos lo da solamente la fe: la salida y lo perfecto nos lo dan las obras, y las obras son siempre visibles. Procura, pues, aprender y enseñar *lo visible y lo invisible unidos y no separados*, el conocimiento per-

[18] *Op. cit.*, p. 53.

[19] *Paragranum*, p. 58.

fecto y tranquilizador, en el que reside la bienaventuranza y todo buen trabajo." [20]

En las anteriores palabras proclama y esboza plásticamente Paracelso, con fuerza original, el ideal moderno de la concepción y la descripción *empíricas* de la naturaleza. La verdadera filosofía no tiene otra meta que el sacar a luz y elevar a conciencia el contenido que aparece recóndito en la naturaleza, pues "¿qué es la naturaleza sino la filosofía? ¿Qué es la filosofía sino la naturaleza invisible?"

Paso a paso, podemos seguir en Paracelso la trayectoria que va encauzando gradualmente la doctrina medieval hacia el sistema de las *ciencias empíricas*. Se emplean todavía, con frecuencia, los términos y las expresiones de la Edad Media, pero en ellas habla ya un sentido nuevo.

Vemos, sobre todo, cómo la "alquimia" se sustrae a toda conexión con los fines y las artes de la magia, para irse esclareciendo y elevando al concepto de la química teórica. Su función, ahora, sólo consiste en indagar las causas naturales de todos los cambios producidos en la materia, y la síntesis de las fuerzas naturales como fuentes de nuevos efectos. También el panadero que amasa el pan es un alquimista, como lo es el que pisa la uva en el lagar para hacer vino: "el alquimista es, pues, el que convierte en algo útil para el hombre lo que brota de la naturaleza, el que lo convierte en aquello que la naturaleza ha querido y ordenado que llegue a ser".[21]

Paracelso insiste también, con igual energía, en la *analogía* total que existe entre el cuerpo humano y el firmamento, entre la estructuración orgánica del cuerpo del hombre y la ordenación del mundo de los astros.[22] Podrán sus comparaciones ser puramente fantásticas, pero lo importante es la idea de que cuanto acaece en la naturaleza es obra de causas *especiales* y de fuerzas específicas y de que así, y no de otro modo, debe explicarse y comprenderse. Esto hace que pierda toda su fuerza y todo su valor, para él, la *astrología*. Ya Agripa de Nettesheim —en el último período de su pensamiento— había hecho suyas las objeciones fundamentales aducidas en contra de la astrología por Pico della Mirandola, tratando de extenderlas a las otras ramas de las ciencias ocultas.[23]

[20] *Paragranum*, pp. 26 *s.*, 41. *Cfr. Das Buch Paramirum* (2ª versión), ed. Huser, 1, pp. 115 *ss.*

[21] *Paragranum*, p. 70.

[22] *Paramirum*, tratado III, caps. 4 y 7 (*Obras*, t. I, pp. 38 y 41).

En Paracelso viene a añadirse un nuevo rasgo característico, por cuanto que este pensador enfoca el problema en sus dos aspectos: el que se refiere a la ciencia de la naturaleza y el moral, esforzándose por mantener y justificar, junto al valor biológico, el valor moral propio del individuo. "Las estrellas —dice— no gobiernan ni forman nada, no se apropian nada, ni inclinan nada a su influjo: son libres por sí mismas, como nosotros lo somos por nosotros mismos." [24]

Paracelso sabe crear las imágenes más elocuentes de su lenguaje para expresar la repulsa de la coacción física y las nuevas relaciones entre el yo y la naturaleza con que la sustituye. "No hay nada *que el cielo obligue a hacer al hombre*, sino que es *la estrella misma del hombre* la que lo gobierna... La mano de Dios ha ordenado que el cielo se mueva por sus rutas y el hombre por las suyas propias." [25] Así, pues, si bien el hombre, al igual que toda la naturaleza terrenal, necesita para desarrollarse la asistencia y la cooperación de las condiciones cósmicas, no es de ellas, sin embargo, de donde se deriva su verdadero e interior devenir.

"La simiente arrojada a la tierra da fruto *por sí misma*, pues lleva en sí el germen. No crecería, es verdad, si el sol no existiera, pero no por ello pensamos que es el sol quien lo hace, ni el firmamento ni nada parecido, aunque el calor del sol la ayude a germinar... De dos mellizos que se parezcan hasta confundirse, ¿podríamos decir que el uno haya recibido del otro el don de asemejarse a él? Claro que no. ¿Por qué, pues, hemos de llamarnos los unos hijos de Jove y los otros hijos de la Luna, si somos tan parecidos los unos a los otros como los mellizos?"

La mutua *correspondencia armónica* sustituye, como se ve, a la dependencia directa: la "influencia física" es desplazada por la "influencia ideal" ejercida por todas las partes del universo las

[23] V. especialmente Agrippa de Nettesheim, *De incertitudine et vanitate scientiarum*, cap. XXXI.

[24] *Paramirum*, tratado I, cap. 4. *Obras*, I, p. 15.

[25] *Paragranum*, p. 54.

unas sobre las otras, como representantes todas ellas del mismo orden total.

Sin embargo, si en esta perfecta interdependencia, pudiera asignarse cierta primacía a alguno de los miembros sobre los demás, ella sólo podría corresponder al hombre: más justo sería decir que Marte se asemeja al hombre que no que el hombre se asemeja a Marte, "ya que el hombre es más que Marte y los otros planetas".

El pensamiento cobra, así, un rumbo nuevo; se opera en él un característico viraje. Para desarraigar la concepción finalista antropocéntrica y atribuir a la naturaleza los derechos que le corresponden, había que partir de la condicionalidad del microcosmo por el macrocosmo. Pues bien, ahora se abre paso la tendencia opuesta: el yo no debe sacrificarse incondicionalmente al curso de la naturaleza, sino destacar su propia sustantividad y contraponerse a ella. El hombre vuelve a ser el centro ideal del ser: "es tan noble en Dios y ocupa en él un lugar tan alto, que su imagen aparece copiada en la del cielo, en cuanto éste hace y deja de hacer, en lo bueno y en lo malo".[26]

La contradicción que aquí se pone de manifiesto no es, sin embargo, más que el preliminar de una nueva síntesis. El puesto central que se le arrebata al *hombre* empírico es el que, en un sentido nuevo y más profundo, tienen que reconquistar la *ciencia* y el espíritu. El intento de aislar de un modo puro y objetivo el problema de la naturaleza conduce por sí mismo a esta tendencia, abrazada, como en seguida veremos, por distintos pensadores.

Así, pues, la nueva imagen de la realidad claramente destacada en Paracelso no aparece razonada en detalle, de un modo abstracto y discursivo, sino más bien intuída con simplista seguridad. No cabe duda de que exagera un poco el más reciente de los biógrafos de Paracelso cuando se empeña en incluirlo, dentro de los marcos de la historia del *método* de las investigaciones naturales, entre "las más grandes figuras del Renacimiento".[27] Esta

[26] *Paramirum* (II), libro II, cap. 7; *Obras*, t. I, p. 136. *Paramirum* (I), libro I, cap. 3, *Obras*, t. I, pp. 14 *s*.

[27] F. Strunz, *Theophrastus Paracelsus, sein Leben und seine Persönlichkeit*, Leipzig, 1903, p. 115. Por lo demás, el propio Strunz, aunque señale que la

apreciación hay que reservarla, en verdad, para los hombres que supieron descubrir y aplicar la *matemática* como el instrumento teórico fundamental para el conocimiento de la naturaleza.

Es evidente, sin embargo, que los grandes antagonismos metodológicos que agitan esta época y se orientan hacia una nueva fundamentación *filosófica* de la ciencia de la experiencia encuentran también en Parecelso su expresión y su reflejo. También él busca en la *experiencia sensible* directa la única protección y el único punto de apoyo contra la arbitrariedad de la tradición y de la especulación: el saber, nos dice, tiene que ser tal "que también los ojos puedan comprender al entendimiento y que retiene en los oídos como las cataratas del Rhin y que el ruido de la filosofía retumbe con la misma claridad que los vientos huracanados sobre el mar... Fuera de éste, hay que considerar absurdo todo conocimiento atribuído a la naturaleza o que se le quiera atribuir".[28]

Por tanto, aunque se pugne por identificar totalmente en unidad lo "visible" y lo "invisible", por acreditar directamente todos y cada uno de los conceptos en la intuición sensible, se le reconoce, sin embargo, al *entendimiento* una función propia y peculiar en cuanto a la clasificación y ordenación de la materia empírica. Paracelso distingue entre la "especulación" y la "invención",[29] la cual "invención", aun teniendo su punto fijo de apoyo en la percepción, no se reduce, sin embargo, al *aislamiento* de ésta.

Quien se da por contento con la "experiencia" en el sentido corriente y usual de la palabra, contraponiéndola a la teoría, no es con sus doctrinas más allá de los casos concretos por él observados. ¿Cómo podemos nosotros atribuir a los fenómenos concretos en cuanto tales alguna fuerza analógica obligada, si no estamos nunca seguros de que las condiciones fortuitas en las que surgieron lleguen a reproducirse nunca exactamente del mismo modo?[30]

esencial, en Paracelso, "gira casi siempre en torno a la inducción metódica", pasa subraya este rasgo en la *imagen de conjunto* que traza de dicho pensador, limitándose casi exclusivamente a exponer la concepción *religiosa* de Paracelso.

[28] *Paragranum*, pp. 25 *s*.

[29] *Paragrani alterius Tract.* I: De philosophia. *Obras*, t. II, p. 106.

[30] Sobre la podagra. Libro I, *Obras*, t. IV, pp. 252 *s*.

Llegamos necesariamente, por este camino, a un concepto doble de la experiencia: "uno es el fundamento y el maestro del médico, el otro su fuente de errores y su perdición". El primero es el arte metódico del *análisis* químico, que nos lleva de nuevo al conocimiento de las tres sustancias fundamentales de Paracelso; la segunda, un simple amasijo de percepciones incoherentes. El mismo fenómeno de la naturaleza cambia según el ojo que lo contempla: por ejemplo, el proceso de la combustión, que sustrae un cuerpo a la percepción sensible y que para el ojo del campesino lo reduce a la nada, descubre al verdadero investigador, por el contrario, su verdadera esencia y su complejidad, convirtiéndose con ello en punto de partida para el "verdadero ojo médico".

Así como antes el pensamiento especulativo debía contrastarse con la experiencia sensible, ahora, por el contrario, todo lo "visible" debe examinarse y comprobarse a la luz de lo "invisible". "En esto consiste la verdadera experiencia filosófica y astronómica: en conocer las cosas en lo que tienen de invisibles... Conocer el ayer es la experiencia que aprovecha al hoy, como la de hoy sirve para el mañana." [31]

No basta, por tanto, con que los *sentidos* observen la naturaleza y traten de llenarse de su contenido: la auténtica experiencia requiere otra cosa: requiere el *experimento* consciente y metódicamente guiado.

"Todo experimento es como un arma, que debe manejarse en consonancia con su fuerza: la lanza es para clavarse, la maza para descargar golpes, así también los experimentos... Lo más importante de todo es, pues, conocer cuál es la fuerza de cada experimento, la forma en que debe emplearse. Para experimentar hacen falta hombres experimentados, que estén *seguros* del manejo y del golpe, es decir, que sepan dominar el experimento con arreglo a su clase y a su modo..." [32]

La historia de la medicina y de la ciencia de la naturaleza es la llamada a decidir hasta dónde el propio Paracelso supo realizar en su propia investigación el modelo que aquí traza. No cabe

[31] *Paramirum* (I) Libro I; *Obras*, t. I, pp. 72-74. Cfr. Sobre la podagra, *Obras*, IV, 293 *s*. (Ex impresso exemplari.)

[32] *Chirurgische Bücher und Schrifften*, eds. por Johann Huser, Basilea, 1618, pp. 300 *s*. (Cit. por Strunz, *op. cit.*, pp. 20 *s*.).

duda de que en las anteriores palabras reconoce y señala de un modo general las dos grandes y fundamentales exigencias de toda ciencia teórica basada en la experiencia. Claro está que nadie podría esperar, en esta fase de la reflexión filosófica en que todavía nos encontramos, una *teoría* desarrollada de la inducción.

Nada demuestra con tanta claridad como el doble significado que atribuye al fundamental concepto de la "luz natural" lo difícil que aún resulta para el propio Paracelso el disociar, manteniéndolos sin embargo en equilibrio y en consonancia entre sí, el yo y la naturaleza, el mundo de los objetos y la función propia del espíritu.

La "luz de la naturaleza" es para él, de una parte, la ley de la realidad objetivamente real, por oposición al capricho especulativo: "es una gran ceguera y una gran seducción empeñarse en seguir el camino que nos marca nuestra propia cabeza, que no es nunca maestro ni doctor: el verdadero maestro es la luz de la naturaleza, no nuestro cerebro, ni nuestros cinco sentidos".[33]

Pero la naturaleza es, sin embargo, al mismo tiempo, el símbolo y el reflejo del espíritu divino; y, para poder comprenderla en esta peculiar entidad, es necesario que el sujeto cognoscente sepa depurar antes la claridad y la libertad interiores de su propia consideración. Mal podríamos recibir y albergar en nosotros la luz natural, si ésta no tuviese en nosotros mismos su fuente y su origen. Toda la riqueza del mundo exterior, los astros y el firmamento, se contienen y se cifran en el "espíritu" del hombre.

"El espíritu del hombre es, pues, algo tan grande, que nadie sería capaz de expresarlo, y así como Dios mismo y la primera materia y el cielo son los tres eternos e imperecederos, así también lo es el espíritu humano... Y si nosotros, los hombres, fuésemos capaces de conocer bien nuestro propio espíritu, nada habría imposible para nosotros sobre la tierra." [34]

Como se ve, el concepto de la experiencia linda aquí muy de cerca todavía, en su modo de desarrollarse y de perseguirse, con la *mística*. Aunque las frases últimamente citadas pertenezcan a una obra cuya autenticidad no es segura, no cabe duda de que

[33] Sobre la podagra, libro I, *Obras*, IV, p. 263. Cfr. *Labyrinthus medicorum*, VIII; *Obras*, II, pp. 225 *s*.

[34] *Liber de imaginibus*, cap. XII, *Obras*, IX, p. 389 (Ex Manuscr. alterius).

reflejan con bastante fidelidad el pensamiento central de Paracelso y aparecen, además, confirmadas y complementadas por las ideas que se expresan en círculos de pensadores muy afines a Paracelso, por un Agripa de Nettesheim y un Fracastoro. Quien verdaderamente conoce su propio yo, capta en él, al mismo tiempo, la totalidad de las cosas: "cognoscet in primis Deum, ad cujus imaginem factus est, cognoscet mundum, cujus simulacrum gerit, cognoscet creaturas omnes, cum quibus symbolum habet... et quo modo singula singulis suo loco, tempore, ordine, mensura, proportione et harmonia aptare queat et *ad se trahere atque deducere* non secus atque magnes ferrum".[35]

Se nos revela aquí uno de los rasgos fundamentales y característicos comunes a los pensadores de esta época y de esta tendencia. Todos ellos invocan la realidad sensible externa en la que aspiran a penetrar y a la que quieren entregarse plenamente, pero todos ellos reconocen, al mismo tiempo, en la imagen con que aquí se encuentran el reflejo de su propio "espíritu". Se postula y se intuye, con oscuro presentimiento, la identidad de lo "subjetivo" y lo "objetivo". Pero como la ciencia no ha alcanzado todavía el grado de madurez necesario para poder apoyar o guiar este postulado, es la mística la única que, en última instancia, puede aplacar la sed de unidad del conocimiento.

B) La psicología del conocimiento

Los comienzos de la *filosofía italiana de la naturaleza* nos situán ya en una fase superior de la abstracción. En ellos —en Telesio y en su escuela— predomina también la tendencia a la observación directa y a la experiencia concreta; pero, al mismo tiempo, vemos cómo apuntan ya las primeras reflexiones acerca del proceso y de las condiciones de nacimiento de la experiencia

[35] Agrippa de Nettesheim, *De occulta philosophia*, lib. III, cap. 36, p. 408. Cfr. Fracastoro, *De intellectione*, lib. I (*Opera omnia*, Venecia, 1555, p. 166): "Intellectus autem divina certe et sacra quaedam res est... qua sola Dis ipsis similes videmur fieri ipsisque associari, qua homo denique universi ipsius quem mundum dicimus, speciem quandam et similitudinem prae se ferit; qui unus quodam modo mundus est, in quo res omnes, quae ubique sunt, caelum, sydera, inane, maria, terrae, montes, silvae, animalia et reliqua omnia reposita sunt."

misma. Se esboza ahora, en sus rasgos más generales, una teoría psicológica del conocer. Esta teoría no es aún, ciertamente, el fundamento sobre que descansa la concepción de conjunto, sino que es todavía, comparada con ésta, un aditamento puramente externo; constituye, sin embargo, y así debemos verla, un eslabón histórico que va guiándonos poco a poco hacia un nuevo planteamiento del problema.

Recordemos que las luchas psicológicas del siglo XV habían sido provocadas y estaban condicionadas por el *dualismo* en cuanto al concepto aristotélico del alma. De una parte, se reconocían los *sentidos* como fuente exclusiva e inexcusable de conocimiento; de otra parte, seguía reconociéndose en la "razón activa" una forma de conciencia capaz de existir de por sí, por su propia virtud, aparte de las sensaciones y desglosada de la existencia del cuerpo (*v. supra*, pp. 134 *ss.*).

Ahora, habiéndose demostrado fallidos todos los intentos conciliadores, no quedaba más que *una* solución radical para sustraerse a este dualismo: asegurar y desarrollar consecuentemente en todas direcciones el fundamento a que se había remitido el propio Aristóteles; dicho en otros términos, circunscribir totalmente el conocimiento dentro de los límites de la *percepción* directa. La invocación de otras instancias, tales como la supuesta función propia de los conceptos y de la inducción, no hacía sino poner al descubierto la pretensión engañosa que aquí se esconde y revelar de nuevo en las impresiones sensibles todo el contenido que estos factores parecen encerrar. La *unidad* del saber sólo puede alcanzarse y mantenerse mediante su total reducción al *objeto concreto* que las sensaciones nos trasmiten.

I

Girolamo Fracastoro

El primer representante de la filosofía italiana de la naturaleza sobre quien debemos parar la atención es Girolamo Fracastoro, médico y naturalista. En él aparece ya bien delineado este pensamiento general a que nos referimos, aunque claramente mezclado todavía, es verdad, con elementos de la tradición escolástica.

La historia de la filosofía parece haber olvidado por completo el diálogo de Fracastoro sobre el conocimiento *(De intellectione)*, y, sin embargo, esta obra constituye un importante nexo de unión y una acusada línea divisoria entre la escolástica y el pensamiento moderno. Es cierto que la nueva concepción va destacándose aquí poco a poco y aparece todavía, a primera vista, envuelta en el ropaje conceptual de la Edad Media, pero esto no debe desorientar a nuestra mirada en cuanto al verdadero contenido de la obra de referencia.

Fracastoro, para explicar el proceso de la percepción, recurre, sobre todo, a la teoría medieval de la "species", sin detenerse a analizar (v. acerca de esto, *supra*, pp. 57 *ss.*). ¿Cómo podemos nosotros llegar a tener conciencia de los objetos que no afectan directamente a nuestro yo en la proximidad del espacio; cómo podemos evocarlos en el recuerdo, cuando ya su impresión directa se ha borrado? Para Fracastoro, este hecho sólo puede explicarse mediante la intercalación de un ser intermedio que pasa a nosotros de las cosas y que se incorpora a nosotros y en nosotros permanece como un fondo fijo.

Todo conocimiento, así concebido, no es, por tanto, la captación del objeto en su propia entidad, sino simplemente su representación indirecta por medio de un *símbolo* sensible. Fracastoro niega expresamente que el alma ejerza, en esta representación, una actividad propia e independiente, ya que, si así fuera, tendría que adoptar frente al mismo contenido una actitud a un tiempo creadora y receptiva, activa y pasiva.[36]

Sin embargo, de este planteamiento del problema se desprende enseguida una dificultad interior. Al determinarse la realidad

[36] "In primis autem constare inter nos debet, *cognitionem omnem fieri rerum simulachra fieri*, quae aliqui spectra vocavere: nos in scholis nostris species rerum appellamus... Necesse igitur est demitti aliquid ab objecto, quod proxime attingat animam, atque illam mutet: tale autem non aliud esse potest, quam simulachrum et species rerum, quae extra sunt... Intellectio igitur non aliud certe videtur esse, *quam repraesentatio objecti, quae animae interiori fit per receptam objecti speciem*... Habet autem dubitationem quandam, utrum quod dicimus intelligere, sit actio quaedam animae, an passio tantum... mihi autem videtur, nisi fallor, tantum pati animam intelligendo, et nihil praeterea agere" (Fracastoro, Turrius sive de intellectione. Liber primus, *Opera*, Venecia, 1555, pp. 166 *s.*).

externa como una suma de cosas concretas fijas y de sus estados, el alma se convierte, a su vez, en conglomerado de *imágenes representativas*, cada una de las cuales se refiere a un original objetivo propio. Pero no es difícil darse cuenta en seguida de que no se agota con ello el concepto de la *conciencia*, pues, ahora carecen de representación psicológica suficiente todos los conceptos abstractos de relación y todos los nexos abstractos. Ninguno de ellos podría encontrar su expresión adecuada y completa por medio de una imagen completa ni por medio de una suma de imágenes de este tipo. Se plantea, por tanto, la necesidad de expresar y hacer comprender, por lo menos, indirectamente ese contenido, mediante la introducción de nuevos "órganos" y actividades del alma, en cuanto ese contenido se concede y reconoce.

Toda la psicología del conocimiento desarrollada por Fracastoro se orienta hacia esta dificultad y hacia este problema: ¿cómo de la muchedumbre de los contenidos sensibles concretos que llenan nuestro yo puede surgir, destacarse y cobrar propia sustantividad de idea de lo general, el concepto universal?

Para contestar gradualmente a esta pregunta y tratar de ir resolviendo paso a paso esta dificultad, el pensador italiano introduce una gradación de capacidades y formas de actividad del alma. Al grado inferior de la escala, consistente en la simple asimilación de las impresiones y en la combinación de las sensaciones de los diversos sentidos para formar con ellas una unidad, se enlaza aquella actividad por medio de la cual vamos *analizando en sus elementos parciales* un contenido que a primera vista se nos ofrece como un todo complejo e indiscernible. En el yo palpita, por así decirlo, un *movimiento* propio y un impulso interior, que lo empuja a sobreponerse a las impresiones del primer momento y a desarrollar, modelar y esclarecer la imagen confusa de conjunto con que al principio se encuentra.

Esta capacidad analítica de la conciencia —para la que Fracastoro acuña un nuevo término propio, con el concepto de la "subnotio"— se distingue de la receptividad de los sentidos en que presupone una participación *activa* del yo; y se distingue, a su vez, de los modos superiores de articulación del pensamiento en que no gira en torno al problema de lo verdadero y lo falso, es decir, en torno a un *enjuiciamiento* lógico, sino que versa simple-

mente sobre un *tránsito* simple y, por así decirlo, instintivo de un contenido a otro. La nueva función psicológica que Fracastoro introduce presenta, por esta su función intermedia, cierta afinidad con el concepto moderno de la *asociación*: es digno de notar, sin embargo, el que no se le atribuya el papel de *reproducir* sensaciones previamente dadas, sino que se presuponga ya su cooperación en la aparición misma del contenido de las percepciones. Sin esta capacidad de *disociación*, sin las operaciones sucesivas de apercibir e ir destacando los momentos especiales de un complejo, no podría llegar a comprenderse siquiera la primera materia prima de la "representación" [37].

La *combinación* y la *separación* forman, en general, los rasgos fundamentales y esenciales del pensamiento, que es posible retener y poner de manifiesto hasta en sus formas y funciones más altas. Es aquí, por tanto, donde hay que encontrar la explicación del nacimiento de los conceptos generales. Al ir encontrando sucesivamente un determinado contenido concreto en una serie de combinaciones múltiples y cambiantes, aprendemos poco a poco a ir destacándolo como elemento independiente y a atribuirle una entidad propia y sustantiva, independientemente de las circunstancias accesorias y fortuitas con las que siempre aparece entremezclado.

El concepto no es, por tanto, sino la "semejanza" entre distintos complejos afines de percepciones: semejanza que podemos, sin duda, representarnos aislada del espíritu que la considera, pero no como algo real dotado de una existencia propia e independien-

[37] "Voco autem subnotionem nunc eam cognitionem, qua sub uno quodam apprehenso multa aliud simul confuso quodam ordine sese offerunt, ad quae consequenter movetur anima, unum post aliud inspectura. Constat enim in animali esse motum hunc, *qui non est compositio, aut ratiocinatio, in qua veritas aut falsitas sit*, sed simplex et sola repraesentatio unius sensibilis post aliud. *Sed neque etiam memoria est haec operatio, tametsi memoriae assimilatur*, sed natura et tempore et ratione prior memoria est... Quapropter et de ipsa diligenter quaerendum est, *quoniam nihil aliud de illa hactenus determinatum video, ut par erat et oportebat*. Propter quod et novo uti vocabulo coacti fuimus, cum nullum aliud huic operationi impositum videremus nomen, unde subnotionem appellavimus... Nos fecit autem motiorem hanc sensus ipse per se, sed interior anima, *quae simul cum sensu actu fit* et potentiam majorem habet." *Op. cit.*, lib. II, p. 179, A y B.

te. Queda explicada así su relación con la impresión sensible determinada y concreta: la "species" de que se trata, aunque no pueda, ciertamente, reproducir de un modo directo el contenido del concepto, si puede representarlo simbólicamente, por cuanto que, al pensarlo, pensamos al mismo tiempo, en él, una *relación* con todas las demás percepciones análogas. De por sí y en cuanto a sus cualidades psíquicas peculiares, todo contenido de conciencia es un contenido singular: sólo el punto de vista subjetivo de nuestras consideraciones puede convertirlo en "universal", cuando nosotros mismos tratemos de encontrar en él el signo de toda la clase de contenidos de que forma parte[38].

Esta solución, que en la época moderna se mantiene todavía en pie en la teoría del concepto de Berkeley, desemboca, si la perseguimos retroactivamente, en el "nominalismo" escolástico.

Coincidiendo con Guillermo de Occam, Fracastoro distingue ahora entre conceptos de orden *primario* y *secundario* (intentiones primae et secundae), los primeros de los cuales versan directamente sobre objetos exteriores, mientras que los segundos se refieren simplemente a nuestros *predicados* acerca de los objetos, naciendo por tanto de una reflexión del entendimiento sobre sí mismo. La separación en especies y géneros pertenece exclusivamente a este segundo tipo de pensamiento: las clases que así se establecen no tienen más valor que el de otros tantos nombres y términos convencionales, cuyo tratamiento interesa más bien a la gramática y a la retórica que a la teoría del conocimiento.

Sin embargo, también esta explicación y esta distinción se revelan enseguida como demasiado estrechas para abarcar y medir la totalidad de la conciencia. Las *modalidades propias de actividad* del espíritu, la fantasía y el razonamiento lógico, el pensamiento abstracto y las combinaciones asociativas, no pueden encuadrarse claramente en ninguno de los dos términos de la antítesis. No podemos incluirlos totalmente en los conceptos de la primera clase, puesto que no pertenecen al mundo exterior, sino única y exclusivamente al yo: pero, dentro de éste, poseen a su vez una realidad y una verdad propias e inmutables, que las distingue de los *nombres* variables y arbitrarios con que se los designa. No tie-

[38] *Op. cit.*, p. 177, A-D.

nen en el alma solamente su *morada*, como formas subjetivas cualesquiera, sino que tienen en ella, además, su *origen* necesario, siempre igual: es propio de ellos, no sólo un "esse in anima", sino además un "esse ab anima". Las operaciones del espíritu "son en el alma como si fuesen exteriormente": presentan el carácter de la determinabilidad objetiva y deben, por tanto, en este sentido, incluirse entre los conceptos de orden primario, aun no poseyendo existencia objetiva[39].

Vemos, pues —y más adelante podremos seguir aún más claramente esta trayectoria—, cómo es precisamente el problema central de la *conciencia de sí mismo* el que, en último resultado, viene a romper el marco y el esquema trazados por una psicología sensualista del conocimiento. En realidad, para conceder al alma su "realidad" propia y peculiar, Fracastoro se ve empujado a abrazar la misma doctrina averroísta del intelecto uno y universal, lo que vale tanto como admitir de nuevo la hipóstasis de un alma "general", en contradicción con su propia teoría del conocimiento.

Hay, además, otro problema que en este punto se abre paso y se impone. Cuando Fracastoro se proponía demostrar el nacimiento de lo general partiendo de lo particular, su interés iba dirigido exclusivamente a los *conceptos genéricos*, no a las *relaciones* o universales del espíritu y a su validez. Ahora bien, ¿se agota con ello el problema? ¿Acaso es admisible equiparar directamente conceptos como los de espacio y figura, magnitud y número, al concepto de "lo blanco", por ejemplo, que abstraemos de percepciones concretas como las de la nieve y la leche? [40]

[39] "Dubitabitis autem fortasse de ipsismet operationibus animae ut intelligere, abstrahere, imaginari, ratiocinari, subnoscere... utrum primi vel secundi conceptus dici debeant, quando *esse in anima* omnia haec habent. Ad quod... dicendum est operationes hasce animae *debere dici potius esse ab anima, quam in anima esse habere*, sicut accipimus nunc esse in anima, ut distinguitur ab esse extra animam. Quae enim concipiuntur secundum esse, quod habent in anima, duplex esse habent, alterum extra animam, alterum in anima; *at operationes praedictae* intelligere, abstrahere, et alia *non habent hoc esse duplex*, sed solum ab anima et in anima sunt. *Sunt autem in anima, ac si extra essent, quare primi conceptus sunt*, super quibus et secundi fieri possunt." *Op. cit.*, lib. II, p. 192.

[40] "Sicut autem e lacte et nive universale albedinis fit, ita et conjunctorum sua universalia et ideae extrahuntur; quare et universale loci, et figurae, et quantitatis, et numeri, et aliorum conficitur." *Op. cit.*, lib. I, p. 177 B.

Hemos de ver cómo todavía entre los filósofos de la naturaleza se plantea esta dificultad, aunque sólo llegará a cobrar, ciertamente, claridad completa una vez que el progreso mismo de la ciencia afirme, eleve a conciencia y haga que sea reconocido el postulado de una lógica de las relaciones.

2

Telesio

Fracastoro, como hemos visto, recogió el concepto escolástico de la "species", aunque aspirando a conciliar y superar la antítesis entre las especies "sensibles" y las "inteligibles". El mismo camino sigue la doctrina de Telesio. Aquí no se trata ya, sin embargo, de indagaciones psicológicas aisladas, sino que el problema del conocimiento se erige ahora sobre la infraestructura creada entre tanto por toda la *teoría de la naturaleza*.

El proceso del conocimiento se encuadra dentro de la conexión general de los problemas *biológicos* y se supedita a ella: se proyecta sobre el problema de saber cómo la *vida del todo*, que es la misma y existe por igual en cada una de sus partes, se trueca y se convierte bajo especiales condiciones en una serie de *sensaciones* individuales. "Conocer" significa "padecer": significa renunciar a la propia vida, para asimilarse y reproducir una vida ajena. Pero no se trata de expresar esta transformación de un modo abstracto, sino que, con arreglo al modo de pensar y de exponer de la filosofía de la naturaleza, encarna y se representa en una intuición inmediata.

Toda vida es el resultado de la acción de dos potencias en pugna, del juego mutuo desarrollado sobre la materia de por sí inerte y que se conserva siempre en una cantidad constante, por las dos fuerzas fundamentales del *calor* y el *frío*. La variedad de las formas de la naturaleza brota del variable y diverso grado de participación en estos dos términos antagónicos.

De este modo, todas las diferencias cualitativas, y con ellas todas las diferenciaciones individuales del ser, se retrotraen a una sola forma fundamental originaria de la acción. Todas las cualidades perceptibles por los sentidos se reducen a diferentes clases

de *movimiento*, todas las diferencias de la materia una a los diferentes grados de condensación, según la acción ejercida, en múltiple gradación, por el calor y el frío.

Así también las *sensaciones* son posibles solamente por el hecho de que se conecte con la "sustancia" anímica y se transfiera a ella un movimiento de determinadas características y velocidad existente en el exterior. Aristóteles había descrito el pensamiento en general como el "contacto" del νοῦς con lo pensado: este concepto se enfoca ahora con mayor amplitud, dándole una interpretación más seria y plenamente sensible.

Todos los tipos de conocimiento son simplemente modalidades especiales de la *percepción del tacto* y se hallan condicionadas por la mayor o menor proximidad en el espacio entre el objeto y el "espíritu". Este debe concebirse, por tanto, como algo absolutamente corpóreo, puesto que asume en sí directamente los movimientos corporales: Telesio lo describe, en efecto, como una sustancia fina y sutil, a manera de un medio elástico, que percibe, imita y trasplanta cuantas vibraciones le llegan de fuera.

Contribuyeron principalmente a perfilar esta concepción fundamental las influencias de los estoicos y su teoría del pneuma. Las cosas actúan sobre nosotros según el grado en que en ellas se mezclan el calor y el frío, mediante la extensión y la condensación de esta materia sutil ("spiritus"), que, aunque invisible, debe concebirse como continuamente extendida a través de todo el sistema nervioso. No se plantea a este propósito la cuestión de saber cómo los diferentes movimientos de la materia anímica fundamental penetran como tales en la *conciencia*, cómo se relacionan entre sí y se entrelazan en unidad. La hipótesis simplista de la animación general de la materia descarta de antemano toda reflexión relacionada con estos puntos.

La concepción que Telesio toma como fundamento no puede, por tanto, ser calificada de "materialismo", en el sentido estricto de la palabra: cuando la *función* de la conciencia no aparece todavía lógicamente destacada como algo propio e independiente, cuando se funde todavía directamente con las cosas corpóreas, falta la primera premisa para poder hablar, no ya de la peculiaridad de lo anímico, sino ni siquiera del concepto puro de la materia, entendido en un sentido científico.

Ahora bien, la primacía de la sustancia espiritual se expresa solamente en el hecho de que se halla en condiciones de retener por mucho tiempo los movimientos en ella producidos y de provocarlos en sí misma, por su propia voluntad o respondiendo a un impulso exterior. Sobre esta capacidad de producción, que viene a añadirse a la capacidad originaria de percepción, descansa toda la actividad intermedia del razonamiento y todas las combinaciones pensantes del espíritu.

El "entendimiento" no es otra cosa que la aplicación en todos y cada uno de sus aspectos de aquella actividad primitiva a la que llamamos "memoria" psicológica. Nuestra penetración en la esencia de las cosas se basa siempre en la posibilidad de reconocer como tales semejantes impresiones y de pasar de las percepciones parciales que nos son dadas directamente al complejo total en el que con anterioridad se nos han presentado en la experiencia. Así, por ejemplo, partiendo de unas cuantas cualidades conocidas de un objeto dado —de su dureza, supongamos, de su maleabilidad, de su color— llegamos directamente a la representación de ese todo empírico que caracterizamos con el nombre y el concepto de "oro".

Toda vida y todo progreso del conocimiento tienen su fuente en este tipo de *conclusiones analógicas*, en una simple conjetura basada en el recuerdo asociativo. El "intelecto" no es de por sí, en cierto modo, más que un órgano sensorial específico por medio del cual podemos captar lo lejano, lo que no ejerce ninguna influencia directa sobre nosotros. Claro está que semejante concepción, comparada con la percepción del objeto mismo, resulta siempre necesariamente imperfecta y llena de lagunas. El pensamiento no brinda ninguna crítica, ningún control de los sentidos, sino solamente un expediente al que se recurre cuando nos falta una sensación directa. Ponerlo por encima de los sentidos equivaldría a colocar el medio más alto que el fin, el único que puede infundir a aquél su significación; equivaldría a perder de vista la auténtica meta del conocimiento, para no ver más que su instrumento fortuito y externo[41].

[41] "Ac non modo res sensu perceptas motusque, quibus ad iis commotus est, absentes itidem cessantesque recolere et quodam sentire pacto... spiritui datum videtur, sed rerum itidem, quarum conditio quaepiam manifesta, reli-

Se ha querido ver en Telesio, a la luz de estas afirmaciones, un precursor del *sensualismo*, sin dar con ello, pese a toda la coincidencia exterior que pueda apreciarse en cuanto a las tesis centrales, en el blanco de lo que constituye el centro y la peculiaridad histórica de su doctrina. En el sensualismo, aunque sea de un modo incompleto, predomina sin embargo el interés del conocimiento: lo que se propone es encontrar el camino que lleva de las sensaciones y las impresiones a los datos objetivos. La psicología es, para él, el punto de partida y la instancia suprema llamada a esclarecer también los conceptos fundamentales de la física.

Pues bien, la doctrina de Telesio procede en sentido inverso: parte de un determinado dogma fundamental de la física, buscando luego el tránsito a la fisiología, que para Telesio coincide siempre con la psicología. Las cosas son lo evidente por sí mismo y lo dado; la sensación y la conciencia solamente un problema parcial dentro del mundo de los objetos. No se plantea para nada la cuestión de saber cómo es posible que los objetos rígidos y definitivos se transformen en el flujo y el proceso de la conciencia. El proceso del conocimiento se concibe y describe simplemente como el paso de *una cosa a otra cosa.*

Esto se destaca claramente, sobre todo, en la *teoría de la visión* de Telesio. Basta compararla, por ejemplo, con la teoría de la última época de Berkeley, para ver claramente qué separa a aquélla del sensualismo filosófico. Sólo admitiendo la existencia de un *medio* corpóreo especial entre ambas puede darse la posibilidad de que las cosas exteriores se reflejen en nosotros en sus diversas formas y en sus diferentes colores, que el espíritu las con-

quae occultae sunt, has itidem iis intueri in rebus, quibus illa inesse conspecta sit et quae totae perceptae ei sunt: quod *intelligere* vulgo dicitur, quodque... existimari vel potius commemorari dicendum est... Siquidem conclusio omnis alicui innitatur et ab aliquo pendeat et contineatur in aliquo necesse est, quod admiserit vel statim admittat spiritus, hujusmodi sensu perceptum sit, summe est necessarium. Itaque intellectionis cujusvis principium similiter do est sensu percepta, intellectio vero ipsa (quae vere intellectio non est sed... existimatio vel potius commemoratio quaedam) sensus quidam, imperfectus nimirum et per similitudinem, non scilicet a re, quae intelligitur... sed a sensu factus, quem similibus a rebus fieri percepit spiritus... Itaque hujusmodi intellectio longe est sensu imperfectior". Telesio, *De rerum natura*, VII 3; pp. 878 *s*.

tenga y reproduzca con sus movimientos correspondientes y adecuados. La *luz*, que baña y penetra los objetos, asume en sí todas sus propiedades y formas, para transmitirlas a la sustancia anímica. Ésta, al experimentar por la acción de los diversos objetos un cambio en su *estado de movimiento*, reviste, por decirlo así, todas sus cualidades, lo que le permite seguir determinando, a su vez, el movimiento del espíritu de múltiples modos y en una sucesión de cambios incesantes.

En este proceso, no son las cosas mismas, sino que son, al mismo tiempo, sus múltiples *relaciones* las que así cambian: no "vemos" directamente tan sólo la claridad y los colores, sino que "vemos" también los espacios que median entre los objetos, y nos representamos, de este modo, su situación y su ordenación. Todas estas determinaciones se truecan sin más en "afecciones" de la luz, para convertirse luego en otras tantas "afecciones" del espíritu[42].

La concepción psicológica aquí preconizada encontrará luego su desarrollo metafísico en Patrizzi. La luz, en él, como algo necesariamente inherente a los cuerpos, pero que, por su misma esencia, escapa de otra parte a lo corporal, es concebida a modo de un elemento "mediador" entre la materia y lo inmaterial, entre lo material y lo divino[43].

El punto de vista en que estas doctrinas se sitúan difiere mucho, como se ve, de toda teoría psicológica del conocer, cualquiera que sea la tendencia que ésta abrace. Cuando se parte del conocimiento, surge necesariamente el problema de demostrar las diversas relaciones posibles entre las cosas y sobre todo, por tanto, su magnitud y la distancia que las separa, como relaciones complejas que deben derivarse de elementos originarios; relaciones que, por tanto, no deben presuponerse como factores preexistentes, sino reducirse a las condiciones que les dan vida. La *coordinación* entre las mismas sensaciones simples y la *ordenación* bajo la que se presentan ante nosotros queda, aquí, incondicionalmente descartada, sea cual fuere, entre estos dos, el factor que se considere como objetivamente primario.

[42] Telesio, *De rerum natura*, lib. VII, caps. 17 *ss.*; pp. 853 *ss.*
[43] V. Patrizzi, *Nova de universis philosophia*, Panaugia, p. 2.

El modo como Telesio concibe y enjuicia la *matemática* revela de un modo especialmente claro que la separación a que nos referimos no se da en este pensador. No sólo destaca el carácter intuitivo de sus rasgos fundamentales, sino que los axiomas geométricos se funden, para él, directamente, con los testimonios empíricos acerca de los objetos concretos de las percepciones. La ley asociativa de la "semejanza", la *inducción* y la *analogía* son en uno y otro campo el principio gobernante. "Definimos" un círculo o un triángulo cuando atribuimos a estas figuras todas aquellas cualidades que los "sentidos" descubren en ellas.

Sin embargo, hasta ahora, los sentidos se referían solamente a los objetos *físicos*: según los principios del sistema, sólo podía afectarles aquello que participara en las fuerzas del calor y del frío. Bien mirada la cosa, su función tiene que fallar, por tanto, ante la nueva clase de contenidos. No cabe tampoco la salida de que estos contenidos deben seleccionarse y derivarse de los datos de la experiencia por vía de *abstracción*, ya que para desentrañar las formas matemáticas puras de la materia abigarrada de las sensaciones sería necesario recurrir siempre a un punto de vista propio del pensamiento, es decir, a una *actividad* del espíritu que, partiendo de este criterio, no podría ni comprenderse ni razonarse.

Esta contradicción se pone al descubierto con especial claridad en el concepto del "espacio *puro*", al que Telesio se atiene expresamente, más aún, que se ve obligado a tolerar y reconocer como necesaria premisa de su *concepto del cuerpo* (v. *infra*, C). ¿Cómo podría sernos "dado" o asequible nunca por medio de los sentidos el contenido de este concepto que Telesio postula?

En términos generales, puede afirmarse que toda concepción que parta de las cosas como de existencias cerradas y preexistentes, no puede ya asignar ningún lugar ni significación alguna a las relaciones puramente conceptuales: para este criterio, el pensamiento y el espíritu mismo acaban convirtiéndose necesariamente en cosas y hasta diríamos, en última instancia, que en *cuerpos*. Esta consecuencia, que la mayoría de las doctrinas posteriores intentarán velar y atenuar, se nos revela aquí, en esta fase simplista de los comienzos, con toda su crudeza y sinceridad, como en un ejemplo típico.

Así, pues, Telesio, en fin de cuentas, aparece divorciado del nuevo *pensamiento*, en que radica la ciencia moderna de la naturaleza, aun allí donde más se acerca a sus resultados. La contradicción que queda flotando en su doctrina podría caracterizarse, desde el punto de vista histórico, en las siguientes palabras escolásticas: el concepto aristotélico de la *forma*, superado en la física, sigue imperando en la *psicología*. Sobrevive en el concepto escolástico de la *species* y en la concepción según la cual las cosas *sienten*, en el proceso del conocer se transfieren al espíritu con una parte de su esencia y se transforman en él. Pues bien, esta concepción no puede desarraigarse del suelo de la metafísica aristotélica, del que ha brotado (cfr. *supra*, pp. 57 *ss.*, 103 *s.*). El ser substancial "espiritual" que esta metafísica atribuía a las cosas naturales, ha desaparecido; pero si, a pesar de ello, el proceso del conocer sigue interpretándose y describiéndose desde el punto de vista tradicional, necesariamente tiene que convertirse en un tránsito puramente *material* entre los objetos y la conciencia.

Estos problemas y estas dificultades siguen haciéndose sentir entre los sucesores de Telesio. La Academia de Cosenza, fundada por él, se convierte en el primer centro fijo de investigadores dedicados a acopiar y describir de un modo exacto los hechos físicos concretos; pero la muchedumbre de observaciones que va acumulándose queda, por el momento, sin ordenar ni clasificar, sin plasmarse en formas metódicas seguras.

Con Patrizzi, cuya *Nueva Filosofía* representa, a la par de la obra principal de Telesio, el ensayo más importante de explicación unitaria e independiente de la naturaleza, vuelve a encauzarse totalmente el problema de los orígenes del conocimiento por los derroteros del *neoplatonismo*. Aunque el "logos" se distinga del Ser divino primigenio, no puede, sin embargo, llegar a perder nunca totalmente la conciencia de su origen. El "apercibirse" de sus conexiones con el Ser supremo y el amor que brota de este conocimiento forman la esencia interior y el impulso fundamental del *intelecto*, el cual debe retornar a la consideración de sí mismo y de su causa, para redescubrir y comprender en ello, indirectamente, todas las demás cosas.

Todo saber no quiere ni persigue otra cosa que la unión con su objeto, es decir, en último término, la disolución en el ser ab-

soluto: la palabra "cognitio" —se nos dice, jugando con la etimología— es sinónimo de "coitio cum suo cognobili".[44]

Una vez más comprobamos cuán cerca se halla de la "mística" especulativa el "empirismo" de la época. La combinación y la amalgama de estos dos rasgos volverán a presentarse ante nosotros, una vez más, con sello individual muy característico, en el hombre que pone fin a la trayectoria de la filosofía de la naturaleza. En la metafísica de Campanella se condensan de nuevo todos los motivos discursivos de la época y se compendian en unidad todos sus antagonismos.

3

Campanella

La *teoría del conocimiento* de Campanella está informada de un extremo a otro por la misma profunda contradicción característica de toda su filosofía, de su naturaleza y de su personalidad. Vuelven a manifestarse en este pensador, con toda energía y brusquedad, las mismas tendencias en pugna que agitan a la época del Renacimiento. Este hombre, cuyo nombre ha quedado en la historia como el de un profeta y un mártir de sus ideas políticas y sociales, preconiza y defiende en su escrito sobre la monarquía española, una vez más, el riguroso ideal de la jerarquía heredado de la Edad Media. Y habiendo abogado en su apología de Galileo por la libertad de la investigación científica, se mantiene, sin embargo, por razones internas y externas, sujeto a la disciplina del fallo condenatorio emitido por la Iglesia contra el nuevo sistema cósmico. La misma obra que traza el bosquejo de su psicología sensualista sigue marchando todavía, a pesar de ella

[44] V. Patrizzi, *op. cit.*, *Panarchia*, lib. XV, pp. 31 s. "Dum a patre emanat verbum eam sui emanationem sentit ipsum; est enim et ipsum patris sapientia... Persentit ergo se a primo emanare et in essentiam venire et vitam. Et persentiscentia (ut ita vocem) in se vertitur et in patrem amore ardentissimo convertitur. Ea versione et conversione et se et patrem agnoscit et cognoscit... Intellectio haec intuitus quidam est in patrem... Haec est propria intellectus operatio in se et in causam suam conversio. Et per suam essentiam intueri alia".

sobre las huellas de los primeros rudimentos de la magia y de sus influencias. Sobre una concepción de la naturaleza basada en los principios de Telesio y en la que se invoca constantemente la experiencia y la observación, se erige una metafísica que, por su estructura y su construcción interior, recuerda todavía de lleno a Tomás de Aquino.

Todas estas contradicciones de la concepción del mundo y de la vida de Campanella encuentran su reflejo y su expresión en su teoría del conocimiento, en la que, de una parte, se supedita la *conciencia* a las *cosas*, considerándolas como resultado de ella, mientras que, de otro lado, se la presenta, en un nuevo conato de interpretación, como el *punto de partida* y el fundamento de toda certeza.

La obra peculiar de Campanella consiste precisamente en haber desarrollado hasta en sus últimas y más radicales consecuencias los principios establecidos por la filosofía de la naturaleza en cuanto al modo de concebir el conocimiento, llevándolos con ello, insensiblemente, hasta un punto en que estos principios tienen necesariamente que abolirse por sí mismos.

El espíritu sólo puede apercibirse del mundo exterior convirtiéndose en él y repitiendo su ser en sí mismo. Para que el yo pueda llegar a comprender la multiplicidad de las cosas, tiene él mismo que trocarse en la diversidad de éstas: "*cognoscere est fieri rem cognitam*". Es cierto que la "forma" del objeto conocido —reserva que Campanella intenta hacer a la concepción de Aristóteles y a la de Telesio— no puede transferirse directamente a la conciencia, pues ello significaría tanto como que sujeto y objeto perdieran su propia naturaleza en el proceso del conocer. En estas condiciones, el espíritu sería incapaz de asumir un nuevo contenido y de referirlo comparativamente al primero, mientras se hallase ocupado en éste y absorbido en cierto modo por él.

En vez del *tránsito* total de la forma, se afirma solamente, ahora, la determinabilidad por medio de ella, en la que el yo experimenta un cambio que afecta solamente a su estado externo, pero no a su esencia. El concepto de la "informatio" es complementado y sustituído, así, por el de la "inmutatio", aunque se retiene como nota común el criterio de que todo conocer implica un "padecer" bajo la acción del objeto exterior. Sin embargo, basta

con que éste actúe sobre nosotros con cualquiera de sus cualidades concretas y especiales, para que inmediatamente podamos reconstruirlo en la totalidad de sus características por medio de la inferencia analógica y de la combinación asociativa[45].

Campanella expone esta idea con los conocidos símiles fisiológicos y en el consabido lenguaje figurado: cada impresión deja en nuestro espíritu una huella y una "cicatriz", por así decirlo, que permite evocar, en determinadas condiciones, el contenido originario y representárselo de nuevo en la conexión en que primero apareció. Y como todo efecto se reduce, en último resultado, a un *movimiento*, y el movimiento sólo puede ser recibido y transmitido por los cuerpos, se sigue de aquí que el alma sensible se halla dotada de facultades y fuerzas corpóreas que se asemejan y corresponden simbólicamente a las de la materia exterior. Sólo por ser en sí mismo susceptible de movimiento puede el espíritu captar las vibraciones de los sonidos, del mismo modo que por ser en sí luminoso puede captar la luz y todas las variables determinabilidades que en ella se reflejan.

Pero las percepciones de los sentidos, serían, por otra parte, inexplicables si mediase una absoluta *identidad* por ambos lados, pues todo efecto presupone una tensión entre estados *desiguales* y un equilibrio que entre ellos se establece. De aquí que la luz "innata" del alma difiera de la luz exterior, no en cuanto a la materia, pero sí en cuanto al *estado de movimiento*. La acción mutua entre ambos se ejerce a la manera como el agua corriente agita el espejo terso de un estanque, al derramarse sobre él[46]. La alma sensible no retiene las impresiones como las imágenes pintadas sobre un lienzo, sino al modo como los movimientos se conservan en el aire, infiriendo de ellos la causa que los produce.

Huelga, por tanto, admitir una especial capacidad psicológica de *reproducción*, del mismo modo que no es necesaria una función especial del espíritu para explicar la *combinación* de las impresiones concretas. Son, en uno y otro caso, los movimientos

45 V. Campanella, *De sensu rerum et magia*, I, 4, p. 12; II, 15, pp. 101 s. *Realis philosophiae epilogisticae partes quattuor*, ed. Tob. Adami, Francfort 1623. Pars prima: Physiologica, cap. XVI, arts. 2 *ss.*, p. 176; cfr. *Metafísica*, parte II, lib. VI, cap. VIII (parte II, pp. 58 *ss.*).

46 *Metafísica*, parte I, lib. I, caps. V y VI (parte I, pp. 44 *ss.*).

correspondientes los que directamente se renuevan o se funden entre sí[47].

En toda esta exposición se manifiesta de nuevo la tendencia a mantenerse fiel a la concepción peripatética general acerca de las *relaciones entre el pensar y el ser*, a la par que a traducir los resultados a que Aristóteles llegaba desde el punto de vista de la *metafísica* al lenguaje de la filosofía y de la teoría empírica de la naturaleza (cfr. *supra*, p. 259). Pero este pasaje nos revela, al mismo tiempo, claramente que esta transmutación constituye un esfuerzo vano y que lo primero que hay que hacer, para poder encontrar el verdadero paso de la escolástica a la ciencia exacta, es proceder a una crítica interior, *lógica* de la posición de conjunto que la filosofía peripatética adopta ante el problema del conocimiento.

Campanella, en cambio, se limita a ofrecernos una nueva descripción del viejo y tradicional contenido, la cual es, además, en sí misma, insuficiente y contradictoria. Pueden dos *movimientos* enlazarse y fundirse en un nuevo movimiento concreto, de dirección y velocidad únicas; pero, cuando tal ocurra, no podremos ya distinguir en el resultado total de los dos factores componentes, que se disolverán y desaparecerán en él. Lo característico de la "síntesis" espiritual es, por el contrario, el hecho de que los elementos que en ella se combinan para formar una unidad conservan, en cuanto tales, su fisonomía propia y su determinabilidad individual. También las analogías de la mecánica se detienen ante el límite que marca la capacidad de la conciencia de "representarse" lo pasado por lo presente: el alma sensible, tal como Campanella la describe, sólo podría, en el mejor de los casos, apercibirse de su estado momentáneo de movimiento, pero nunca separar y distinguir en él la "huella" del pasado de la impresión directa del objeto.

Y partiendo de la equiparación entre las percepciones de los sentidos y las representaciones reproductivas, la nivelación va aún más allá, puesto que, sobre la base de la concepción filosófica de la unidad, se inscriben el pensamiento y el concepto en el mismo círculo delimitado y cerrado por la sensación.

47 *Metafísica*, parte I, lib. I, cap. VI, art. VI (parte I, pp. 53 *s.*).

No hemos de seguir en detalle toda esta línea de razonamiento, ya que no hace más que repetir fielmente los argumentos de Telesio. El *razonamiento* discursivo no posee ninguna significación propia junto a la percepción y por sobre ella: su función se reduce a completar, con arreglo al principio de la analogía y la anticipación asociativa las lagunas de nuestra experiencia que no puede llenar directamente la observación de los sentidos. A esta clase de proceso se reducen todas las relaciones y categorías de la ciencia pura, los conceptos del tiempo y el espacio, del hacer y el padecer, de la forma y la materia.

Cuando Aristóteles reduce la función de los sentidos a darnos a conocer el "qué", no el "porqué" de un objeto, establece también un criterio inaceptable. *Fundamentar* y derivar un contenido equivale a apoyar en un origen seguro lo que de por sí es incierto e insuficiente. Las impresiones de los sentidos, por el contrario, descansan sobre sí mismas y llevan en sí, directamente, la garantía de su certeza; es precisamente esta ventaja y este privilegio que las caracteriza lo que las sustrae a la necesidad de seguir investigando hasta encontrar "fundamentos" más remotos en que se apoyen. Si la necesidad de la deducción "racional" se mantiene en pie, ello es precisamente prueba de que aún no se ha alcanzado la suprema meta de la evidencia, de que se echa de menos todavía un último punto de apoyo, que sólo la percepción inmediata nos puede ofrecer. De aquí que la razón, que se encarga de destacar las características comunes de un grupo de objetos, no puede compartir en punto a determinabilidad con las sensaciones, en las que se nos revela la concreción total de un objeto: es un "sentido imperfecto", que capta el objeto, no en su propia naturaleza, sino en su semejanza genérica con otras cosas de la misma clase[48].

[48] "Reddere causam est declarare, unde sit, quod incertum est; sensus autem certus est nec probationem quaerit, *ipse enim probatio est. Ratio autem est incerta notitia ideoque indiget probatione* et quidem, quando probatio adducitur ex causa, ex alia sensatione petitur certa... Ratio est sensus quidem imperfectus, extraneus et non proprius, sed in simili; nihilominus per illam fecit Deus, ut omnia indagare et scire possimus, licet non perfecte." *De sensu rerum et magia*, II, 30; pp. 174 *ss.*, p. 183. *Cfr. Realis philosophiae epilogisticae pars I*: Physiologica, cap. XVI, arts. V y VI, pp. 184 *ss.*

Ahora bien, todas estas manifestaciones encuentran en la metafísica de Campanella, desde el primer momento, una contrapartida característica, que las corrige y las complementa. La obra de Campanella comienza con el desarrollo de una *teoría del escepticismo*, que, aun no llegando a afirmarse nunca como una teoría propia y definitiva, se acredita, sin embargo, por la minuciosidad y la precisión con que su autor la expone, como un factor condicionante de importancia en la trayectoria lógica general.

Y, bien mirada la cosa, vemos que el escepticismo es, en efecto, el término correlativo natural y el reverso necesario del *ideal de conocimiento* propugnado por Campanella. Se nos dice que las cosas exteriores sólo son captadas por nosotros en los movimientos propios de nuestro espíritu, pero ¿por qué medio podemos aprender a distinguir los movimientos fortuitos de los esenciales, es decir, los aditamentos extraños del verdadero ser del objeto?

Jamás escapamos del círculo de la subjetividad, pues "cada cual posee su propia filosofía, según el distinto modo como las cosas actúan sobre sus sentidos". Y no se crea que podemos llegar a sobreponernos a esta limitación individual recurriendo a otro medio, a un medio superior, de la conciencia, ya que todos ellos se hallan, como hemos visto, circunscritos e imbricados en la condicionalidad de los "sentidos".

El concepto general abstracto, al que se suele encomendar la misión de penetrar en la "esencia" de las cosas, es incapaz de ello, por su origen. Quien sólo conoce la "esencia" del hombre, es decir, los rasgos y características generales que se dan por igual en todos los individuos de la especie humana, no puede llegar a penetrar en las variedades y diferenciaciones que forman el ser real de este o aquel individuo.

Se nos revela aquí una antinomia interior, a la que necesariamente nos retrotrae, una y otra vez, todo conocer humano. "Conocer" significa para nosotros compendiar en una fórmula abreviada una variedad infinita de impresiones y de casos concretos; pero ¿quién nos asegura que en esta labor de "abstracción", evidentemente necesaria, no pasamos por alto y sacrificamos precisamente los elementos esenciales del caso? Creemos ir ascendiendo a una generalidad cada vez más alta a medida que vamos prescindiendo de más y más características particulares, pero lo

que con ello hacemos, en realidad, es perder cada vez más de vista los contornos claros y nítidos de lo concreto, trocando por tanto la amplitud de la imagen con su confusión.[49]

La tradicional antítesis lógica entre el contenido y el alcance de los conceptos entraña, en realidad, una dificultad interior y un problema que no es posible resolver partiendo de las premisas de Campanella. Si al conocimiento se le asigna de veras, seriamente, la función de reproducir directamente y una por una las cosas existentes, los mismos conceptos genéricos se convertirán así en formas rígidas y reales, en copias de los objetos, que no tendrán, sin embargo, la lozanía originaria de éstos, sino que los calcarán solamente de un modo superficial y apagado. Cada nuevo paso y cada nueva realización del pensamiento van desviando la imagen cada vez más de la esencia originaria de la realidad.

Esta objeción y esta dificultad sólo pueden llegar a esclarecerse y eliminarse de verdad con la nueva forma de la *lógica*, que nace a la par con la ciencia moderna. La auténtica *generalidad* que esta lógica postula y garantiza no corresponde ya a las cosas genéricas, sino a los *juicios* y *relaciones* fundamentales que dominan y gobiernan el proceso de la experiencia.

Se parte, aquí, de *leyes* y *relaciones* a las que, como a las formas matemáticas puras, no corresponde directamente, de momento, ninguna imagen empírica concreta. Si luego se formula el postulado de una determinación más concreta, sólo se le podrá dar satisfacción descubriéndose, a su vez, una nueva relación que venga a completar la anterior y a entrelazarse con ella. Pero el caso particular considerado no será nunca, desde este punto de vista, más que el punto de intersección en que se cruzan varias leyes: lo general se revela siempre, aquí, como el medio y el motivo eternamente fecundo que nos enseña a *descubrir* lo concreto. Solamente por este camino podemos llegar a comprender el conocimiento, en efecto, como un acto gradual y progresivo de *determinación*, mientras que cuando se lo aborda por el camino de la "abstracción" se nos revela, por el contrario, como un proceso creciente de *indeterminabilidad*.

Campanella se vuelve de espaldas a esta solución porque parte de un concepto de la *experiencia* distinto del de la nueva ciencia. Para él, la *inducción*, que pretende constituir también el fundamento de los axiomas y principios universales, no es otra cosa que un simple acopio, una mera acumulación de observaciones concretas: "experimentorum multorum coacervatio". Con esta sola frase, se aparta Campanella del ideal de la experiencia profesado por Galileo. Gusta de repetir, como éste, que la filosofía se halla escrita única y exclusivamente en el libro de la naturaleza, que se halla abierto ante los ojos de todos; pero las letras, los signos con ayuda de los cuales podemos descifrar sus secretos no son, según él, "las líneas, los triángulos y los círculos" sino las cualidades y las percepciones subjetivas de los sentidos.

Es evidente que, desde este punto de vista en que se sitúa, no pueden llegar a despejarse, en el plano de los principios, las objeciones escépticas que él mismo se pone, las cuales descansan sobre la base de su concepto del conocimiento y se hallan ya implícitas en él. Precisamente por ello son algo más que simples aditamentos retóricos de su metafísica, como a primera vista podría creerse: encierran, al mismo tiempo, una actitud de introspección, que lleva a nuevos problemas.

No es sólo el objeto, es también el sujeto mismo del conocimiento el que ahora se ve en el trance de perder su verdad y su entidad. El yo se enajena a sí mismo en el acto del conocimiento: pierde su propio ser, para trocarlo por un ser extraño. "Comprender" las cosas equivale a dejarse captar por ellas y a desaparecer en ellas. No existe, pues, ninguna barrera que separe el saber de la locura: "scire est alienari, alienari est insanire et perdere proprium esse et acquirere alienum: ergo non est sapere res, prout sunt, sed fieri res et alienatio. Sed alienatio est furor et insania, tunc enim insanit homo, cum in aliud esse convertitur".[50]

La reflexión se detiene ante esta extrema paradoja, la cual, sin embargo, debemos reconocerlo, se desprende necesaria y consecuentemente de esta dirección del pensamiento, una vez adoptada. Nos vemos remitidos ahora a dos caminos distintos para la solución del problema, por cuanto que se aplica un nuevo criterio de una parte al concepto del *ser* y de otra parte al concepto del

[49] V. Campanella, *Metafísica*, pars. I, lib. I, cap. I, arts. 1-14. V. especialmente parte I, pp. 7 *ss.*, p. 11.

[50] L. c., art. IX (parte I, p. 20).

sujeto, es decir, de un lado a la *metafísica* y de otro lado a la *psicología*.

El yo y su objeto no son dos potencias extrañas la una a la otra, por cuanto que ambas brotan del mismo fundamento primero de las cosas y apuntan siempre hacia él. Recordemos cómo era precisamente el encuadramiento del yo en la conexión ordenada de la naturaleza del universo la que encerraba el germen y el impulso para el escepticismo moderno, pues ¿cómo era posible —se preguntaba— que la parte dominara conceptualmente al todo, al que en el plano causal se hallaba sometida? (cfr. *supra*, pp. 119 *s.*).

Campanella repite esta pregunta;[51] pero la respuesta, para él, va ya implícita en la concepción metafísica de que parte. La transformación del yo en las cosas sólo aparentemente hace que aquél se desvíe de su propia naturaleza, en cuanto que todos los objetos son partes y revelaciones de la *divinidad*, por lo cual, en última instancia, nos retrotraen a la verdadera fuente del yo.

De este modo, viene la *teología especulativa* a taponar el vacío que no acierta a llenar la *lógica*. El ser concreto sólo posee firmeza y consistencia cuando contiene en sí las determinaciones originarias del ser absoluto, las tres "primariedades" del poder, la sabiduría y el amor, compartiéndolas en la medida de su perfección.

El modo como desarrolla Campanella este pensamiento combina en peculiar amalgama los nuevos principios de la filosofía de la naturaleza con la psicología metafísica del *amor*, tal como la había expuesto Santo Tomás de Aquino y como, en la época moderna, volverá a presentársenos, con sentido poderoso y profundo, en el Dante. El amor, en que todo ser se envuelve a sí mismo y envuelve todos los objetos exteriores que apetece, tiende siempre directamente al ser divino: el individuo perdería necesariamente su *existencia* tan pronto como pudiera despojarse de este su íntimo *impulso fundamental*.[52] Y como toda aspiración tiende inconscientemente a esta suprema y última unidad, tenemos que el acto

[51] *L. c.*, art. I (parte I, p. 6).

[52] Cfr. *Metafísica*, parte III, lib. XVII, cap. II, art. I (parte III, pp. 244 *ss.*). *De sensu rerum et magia*, II, 30, pp. 184 *ss.* Cfr. con esto Dante, *Purgatorio*, 17.

del *conocer* no es sino la fusión con la razón suprema y universal: en Campanella encontramos, como en San Agustín y en Ficino, la tesis de que todo saber puro y "apriorístico" que no se apega a los ejemplos concretos suministrados por los sentidos es una intuición de las cosas en Dios.[53]

Pero aún nos lleva a penetrar más hondo en el verdadero centro del problema la segunda dirección del pensamiento, que nos acerca de un modo inmediato a los comienzos de la filosofía moderna. La duda misma implica ya una certeza: quien duda proclama con ello que sabe lo que significa la "verdad" y el "saber", ya que de otro modo no podría emplear estos dos conceptos como pauta ni siquiera en un sentido negativo. Por tanto, la afirmación del no saber, aunque descarte una determinada *posesión* supuesta del conocimiento, no descarta sin embargo el conocimiento mismo como *concepto*. Por sobre este concepto abstracto, la duda nos descubre, al mismo tiempo, el *hecho* fundamental sobre el que en adelante hay que fundar toda evidencia: "podemos pensar que no existen las cosas, pero no que no existimos nosotros mismos, pues ¿cómo podríamos *pensar* sin *ser*?" [54]

Estas tesis hacen de Campanella el mediador entre San Agustín, a quien expresamente se remite, y Descartes. Ya en la escuela de Telesio se revelaba el problema del *conocimiento de sí mismo* como la verdadera frontera interior puesta al desarrollo de los principios de la filosofía de la naturaleza. Con arreglo a estos principios, todo saber presupone una *acción* del objeto sobre nuestros órganos, presupone, por tanto, una *diferencia* originaria de dos elementos del ser y su transacción final (cfr. *supra*, pp. 262 *s.*). Pero donde, como en la conciencia de sí mismo, media una perfecta *identidad* entre el acto del conocimiento y su contenido, por fuerza tiene que desaparecer, consecuentemente, toda posibilidad de conocimiento. La receptividad pasiva del yo tiene, pues, que complementarse y corregirse necesariamente —como ya reconocían los sucesores inmediatos de Telesio— mediante la hipótesis de una forma propia y autárquica de "movimiento" y de un im-

[53] *Metafísica*, cap. IX, parte I, p. 80.

[54] *Metafísica*, parte II, lib. VI, cap. III, art. V (parte II, p. 15). Sobre el conjunto del problema, v. parte I, lib. I, caps., II y III (parte I, pp. 30 *ss.*).

pulso originario.[55] Desde el momento en que a todo ser es innato el instinto de su propia conservación, tiene que haber en nosotros una capacidad latente por virtud de la cual nos comprendemos interiormente a nosotros mismos. Todo el *ser* del alma, lo mismo que el de todo sujeto cognoscente, es absorbido por este acto de *saber*: "esse animae et cujuslibet cognoscentis est cognitio sui".[56]

La barrera entre el concepto y la existencia cae por tierra en este punto: sólo de un modo "formal" cabe distinguir aquí el conocimiento y el ser, que en lo "real" y en lo "fundamental" coinciden y se confunden.[57] Todas las disputas acerca de la "esencia" del alma nacen simplemente del hecho de que una falsa concepción reflexiva viene a substituirse a la certeza originaria de que tratamos de razonar "discursiva" y silogísticamente lo que sólo es posible comprender de un modo intuitivo.[58] Todo desdoblamiento del proceso del conocer, toda bifurcación en un "sujeto" y un "objeto" cae, así, por tierra, como carente de base. En el acto de la autoconciencia queda superada la condicionalidad con que, en la captación del mundo exterior, el intelecto se comporta de un modo *pasivo* cuando experimenta una *transformación* interior de su entidad. Este acto es, para nosotros, a un tiempo mismo "oculto" y "cierto": lo primero, porque el contenido que en él captamos no puede proyectarse directamente ante nuestros sentidos, al modo de las cosas sensibles; lo segundo, porque no es sino la expresión de nuestro propio ser, la cual debe necesariamente preceder a todo conocimiento objetivo.[59]

[55] Agostino Donio, *De natura hominis*. V. acerca de esto, Fiorentino, *op. cit.*, I, 324 *ss.*; cfr. II, 143 *s.*

[56] Campanella, *Metafísica*, parte II, lib. VI, cap. VIII, art. V (parte II, p. 64).

[57] *Ibid.*, art. II, parte II, p. 61: "Constat ergo seipsa omnia entia sentire quoniam seipsa sunt absque eo quod fiant; realiter ergo et fundamentaliter cognoscere est esse: formaliter vero distinguitur."

[58] V. *De sensu rerum et magia*, II, 30. Pp. 178 *s.*, 184.

[59] *Metafísica*, parte II, lib. VI, cap. VI, art. 9 (parte II, p. 36). "Unaquaeque res intelligit se ipsam intellectione abdita per suam essentiam: quoniam intelligere exteriora est pati ab illis et fieri illa: intelligens enim fit ipsum intelligibile: unt autem intelligat se intellectus, non indiget pati a se, neque fieri ipsemet; est enim; quod autem est, non fit, ergo seipsum novit per essentiam et notio et intellectio est sua essentia."

Por donde el nuevo planteamiento del problema —y esto lo hace remontarse por encima de su significación exclusivamente metafísica— conduce a una transformación interior en cuanto a la *monarquía del conocimiento*. Elementos de esta transmutación se encuentran ya en las primeras determinaciones del sistema. De momento, sólo se entiende en un sentido totalmente nominalista la tesis de que todo pensamiento abstracto debe reducirse a la percepción de la *semejanza* entre los contenidos sensibles: el espíritu da el mismo *nombre* a los movimientos que le afectan por igual, sintetizándolos así, exteriormente, bajo un esquema común.

Pero la metafísica tomista de Campanella no puede detenerse en esta concepción, sino que, al mismo tiempo, busca una garantía y una justificación más altas de los conceptos genéricos en el reino de las "ideas". Las coincidencias que descubrimos al comparar unas sensaciones con otras apuntan a unidades originarias *en el entendimiento divino* y encuentran en ellas su correlación y confirmación.[60] El espíritu puede llegar a comprender el universo en cuanto que él mismo participa de estas imágenes creadoras primigenias que lo engendraron.[61]

Es cierto que el *platonismo* profesado por Campanella en estas tesis revela todavía, de lleno, los rasgos de la concepción medieval; es interesante observar, sin embargo, cómo, aún disfrazado bajo este ropaje, se orienta de nuevo hacia el sentido *lógico* de la teoría de las ideas. Las cosas exteriores no son más que las *causas occasionales* del saber, cuyo verdadero fundamento causal debe buscarse en la propia capacidad cognoscitiva del espíritu.

Los objetos no hacen al hombre sabio ni gobiernan su voluntad y sus actos; trazan tan sólo la dirección y la "especificación" que en nosotros experimenta la capacidad discursiva y volitiva.[62]

[60] Nihilominus correspondet hujusmodi communitas uni Ideae divinae mentis, unde omnis rerum communitas emanat in gradu propriae participationis", etc. *Physiologica*, cap. XVI, art. VI, pp. 186 *s.*

[61] Cfr. *Metafísica*, parte I, lib. I, cap. VIII (parte I, p. 63).

[62] "Putamus enim objecta sciendi occasionem praebere, non scientiam. Potestativum suscipere ex parte motionem objecti, cognoscitivum ex illa passione judicare, quid sit objectum occasionaliter, ex se ipso vero causaliter." *Metafísica*, parte I, lib. I, cap. IV, art. I (parte I, p. 33). "Non enim lapis objectus sensui atque intellectui docet nos, quid sit lapis neque facit nos scire, neque scire hoc, cum sit ipse stupidus, nedum longe nobis in sua notitia igno-

La percepción misma no debe concebirse exclusivamente como un padecer, sino también y al mismo tiempo como un hacer, ya que entraña una operación lógica y un *acto del juicio*, aunque no se presente por separado ante nuestra conciencia por la rapidez con que se efectúa. La captación receptiva de un contenido no puede separarse de su consideración "discursiva".[63]

Campanella trata de salvar la unidad del razonamiento incluyendo esta misma actividad intelectiva bajo el nombre genérico de "sensación", pero la endeblez de este expediente salta a la vista, pues ¿cómo podemos seguir calificando al intelecto de "sentido *imperfecto*" si lo reconocemos, a pesar de todo, como *condición* de todo acto de percepción determinado y perfecto de por sí?

Donde más claramente podemos seguir el camino por el que hasta aquí ha venido marchando Campanella es en su definición del concepto de "razón". El nominalismo rechaza los conceptos generales porque los considera como ficciones, como "entia rationis", pero este juicio, como ahora se expresa, no afecta a la razón misma, cuyas operaciones y potencias deben considerarse, por el contrario, en absoluto como *realidades*. Los actos fundamentales del conocer no son meras formas e invenciones de la abstracción, sino auténticas potencias activas: "*ratio non est Ens rationis*".[64] Esta sutileza epigramática acusa nítida y certeramente la antítesis entre dos modos de pensar, que aparecen también entrelazados y confundidos en la propia doctrina de Campanella. En la estructura de su doctrina, este pensador no logra sustraerse nunca a las condiciones y los factores *racionales* que, sin embargo, los principios de su teoría del conocimiento le impiden aceptar. No tendríamos más remedio que considerar su sistema como una amalgama

rantior: sed occasionem offert, ut sciamus *hoc*, non autem ut sciamus, neque enim movet animam ad exercitium actus, sed ad specificationem actus." Parte I, lib. II, cap. V, art. VII (parte I, p. 160). V. además parte I, lib. I, cap. 18, art. IX (parte I, p. 73), y parte II, lib. VI, cap. XI, art. VIII (parte II, p. 81).

63 "Sensus non solum passio est, sed fit simul cum discursu tam celeri quod non percipitur." De sensu rerum et magia, I, 4. Cfr. *ibid.* II, 21, p. 130. "Nec enim sensus aut intellectus est passio, nec scire est pati: *sed judicare est passione* ipsum agens quoniam per eam factum est ipsum aliquo pacto." *Metafísica*, parte II, lib. VI, cap. XII, art. V (parte II, p. 89).

64 *Metafísica*, I, lib. V, cap. I, art. IV. Parte I, p. 344.

puramente ecléctica, si no debiéramos ver en él más bien el reflejo y la *lucha* de dos motivos que sólo habrán de encontrar su verdadera reconciliación en los fundamentos de la ciencia exacta, de la que aún está muy lejos Campanella.

De aquí que las limitaciones de la filosofía de Campanella no se revelen en ningún otro aspecto con tanta claridad como en su enjuiciamiento de la *matemática*, que es en todas partes y también aquí el más seguro reflejo y el barómetro más certero de la teoría del conocimiento.

También en este punto se mantiene en pie el valor criteriológico incondicional de la *percepción*: Campanella ensalza como mérito decisivo de su doctrina el haber logrado dar a la matemática el fundamento sensualista riguroso que Aristóteles no había conseguido alcanzar. Ni la matemática ni la lógica pueden cumplir la función más alta de la ciencia; que es la de reproducir la realidad y sus relaciones. Ninguna de ellas puede considerarse como un conocimiento en el verdadero sentido de la palabra, sino solamente como un fragmento y un asidero del saber, ya que no poseen de por sí un "objeto" propio y peculiar, sino que tienen que tomarlo indirectamente de otras ramas del saber.

En efecto, ¿qué valor podría atribuirse a un sistema de relaciones que se reducen, en fin de cuentas, a *identidades* vacías, a una teoría de meros *signos* y combinaciones de signos, que no penetran jamás en las verdaderas causas físicas de las cosas? Si es indudable que todo verdadero conocimiento tiene que reducirse a fundamentos y que los fundamentos del acaecer real residen siempre en los efectos y las fuerzas reales, no puede caber duda de que el método físico de exposición y de prueba es superior al geométrico. Los epiciclos, los movimientos excéntricos, la rotación de la tierra y otras "formas ideales" semejantes que el matemático traza no nos dan a conocer, evidentemente, las verdaderas causas astronómicas y la constitución real y efectiva del cosmos: en estos casos y en todos, la matemática tiene que resignarse a ser la "criada de la física". Cuando el geómetra prescinde de las cualidades fortuitas y particulares de los cuerpos para fijarse solamente en sus relaciones fundamentales cuantitativas más generales, no demuestra con ello la superioridad de su arte metodo-

lógico, sino por el contrario, su inferioridad, "pues el sabio lo toma en cuenta *todo*".[65]

Es, de nuevo, aquel ideal absoluto y exhaustivo de la *extensión* o el *alcance* del conocimiento, el que sirve de criterio para menospreciar el *contenido* de la lógica y la matemática. Kepler, que distingue clara y nítidamente como ningún otro el campo de la física del de la matemática, el simple recurso auxiliar del cálculo y la medida de las "verdaderas causas", se enfrenta en todos y cada uno de los puntos a Campanella en su concepción fundamental acerca de las relaciones entre ambas ciencias. La cual demuestra que no era simplemente una barrera externa, sino, al mismo tiempo, una barrera *metodológica* la que en última instancia hacía que Campanella se aferrara a la imagen astronómica del cosmos de la Edad Media.[66]

Y, sin embargo, también en este problema vemos iniciarse aquel movimiento y aquella trayectoria generales que, en su conjunto, hemos podido seguir en la metafísica de Campanella. No importa que los conceptos de la geometría no lleguen a realizarse nunca en el mundo *empírico* que nos rodea: si a ellos no correspondiese un *modo cualquiera de ser*, ni siquiera podríamos llegar a trazarlos espiritualmente. Nuestras construcciones mentales requieren un *substrato* real en que puedan apoyarse. Esta base nos la da el *espacio absoluto* puro, que, como existencia originaria, es anterior a todo el mundo de los cuerpos, los cuales sólo pueden nacer en él y partiendo de él. El "lugar" es como el receptáculo inmóvil e incorpóreo en que toda existencia material debe vaciarse, la "primera sustancia" y la "base de toda existencia". Con lo cual se establece también un nuevo punto de apoyo y de amarre para todas las proposiciones de la geometría: éstas tienen validez real en cuanto se refieren a este primitivo ser que, por su naturaleza y por su origen, precede a todas las cosas empíricas concretas.[67]

[65] *Ibid.*, arts. II y III. Parte I, pp. 347-49.

[66] Acerca de la inspiración de Campanella en el sistema copernicano, v. *Metafísica*, parte III, lib. XI, cap. VI, art. 2 y cap. XV, art. IV (parte III, pp. 34 y 66).

[67] "Locus ergo est substantia prima aut sedes aut capacitas immobilis et incorporea, apta ad receptandum omne corpus." *Physiologica*, cap. I, art. 1.

Surge, así, una nueva y peculiar adecuación y penetración entre lo "ideal" y lo "real". Cuando decimos, por ejemplo, que la línea nace por el movimiento de un punto y la superficie por el movimiento de una línea, no interpretamos todas estas denominaciones en un sentido físico, sino, a la par en un sentido ideal y real, como expresión de cosas físicas (non physice, sed idealiter et realiter ad significanda Physica).[68]

Toda la verdad de las formas matemáticas puras se basa en el hecho de que a ellas corresponden otras contraimágenes reales en el mundo del espacio puro. Se mantiene, por tanto, en pie para todas nuestras ideas el postulado de una correspondencia real: pero si antes desconfiábamos del valor de los conceptos matemáticos, porque no se ajustaban a esta exigencia, ahora se cavila un nuevo por encargado de devolverles su firmeza y consistencia.[69] Se obtiene como resultado una gradación de formas existenciales entre las que ocupa el lugar más bajo la realidad material y temporal: sobre ellas se levanta el espacio, como el mundo matemático eterno, que, a su vez, apunta como mediador hacia el mundo metafísico del espíritu.

Con ello, entramos en un nuevo círculo del pensamiento que tiene también, desde el punto de vista histórico, sus propias premisas. Pasan a adquirir ahora influencia decisiva la teoría del espacio de Patrizzi y sus motivos neoplatónicos. El problema de la validez de la matemática aparece involucrado en el problema metafísico de la esencia del espacio.

Nos encontramos por vez primera con una conexión que a partir de ahora se manifestará constantemente en la historia de la filosofía y de la ciencia matemática de la naturaleza y que todavía habrá de mantenerse indemne en Newton. Para poder comprender la caracterización que ahora se da de la geometría y de su

[68] "At agnosco spatium esse basin omnis esse creati omniaque praecedere saltem origine et natura." *De sensu rerum*, I, p. 12; p. 40.

[69] *Metafísica*, parte III, lib. XIII, cap. II, art. VI. Parte III, p. 125.

[69] *Ibid.* "Facit autem haec intellectus in spatio, quoniam in luce ideali divina ipsa novit: abscondito quodam modo excitatus a sensibilium similitudine... Etenim mundus Physicus et Mathematicus in mentali praeeunte fundatur. Ideae ergo sunt ut signum in nobis... Sic quae ponuntur ad significandum, se habent in Mathematicis: *possunt autem poni, quia idea in nobis est et spatium in natura, in quo ideantur*", etc.

evidencia, tenemos que enderezar la atención, ante todo, al desarrollo de aquel problema metafísico.

C) Los conceptos de espacio y tiempo. La matemática

En la filosofía italiana de la naturaleza, la concepción del espacio va desprendiéndose de la tradición aristotélica paso a paso y lentamente. En Cardano, que abre la serie, se mantiene todavía intacto el punto de vista escolástico: el "lugar" de cada cuerpo es sinónimo de la superficie que lo rodea y lo deslinda de su vecindad material. El lugar uno y permanente del *mundo* es, por tanto, la órbita última y extrema del universo, que, como el límite que circunscribe la inmóvil esfera celeste, es de por sí invariable y eterna.[70]

La abstracción lógica da un paso hacia adelante cuando Julio César Escalígero, en su polémica contra la obra de Cardano, destaca especialmente este concepto para remitirse frente a él a la teoría del espacio de la *atomística* antigua, no refutada por los razonamientos aristotélicos. Escalígero vuelve a identificar el espacio con el "vacío", el cual debe concebirse, ciertamente, no como una existencia separada y concreta junto a los cuerpos y al margen de ellos, pero sí como el recipiente que existe siempre y en todas partes con los cuerpos y necesaria e indisolublemente unido a ellos. El lugar de una forma material no se halla ya, por tanto, determinado y dado por esta superficie delimitadora, sino que es sinónimo del contenido geométrico tridimensional circunscrito por aquellos límites.

Así, pues, el espacio y los cuerpos, de una parte, presentan ahora una mayor afinidad entre sí, ya que existe una adecuación y coincidencia en todas sus relaciones y medidas, al paso que, por otra parte, se establece una distinción pura y de principio entre sus respectivos contenidos conceptuales.

Hay que decir, sin embargo, que la ordenación lógica de valores que aquí se establece no trasciende todavía, en principio, de la concepción escolástica. La categoría de la sustancia sigue siendo, "por su naturaleza", anterior a toda clase de relación; el cuerpo

[70] V. Cardanus, *De subtilitate*, lib. I (*Opera*, Lugduni, 1663 (tomo III, pp. 367 *s.*).

concreto es, por tanto, lo originario con respecto al *orden* en el espacio, que sólo puede darse y realizarse entre cosas concretas ya existentes. Es decir, que el espacio, en cuanto a su *significación* fundamental como concepto, viene después de la materia, aunque lógicamente sólo puedan existir el uno y la otra coordinados y correlacionados.

Este punto de vista se destaca con especial claridad en la concepción y la apreciación del concepto correlativo del *tiempo*. Tampoco el tiempo representa, para Escalígero, un contenido elemental de conocimiento, sino una abstracción del movimiento, que precisamente tiene que darse en la realidad empírica. Habría, por tanto, que invertir la tesis de que el tiempo es la medida y, por ende, la condición del movimiento, formulando la tesis metafísica de que, para que el concepto del tiempo pueda formarse, tiene que preceder el hecho del desplazamiento de lugar, el hecho de la rotación de la esfera celeste.[71]

Esta última barrera no desaparece hasta llegar a la filosofía de Telesio. El espacio, según ella, no debe concebirse como una cualidad de los contenidos materiales, sino como la existencia originaria que permanece en inmutable identidad frente a todos los cambios que puedan operarse en las situaciones y los movimientos de las cosas concretas, dispuesto siempre a asumir en sí las más diversas formas y medidas corporales, pero permanentemente distinto de cada una de ellas por su naturaleza y su entidad. El tiempo constituye un ser propio, existente de por sí y contrapuesto a la "medida" corporal. Hallándose desprovisto de toda capacidad operativa, no ofrece nunca tampoco la posibilidad de una distinción cualitativa interna, sino que debe concebirse como algo estrictamente *uniforme* en todas y cada una de sus partes.

Carece, por tanto, de todo fundamento la concepción aristotélica según la cual se explican los sucesos de la naturaleza atribuyendo a los distintos elementos concretos la tendencia a buscar su "lugar natural", ya que, según ella, todas las partes del espacio son absolutamente indiferentes frente a cualquier materia.

[71] Julius Caesar Scaliger, *Exotericarum exercitationum Liber: ad Hieronymum Cardanum*. Lutet. 1557: Exerc. 5 y 352, pp. 7 y 459.

El nuevo concepto del espacio requiere y condiciona una nueva física.[72]

Esta teoría rechaza también, en especial, las razones aducidas por la escuela peripatética en contra de la existencia del "vacío". Donde quiera que vemos cómo los cuerpos se acercan unos a otros y aspiran a establecer contacto mutuo, debemos atribuirlo exclusivamente a determinadas fuerzas inmanentes que en ellos actúan, y no a la tendencia a evitar o suprimir el vacío.

También el *tiempo* es, como el espacio, una existencia independiente, a cuyo *conocimiento* nos lleva primeramente, en realidad, la percepción del movimiento, pero cuya esencia puede concebirse y determinarse sin parar la atención en éste. No se destruiría el mismo fluir constante del tiempo porque nosotros considerásemos abolidos todos los *contenidos* que en él se suceden; todas las peculiaridades y características lógicas del tiempo pueden, en efecto, mantenerse y definirse sin atender para nada a estos contenidos y a sus cambios. El hecho psicológico de que sólo podamos representarnos la duración con ayuda del movimiento, no quita al tiempo nada de la peculiaridad y sustantividad esenciales a su concepto.[73]

Aunque estas tesis señalen, sin duda alguna, un cierto progreso en cuanto a distinguir los principios puros de ordenación de la materia de las percepciones representadas en ellos, es lo cierto que la teoría del conocimiento mantenida por el propio

[72] Telesio, *De rerum natura*, lib. I, caps. XXV-XXVIII. Cfr. especialmente cap. XXV (p. 590): "Itaque locus entium quorumvis receptor fieri quae a inexistentibus entibus recedentibus expulsisve nihil ipse recedat expellatve sed idem perpetuo remaneat et succedentia entia promptissime suscipiat eosque tantusque assidue ipse sit, quanta quae in ipso locantur sunt entia; perpetuo nimirum iis, quae in ea locata sunt, aequalis, at eorum nulli idem sit nec fuerit unquam, sed penitus ab omnibus diversum sit."

[73] *Op. cit.*, cap. XXIX, p. 598: "Non recte propterea quod nec tempus seorsum a motu, nec motum seorsum a tempore unquam, sed perpetuo cum altero et alterum *apprehendimus*, tempus conditionem affectionemve quandam et *motus quid* esse decernit... *Nihil enim a motu cum perdeat tempus sed per se* (ut dictum est) *existat*, quas habeat conditiones a se ipso habet omnes, a motu nullam prorsus." Cfr. el desarrollo de este mismo pensamiento en Campanella, Metafísica, parte II, lib. VI, cap. 12, art. 2 (parte II, p. 90) y *Physiologica*, cap. II, art. 3.

Telesio no acierta a ahondar en los fundamentos de esta diferenciación: los "sentidos", a cuyo testimonio directo nos vemos también remitidos aquí, no nos ofrecen ningún medio para cerciorarnos del "espacio *puro*" ni del "tiempo puro" (cfr. *supra*, pp. 258 *s.*).

El problema registra una nueva fase en el sistema de Patrizzi, en el que se encuentra ya con premisas lógicas y metafísicas distintas. Cierto que también aquí son las simples percepciones las que, a primera vista, encierran en sí y tienen que garantizar la verdad de las relaciones del espacio y la existencia del vacío, "pues ¿acaso el sentido de la vista no se apercibe de la distancia entre la tierra y el cielo de un modo tan directo como de estos objetos mismos?" Para quien niegue este hecho fundamental de la sensación, de nada servirá cualquier investigación dialéctica: "cernentibus enim et mente praeditis nostra scribimus".

Y, sin embargo, esta seguridad tan simplista empieza a vacilar cuando nos proponemos plasmar la esencia del espacio en conceptos fijos y atribuirlos a una de las clases en las que solemos clasificar todo ser. Todas las ordenaciones y divisiones usuales fallan, en efecto, cuando se trata de caracterizar este dato peculiar de los sentidos. ¿Qué es aquel espacio que precede al mundo, que lo abarca y que posee más allá de él su propia longitud y extensión? ¿Es la simple capacidad (aptitudo) de asumir contenidos corporales? ¿O posee una especie de entidad real? ¿Debemos, por tanto, concebirlo como sustancia o como accidente, como algo corporal o como algo incorporal?

Ninguno de estos criterios nos sirve para este caso, pues todos ellos son simplemente medios para designar las *cosas* en el mundo y no se prestan, por consiguiente, para caracterizar el espacio, el cual no va adherido como característica o como cualidad a ningún objeto, ya sea éste material o inmaterial. Debe postularse, por tanto, un nuevo punto de vista para considerar este problema: un enjuiciamiento filosófico que no se limite y circunscriba a las categorías lógicas tradicionales.

Podemos atribuir al tiempo, por ejemplo, "magnitud", pero solamente si con ello no lo *subordinamos* a la categoría de la cantidad, sino que tratamos con ello de presentarlo como *fuente* y *origen* de ésta. Podemos decir que es una *sustancia*, en el más verdadero y profundo sentido de este concepto, teniendo en cuen-

ta que el espacio, sin apoyarse de por sí en otro ser, es el que sirve de base de sustentación a todo el mundo de los cuerpos; pero cuidándonos mucho de tener presente también en este punto que para él pierden su validez las consabidas distinciones que nuestra mente suele incluir en la *categoría* de la sustancia. En efecto, el tiempo no es un individuo, a la manera de un ser real concreto, compuesto de materia y forma, ni es tampoco un *concepto genérico*, puesto que no incluye o encierra diversas especies o variedades de las que puede predicarse como criterio general. No es algo material ni algo inmaterial, puesto que, de una parte, carece de la capacidad de resistencia, es decir, de la cualidad fundamental de las naturalezas corpóreas, mientras que, de otra parte, presenta la característica de la *extensión*, que lo distingue de todo ser puramente espiritual.

Por donde quiera que lo miremos descubrimos en el tiempo, por tanto, un concepto "intermedio" entre términos antagónicos que estamos acostumbrados a considerar como excluyentes y contradictorios: "corpus incorporeum est et noncorpus corporeum".[74] En este *Oxymoron* culmina la caracterización que del tiempo hace Patrizzi, en la que el concepto del tiempo de la *ciencia de la naturaleza* cobra por vez primera su propia sustantividad frente al sistema escolástico de los conceptos y las categorías.

Los problemas aquí planteados volverán a presentársenos, en perfecta coincidencia con estas ideas, en uno de los puntos culminantes de la ciencia matemática de la naturaleza: en las obras de Leonardo Euler. Se ha querido establecer un paralelismo entre ellos y el planteamiento del problema que Kant presenta en la disertación inaugural, del que, sin embargo, difieren en principio por el encuadramiento metafísico en que aparecen situados. Pero, a pesar de ello, también aquí podemos descubrir una línea constante de conciliación histórica entre los extremos, por cuanto que la doctrina de Patrizzi sigue influyendo sobre el espiritualismo especulativo de Henry More, llamado a convertirse, a su vez, en el núncio de la teoría del espacio de Newton.

El análisis lógico ha puesto de manifiesto la completa diferencia esencial que media entre el espacio y los cuerpos. Se trata, ahora, de encontrar desde el punto de vista de la *metafísica* la conciliación de este antagonismo y su superación en una unidad superior. Esta misión conciliadora y unificadora se atribuye, de nuevo, al concepto de la *evolución*: los dos momentos deben concebirse como dos fases contrapuestas del mismo proceso del *devenir*, en el que el proceso primigenio va desplegándose sucesivamente y determinándose en realidad concreta.

En este proceso, el primer lugar corresponde necesariamente al espacio, cuyo postulado hace posibles todos los demás contenidos y cuya abolición reduciría todos los demás elementos a la nada.[75] Siendo el espacio la premisa de todas las cosas materiales, todas las determinaciones físicas en general, y especialmente todas las cualidades que penetran los cuerpos o se adhieren a su superficie —tales como el calor y el frío, la luz y la oscuridad— deben concebirse como dependientes de él. Es cierto que todas esas características cualitativas no pueden considerarse de por sí como cantidades en el espacio, pero no cabe duda de que, indirectamente, por su relación con los cuerpos, participan de la naturaleza del espacio y de la posibilidad de una determinación fija de la magnitud.[76]

[74] "*Nulla ergo categoriarum spatium complectitur*; ante eas omnes est, extra eas omnes est... Sunto categoriae in mundanis bene positae; spatium de mundanis non est, aliud quam mundus est; nulli mundanae rei accidit, sive ea corpus sit, sive non corpus, sive substantia, sive accidens, *omnia haec antecedit... Itaque aliter de eo philosophandum, quam ex categoriis*. Spatium ergo extensio est hypostatica per se substans, nulli inhaerens. Non est quantitas. Et si quantitas est, *non est illa categoriarum, sed ante eam efungens fons et origo*... (Patet) spatium maxime omnium substantiam esse, *sed non est categoriae substantia illa*. Neque enim individua substantia est, quia non est ex materia et forma composita. *Neque est genus, neque enim de speciebus neque de singularibus praedicatur*. Sed alia quaedam extra categoriam substantia est. Quid igitur, corpusne est an incorporea substantia? Neutrum, sed medium utriusque... corpus incorporeum est et non corpus corporeum. Atque utrumque per se substans, per se existens, in se existens." Patrizzi, *Pancosmia, De spatio physico*, pp. 65 s.

[75] "Quid autem debuit aut expediit prius produci, quam id, quo omnia alia ut essent eguerunt et sine quo non esse potuerunt, ipsum autem sine aliis esse poterat et aliorum nullo eguit, ut esset. Id enim ante alia omnia necesse est esse, quo posito alia poni possunt omnia: quo ablato alia omnia tollantur. Id autem ipsum spatium est." *Ibid.*, p. 61.

[76] "Qualitates namque non sunt quantae aut magnae aut longae, aut latae

Entre las mismas cualidades fundamentales reina, además, una jerarquía fija y natural: la primera fase de la realización física la forma la *luz*, que se derrama por todas partes sobre el espacio y de la que luego se desarrollan el "calor" y la "fluidez", como grados progresivos de la condensación. Todo cuerpo empírico participa en determinada medida de estos cuatro elementos (spatium, lumen, calor, fluor).[77]

La barrera con que tropieza toda esta concepción resalta claramente aquí: el espacio no constituye ya un eslabón en la cadena de las *condiciones* lógicas que preceden al ser concreto, sino que se ha convertido, a su vez, en un determinado estado físico y en una materia fundamental. Y esto explica también, en último resultado, que ciertos criterios fundamentales de la extensión absoluta —como, por ejemplo, su "inmovilidad", que se deriva necesariamente de su concepto— se expresen simplemente como cualidades físicas especiales y concretas, coordinándose directamente con los estados empíricos de determinados cuerpos: no existe nada semejantemente quieto, fuera del espacio y de la tierra, que permanece fija en el centro mismo del universo.[78]

Los rasgos positivos y peculiares de esta doctrina y sus limitaciones se acusan más nítidamente si recurrimos también en este caso a la piedra de toque de la matemática y de sus principios. Patrizzi es el único pensador que descuella por sobre la concepción fundamental de la filosofía italiana de la naturaleza, al invertir la relación lógica de valores entre la matemática y la física que esta filosofía profesa de un modo general. Así como el espacio precede a la materia, así también la ciencia del espacio es más originaria y más cierta que la de los cuerpos naturales. El concepto de la extensión, que sentamos como base de la geometría, no se saca por abstracción de los objetos materiales concretos ni es el resultado de una selección hecha sobre ellos, sino que forma, por el contrario, la condición bajo la cual tenemos necesariamente que postular y considerar los objetos finitos especiales.

Las formas concretas surgen ante nosotros cuando nuestro es-

aut profundae per se et sui natura, sed sunt tales ex accidenti, quia nimirum per corpora quae et quanta sunt." *Ibid.*, p. 62.

77 V. *Pancosmia*, pp. 79 y 120.

78 *Ibid.*, p. 66.

píritu establece determinados límites e introduce ciertas clasificaciones fijas dentro de la totalidad unitaria y continua del espacio.[79] Al nacimiento de los conceptos matemáticos cooperan, por tanto, dos factores: un ser absoluto y una función subjetiva del pensamiento y de la "imaginación". El concepto del "continuum" se deriva del primer momento; el segundo, en cambio, crea los conceptos del número y de la pluralidad y, con ellos, la posibilidad de la medida.[80] Toda operación de medir y, por tanto, toda fijación matemática de un contenido presupone una unidad fija, cuya indagación y deducción constituye la función primera de nuestra consideración. Acerca del carácter y de las características especiales de esta unidad fundamental decide en cada caso la peculiaridad del campo de problemas de que se trata: la teoría del conocimiento sólo puede afirmar el postulado general de que, para poder hablar de una verdadera comprensión, es necesario que el pensamiento se remonte a esos elementos últimos y encuentre su punto de apoyo en ellos. La teoría de la divisibilidad infinita de la extensión obedece, pues, a una apariencia falaz: desde el punto de vista lógico, también aquí debe exigirse un límite, que es el *minimum* absoluto del espacio.

En los razonamientos y en el desarrollo de esta teoría, lo mismo que en la obra de Giordano Bruno *De triplici minimo et men-*

79 "Mentemque nostram finita sibi in opus sumere, quae spatiis mundanorum corporum possint accomodari. *A quibus corporibus non per abstractionem mens ea separat, ut quidam contenderunt.* Quoniam *ea spatia non sunt primo et per se in mundanis corporibus*, sed sunt ante corpora actu in primo spatio... Sed *mens* e spatio illo primo vi sua eas partes desecat, quae sibi sunt vel contemplationi vel operi usui futura." "Cumque spatium sit rerum naturae omnium primum ejus *Scientiam* utramque et continui et discreti ante materiam esse est manifestum. Eandem hanc rationem consequitur, *ut mathematica anterior sit, quam physiologia.* Media quoque est inter incorporeum omnino et corporeum omnino, *non qua ratione veteres dixere per abstractionem a rebus naturalibus incorpoream quasi fieri...* (Est ergo) manifestum naturae rerum contemplationem ingredienti *spatii scientiam prius et habendam et tradendam esse, quam naturalem.* Recteque foribus scholae divini Platonis fuit praefixum: Geometriae nescius ingredietur nemo." *Ibid.*, "De spatio mathematico", p. 68.

80 *Ibid.*: "Continui *divisio ac desectio humanae cogitationis vi facta* numerum procreat. Patet quoque continuam quantitatem *a natura esse*, ad numerum vero humanae mentis esse opus."

sura, publicada por los mismos años, se manifiesta claramente la influencia de Nicolás de Cusa. Del mismo modo que existe un "maximum" del espacio que es su extensión infinita, necesariamente tiene que existir también un "minimum": los dos términos antagónicos se condicionan mutuamente, razón por la cual no pueden postularse ni pensarse el uno sin el otro.

Llegamos así al concepto del punto como el reverso lógico de la extensión absoluta pura: ésta abarca todas las dimensiones, aquél no incluye ninguna; la extensión absoluta lleva dentro de sí *todas* las partes, mientras que el punto excluye toda idea de división. Unidad y punto son conceptos interdependientes: expresan el mismo problema, sólo que desde distintos puntos de vista y bajo diferentes nombres. Es cierto que también se señala como indivisible el momento del *tiempo* y del *movimiento*, pero ambos quedan por debajo del elemento espacio en cuanto a originalidad, ya que el tiempo sólo puede pensarse en el *movimiento* y con él, y éste presupone, a su vez, los cuerpos materiales, que vale tanto como decir el espacio. De aquí que se le rechace también como punto de partida para la derivación de las otras formas geométricas fundamentales: cuando se explica la línea por el "fluir" del punto, se invierte en realidad la verdadera relación lógica de rango. La línea es un postulado discursivo propio, que reclama, por tanto, la invocación de una nueva unidad, de un nuevo "minimum" de determinada peculiaridad cualitativa. Su magnitud finita tiene necesariamente que reducirse a *elementos lineales* indivisibles y componerse a base de ellos: el hecho de que lo divisible y lo extenso surja así de lo "indivisible" no tiene más de extraño que el hecho de que el cuerpo concreto se componga (según la doctrina aristotélica) de forma y materia, a pesar de que ambos elementos son distintos de él. Así como de elementos que no son de suyo pesados ni ligeros resulta la materia ligera o pesada, así también los cuerpos grandes o pequeños se obtienen como el resultado de elementos que de por sí carecen de magnitud.[81]

En el paso a las dimensiones superiores y en la construcción de todo el contenido de la geometría que de aquí nace no se trata, por tanto, de una acumulación de partes, sino —así podríamos

81 *Pancosmia, De spatio mathematico*, pp. 66 s.

resumir y transcribir el pensamiento de Patrizzi— de una síntesis de *principios* para formar una unidad conceptual superior. En la afirmación de elementos que poseen la naturaleza y la entidad características de la forma total sin poseer, en cambio, su forma extensiva y su extensión, se contiene un motivo fecundo e importante del futuro *cálculo diferencial*; pero, al mismo tiempo, se revela que las dificultades dialécticas con que tropieza este concepto apenas se advierten aquí, con lo cual mucho menos podrían, naturalmente, resolverse.

La relación entre lo continuo y lo discreto no aparece esclarecida en parte alguna. Patrizzi rechaza en su generalidad el problema de qué sea objetivamente lo primero, si el concepto del "continuum" o el del número: es ésta, nos dice, una pregunta ociosa, ya que ambos momentos se refieren el uno al otro y sólo pueden existir entrelazados. Sin embargo, cuando aborda más de cerca este problema, vemos que la magnitud infinita y constante es, para él, la base de la que luego destacamos lo limitado mediante un acto especial del espíritu. Lo continuo constituye, por tanto, el concepto fundamental y la condición de lo discreto: la aritmética se halla subordinada a la geometría.[82]

Por consiguiente, el principio de la unidad aritmética tendría que llevarse a cabo de modo que no contradijese nunca a los postulados fundamentales de la continuidad, sobre todo al de la divisibilidad absoluta. Pero vemos cómo, en vez de eso, se abraza la dirección inversa: el concepto del "minimum" es el intento de ordenar y manejar la cantidad continua con arreglo a las exigencias de la concepción discreta.

Patrizzi, por tanto, no logra marchar por el "camino real de la geometría", que su método recomienda y proclama, según él mismo nos dice,[83] ya que este camino tiende al concepto y al análisis de lo infinito. Y la razón profunda de ello está en que, aunque reconozca y determine el número como una forma del *pensamiento*, afirma, sin embargo, la extensión continua como un ser absoluto independiente, sin buscar su fundamento en su propio principio.

82 "Clarum quoque evasit continuum antiquius esse discreto. Quoniam discretio nulla fieri posset a vi ulla nisi continuum antecederet", *op. cit.*

83 *Pancosmia*, De physici ac mathematici spatii affectionibus, p. 73.

En Campanella, que continúa y lleva adelante la teoría de Patrizzi, se consuma más tarde la *hipóstasis* del espacio en una entidad espiritual propia, a la que se atribuye no sólo la conciencia de sí misma y el impulso de la propia conservación, sino incluso la *inmortalidad*. Tenemos ya aquí ante nosotros, directamente, aquel entronque entre la teoría del espacio y la teoría especulativa de Dios que más tarde habrá de ser desarrollado por Henry More: no hay por qué concebir a Dios en el espacio, pero sí debe concebirse el espacio en Dios, como en el principio que lo conserva y le da vida.[84]

Vemos, pues, cómo la reflexión, por mucho que aspire a llegar a comprender la naturaleza con arreglo a "principios propios", vuelve a desembocar constantemente en el concepto de Dios. Sería falso, sin embargo, empeñarse en ver en esta conexión, que tenía, por supuesto, que ser desanudada para que pudiese nacer el concepto *científico* de la naturaleza, simplemente un obstáculo opuesto al desarrollo.

Es sobre todo el mismo problema religioso el que ahora, y gracias a los nuevos problemas con que entra en contacto, experimenta un cambio y una profundización. El humanismo y la filosofía de la naturaleza se orientan a partir de ahora hacia la misma meta unitaria y superior de una religión ética universal. Ya la concepción de la naturaleza en Paracelso se enlaza íntimamente, como veíamos, con sus fundamentales ideas religiosas, en las que acusa puntos de contacto, sobre todo, con la variante más libre del pensamiento protestante de Sebastián Franck (*v. supra*, p. 193). La unicidad y la constancia de la naturaleza nos garantizan la unidad de la auténtica idea de Dios, que ningún culto, ningún dogma especial pueden agotar o alcanzar.

La teoría del conocimiento de Campanella distingue el sentido "innato" en el que originariamente captamos el ser propio, de las percepciones y los conocimientos que vienen a sumarse desde el exterior; del mismo modo, su filosofía de la religión separa la adoración natural de Dios, una y única, de los aditamentos extraños que a ella se adhieren en el curso de la historia y a través

[84] Campanella, *De sensu rerum et magia*, I, 12, p. 40; II, 26, p. 157.

de los cambios de los tiempos y los pueblos. El meollo originario se mantiene invariable a través de las distintas y cambiantes formas en que se manifiesta: "diversitas nulla est intus, nisi sicut in scientia et modo". El mundo se nos revela como el ser "en el que leemos la anchura de la divinidad": es la estatua y el templo en que se depositan los pensamientos divinos y se encarnan en símbolos vivientes. "Bienaventurado quien sepa leer en este libro y aprenda de el las esencias de las cosas, sin inventarlas cavilando a su capricho o según el buen parecer de otros".[85]

Cierto es que para representarnos la concepción religiosa de Campanella, no debemos buscarla solamente en su *metafísica*, en la que las reminiscencias de la escolástica y los miramientos que cree deber a la autoridad eclesiástica coartan la libertad y la amplitud de las ideas. Aquella concepción cobra su expresión pura y conmovedora, sobre todo, en sus poemas, en los que se penetra del nuevo ideal social, traduciendo además las trágicas vicisitudes de su vida personal.

En el plano de los *conceptos*, el tránsito al campo de la religión se opera por medio de la idea de lo *infinito*, que se convierte aquí, como se convertirá más tarde para Descartes en el medio para salir del círculo trazado por el principio de la conciencia de sí mismo a los dominios del ser absoluto. El intelecto humano, obligado por la necesidad de su propia naturaleza a remontarse por sobre los datos concretos, por sobre el "aquí" y el "ahora", hasta los mundos infinitos en el espacio y en el tiempo, demuestra con ello, directamente, su origen divino. No podría sobreponerse ni siquiera en el pensamiento a la realidad empírica si descendiese

[85] *De sensu rerum et magia*. Epilogus, p. 370. *Metafísica*, parte III, lib. XVI, cap. V, arts. 1 y 2 (parte III, pp. 207 *s.*). Cfr. *Poesie filosofiche di Tomaso Campanella*, publ. da Giov. Gasp. Orelli, Lugano, 1834, p. 11:

"Il mondo è il libro, dove il senno eterno
Scrisse i propri concetti: e vivo tempio
Dove pingendo i gesti e'l proprio esempio
Di statue vive ornò l'imo e'l superno.
Perch'ogni spirto qui l'arte e'l goberno
Leggere, e contemplar per non farsi empio,
Debba e dir possa: Io l'universo adempio
Dio contemplando a tutte cose interno."

única y exclusivamente de ella y encontrase en ella los fundamentos suficientes de su existencia.

"¡Qué maravilla tan grande, que la imaginación, sin tener alas, pueda volar hasta el cielo y someter a su gobierno toda la estructura de las cosas, que pueda, si las órbitas de los astros no se ajustan a sus denominaciones, inventar nuevos epiciclos y nuevos círculos por medio de los cuales determina los fenómenos con la precisión que parece como si el cielo se plegase a nuestros cálculos, como si, más que comprenderlo, lo que hiciésemos fuese crearlo!

El impulso hacia lo infinito es algo innato a cada uno de nosotros: la frase de Alejandro Magno de que quería poder abandonar la tierra para conquistar los mundos infinitos de Demócrito es la expresión y el símbolo de toda aspiración humana en general.[86] El concepto de lo infinito puede, en general, ser enjuiciado lógicamente desde dos puntos de vista, según que lo concibamos como *principio* o como *objeto* del pensamiento. La época de la filosofía de la naturaleza nos ofrece ejemplos de estas dos maneras de enjuiciar el problema. En Cardano encontramos la afirmación de que cuanto ha de ser comprendido por un espíritu limitado tiene necesariamente que ser algo limitado de por sí, pues no pudiendo mediar *proporción* alguna entre lo finito y lo infinito, no puede existir tampoco conocimiento.[87] Todo conocer vuelve a concebirse y a describirse, por tanto, como en el Cusano, a la manera de un "medir". Ahora bien, en cuanto al problema de que aquí se trata, este pensamiento contiene un doble sentido, en cuanto que lo infinito puede ser considerado, de una parte, como el *objeto* que se trata de medir y, de otro lado, en cambio, como la *medida* misma que llevamos en nosotros. Campanella trató de restablecer este segundo significado, partiendo de premisas metafísicas; pero tampoco en este punto logró llevar a término su pensamiento por haber desdeñado la ayuda y la mediación de la *metafísica,* cuyo concepto de lo infinito combatía.

[86] *De sensu rerum,* II, 25; pp. 146 *ss. Metafísica,* parte III, lib. XIV, cap. II, art. 1 (parte III, p. 132).

[87] Cardanus, *Tractatus de arcanis aeternitatis,* cap. IV. "Quicquid finito comprehenditur, finitum est, nam comprehensio proportione quadam fit, infiniti autem ad finitum nulla est proportio" (cita tomada de Florentino, *op. cit.* I, p. 211).

Capítulo II

EL NACIMIENTO DE LA CIENCIA EXACTA

En el relato que Sócrates nos hace, en el *Fedón,* acerca de su trayectoria filosófica, se contrastan con toda nitidez y toda fuerza dos modos fundamentales distintos de considerar y enjuiciar la naturaleza.

El uno se orienta directamente hacia las *cosas,* tratando de captarlas en toda su determinabilidad sensible y de agotarlas en cuanto a sus características y cualidades de hecho, "de apoderarse de los objetos, escrutándolos con los ojos y dirigiendo sobre ellos todos los sentidos".

Ahora bien, por este procedimiento no alcanzaremos nunca la meta del saber: el alma se ciega ante la estampa abigarrada y multiforme del mundo, si intenta contemplarla directamente. Se trata, por tanto, ante todo, de forjar el instrumento que permita al espíritu soportar de un modo sostenido el espectáculo de esta plétora y esta variedad de las cosas: el camino le conduce nuevamente de los objetos a los *conceptos,* en los que tenemos que esforzarnos por intuir la *verdad* de lo que es, antes de que intentemos llegar a comprender su forma y su concreción empíricas. O, dicho de otro modo: tenemos que recurrir a los postulados primeros y originarios del pensamiento, para poder decidir, según que coincidan o no con ellos, acerca del valor o carencia de valor, de la verdad y la realidad de los objetos.

Tal es, según Sócrates, la relación fundamental existente entre los λόγοι y las πράγματα, sobre la que constantemente hay que volver. Platón —cuyo pensamiento se identifica aquí, más claramente que nunca a través de la imagen de Sócrates— no sólo pone de manifiesto en esta fórmula la trayectoria del pensamiento que le llevó a descubrir la *teoría de las ideas,* sino que con ella señala al mismo tiempo el camino por el que tantas veces habrá de progresar la cultura espiritual de la humanidad hacia el descubrimiento de la ciencia deductiva.

Esta relación histórica aporta la prueba indirecta convincente

de la fuerza interior y la profundidad objetiva que sostiene los pensamientos fundamentales del idealismo. La bifurcación de los dos caminos que Platón señala por boca de Sócrates caracteriza con una gran fidelidad histórica la pugna que desde el primer momento se abre entre la *investigación metodológica* moderna y la filosofía renacentista de la naturaleza.

El "sentido" —el exterior y el interior—, al llegar a esta época, se esfuerza de nuevo en fundirse con la esencia de las cosas para descifrar el misterio de éstas. Y volvemos a encontrarnos con que, por este camino, no logra captar la *experiencia*, la ordenación y la estructuración del ser con arreglo a leyes, sino solamente la sombra de la realidad, un fantasma de ella. No es la observación exacta, sino una vaga *analogía* basada en las impresiones de los sentidos, lo que decide acerca de las conexiones entre los fenómenos.

Tratábase de desplazar el concepto de fin por el *concepto de fuerza*, pero el contenido objetivo de éste se mantenía por entero dentro de los límites de la concepción antropomórfica. Un ejemplo típico de esta relación y de las limitaciones de esta manera de pensar lo tenemos en el modo como explica Telesio la aceleración de la velocidad de los cuerpos en la caída: así como el hombre procura desembarazarse rápidamente de una necesidad desagradable, así también los cuerpos tienden a acelerar su movimiento hacia el centro de la tierra, que sienten como una gravosa coacción.[1]

La sensación se transporta directamente al objeto; solamente penetrando en la esencia de las cosas con nuestros propios impulsos y nuestras propias apetencias, podemos confiar en llegar a comprenderlas. La ciencia comienza por la solución de este problema: la aceleración se convierte en objeto para ella en cuanto que no se la enfoca como un estado interior de los cuerpos, sino como una relación y una *ley* puramente numérica que cabe comprender y exponer independientemente de las "sustancias" en que se manifiesta. El camino hacia la naturaleza pasa por los λόγοι en un doble sentido, ya que éstos significan tanto los fundamentos racionales como las relaciones matemáticas. La trama confusa

[1] Telesio, *De rerum natura*, II, 12.

de las sensaciones no puede ser directamente objeto de investigación: el problema de que arranca la ciencia nace con la elaboración mental de aquéllas, es decir, con la reducción de las cosas existentes a funciones y procesos matemáticos.

Claro está que, en sus comienzos, este resultado no podía manifestarse inmediatamente con la claridad y la nitidez con que ahora se nos revela a nosotros, teniendo ya delante la ciencia matemática de la naturaleza en su forma acabada. Los rasgos simples de la imagen se complican y hacen cambiar la fisonomía de ésta por la acción de una serie de influencias de distinto carácter nacidas de la especial situación histórica de los problemas de la época.

El pensamiento no se enfrenta ya directamente, como en Platón, a la naturaleza misma, sino que se encuentra con un *sistema de conceptos* fijo y plasmado, que pretende contener y circunscribir de antemano dentro de sus límites toda futura observación. Frente a este imperio del concepto escolástico se invocan los datos de los sentidos y de las percepciones. Es la *experiencia* y sólo ella la que permite al pensamiento llegar a la conciencia y a la comprensión de sí mismo; sin ella no podría éste nunca cerciorarse de cuál es su misión de principio ni de su carácter inagotable. Vistos a la luz de esta auténtica realidad, que sin cesar se renueva a sí misma, los conceptos ontológicos quedan reducidos a simples "nombres".

Por todas partes, del escepticismo y de la filosofía de la naturaleza, del humanismo y de la física matemática, vemos alzarse la misma exigencia: hay que volver de las palabras a las cosas, de las relaciones entre los silogismos a los nexos mismos de la naturaleza. Todo el valor y toda la responsabilidad del saber se transfiere, así, a las *sensaciones* como al testimonio más originario y más verídico.

En la fijación del contenido mismo de las sensaciones, en la comprobación y la delimitación de las observaciones descubre ahora el pensamiento su nueva fuerza y su nueva función metodológicas. Ya ventilada y decidida la lucha, se ve claro que la divisa levantada por los partidos contendientes no ha valorado plenamente ni agotado la verdadera significación del problema. Lo que se debatía era la razón de ser de las *percepciones* pero el resultado

a que se llega es una nueva concepción y una nueva sistemática del *concepto*. La nueva manera de apreciar la realidad ha conducido, pues —llevada de una necesaria concatenación, con la que ya nos hemos encontrado en las diferentes etapas históricas—, a una reforma de la lógica.

Podemos también comprobar esto a la luz del problema concreto y fundamental que aparece en el centro de todo lo relacionado con el nacimiento y el desarrollo de la nueva concepción de la naturaleza. La lucha en torno a los nuevos principios de la investigación coincide en el tiempo y en cuanto al contenido con la lucha por la moderna concepción astronómica del universo. Ambos problemas se condicionan entre sí, necesaria e interiormente: en Galileo, sobre todo, podemos observar cómo la defensa del sistema copernicano se convierte para él en el centro y la palanca de todos los puntos de vista abstractos a que va llegando en el campo de la mecánica y en el de la filosofía.

Y el primero que expone de un modo claro e inequívoco los fundamentos de la ciencia empírica, se adelanta también a la nueva concepción de la estructura del universo: Leonardo da Vinci señala la importancia relativa de la tierra como un astro entre otros y sitúa al sol en el centro inmóvil del cosmos.[2]

El entronque entre ambos problemas tiene su raíz en el fundamento *lógico* común. Ya Galileo consideraba como la verdadera gloria del descubrimiento copernicano, más que el resultado mismo, el camino que con él se abría al pensamiento: la fuerza y la vitalidad con que el espíritu afirma y sostiene los fundamentos de la razón, sin dejarse engañar por las apariencias falaces de los sentidos.[3] En la imagen moderna del mundo se ha conquistado un nuevo lugar y un nuevo derecho para la razón. La intuición viva de la naturaleza como un todo, su unificación en un "cosmos" armónico: tal es la meta fundamental de todas las nuevas consideraciones.

Pero, al mismo tiempo, se ve claro ahora que esta concepción

[2] Sobre las concepciones astronómicas de Leonardo da Vinci, v. *Scritti letterari di L. da V. cavati dagli Autografi e pubblicati da Jean Paul Richter*. Dos partes, Londres, 1883. Parte II, pp. 135-72.

[3] Galilei, *Dialogo intorno ai due massimi sistemi del mondo*, Giornata terza. *Opere di Galilei*, ed. Albèri, Florencia, 1842 ss., t. I, p. 357.

unitaria no se alcanza directamente por los sentidos, sino que tiene que elaborarse mediante los recursos racionales y matemáticos del conocimiento: la aprehensión de la realidad se logra por medio de una serie de eslabones que sólo puede acreditar el pensamiento, nunca la percepción directa.

La teoría astronómica se da la mano, así, con la metodología general de la ciencia moderna en la misma nota característica: se orienta hacia una profunda interdependencia de lo racional y lo sensible, la cual no conduce, sin embargo, a la confusión de ambos factores, sino, por el contrario, a la afirmación de cada uno de ellos por separado.

1. Leonardo da Vinci

Para poner de manifiesto la mentalidad científica de Leonardo da Vinci no basta con señalar una por una las nuevas y abundantes concepciones teóricas que su espíritu proclamó en una serie de campos: en la matemática y en la ciencia descriptiva de la naturaleza, en la astronomía y en la historia de la evolución, en la teoría general de la ciencia y en todo un conjunto de aplicaciones técnicas especiales. El quattrocento dió al mundo figuras comparables a la de Leonardo por la universalidad de sus intereses y de sus afanes, aunque no por la profundidad y la libertad del pensamiento.

Pero lo que hace de Leonardo un heraldo del futuro de la filosofía y de la ciencia es la unidad del pensamiento *metodológico* fundamental que sirve de hilo de engarce a esta variedad de intereses y la circunscribe y domina. Los apuntes y fragmentos de Leonardo pertenecen por igual a la historia de la ciencia y a la historia del problema del conocimiento, ya que, a la par que nuevos resultados, traen y acusan una nueva conciencia de la forma y el fundamento del saber.

La concepción leonardiana de la naturaleza, en sus comienzos y en sus primeros atisbos, aparece todavía claramente enlazada a las especulaciones de los filósofos de la naturaleza de su tiempo. Y sólo teniendo presente estos nexos podemos medir el camino que el pensamiento hubo de recorrer, en Leonardo, antes de llegar a sus últimos y más altos resultados.

El alma de este gran artista capta intuitivamente la naturaleza como un gran organismo vivo y la plasma y desarrolla en imágenes de gran claridad plástica. La tierra es, para él, un ser animado cuyo aliento y cuyas pulsaciones percibimos en el flujo y el reflujo de las mareas y cuyo calor vital se desborda en las explosiones volcánicas[4]. El impulso vital y amoroso del hombre es la clave y la quintaesencia de la naturaleza toda: lo mismo que el hombre arde continuamente en el ansia de la nueva primavera y vive impacientemente espoleado por la esperanza del porvenir, aun sabiendo que no hace más que empujarle a su propia muerte, así también los elementos pugnan todos ellos por salir de la sujeción y del aislamiento a que se ven condenados, para retornar al todo y reintegrarse en él[5]. Nuestro espíritu es el "modelo", el trasunto en que se nos revela la acción de la naturaleza. Toda fuerza es, por su concepto y por su origen, una entidad espiritual, "la hija del movimiento material y la nieta del movimiento del espíritu"[6]. Pero todas estas imágenes, que empiezan dominando la consideración de la realidad en su conjunto, quedan inmediatamente relegadas a segundo plano cuando se trata de explicar o derivar los fenómenos concretos. El único postulado que aquí prevalece, para Leonardo, es el de la *necesidad*. "La necesidad" —nos dice— "es la maestra y tutora, el pensamiento central y la descubridora de la naturaleza, su eterno lazo y su perpetua ley"[7]. La necesidad opone su sencillo y riguroso rasero a todas las cavilaciones de la fantasía, a cuantas explicaciones se apoyan en el juego caprichoso de las causas espirituales.

Y el único medio por el que puede aplicarse y ponerse en práctica este rasero son los conceptos de la matemática. Lo decisivo, en la concepción leonardiana de la matemática, es que esta disciplina no sólo empuña el cetro por razón de su certidumbre interior e inmanente, de su "certezza" subjetiva, sino que es, además, la premisa obligada para fijar el concepto de las reglas y las leyes de la *naturaleza*. Si nuestro pensamiento se fija en ésta por sí sola, sólo verá en ella un confuso conglomerado de fuerzas ocultas y de efectos maravillosos. Es el criterio de lo matemático el que deslinda la ordenación inquebrantable y sujeta a ley, sin margen para la menor excepción quimérica, de cualquier clase de formas de la fantasía o del antojo, levantando por tanto una barrera entre la *sofística* y la *ciencia*.

[4] Leonardo da Vinci, ed. J. P. Richter, núm. 1000, vol. II, pp. 220 s.
[5] *Op. cit.*, núms. 1142 y 1162; vol. II, pp. 287 y 291.
[6] Núm. 859, vol. II, p. 137.
[7] Núm. 1135; vol. II, p. 285.

"Quien rehuse la suprema certeza de la matemática, nutrirá su espíritu de la confusión y jamás podrá imponer silencio a los sofismas, los cuales sólo conducen a interminables disputas en torno a palabras"[8].

Leonardo destruye con unas cuantas frases el fundamento de las artes y las doctrinas mágicas, sobre las que seguía descansando por entero el conocimiento de la naturaleza de los hombres del quattrocento y el cinquecento. Todos los fenómenos físicos estriban, según Leonardo, en un conjunto de cambios físicos, que, por serlo, tienen necesariamente que ponerse de manifiesto ante nuestra intuición y poder observarse en sus detalles. Desaparecerá, así, toda acción de las fuerzas espirituales sobre el acaecer material, toda influencia directa de las fuerzas del espíritu sobre la materia: las fuerzas, para poder ser objeto de estudio matemático, tienen que aparecer vinculadas necesariamente a los órganos de la materia y a las condiciones materiales.[9] Ahora bien, en la materia ningún movimiento puede engendrarse de la nada: Leonardo equipara expresamente con los alquimistas y buscadores de la piedra filosofal a quienes se empeñan en descubrir un "perpetuum mobile"[10].

La influencia de los métodos *matemáticos* se revela primordialmente, por tanto, en el hecho de que conduce a una nítida determinación, y a un claro análisis del *concepto de causa*. Rige también en este sentido puramente lógico el juicio que Leonardo emite acerca de la mecánica, cuando dice que es el paraíso de las ciencias matemáticas, por ser en ella donde la matemática "da sus frutos"[11].

[8] Núm. 1157; vol. II, p. 289.
[9] Núms. 1211-1213; vol. II, pp. 303 s. Cfr. acerca de esto, Prantl, "Leon. da Vinci in philosophischer Beziehung", p. 13, en *Sitzungsberichte der königlichen b. Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-philologische Klasse*, 1885.
[10] Núm. 1206; vol. II, p. 301.
[11] Núm. 1155; vol. II, p. 289.

No hace falta que nos detengamos, pues son sobradamente conocidos, en los diversos descubrimientos mecánicos de Leonardo, tales como la formulación de la ley de la gravedad en el plano inclinado y su anticipo del principio de las velocidades virtuales[12]. Pero, además de esto, Leonardo perfila y formula con gran nitidez y claridad, en el plano de los principios, los *conceptos fundamentales* puros de la mecánica. Discute, ante todo, el *concepto del tiempo*, que, aun siendo un ejemplo y una modalidad de la magnitud constante, no entra de lleno, sin embargo, en el campo de la geometría (sotto la geometrica potentia). Cierto que es el mismo tipo de relación el que existe entre el punto y la línea, de un lado, y el momento indivisible y la extensión infinita del tiempo, de otro; la misma ley fundamental de la divisibilidad infinita la que domina por igual el espacio y el tiempo y todas las cantidades continuas. Pero el hecho de que pertenezcan a un género común y superior, no debe llevarnos a perder de vista y a esfumar las particularidades específicas que entre estos diversos fenómenos existen. Leonardo postula expresamente la necesidad de describir lo que el tiempo tiene de propio y peculiar, desgajándolo de los criterios de la geometría[13].

Y con esta afirmación específica del contenido propio del tiempo guarda una relación íntima el significado que, dentro de la concepción total de Leonardo, se atribuye al concepto de la *evolución*. El conocimiento de la historia evolutiva constituye, según él, el ornato y el alimento del espíritu humano.

Vemos ahora, de un modo general, cómo el mismo concepto de la matemática se ensancha y cómo, saltando por encima de la simple geometría, incorpora a sus dominios nuevos campos de problemas. Con ello y al mismo tiempo, cambia la pauta del valor del conocimiento: la valoración del saber no depende ya de su *objeto*, sino del grado de *certeza* objetiva que encierra.

Para darse cuenta de cuán esencial y decisivo es el cambio operado, basta fijarse en la literatura de la época: así, por ejemplo, Fracastoro, coetáneo de Leonardo más joven que él, pone en

[12] V. Grothe. *Leon. da Vinci als Ingenieur und Philosoph*, Berlin, 1874; Dühring, *Kritische Geschichte der allgemeinen Prinzipien der Mechanik*, 3ª ed., pp. 12 *ss.*

[13] Núms. 916 y 917; vol. II, pp. 171 *s*

tela de juicio el valor de la matemática, porque ésta, aun conteniendo "cierta seguridad" en cuanto a su argumentación, versa sobre objetos de rango inferior y poco estimables[14]. Las siguientes palabras de Leonardo parecen la respuesta a tales ideas:

"Tan despreciable es la mentira, que aunque diga cosas buenas acerca de las cosas divinas, quita todo valor a lo divino, como excelente la verdad, que ennoblece las cosas más pequeñas que ensalza. Por eso la verdad, aun cuando trate de lo pequeño y lo inferior, está infinitamente por encima de todas las opiniones vacilantes y falsas acerca de los problemas discursivos (discorsi) más altos y sublimes... Pero tú, que vives de sueños, te complaces más en las razones y argucias sofísticas sobre cosas grandes e inciertas que en las conclusiones seguras y naturales, aunque no se remonten a tales alturas" [15].

Leonardo cifra, pues, su concepto ideal de la verdad y de la razón en el fecundo "pathos de la experiencia", a la par que, en sentido inverso, el concepto mismo de la experiencia deriva su valor de su necesario entronque con la matemática.

La invocación de la *experiencia* es, ante todo, la expresión viva de la rebeldía contra la autoridad y la tradición. La experiencia es la grande y eterna maestra: la maestra de todos los maestros de la escuela a la que constantemente tenemos que volver los ojos. Si queremos aprehender la naturaleza y comprenderla, tenemos que nutrirnos, no de los pálidos y tergiversados resúmenes que de ella nos ofrecen los libros y los autores, sino en su fuerza y en su vida originales[16].

Cuanto más nos adentramos en esta realidad originaria, más van esfumándose en ella todas las apariencias de lo arbitrario y lo fortuito: más profundamente se revela ante nosotros la trama de los engarces y los fundamentos necesarios. La experiencia no es otra cosa que la forma exterior de manifestarse las relaciones y las leyes de la razón.

La experiencia "nos enseña, como intérprete y mediador entre la naturaleza creadora y el género humano, el modo como aquélla

[14] Fracastoro, *De intellectu*, lib. I (*Opera*, Venecia, 1555, p. 165).

[15] Núm. 1168; vol. II, p. 292.

[16] Núms. 11, 12, 18; vol. I, pp. 15, 18 *ss.*

actúa entre los mortales; y nos revela, al mismo tiempo, cómo esta acción, gobernada por la necesidad, sólo puede desarrollarse así y cómo se lo ordena la *razón*, su timonel" [17].

Toda ciencia nos es descrita, por tanto, como la interdependencia entre estos dos factores fundamentales que son la observación y la razón. El experimento rompe la marcha; pero él mismo no es, de momento, sino un problema que nos empuja a descubrir los fundamentos necesarios de los fenómenos. El pensamiento tiene que invertir la relación de causa a efecto establecida por la naturaleza: mientras que ésta procede de lo simple a lo complejo, de las condiciones al efecto, aquél debe comenzar por el fenómeno no complejo que la observación pone ante nosotros, para reducirlo analíticamente a sus elementos fundamentales[18].

Con estos criterios, se adelanta Leonardo al "método resolutivo" de Galileo y a la ciencia natural moderna. Se revela claramente, además, que el problema aquí planteado jamás puede llegar a resolverse de un modo completo y definitivo: el número de "ragioni" que jamás se hayan presentado en la experiencia es infinito, sin que pueda, por tanto, llegar a agotarse en ninguna de las futuras etapas del saber[19].

No existe, a la vista de todo este contexto del pensamiento de Leonardo, ninguna contradicción entre el hecho de que, por un lado, se insista en que todo saber arranca de la sensación y el de que, por otra parte, se atribuya a la razón una función propia, por encima de la percepción y al margen de ella. La tendencia va claramente dirigida a encontrar un concepto intermedio entre estos dos factores fundamentales. No debemos perdernos en la consideración de lo concreto, sino, por el contrario, esforzarnos en llegar a comprender la *ley* general que planea por sobre ello y lo domina. Pero, al mismo tiempo, no basta con expresar esta ley simplemente en una fórmula abstracta, sino que debemos aspirar a captarla en su acción viva y en sus manifestaciones *intuitivas* y concretas. La geometría nos señala el camino para conseguir este doble

17 Núm. 1149; vol. II, p. 288.

18 V. *Leonardo da Vinci, der Denker, Forscher und Poet*, ed. de Marie Herzfeld, Leipzig, 1904, parte I, núm. XI. Acerca de las relaciones entre la razón y la experiencia, v. Prantl, *op. cit.*, pp. 7 *ss.*

19 Núm. 1151; vol. II, p. 288.

objetivo: encarna, por así decirlo, y pone plásticamente ante nuestros ojos el imperio de las leyes generales de la razón. Y también, y en no menor medida, son un medio para llegar a idéntico resultado y un campo analógico al de la auténtica "filosofía" las artes plásticas, en las que vemos cómo se plasma plenamente el mundo geométrico de las formas del espacio, dominándolas hasta en sus últimos detalles. "Quien desprecia la pintura es también enemigo de la filosofía y de la naturaleza" [20].

Vemos, pues, cómo los diversos rasgos que informan la naturaleza espiritual de Leonardo convergen hacia una meta armónica y última. La fuerza creadora de la fantasía es para él, al mismo tiempo, un recurso fundamental y una condición de la investigación teórica: sólo podemos gloriarnos de *comprender* aquello que nosotros mismos sabemos proyectar y bosquejar en nuestro espíritu, y no lo que la naturaleza misma nos ofrece espontáneamente y sin darnos a elegir.[21] Pero esta potencia interior de configuración y de creación, con la que nos adelantamos a la observación de los hechos, tiene al mismo tiempo sus reglas y sus límites en el modelo ideal trazado por la matemática. La auténtica intuición y las verdaderas especulaciones del investigador se diferencian de una vez para siempre de la vaga y voluble fantasía de los "espíritus soñadores" (vagabondi ingegni) [22]. También en el descubrimiento del concepto de la naturaleza se hace valer aquel *idealismo* estético de Leonardo expresado por él en el principio de que sólo es duradera y estable la belleza que el espíritu del artista traslada a la materia, y no la que aparece adherida a ésta en cuanto tal [23].

El destacar y deslindar la función y el valor especiales de la "imaginación" dentro del conjunto del conocimiento humano, constituye un empeño general del Renacimiento, que podemos seguir paso a paso hasta llegar a Descartes. En su clasificación de las

20 Núm. 652; vol. I, p. 326.

21 "O speculatore delle cose, non ti laudare di conoscere le cose che ordinariamente per se medesima la natura conduce; ma rallegrati di conoscere il fine di quelle cose che son disegniate dalla mente tua", núm. 1205; vol. II, p. 301.

22 Núm. 1168; vol. II, p. 293.

23 Núm. 651; vol. I, p. 326: "Cosa bella mortal passa e non d'arte".

"potencias del alma", Campanella coloca en último lugar, junto al entendimiento discursivo y por encima de la mera reproducción de los sentidos, la actividad propia de la "imaginación". Esta, según él, no aspira simplemente a entrelazar los elementos suministrados por la representación para formar nuevas combinaciones hasta ahora desconocidas, sino, conjuntamente con esto, a algo más: a hacer brotar y a modelar las ciencias mediante el establecimiento de principios y el desarrollo de conclusiones. Y este rango descollante de la "imaginación *espiritual*", que expresamente se distingue de lo que es la fantasía de los sentidos, no se manifiesta tan sólo en el campo del pensamiento, sino también en los dominios de la voluntad y de los actos. Y no deja de ser significativo el hecho de que Campanella reivindique el papel de la imaginación, sobre todo, en el campo de la *política*, es decir, en aquél en que con mayor pureza hubo de acusarse la capacidad ideal de plasmación de este pensador[24]. En cambio, no creía que esta nueva función espiritual que él se esforzaba en situar sobre fundamentos generales pudiera llegar a ser fecunda en cuanto al problema del conocimiento de la naturaleza.

Será Képler quien hará brotar el nuevo concepto de la *experiencia* por la fusión de los dos elementos fundamentales que caracterizan también el pensamiento de Leonardo: la libertad y la vitalidad de la fantasía estética y la profundidad y la pureza de la especulación matemática.

[24] Septima est imaginatio... et hujus est *scientias ideare proponendo principia*, educendo conclusiones, formando syllogismos, et artes invenire... Quapropter *imaginatio mentalis, non sensualis est inventrix scientiarum per ideationem*...; ideatio autem ex *Politicis* ut Physicis rerum ordinibus oritur et usui accomodatur". Campanella, *Metafisica*, parte I, lib. V, cap. I, art. 3. Cf. *Physiologica*, cap. 16, art. 8, especialmente pp. 194 s.

2. Képler

a) El concepto de la armonía

Si el interés esencial que para la filosofía tiene la historia de los orígenes de la ciencia reside en determinar y estudiar por separado los motivos "subjetivos" y "objetivos", la parte que corresponde al objeto y al intelecto, no cabe duda de que la personalidad de Képler plantea directamente ante nosotros un sugestivo y relevante problema filosófico.

En ella vemos cómo se entrelazan directamente dos momentos, formando una unidad y proyectándose sobre una función determinada y concreta, pero sin llegar a entremezclarse de un modo uniforme y a confundirse en sus contenidos objetivos y en sus valores.

El punto primero de partida lo ofrece la entrega a la realidad exterior, el postulado de que esta realidad debe captarse objetivamente en toda su pureza y sin arrancar de premisa alguna. Todos y cada uno de los pasos de la deducción son contrastados a la luz de los hechos; la observación exacta se encarga de examinar y justipreciar todas y cada una de las piedras empleadas para construir el nuevo edificio del pensamiento.

La "experiencia", que hasta aquí era un tópico dialéctico empleado lo mismo por el escéptico que por el místico, así por la ciencia como por la filosofía especulativa de la naturaleza, empieza a llenarse ahora de contenido real y vivo.

En las observaciones de Képler sobre los movimientos del planeta Marte, el nuevo ideal de la inducción aparece realizado ya con una claridad y una pureza lógicas que apenas si llegarán más tarde a sobrepujarse. El propio Képler nos dice, al relatar la trayectoria de sus investigaciones, cómo había llegado a establecer una hipótesis que confirmaba todas sus observaciones con una diferencia de sólo ocho minutos y cómo fué el hecho de no pasar por alto y desdeñar esta diferencia, insignificante según la pauta y los juicios de su tiempo, lo que le llevó precisamente a la reforma de toda la astronomía.

Esta rigurosa proyección del pensamiento sobre las observaciones, en la que aquél encuentra su necesaria e inexcusable contrastación, constituye el postulado fundamental de la ciencia de Képler. Los epiciclos y los círculos de la astronomía Tolemaica, introducidos y afirmados simplemente como invenciones caprichosas y como recursos auxiliares para el cálculo, ceden el puesto a la imperiosa necesidad de poner de manifiesto las verdaderas causas objetivas de los movimientos celestes. El orden objetivo e inexorable de las cosas, que el pensamiento tiene que reproducir no a su antojo, sino de un modo único y necesario: tal es, ahora, la meta y el prototipo de la investigación.

Esta reproducción, sin embargo, no puede consistir simplemente —en esto estriba el nuevo motivo que aquí entra en acción— en una roma aceptación de lo dado. Es la *actividad* independiente del espíritu la que tiene que descubrir la imagen pura y tersa de la realidad. Del propio interior del hombre manan los descubrimientos más profundos en que se nos revelan los secretos de la naturaleza.

"No es la influencia del cielo la que determina en mí aquellos conocimientos, sino que éstos descansaban ya, con arreglo a la teoría platónica, en la entraña soterrada de mi alma, y la contemplación de la realidad no ha hecho más que sacarlos a la superficie. Las estrellas han atizado el fuego de mi propio espíritu y de mi propio juicio, espoleándolos a un trabajo incansable y a un afán inextinguible de saber: lo que ellas nos dan no es la inspiración, sino el primer impulso que sirve de acicate a nuestras fuerzas espirituales" [25].

Por tanto, en Képler lo mismo que, más tarde, en Galileo, domina la teoría del origen y la adquisición del conocimiento la idea platónica de la reminiscencia; en ambos podemos observar cómo esta idea va despojándose poco a poco de sus elementos míticos, para cobrar un significado puramente lógico. Y así como Sócrates, que descubre el "concepto" ético y con él, frente a los "postulados" de los sofistas, la objetividad de lo moral, sigue confiándose, sin embargo, a la guía de su demonio moral, así también Képler, contraponiendo la ley de la naturaleza a todas las

[25] Kepler, *Harmonices mundi* Lib. IV, cap. VII. *Opera omnia*, ed. Ch. Frisch, Francfort y Erlangen, 1857 ss., t. V, pp. 262 s.

hipótesis y opiniones vacilantes, nos habla del propio *genio*, que le conduce en todas sus consideraciones e investigaciones. Refiriéndose con ello, no simplemente al modo personal de ser de su espíritu —aunque también éste contribuya decisivamente a la estructura y la conformación de sus conocimientos—, sino también a los puntos de vista e intereses generales que actúan como máximas y fuerzas orientadoras de la investigación objetiva.

Esto nos ayuda a comprender, al mismo tiempo, el concepto filosófico fundamental que informa todas y cada una de las partes del sistema científico de Képler, trabándolas en unidad: el concepto de la *armonía*.

La armonía aparece ante nosotros, primeramente, bajo un giro y una significación objetivos: designa la intuición del mundo como un cosmos ordenado y organizado con arreglo a leyes geométricas. No se circunscribe, por tanto, a la estructura de los astros, sino que abarca y domina por igual todos los objetos y todos los efectos de la naturaleza: podemos observarlo, lo mismo en la formación de los cristales que en la estructura de los cuerpos orgánicos, así en las formas creadas por la naturaleza como en las que nacen del instinto de los seres animados. Las proporciones fijas existentes entre los cuerpos cósmicos y entre sus distancias y tiempos de rotación, son solamente el ejemplo más señalado de la ley general.

Y lo que aquí se ofrece a nuestra intuición como un todo en la coexistencia en el espacio encuentra su exacta correspondencia en las relaciones del tiempo y de la sucesión en él. Los acordes armónicos de los sonidos nos revelan el plan estructural y el modelo de la realidad toda: la condicionalidad geométrica consistente en que las *distancias* entre los planetas se determinen según el esquema de los cinco cuerpos regulares aparece hermanada con la ley musical que regula y pone en consonancia sus *movimientos*. Entre las velocidades variables de un determinado astro, lo mismo que entre los valores medios de la velocidad de los distintos planetas tiene que mediar necesariamente una relación análoga a la que media entre el número de vibraciones de unos y otros sonidos armónicos. La investigación especulativa de estas analogías y el intento de reducirlas a una fórmula numérica fija lleva a Képler a descubrir su *tercera ley*, la que determina el

tiempo de rotación de un planeta como función de su distancia con respecto al sol[26].

Pero, aun prescindiendo de este resultado empírico fundamental, cabe desentrañar un meollo puramente *lógico* del concepto de la armonía. El pensamiento abraza, de momento, una nueva dirección, al volverse de las relaciones imperantes entre los objetos a su origen; es decir, al esforzarse por comprender y desarrollar la armonía, no como un atributo de las *cosas*, sino como una función del *espíritu*. Las relaciones armónicas entre los objetos son el complemento correlativo que el espíritu necesita para completarse y perfeccionarse: las proporciones numéricas que observamos en el firmamento apaciguan y nutren al alma, que, sin ellas, necesariamente se empequeñecería. El mundo ha sido creado según el modelo de la proporción geométrica, para que el yo pueda encontrar constantemente en él nuevos problemas y nuevo material para ejercitarse incansablemente a sí mismo[27].

En esta imagen, tomada del *Mysterium Cosmographicum*, la obra primeriza de Képler, pese a toda la fuerza idealista del pensamiento, la armonía aparece todavía descrita como algo externo que se apodera del espíritu para dominarlo y adaptarlo a la propia naturaleza. Entre el intelecto y los sentidos humanos y la organización de los cuerpos celestes y sus movimientos existe, como se expone con mayor detalle en el comentario sobre los movimientos del planeta Marte, un nexo interior y una interior "adecuación": ambos se acomodan entre sí y pueden medirse los unos por los otros[28].

En este *paralelismo*, vemos que los dos términos de la relación, el orden y la conexión de las *ideas* y los de las *cosas*, aunque referidos entre sí, difieren sin embargo en cuanto a su esencia. De aquí que la obra de Képler sobre la armonía universal

[26] No hay para qué entrar aquí en la historia de los distintos descubrimientos de Képler; nos remitimos en este punto al magnífico estudio de Apelt, *Die Epochen der Geschichte der Menschheit*, 2 vols., Jena, 1845, y a las obras del mismo autor, *Johann Keplers astronomische Weltansicht*, Leipzig 1849, y *Die Reformation der Sternkunde*, Jena 1852.

[27] Mysterium Cosmographicum de admirabili proportione orbium coelestium (1596), Dedicatio. *Opera*, I, 98.

[28] Astronomia nova αἰτιολόγητος seu Physica Coelestis tradita commentariis de motibus Stellae Martis (1609), cap. VII. *Opera*, III, 209.

marque un nuevo progreso en este camino. Desaparece aquí hasta el último resto del dualismo anterior. El espíritu no se limita ya a tomar del exterior, para asimilárselas, las proporciones armónicas, sino que se convierte en su prototipo y creador. Sin admitir una actividad del espíritu como necesario término correlativo, no podemos llegar a comprender lo que es una proporción geométrica, en qué consiste y cuál es su esencia[29].

Cierto que también aquí sigue pensándose la conciencia, ante todo, bajo su forma mítica de "alma del universo": la vida unitaria que domina el universo informa el orden matemático y la interdependencia que existen entre todas sus partes.

Recordemos, sin embargo, que ya la filosofía de la naturaleza aportaba con el concepto del alma del universo una preparación para la idea de la total *interdependencia inmanente* y *causal* de las cosas. Este carácter lógico del concepto se afianza y profundiza ahora, puesto que el alma ya no se describe como una *fuerza* propulsora, concebida por analogía con el impulso y el movimiento muscular, sino como una pura *relación* funcional entre los diferentes miembros del universo.

No se trata de descifrar las fuerzas de lo divino, el misterio de la *creación* del universo, ya que esto equivaldría a plantearse un problema imposible e insoluble, como expresamente señala Képler, enfrentándose de un modo ostensible al punto de vista teológico. Lo único que podemos llegar a comprender es la *organización* racional del universo, cuyos rasgos fundamentales encontramos esbozados en nosotros mismos, en el concepto de la *magnitud*[30].

[29] "Proportio vero quid sit sine mentis actione, id vero intelligi nullatenus potest". *Harmonice mundi* (1619), lib. I. Opera, V. 81.

[30] Mysterium Cosmographicum (1596), cap. XI (*Opera*, I, 135): "Quodsi... ad imperscrutabiles Conditricis Sapientiae *vires* confugiunt: habeant sibi sane hanc inquirendi temperantiam... nos vero pariantur *causas ex quantitatibus verisimiles reddere*". En la segunda edición de esta obra, preparada por Képler en el año 1621, pone la siguiente glosa al pasaje citado: "Ecce ut foenaverit mihi per hos 25 annos *principium jam tunc firmissime persuasum: ideo ait. mathematica causas fieri naturalium*, quod dogma Aristoteles tot locis vellicavit, quia Creator Deus mathematica ut archetypos secum ab aeterno habuit in abstractione simplicissima et divina ab ipsis etiam quantitatibus materialiter consideratis" (Op. I, 136).

Por donde la investigación nos lleva de nuevo, en último resultado, al espíritu *humano*, como la auténtica base de la armonía. Este concepto se engarza, sobre todo, a las manifestaciones de orden estético. Así como para Platón es la idea de lo bello la que facilita y guía el ascenso de lo sensible a lo conceptual, el placer que en nosotros suscita la consonancia musical constituye para Képler un "nexo" entre el simple goce de los sentidos y la satisfacción intelectual de orden superior que el espíritu experimenta en la conciencia de sus propias creaciones. Esta misma ordenación que por medio de un oscuro don innato percibimos en los sonidos cobra forma y claridad completas en el progreso de la investigación. El mismo impulso fundamental que se manifiesta en el goce artístico se exterioriza en las investigaciones del astrónomo[31]. Sólo en apariencia permanece pasivo el espíritu en el goce que en él suscitan el ritmo y la consonancia; en realidad, también aquí lo vemos, si nos fijamos bien, desplegar un movimiento y una actividad propios e independientes. La exaltación y la excitación que siente son, en el fondo, obra suya, aunque no se vea empujado a ella de un modo consciente y deliberado, sino por una especie de instinto "natural"[32].

Este modo de concebir la impresión *estética* adquiere fundamental importancia para la concepción filosófica de Képler en su conjunto, pues en ella se contienen ya los motivos y los gérmenes generales de la *teoría de la percepción sensible*. Es cierto que, exteriormente, la doctrina sostenida por Képler parece seguir siendo una copia fiel del punto de vista tradicional: el conocimiento de las cosas nos es suministrado por las "species" sensibles que se insinúan en nuestro espíritu. Se trata, como antes, de una influencia física directa, de una interdependencia causal entre lo "interior" y lo "exterior", en la que los diferentes sentidos se distinguen los unos de los otros solamente por el papel y la cooperación del *medio*.

Conocemos por la historia de la teoría de los colores trazada por Goethe "las audaces y raras expresiones" con que Képler trata de describir la esencia del color: "color est lux in potentia, lux sepulta in pellucidi materia, si jam extra visionem consideretur;

[31] Harmonice mundi, lib. III; *Opera*, V, 128; V. 136 *ss.* y *passim*.

[32] Harmonice mundi, lib. IV, cap. 2. *Opera*, V, 226.

et diversi gradus in dispositione materiae, causa raritatis et densitatis, seu pellucidi et tenebrarum efficiunt discrimina colorum". Esta explicación se mantiene todavía de lleno dentro de los marcos de la definición aristotélica de la luz como "la energía de lo transparente" y de la concepción escolástica de la antítesis entre la luz y la oscuridad absoluta de la materia. No se llega todavía a una representación física exacta de la luz: ésta sigue siendo una entidad inmaterial a la que sólo en sentido figurado podemos atribuir un movimiento local, ya que en realidad se difunde y perpetúa al margen del tiempo[33]. Y lo mismo en este caso que en todos, las percepciones de los sentidos se conciben siempre como condicionadas por las "emanaciones" de los objetos, expresando por tanto un estado puramente receptivo y pasivo por parte del órgano sensible[34].

Sin embargo, aunque la *materia* de las percepciones y con ella la base primera para cualquier comparación que se establezca entre las representaciones de los sentidos tenga que venir dada desde fuera, la proporcionalidad misma, es decir, la *armonía* que percibimos entre estos diversos contenidos, no puede comprenderse a base de estas premisas materiales. Los sentidos sólo nos ofrecen una masa caótica y confusa de impresiones incoherentes: la unidad y la conexión entre ellas no surgen hasta que las impresiones son captadas y enjuiciadas por el intelecto, el cual transfiere estos predicados de sí mismo a los objetos.

Y no vale objetar que el alma, al comparar entre sí los diversos contenidos, no crea la *proporción* entre ellos, sino que se limita a registrar lo que *ya existe*, es decir, que ella no constituye, en realidad, un factor necesario e inexcusable para el nacimiento y el contenido de la armonía. El espíritu no podría llegar a concebir y reconocer como tales las proporciones armónicas, si por sí y ante sí, libremente, no concertase los contenidos dados con el "prototipo" del orden y la armonía que en sí mismo encierra[35].

[33] "Ad Vitellionem Paralipomena", *Opera*, II, 130 *ss.* Cfr. especialmente II, 134.

[34] *Op. cit.*, II, 146 *ss.*; II, 166, 232 *ss.* y *pass.* Cfr. *Harmonice mundi*, V, 115.

[35] Acerca del conjunto del problema, v. Harmonice mundi, lib. IV, cap. 1 (*Opera*, V, 214 *ss.*). Cfr. especialmente V, 216 *s.*

Es el alma misma quien infunde su ser a los verdaderos "arquetipos", los "paradigmas" de la belleza y la verdad. Si pretendiéramos atribuirles una entidad sustancial fuera de la conciencia, incurriríamos en una contradicción lógica interior: "extra animam archetypos illos constituere est oppositum in adjecto"[36].

Lo característico es que Képler, cuando se apoya en Platón, coloca al mismo tiempo en el centro de sus preocupaciones el criterio de la *inmanencia* de la idea, combatiendo por tanto expresamente la exposición de Aristóteles acerca de la génesis de la filosofía platónica y de la teoría de la reminiscencia. Sigue muy de cerca, en este punto, la doctrina de Proclo, siguiendo en todos sus detalles y con un prolijo comentario el desarrollo de la teoría de las ideas en este autor.

Lo que en este respecto caracteriza la tendencia de sus intereses matemáticos y de su genio matemático es el hecho de que no parte del concepto del número, sino del concepto del espacio, de la forma geométrica y no de la magnitud en general. Abandona expresamente a la crítica nominalista el concepto abstracto y general del número: las relaciones entre los simples números no tienen por sí ningún valor de conocimiento; lo que les da su significación son las cosas contadas o medidas, las configuraciones y los movimientos astronómicos en cuya representación se emplean. Sólo la magnitud constante y su peculiaridad *cualitativa* nos ofrecen un ejemplo puro de una creación libre y originaria del pensamiento.

Toda la consistencia de las figuras geométricas radica en la acción del espíritu y solamente en ella: imaginémonos destruida la "energía" del alma y con ella desaparecerá necesariamente toda determinabilidad y particularidad de las formas externas. Los auténticos vehículos del saber matemático no son precisamente los signos y las imágenes sensibles que empleamos a título de ilustración; el exponente necesario y la base de sustentación de todas las actividades del intelecto no son, ni mucho menos, las percep-

[36] "Si archetypi suam haberent subsistentiam extra animam, fateor equidem, magno nos argumento privari pro asserenda necessitate animae ad essentiam harmoniae constituendam. Atqui extra animam illos constituere est oppositum in adjecto". *Op. cit.*, *Opera*, V, 217.

ciones. Aunque no dispusiera de un ojo sensible, el espíritu, por sí mismo y obedeciendo a leyes puramente geométricas, se las arreglaría para inventar el ojo y postularlo como instrumento para el conocimiento de la realidad externa.

"El conocimiento de las cantidades, conocimiento innato al alma, determina necesariamente el carácter y la naturaleza del ojo: la estructura de éste depende de la naturaleza del espíritu, y no a la inversa"[37].

Sin embargo, por mucho que aquí prevalezca la tendencia a mantener e incluso a elevar el valor propio del pensamiento, también al *sentido* se le asigna una función nueva y peculiar. Los sentidos mismos se convierten en instrumento y palanca del idealismo. La sensación encierra ya, ocultas y aún no aclaradas, las armonías intelectuales puras. Podemos reconocer los contenidos sensibles como auténticos comienzos del saber, porque en ellos va ya implícita la referencia a lo matemático y se esbozan e insinúan también, por tanto, determinadas relaciones conceptuales. Es, pues, el intelecto mismo el que, en última instancia, postula y acredita la percepción.

Esta correlación, cuyos orígenes podemos seguir históricamente hasta llegar a Nicolás de Cusa, encuentra su expresión científica acabada en la *Óptica* de Képler. Se ve claro en ella, hasta en sus últimos detalles, cómo la sensación y el pensamiento se condicionan y complementan mutuamente para formar la imagen definitiva con que nos representamos la magnitud y la distancia de los objetos. La estructuración definitiva del espacio y la ordenación de los lugares es obra del *entendimiento*, basada en los datos de las percepciones[38]. De aquí que Képler, empleando las mismas palabras que Leonardo da Vinci, diga que la experiencia sensible es el comienzo de toda investigación filosófica y que, sin embargo, sólo vea en ella, coincidiendo con aquél, el "trampolín" para el pensamiento de lo inteligible. Tampoco el verdadero orden astronómico del universo se revela más que a los *fundamentos ra-*

[37] *Loc. cit.*, *Opera*, V, 222; sobre el conjunto del problema, V, 218 ss.

[38] "Omnis vero locatio imaginis est mentis seu mavis sensus communis opus", *Opera*, II, 55. Cfr. II, 491: "Distantiam enim oculus non videt, sed conjicit, ut docent optici"

cionales, que, aunque apoyados en la experiencia inmediata, tienen, sin embargo, al mismo tiempo, que corregirlos y superarlos[39].

En la armonía sensible, la forma brota directamente del alma misma, mientras que la materia tiene que tomarse de fuera, pero en la *forma geométrica* desaparece también este dualismo. En ella, se confunden directamente materia y forma, pues ambas pertenecen al mismo campo y tienen idéntico origen. Esta fusión total de los dos elementos imprime su sello al conocimiento de las *cantidades*, convirtiéndolo en modelo y prototipo de todo saber en general. El pensamiento no puede aprehender directamente cualquier contenido que se le antoje, sino que tiene que crear antes el asidero que haga a la materia empírica asequible y aprehensible para el intelecto. Para poder comprender el ser, lo primero que tenemos que hacer es vaciarlo en una forma afín por su naturaleza a las de nuestro propio espíritu. El modo de ser del intelecto humano exige que cuanto haya de ser plenamente comprendido por él deba ser por sí mismo una magnitud o serle transmitido por medio de magnitudes[40].

Sólo dentro de este marco especulativo general podemos apreciar toda la significación que para Képler posee la *hipótesis matemática*. Esta no es, para él, un simple recurso técnico que se deslice en el curso de la investigación, sino el comienzo y el punto de partida en que tenemos necesariamente que apoyarnos para abrirnos el camino hacia el certero planteamiento del *problema* científico.

Patrizzi había expresado sus dudas acerca de si las trayectorias descritas efectivamente por los planetas discurrían por órbitas desordenados de múltiples modos o eran, por el contrario, líneas totalmente determinadas y uniformes, aunque nuestros sentidos, al captarlas, se las representaran, por su propia imperfección, de un modo irregular y confuso. Pues bien, Képler ve ya en el sólo hecho de formularse esta *pregunta* una fundamental incomprensión de los problemas de la astronomía "filosófica". No podemos,

[39] "Omnis enim philosophica speculatio debet initium capere a sensuum experimentis". *Opera*, I, 143. Acerca de la función de los fundamentos racionales, v. nota 46.

[40] *Opera*, VIII, 148. Cfr. Acerca de esto, Eucken, "Kepler als Philosoph", en *Philosophische Monatshefte*, 1878.

nos dice, exigir de la observación misma la prueba de que los fenómenos astronómicos obedecen a rigurosas leyes matemáticas; esto es solamente el *supuesto*, la premisa de que tiene que partir, en general, nuestra investigación. Quien ponga en duda este postulado de la razón, necesariamente verá discurrir todo, como Patrizzi, por entre una serie de milagros. Dejándose llevar en apariencia por las simples percepciones y esforzándose por dejar a un lado todo lo que sean anticipaciones discursivas, se enredará en realidad, mucho más embrolladamente todavía, en una serie de ficciones caprichosas y ficciones místicas[41].

Para poder comprender y valorar en su detalle la teoría kepleriana de la "hipótesis", hay que tener presente el estado de la metodología astronómica antes de Képler. Platón exigía del astrónomo que estableciera aquellos movimientos rigurosamente ordenados y uniformes partiendo de los cuales era posible reproducir y "salvar" los fenómenos celestes (διασώξειν τὰ περὶ τὰς κινήσεις τῶν πλανωμένων φαινόμενα).[42] La astronomía antigua había tratado de resolver el problema representándose las complicadas trayectorias de los astros como resultantes de movimientos circulares simples, para lo cual empezaba imaginándose los planetas adheridos todavía a *esferas materiales*, cuyas rotaciones hacían dar vueltas consigo a los cuerpos adheridos a ellas.

Sin embargo, ya en la antigüedad se vió que esta última hipótesis no podía explicar satisfactoriamente la variedad y la complejidad de los fenómenos. El número de esferas fijas interferidas las unas con las otras iba acumulándose cada vez más —Eudoxo y Calipo fijan este número en 25 y Aristóteles lo hace elevarse ya a 49—, sin que con ello se lograra, sin embargo, una descripción *exacta* de los fenómenos. De aquí que los astrónomos alejandrinos renunciaran ya a toda explicación *física* de los fenómenos celestes, contentándose con desarrollar geométricamente la teoría de los epiciclos, según la cual los planetas describen un movimiento cir-

[41] Sobre el problema en su conjunto, v. Kepler, Apologia Tychonis contra Ursum, *Opera* I, 238 ss. Sobre Patrizzi, v. I, 247.

[42] Cfr. acerca de esto, Natorp, *Platos Ideenlehre*, p. 363. V. además mi obra *Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen*, Marburgo, 1902, pp. 362 s.

cular en torno a un centro, el cual es "deferido", a su vez, a un círculo más extenso en torno a la tierra.

Nadie se paraba a preguntarse por la "verdad" de esta teoría, por la posibilidad de demostrar en la acción y en la realidad empíricas los diversos elementos componentes en que el análisis desintegra los movimientos de los astros: todos se daban por contentos con haber encontrado un cómodo medio metodológico y un recurso para facilitar el cálculo, con ayuda del cual podía llegar a determinarse de un modo bastante aproximado el lugar que un planeta ocupaba en un momento dado.

En los comienzos de la época moderna, Peurbach y Regiomontano habían intentado establecer una especie de transacción entre el punto de vista geométrico y el físico, la cual, sin embargo, aunque pareciera ofrecer una representación intuitiva unitaria, no eliminaba en el plano de los principios las fallas de ambas concepciones[43]. Seguían enfrentándose, sin el menor punto de afinidad entre ellos, el postulado de la simple "descripción" de los fenómenos y el problema de su "explicación" causal. Hasta que llegó Képler, quien, acertando a distinguir nítidamente entre ambos problemas, desde el punto de vista lógico, los reduce al mismo tiempo en unidad, gracias a su obra científica.

A primera vista, podía considerarse como una dificultad interna, objetiva, el hecho de que también él opusiera a la hipótesis "astronómica", encaminada simplemente a fines de cálculo, la hipótesis "física". En efecto —tal es la pregunta que cabría formular, ateniéndonos al sentido de su propio criterio fundamental—, ¿acaso la *ecuación funcional* con que el cálculo llega a su término y a su meta, agota todo el ser del movimiento planetario, en un sentido científico? ¿Y no parece como si, al lado de la *legalidad* matemática del movimiento, siguieran reconociéndose ciertas cualidades ocultas y fuerzas interiores, sustraídas a toda posibilidad de cálculo?

Esta sospecha desaparece, sin embargo, en cuanto se aprecia más de cerca la tendencia fundamental de las investigaciones keplerianas, siguiéndose en detalle su desarrollo. El *complemento* que se postula para la matemática sigue manteniéndose de por sí inte-

[43] V. Kepler, Astronomia nova, pars I, cap. II. *Opera*, III, 176. Cfr. Apelt, *Reformation der Sternkunde*, pp. 32 ss.

gramente dentro del campo de los fenómenos: la meta a que se tiende no es la de comprender los fenómenos en su entidad metafísica absoluta, en vez de limitarse a calcularlos, sino la de exponer las relaciones *físicas* fundamentales del ser empírico. Para que una hipótesis sea "verdadera", no basta con que exponga en una fórmula breve los fenómenos *astronómicos*, los cuales sólo construyen, en fin de cuentas, un fragmento limitado de nuestra experiencia total, sino que tiene que reproducirlos, además, del modo que corresponda a nuestra manera de ver las condiciones de todo acaecer concreto *de la naturaleza en general*. Los fundamentos de la astronomía sólo pueden establecerse en relación con los *fundamentos científicos de la física*.

El grande y decisivo mérito de la auténtica hipótesis "física", tal como Képler la postula y ofrece, consiste en que no surge como el reflejo de un determinado campo parcial de fenómenos, de una suma de observaciones astronómicas fijamente delimitadas, sino como el resultado de las convicciones teóricas generales y fundamentales acerca de lo que es y cómo actúa una "fuerza natural".

Podemos observar en detalle cómo se desarrolla del *concepto de función* en general el concepto de fuerza en Képler, que le da la pauta para saber cuáles son las explicaciones que deben ser consideradas como "verdaderas". Por tanto, lo que acredita la verdad de una determinada hipótesis no es la confirmación directa que esta hipótesis encuentra en ciertos y determinados hechos sensibles, sino que, para que su verdad resplandezca, tiene que someterse, además, al examen y al control por medio de un *sistema* de principios físico-matemáticos. El encuadramiento en este marco universal es lo que hace que un fenómeno se acredite y se "salve". La *mecánica* científica abstracta —tal es el sencillo criterio que prevalece claramente por doquier— es la que tiene que suministrarnos el fundamento del verdadero sistema universal. Este postulado, que sólo llega a cumplirse verdaderamente con Galileo, aparece ya contenido con claridad de principio en Képler: la cosmografía —en el criterio de la gravitación universal, que él es el primero en concebir— se convierte, al llegar a Képler, en un eslabón concreto de la cadena de la cosmografía (v. *infra*, pp. 329 ss.).

El principal reproche que Képler formula contra el sentido

tradicional de la hipótesis es, por tanto, el de que el astrónomo queda degradado en ella al papel de un simple calculador, eliminándosele de la "comunidad de los filósofos".[44] Para que los cálculos puedan descansar sobre una base, tienen que ir precedidos necesariamente de una concepción general, de una visión intelectiva en la que se esboce "la naturaleza de las cosas". Copérnico no superó la astronomía tolemaica por haber aportado y acumulado nuevos hechos y observaciones, es decir, nuevo material de cálculo, sino que llegó a dicho resultado cuando transformó desde sus cimientos la *forma* y la *unidad* discursiva del sistema.

"Lo primero que hacemos es describir por medio de hipótesis la naturaleza de las cosas; luego, erigimos sobre esta base un cálculo, es decir, derivamos de ella los movimientos por medio de rigurosas pruebas deductivas".

Este "describir" la realidad (naturam rerum *depingimus)* no debe interpretarse como si se tratara simplemente de copiar, sino que designa, como en Leonardo da Vinci, el libre modelo espiritual con que nos acercamos al mundo de las percepciones[45].

Y también aquí podemos esclarecer la relación lógica investigada ateniéndonos en un todo a la analogía con las ideas *estéticas* de Képler: así como la *armonía* no reside en los sonidos mismos, sino que es nuestro espíritu quien la crea, es la regla del pensamiento la que da unidad y coherencia al caos de las sensaciones. Los datos directos con que contamos son siempre solamente los signos y los "síntomas", nunca los fundamentos interiores de los fenómenos naturales; éstos no pueden llegar a captarse jamás por medio de la percepción directa, sino solamente con ayuda de conceptos racionales, que formulamos hipotéticamente, comprobando luego la fecundidad que encierran para la observación futura[46].

[44] V. Apologia Tychonis, *Opera*, I, 242.

[45] *L. c.*, p. 244.

[46] *L. c.*, p. 245. Cfr. I, 242: "Quod enim in omni cognitione fit, ut ab iis, quae in sensus incurrunt exorsi, *mentis agitatione* provehamur ad altiora, quae nullo sensus acumine comprehendi queunt, idem et in astronomico negotio locum habet, ubi primum varios planetarum situs diversis temporibus *oculis* notamus, quibus observationibus *ratiocinatio* superveniens mentem in cognitionem formae mundanae deducit, cujus quidem formae mundanae sic ex observationibus conclusae delineatio hypothesium astronomicarum postmodum nomen adipiscitur".

En el lema que pone al frente de su estudio sobre los movimientos del planeta Marte, Képler, bromeando, reclama para sí la cátedra de Petrus Ramus, quien la había prometido a quien acertara a crear *una astronomía sin hipótesis*. Los fundamentos de esto y el comentario correspondiente los encontramos en una carta a su maestro Mästlin. El ofrecimiento se limita a rechazar toda hipótesis que reclame una obediencia ciega en vez de basarse en *pruebas* científicas, y este postulado sólo ha sido cumplido por Copérnico y por él mismo, como su auténtico continuador; si el tal postulado se interpretara, en cambio, como la eliminación de toda hipótesis en general, así de las hipótesis verdaderas y naturales como de las caprichosas e inventadas, sería, desde luego, una pretensión necia e infundada: pero antes se decidiría —añade Képler, humorísticamente —a solicitar para sí una cátedra real que a llamar necio a Ramus[47]. Negar a la astronomía el derecho a emplear hipótesis, equivaldría a matar su nervio vital, a extirpar en sus raíces el mismo *concepto* astronómico.

Aquí reside la nítida línea divisoria que separa el concepto kepleriano de la armonía de la concepción neoplatónica y neopitagórica del universo con la que en un principio parece entremezclarse y confundirse. Esta separación no puede establecerla la matemática en cuanto tal, sin ninguna determinación y caracterización lógica más definida, pues ya hemos visto cómo, bajo el Renacimiento sobre todo en Agripa de Nettesheim, se humillaba la matemática al servicio de la mística y de la magia. El intento de reducir la realidad a relaciones numéricas puras conduce simplemente a juegos alegóricos, si no se pone desde el primer momento al servicio de la rigurosa *analogía* causal de los fenómenos de la naturaleza, si no enseña a entender y emplear la matemática como condición para el *conocimiento empírico de la ley*.

El propio Képler percibe y expresa con insuperable claridad la misión histórica que en este punto le está reservada. Cuando trata de arrancar ciertas verdades especulativas generales a la proporción de la "sectio aurea", cuando persigue estas proporciones

[47] Carta a Maestlin, de septiembre 1597 *(Opera*, I, 34 s.*)*. Cfr. *Opera*, III, 37 y 136.

hasta en los efectos de la naturaleza orgánica, queriendo buscarla incluso en el nacimiento y la formación de las plantas, no pierde jamás de vista que la "verdad" de las cosas de la naturaleza no puede llegar a captarse nunca en la acumulación de semejanzas *analogías*.

"También yo" —escribe— "juego con símbolos y he cavilado una obra que habría de intitularse *Cabbala geometrica* y versar sobre las ideas de las cosas en cuanto reveladas por la geometría. *Pero, al jugar con los símbolos, no olvido nunca que se trata solamente de un juego.* Los símbolos nunca prueban nada; ningún misterio de la naturaleza es revelado y sacado a luz por medio de símbolos geométricos. Estos sólo nos suministran resultados ya conocidos de antemano; a menos que se demuestre por medio de razones seguras que no se trata simplemente de *símiles*, sino de la expresión de la naturaleza y *las causas de los nexos* entre las cosas[48].

Y así como Képler lucha aquí contra quienes se creen relevados de investigar las causas físicas de las cosas por el simple hecho de apoyarse en los símbolos matemáticos, no tiene más remedio que manifestarse, de otra parte, en contra de quienes creen poder captar el ser vivo de la naturaleza al margen del mundo ideal de los conceptos de la matemática.

La naturaleza, así lo proclama el místico Roberto Fludd en contra de Képler, debe captarse directamente y con plena objetividad, y no determinarse partiendo de las *abstracciones del pensamiento*. La respuesta que a esto da Képler contribuye a esclarecer el nuevo concepto de la realidad. Toda prueba y toda deducción tienen que llevarse a cabo necesariamente por medio de conceptos abstractos, los cuales, sin embargo, expresan y reflejan totalmente las relaciones de las cosas, "pues nada podría ser tan semejante como la copia y el original".

Fludd se remite para el conocimiento de la esencia de las cosas a principios superiores a los de la matemática. Képler, contes-

48 "Nihil enim probatur symbolis, nihil abstrusi eruitur in naturali philosophia per symbolas geometricas, tantum ante nota accomodantur, nisi certis rationibus evincatur, *non tantum esse symbolica, sed esse descriptos connexionis rei utriusque modos et causas*" Carta de Képler a Joachim Tanck, de 13 mayo 1608; *Opera*, I, 378.

tando a esto, confiesa que ignora el "puro interior" de las sustancias a menos que se lo revelen sus relaciones y cualidades: y entre ellas ocupan lugar primordial, como lo demuestra el testimonio del propio Aristóteles, las relaciones de la *cantidad*. Y, saliendo al paso de quienes pudieran objetarle que la necesaria *conexión* por él establecida entre la matemática y la investigación empírica llevaba a desdibujar las fronteras entre ambos tipos de investigación, cita —como más tarde habría de hacer también Galileo— la frase de Platón según la cual la aritmética y la geometría, es decir, las ciencias abstractas del número y la forma, son las dos alas de la astronomía sin las cuales jamás podría remontarse ésta al conocimiento del orden de las cosas sensibles[49].

Este pensamiento hace que Képler se sienta como el hombre llamado a continuar y desarrollar la ciencia y la filosofía antiguas, al contrario de quienes sólo toman de ellas unos cuantos criterios sueltos, fortuitos y puramente externos, abandonando en cambio los motivos fundamentales sobre los que descansan[50]. Dejemos, nos dice, que los "paracelsistas" y los "alquimistas" traten de describir y captar la naturaleza por medio de símbolos y símiles sensibles: la ciencia comienza allí donde se impone la conciencia de que el ojo es ciego cuando no le guían los razonamientos de la matemática.

Es, hasta en el modo de expresarse, la misma concepción y el mismo giro lógico mantenidos por Sócrates en el *Fedón* (v. *supra*, p. 289). Se delimita y destaca claramente aquí el postulado de que el pensamiento debe ser un "trasunto" de la realidad. También el místico aspira a copiar y describir lo real; pero, en vez de recurrir a hipótesis sometidas al control y a la jurisdicción del pensamiento, se vale de jeroglíficos, de formas y de signos inasequibles

49 Joh. Kepleri... Apologia adversus Rob. de Fluctibus (1622), *Opera*, V, 413 *ss*. V. especialmente V, 421. Cfr. Paralipomena ad Vitellionem (1604), Proem. *Opera*, II, 127. Cfr. Galilei, Risposta a Lodovico delle Colombe, *Opera*, XII, 465.

50 Egregiam vero palaestram, in qua transcurrimus alternis; ego mathematicam veterum methodum comprobans, in progressu circa particularia contra illos pugno, tu, methodum ipsorum ipsam generalem insimulans, in minutis nonnullis veterum assertorem te profiteris". L. c., *Opera*, V, 422.

al juicio del entendimiento, a pesar de la penetrante y plástica vacidad de éste.[51]

Se produce así una inversión de todas las relaciones lógicas de los valores, inversión que Fludd expresa de un modo simplísimo cuando rechaza el conocimiento de las cantidades como "un saber hecho de sombras", que no se adentra nunca en el verdadero ser físico de las cosas. Este desdén hacia el medio de conocimiento de la magnitud revela el desprecio que el teósofo siente por la naturaleza y por su realidad empírica "inferior". Según él, la investigación astronómica, que se limita a describir la trayectoria de los cuerpos celestes y los simples accidentes de las cosas *creadas*, no puede remontarse a la metafísica de las *sustancias* eternas e imperecederas.

Képler pone de manifiesto una vez más la profunda y radical diferencia entre las dos direcciones del pensamiento, cuando hace hincapié en que su adversario tiende a llegar a comprender y a ordenar en clases los *modos interiores de la actividad* de los seres naturales, mientras que él, por su parte, se contenta con observar los movimientos exteriores, tal y como los revela la experiencia misma.

"Yo agarro, como tú dices, la realidad por la cola, pero la tengo en la mano; tú aspiras, es cierto, a agarrarla por la cabeza, pero solamente en sueños. Yo me doy por satisfecho con los efectos, es decir, con los movimientos de los planetas; si tú, por tu parte, crees que vas a poder descubrir en sus causas proporciones armónicas tan transparentes como las que yo he descubierto en sus órbitas, no me resta más que desearte suerte en tu empeño y de-

[51] Harmonice mundi; Appendix ad libr. quintum: "Videas etiam, ipsum plurimum delectari rerum aenigmatibus tenebrosis cum ego res ipsas obscuritate involutas in lucem intellectus proferre nitear. Illud quidem familiare est chymicis, Hermeticis, Paracelsistis, hoc proprium habent mathematici" (*Opera*, V, 332). V., además, "Apología", *Opera*, V, 424: "Quod igitud aenigmata tua, harmonica inquam, tenebrosa appello, loquor ex judicio et capt um eo, et habeo te astipulatorem, qui negas tuam intentionem subjici *demonstrationibus mathematicis, sine quibus ego coecus sum*; tibi tu videris luculentissime omnia *depingere*, figuris hieroglyphicis valde significantibus explicare". V. además "Apología", *Opera*, V, 449 y 459.

sármela a mí en la comprensión de lo que buscas, si es que realmente puedo llegar algún día a comprenderlo."[52]

Es, aunque subrayado con nueva y mayor energía y claridad, el mismo antagonismo típico del pensamiento con que nos encontrábamos ya en las figuras de Leonardo da Vinci y Fracastoro. Reiteración que no es, por cierto, casual, sino que proviene de una pugna fundamental en la historia del pensamiento. Képler no aparece aquí luchando solamente contra la mística, sino contra toda la concepción aristotélico-escolástica del mundo, contra la concepción de las formas sustanciales. El propio Képler cree que su diferencia con respecto a Aristóteles reside en que éste, al aspirar a una ciencia superior a la geometría y más general que ella, partía de una primera antítesis *lógico-formal*, la de la identidad y la diversidad. Para él, por el contrario, toda diversidad tiene su fundamento en la *materia*, y allí donde se habla de la materia, allí comienza también el imperio ilimitado de la *geometría*.

Así, pues, mientras que entre los dos términos de la antítesis aristotélica no existe nada intermedio, el punto de vista matemático se caracteriza porque admite y exige una mediación y un tránsito continuo entre los elementos antitéticos: a la "unidad" no se contrapone aquí la "diversidad" pura y simple, sino una escala de matices que oscilan entre el "más" y el "menos".[53] Los antagonismos absolutos de la *ontología* ceden el puesto a las direcciones relativamente antagónicas de la consideración y el enjuiciamiento científicos.

[52] "Apología", *Opera* V, 457-60. Cfr. las características palabras de Robert Fludd: "Mathematicorum vulgarium est, circa *umbras quantitativas* versari, chymici et Hermetici *veram corporum naturalium medullam* complectuntur". *Opera*, V, 18.

[53] "Primam contrarietatem Aristoteles in metaphysicis recipit illam, quae est inter idem et *aliud*: *volens supra geometriam altius et generalius philosophari*. Mihi alteritas in creatis nulla aliunde esse videtur, quam ex materia aut occasione materiae, at *ubi materia, ibi geometria*. Itaque quam Aristoteles dixit primam contrarietatem sine medio inter idem et aliud, *eam ego in geometricis, philosophice consideratis, invento esse primam quidem contrarietatem, sed cum medio*, sic quidem ut quod Aristoteli fuit *aliud*, unus terminus, id nos in *plus et minus*, duos terminos, dirimamus. (*Opera*, I, 423; cfr. acerca de esto, Eucken, *op. cit.*, p. 34).

La manera de exponer de Képler —que en esto se diferencia de Galileo— presenta el rasgo característico de que los nuevos pensamientos por él proclamados procuran apoyarse siempre en las tradiciones de la escuela: hasta el principio tomista de la materia como *principium individuationis* se convierte, manejado por él, en arma de su ideal geométrico de conocimiento. Con lo cual no hace más que acusarse todavía con mayor fuerza el antagonismo: de una parte, la idea de la hipótesis, de otra, un mundo de entidades vivas que actúan con arreglo a fines inmanentes; de un lado un conjunto de principios intelectuales, de otro un reino de inteligencias y "entelequias" (cfr. acerca de esto, *supra*, pp. 55 *ss.*).

Lo sensible se retiene aquí como *problema* fundamental, pero sólo se le reconoce como medio instrumental de la ciencia mediante el correctivo de la matemática pura: en cambio, los adversarios de Képler ven en ello el fundamento auténtico del conocimiento, mientras que la meta definitiva del conocer sigue clavada en una realidad suprasensible.

En la exaltación y la acentuación cada vez más aguda de esta contradicción es donde el pensamiento moderno habrá de llegar, como veremos, a la conciencia de su nueva misión y de su nueva peculiaridad.

b) El concepto de fuerza

La ciencia moderna de la naturaleza radica en una nueva plasmación y en la fundamentación lógica del *concepto de fuerza*. Las diferentes fases que este concepto recorre en su evolución son otrotantos síntomas concretos de los cambios operados en cuanto al modo general de concebir las relaciones entre el *pensar* y el *ser*. La época moderna lleva a las anteriores la ventaja de expresar el problema, en seguida, de una manera precisa. No es la "sustancia", sino la fuerza la que desde el primer momento constituye su concepto del ser. Este rasgo fundamental aparece presente desde los primeros atisbos y los pasos preliminares de la nueva época: la filosofía de la naturaleza parte ya de la crítica y la elaboración del concepto de "potencia" aristotélico. La realidad, tal y como se representa en su imagen, no se manifiesta nunca en un estado inerte; su esencia se revela solamente a quien la enfoca como un juego mutuo y una pugna de *procesos* y de fuerzas. La meta hacia

la que se proyecta la investigación es conocer *cómo vive y crea* la naturaleza, cómo pugna por nuevas plasmaciones y formas de existencia sin cesar renovadas. El concepto de fuerza se funde, así, con el concepto de *vida*; sólo concibiéndolo como la exteriorización de un sentimiento inmanente de vida, podemos llegar a comprender el mundo de los objetos (v. *supra*, pp. 229 *ss.*).

Esta concepción fundamental, que informa la consideración de la naturaleza en su conjunto, encuentra su correlación exacta y un nuevo punto de apoyo en la astronomía, en el momento mismo en que Képler inicia sus investigaciones. En ella ve el pensamiento moderno, sobre todo, el ejemplo teórico prototípico de la necesidad y la acción de las leyes *mecánicas*; pero, al llegar a esta fase histórica, la conclusión se ve obligada a adoptar la dirección inversa: donde quiera que reinen un *orden* y una *trabazón* perfectas de los fenómenos, que impere una norma rigurosa de reiteración, hay que admitir la existencia y el imperio de principios *anímicos* originarios.

El movimiento planetario constituye el ejemplo más cierto y más directo en apoyo de la acción de las "formas" y entidades espirituales. Siendo la rotación de los cuerpos celestes un movimiento circular y, por tanto, eterno, necesita de un motor eterno que lo mantenga en acción constante; y como, además, se efectúa de múltiples y variables modos, necesariamente tiene que existir una diferencia y una gradación individuales entre las sustancias espirituales a que se halla encomendado el gobierno de las distintas órbitas de los astros[54].

La autoridad de esta concepción es tan general y absoluta, que ante ella enmudece la disputa entre las escuelas, violentamente atizada en todos los demás puntos de la doctrina: todavía en Giordano Bruno nos encontramos con la aseveración de que ningún filósofo de renombre deja de considerar como animados, de un modo o de otro, el universo y sus diversas esferas[55].

Y esta concepción fundamental informa, no sólo la imagen

[54] Cfr. Kepler, Astronomia nova, pars I, cap. II, *Opera*, 176 *s.* Acerca de la doctrina peripatética sobre la animación del cielo, cfr. por ej. Cremonino, *De coelo*, Venecia 1613, secc. V.

[55] V. Giordano Bruno, De la causa, principio et uno (1584), II. *Le opere italiane ristampate da Paolo de Lagarde*, Gotinga, 1888, p. 235.

teórica, sino también la imagen estética del mundo de esta época: baste citar la grandiosa visión en que el Dante, a la entrada del Paraíso, intuye en la *Divina Comedia* la unidad y el engarce de los círculos celestes y de sus "bienaventurados motores".

En las notas al *Mysterium Cosmographicum*, expone Képler cómo él mismo se dejó captar de lleno, en un principio, por esta dirección del pensamiento y muy en especial por la teoría de las inteligencias gobernantes, de Escaligero, pero no tardó, nos dice, en encontrar la *palabra* salvadora que le llevó a separarse para siempre de esta manera de pensar.

"Cuando me di cuenta de que la causa del movimiento de los planetas *disminuye a medida que éstos se alejan del sol*, del mismo modo que la luz se hace más débil al aumentar la distancia con respecto a él, llegué a la conclusión de que *esta causa tenía* que ser necesariamente *algo corporal*".

La concepción de su obra de juventud de que la acción de las *almas* planetarias se debilita a medida que los planetas van alejándose del centro común, contiene ya en germen, como el principio Képler expone detalladamente, el principio sobre el que más tarde habrán de fundarse las observaciones en torno a los movimientos del planeta Marte y toda la física celeste. Con la única diferencia de que el *concepto de alma* allí empleado debe ser sustituido, ahora, por el *concepto de fuerza*.

Los conceptos de fuerza y alma, empleados antes como sinónimos, en cuanto denominaciones y modalidades de la misma especie lógica, se enfrentan ahora como conceptos *antagónicos*. Es la misma idea que se expresa con palabras distintas al decir que la acción "espiritual" debe distinguirse nítidamente de la "natural", sometiéndose ésta a un principio propio y a una jurisdicción independiente.

El concepto de la "fuerza natural" adquiere su significado rigurosamente circunscrito, al encuadrarse dentro de esta doble antítesis. El nuevo giro del pensamiento cobra su máxima claridad en el concepto fundamental de la energía, que por primera vez aparece aquí desglosado de su entronque con la "entelequia" y con la forma sustancial, para transmutarse en su moderna significación[56].

[56] Cfr. Epitomae Astronomiae Copernicanae, lib. IV, p. II; *Opera*, VI.

Képler formula inmediatamente el problema con esa nítida concisión dialéctica con la que, a partir de entonces, lo vemos discurrir a lo largo de la filosofía moderna: la estructura del universo no debe concebirse a la manera de un *ser vivo* creado por Dios, sino por analogía con un divino *mecanismo de relojería*[57]. Todavía sigue hablándose, de vez en cuando, de la animación de los astros, y en especial del sol, pero se trata más bien, según expresamente se nos advierte, de un juego de la fantasía estética, y no de una idea a la que deba atribuirse una significación y una necesidad científica de carácter objetivo[58].

Es, como se ve, una reflexión de carácter *metodológico* la que orienta a Képler hacia esta meta: la averiguación de la *dependencia matemática* que existe entre las distancias y las velocidades de los distintos planetas es el factor decisivo para llegar a la conclusión de que la causa motriz debe considerarse como un ser físico. No es que debamos concebirla como un cuerpo en el sentido estricto de la palabra, como materia, pero sí como algo que por todo su ser y toda su significación *se refiere* al mundo de los cuerpos y se rige por las mismas *leyes* que éste[59]. Sólo forman

345: "Sol... omnibus sui corporis partibus facultatem hanc *activam et energeticam* possidet attrahendi... planetam". "Vis seu energia", VI, 347.

[57] "Scopus meus hic est, ut coelestem machinam dicam non esse instar divini animalis, sed instar horologii (qui horologium credit animatum, is gloriam artificis tribuit operi) ut in qua pene omnes motuum varietas ab una simplicissima vi magnetica corporali, uti in horologio motus omnes a simplicissimo pondere". Carta de 10 febrero 1605. *Opera*, II, 84.

[58] "Adeoque et ipsam hanc comprehensionem sensitivam Solis et fixarum, quam *molliter ego accipio* mentique planetae *indulgeo*; nescio an sufficienter factori *philosopho* comprobaverim"? Astronomia nova, *Opera*, III, 397.

[59] Notas al Mysterium Cosmographicum (1621), *Opera*, I, 176). "Si pro voce *anima* vocem *vim* substituas, habes ipsissimum principium, ex quo Physica coelestis in Comment. Martis est constituta et lib. IV Epitomes Astr. exculta. Olim enim causam moventem planetas absolute animam esse credebam, quippe imbutus dogmatibus. I. C. Scaligeri de motricibus intelligentiis. At cum perpenderem hanc causam motricem debilitari cum distantia a Sole: hinc concluri *vim hanc esse corporeum aliquid*, si nos proprie, saltem aequivoce, etc.". Para la explicación de las últimas palabras citadas, cfr. Astronomia nova, pars III, cap. 33. Opera, III, p. 303: "Quamvis virtus motrix non sit materiale quippiam, quia tamen materiae, hoc est corpori planetae vehendo, destinatur non liberam esse *a legibus geometricis*, saltem ob hanc actionem materialem transvectionis".

parte de la "naturaleza" —en el nuevo sentido de la palabra— aquellos procesos entrelazados e interdependientes por medio de una regla fija, que es la de la *relación de magnitudes* que entre sí guardan: el contenido del concepto del cuerpo, lo mismo que el de la naturaleza, se deslinda y determina por el *concepto de función*.

Este criterio general aparece confirmado hasta en sus últimos detalles por medio de la argumentación con que, en el estudio sobre los movimientos del planeta Marte, se derivan las dos primeras leyes keplerianas. Los distintos eslabones de la cadena discursiva van engarzándose de un modo riguroso y exacto, como en un silogismo escolástico.

Se sienta ante todo el "axioma" general de que dos fenómenos que se corresponden en todas sus fases y coinciden mutuamente en cuanto a sus "dimensiones" y magnitudes deben ser considerados directamente como causa y efecto o son ambos efectos de una y la misma causa más remota. Y, como las relaciones entre la velocidad del planeta Marte y su distancia del sol se ajustan a este supuesto, sólo resta una tercera posibilidad lógica: puede ocurrir que la mayor distancia con respecto al centro sea la causa de la mayor lentitud del movimiento o que la mayor lentitud del movimiento sea, por el contrario causa de la lejanía, o bien que, por último, ambos fenómenos tengan su explicación en una causa común.

Descartadas por consideraciones de índole lógica y física las dos últimas hipótesis, sólo queda abierto ante Képler el primero de los tres caminos: trátase de encontrar una mediación gracias a la cual podamos exponer y derivar la fuerza de un planeta como función de otras magnitudes conocidas, es decir, como determinada por los "elementos" numéricos dados de su órbita. Un análisis minucioso revela la existencia de tres grupos de elementos de éstos: la *medida* de la fuerza que corresponde a un planeta en una determinada parte de su órbita es determinada por la magnitud de los radiovectores con respecto a los distintos puntos de la órbita, por la longitud del arco recorrido y por el tiempo que se tarda en recorrer el trecho del camino considerado[60].

[60] Astronomia nova, pars III, cap. 33, *Opera*, III, pp. 300 *ss*. Cfr. Epitome Astronomiae Copernicanae (1618), lib. V, pars I, *Opera*, VI, 402 *s*.

No se indaga la causa motriz interior del movimiento, sino que el concepto mismo de la causa se reduce a un conjunto de *condiciones* matemáticas. Ya veremos cómo esta acusada formulación del problema determina paso a paso la trayectoria de la *teoría* especial *de la gravitación* en Képler. Pero, antes, debemos detenernos un momento en las consecuencias especulativas generales ya latentes en la idea fundamental.

La acción en el proceso de la naturaleza de factores inmateriales, suprasensibles, ha quedado definitivamente descartada, pues los criterios fijos de *medida* sólo pueden darse en el campo de la extensión corporal, lo cual quiere decir que solamente en éste cabe aplicar y desarrollar el nuevo concepto exacto de la causalidad. Para que el espíritu pueda actuar sobre la materia —en la imposibilidad de que pueda llegar a gobernarla y dominarla por un simple "guiño"—, necesariamente tienen que mediar ciertos *órganos* y *vehículos* materiales de su actividad, con lo cual caemos de nuevo bajo las leyes de magnitud de la "*naturaleza*", las cuales, formando como forman una cohesión unitaria y unívoca, excluyen o hacen superfluo cualquier otro fundamento distinto de explicación. Si admitimos la posibilidad de que esta cohesión total se rompa por un solo sitio, es decir, la posibilidad de que intervenga, aunque sólo sea a título de *ayuda*, una instancia ajena a éstos factores, se creará por este solo hecho una "incertidumbre" geométrica contradictoria con la verdadera organización divina del universo, según la cual cada elemento debe derivarse del otro mediante pruebas convincentes[61].

Esta concepción destierra de la física, al mismo tiempo, la *consideración* de fin, en su antiguo sentido aristotélico. La física de

[61] "Primum enim *mens ipsa nihil potest in corpus*. Oporter igitur menti adjungere facultatem exsequendi sua munia in corpore planetae librando... Erit (haec) *magnetica* facultas, hoc est *naturalis consensus* inter corpora planetae et Solis. Itaque *mens naturam et magnetes in subsidium vocat*... "Si ergo per sese officium faciunt virtutes magneticae, quid opus illis est mentis directorio?... Accedit et hoc, quod in ipsis etiam modis, quos menti praescripsimus omnium, qui possunt esse, probatissimos, *implicari videtur quaedam incertitudo geometrica*; quae nescio an non a Deo ipso repudietur, qui hactenus semper demonstrativa via progressus esse deprehenditur". Astronomia nova, p. IV, cap. 57, *Opera*, III, pp. 396 *s*. Cfr. Epitome Astron. Copern., *Opera*, VI, 342 *ss*. y *pass*

Aristóteles descansa sobre la fundamental antítesis entre cuerpos pesados y ligeros: mientras que los primeros tienden hacia el centro del universo como su "sitio natural", los segundos se mueven por el impulso opuesto, el del movimiento ascensional opuesto hacia la periferia. Una relación como la que aquí se supone entre el motor y lo movido contradice a la nueva concepción fundamental acerca de la "homogeneidad" lógica y matemática que debe existir entre la causa y el efecto, puesto que intervienen, de una parte, un simple punto y, de la otra, un cuerpo tridimensional, en un lado una forma que, como el supuesto centro del universo, debe su existencia exclusivamente a nuestra fantasía subjetiva y en el otro una masa física con todas sus determinabilidades reales.[62]

El nuevo concepto de fuerza, en vez de basarse en una vaga analogía con la apetencia de los sentidos, tiene su raíz en la pura *ley de conocimiento del número*: el propio Képler dice que sustituye la *teología* y la *metafísica* celestes de Aristóteles por una filosofía y una física del cielo, que entraña al mismo tiempo una nueva *aritmética* de las fuerzas.[63]

Un rasgo característico de la situación histórica del problema es el hecho de que Képler, para demostrar la posibilidad de esta nueva ciencia, invoque ante todo el ejemplo de la *estática*: *las leyes de la palanca* son el ejemplo prototípico en que se apoya para ilustrar la ley de la disminución del despliegue de fuerza a medida que aumente el alejamiento del centro.[64] Y no cabe duda de que la estática, en la forma científica que le diera Arquímedes en la antigüedad, y en los tiempos modernos el mismo Stevin, brinda el único punto de apoyo seguro para la nueva idea, cuya significación y fecundidad trascienden, sin embargo, muy por encima de sus fronteras.

Képler esboza y traza por anticipado, aquí, el ideal de la *dinámica* moderna. Cierto es que él, personalmente, no acierta a realizar el postulado que señala: sus leyes trazan el contorno acabado de la pura intuición y de la organización geométricas del universo,

[62] Cfr. *Opera*, II, 87 s. (Carta de 28 marzo 1605) y III, 151 (Intr. in Astron. novam).

[63] *Opera*, III, 31. (Carta de 4 octubre 1607).

[64] Epitome Astr. Copern., lib. IV, p. III, *Opera*, VI, 373. Cfr. *Opera*, VI, 17 ss.

pero sin penetrar en la aritmética de las fuerzas fundamentales que lo plasman. Pero lo que anteriormente se destacaba claramente ante nosotros en las relaciones entre Képler y Galileo encuentra su confirmación aquí, si nos fijamos en las relaciones de aquél con Newton: las ideas metodológicas que Newton convierte en un hecho científico son elevadas ya por Képler a claridad y precisión, en la manera enérgica con que este pensador persigue sus principios *lógicos* fundamentales.

William Gilbert

La explicación empírica de la gravedad por Képler, en la que su concepto general de la fuerza se acredita y se llena de contenido concreto aparece históricamente enlazada a la teoría del magnetismo de Gilbert. La obra de Gilbert "*Sobre los magnetos*", que vió la luz en el año 1600, constituye uno de los más antiguos testimonios del método inductivo moderno y, como tal, lo tenían en alta estima lo mismo Képler que Galileo. Ambos tienen en cuenta los resultados de esta obra, que desarrollan por su cuenta y tratan de razonar partiendo de puntos de vista teóricos generales;[65] pero lo que sobre todo les interesa en este estudio, por la afinidad interior que con él sienten —al paso que Bacon lo desprecia— es el *pensamiento metodológico* en que la obra se inspira.

En el prólogo a este libro, su autor proclama "un nuevo modo de filosofar", y no cabe duda de que, para él como para cualquier pensador un poco profundo de comienzos de la época moderna, la lucha contra el predominio del *sistema de los conceptos ontológicos* constituye el punto de partida decisivo.

Aristóteles hacía descansar la diferencia de movimiento entre los diversos elementos, sobre la que se basa toda su física, en la contraposición interna absoluta entre las dos tendencias de lo que pugna "hacia arriba" y lo que tiende "hacia abajo": con ello, hipostasía falsamente como una pugna real de fuerzas una simple contraposición lógica.[66] Y esta primera confusión de principio determina todo el carácter de su concepción de la naturaleza.

[65] Képler, *Opera*, II, 591; III, 37 y 307; VI, 375 s. Galileo, Dialogo intorno ai due massimi sistemi, Jornada Tercera, *Opere*, I, 439.

[66] "Locus loco nullus contrarius. *Dissimilitudo est positionum corporum*

La realidad se torna ahora en abstracta fantasmagoría; las verdaderas causas eficientes son sustituídas y desplazadas por esquemas conceptuales. En astronomía, las ficciones matemáticas de los círculos y epiciclos se convierten y materializan en esferas cristalinas fijas. Por todas partes son las definiciones y los términos arbitrarios, son, por tanto, en última instancia, las *palabras*, con toda su tornasolada multiformidad de sentidos, las que se deslizan en el lugar de las verdaderas cosas naturales, impidiendo que éstas sean captadas objetivamente: en vez de los objetos, aprehendemos solamente las sombras proyectadas por nuestra propia imaginación.[67]

No otra cosa son las "cualidades sustanciales" y las "afinidades" con que hasta ahora se venía intentando enunciar y resolver el problema de la atracción magnética: cuanto más general aparece esta explicación, más vaga y más estéril resulta para razonar y comprender los fenómenos especiales.[68]

Es Gilbert quien primero sustituye este tipo de explicación por la teoría empírica de la fuerza magnética y "eléctrica" y por el conocimiento del magnetismo de la tierra. Y la investigación de este problema adquiere también para él, en seguida, una significación de tipo cósmico, por cuanto que sirve de base a un nuevo concepto general de la *atracción*. Mientras que la gravedad, hasta ahora, venía explicándose por la tendencia de los cuerpos hacia el centro fijo y absolutamente quieto de la tierra, Gilbert demuestra que ningún punto del universo disfruta de una supremacía

in rerum natura; non locorum logica contrarietas. Depromuntur ista ex illa Graecorum officina, qua res ipsas et omnem philosophiam verborum, quorundam et idiomatum logisticis regulis demonstrari et contineri volunt, cum omnis verborum vis, idiomata omnia vel ad illustranda tantum naturae opera minime sufficiant. Crede mihi inique comparatum cum Philosophia, si pueris institutae ad disciplinam verborum observationes definitionesque ulterius naturam ipsam perstringerent". Gilbert, *De Mundo nostro sublunari Philosophia nova* (obra póstuma), Amstelod. 1651, lib. III, cap. V, p. 241.

67 Gilbert, *De magnete magneticisque corporibus et de magno magnete Tellure Physiologia nova*. Londres 1600, lib. VI, cap. 3, p. 217. Cfr. "Philosophia nova", III, 5, pp. 239 *s*.

68 *De magnete*, II, 2, p. 50: "Substantiae proprietates aut familiaritates sunt generales nimis, nec tamen verae designatae causae, atque ut ita dicam: verba quaedam sonant, re ipsa nihil in specie ostendunt".

física ni ocupa, en física, una posición especial y aparte, cualquiera que ella sea. La relatividad del orden del espacio, elevada a claridad y a certeza por el sistema cósmico copernicano, excluye la posibilidad de atribuir determinadas fuerzas y actividades a una situación cualquiera que en nada se distingue de todas las demás, como quiera que éstas se determinen.

"No es el lugar el que influye en la naturaleza de las cosas, lo que decide acerca de la quietud o el movimiento de los cuerpos. El lugar no es de por sí ni un ser ni una causa eficiente; lo que determina la posición y la situación mutuas de los cuerpos son, a la inversa, las fuerzas que en ellos residen. El lugar no es nada; no existe ni desarrolla fuerza alguna, sino que todo el poder natural contiene y posee su base en los cuerpos mismos".[69]

Por donde se llega a la conclusión de que los efectos de la gravedad no son inherentes a un determinado punto del espacio, sino que emanan por igual de todas las *masas* de la materia: unen y mantienen en cohesión, no sólo a la materia terrenal, sino también al sol y a todos los demás planetas, y sin ellos se disolverían la estructura y el orden del universo.[70]

Al encuadrarse entre las causas generales de la naturaleza, se prescribe a la gravitación, al mismo tiempo, una determinabilidad fija en cuanto a la magnitud y una órbita dada en lo tocante a sus efectos: los cuerpos pesados no tienden hacia el centro por virtud de su naturaleza "interior", sino por efecto de una acción exterior que disminuye al aumentar la distancia, para desaparecer por completo cuanto ésta es lo suficientemente grande. En sus detalles, Gilbert concibe estos efectos como análogos a los fenómenos del magnetismo y de la electricidad y los atribuye a la acción mediadora de un flúido sutil que emana del centro y va condensándose en torno a éste, en esferas concéntricas cada vez menos densas[71].

Képler hace suya, en sus rasgos esenciales y fundamentales, la teoría de Gilbert, pero transformándola y ahondándola en dos puntos, provenientes ambos de un origen común.

69 *Philosophia nova*, I, 21, p. 61; II, 8, p. 144.

70 *De magnete*, VI, 3, p. 219; VI, 4, pp. 227 *ss.* y *pass.*

71 *Philosophia nova*, I, 20, p. 50. Para más detalles sobre la teoría del magnetismo y de la gravedad en Gilbert, v. Lasswitz, *Geschichte der Atomistik*, t. I, pp. 315 *ss.*

En primer lugar, la atracción, que según Gilbert sólo se producía entre la masa total de un determinado planeta y sus diversas partes, es ampliada por Képler en cuanto a su acción y a su significación, al presentarla como una fuerza fundamental que, trascendiendo por sobre la esfera de los cuerpos concretos, actúa *entre las diversas masas cósmicas*. Képler derriba con ello una barrera que se levantaba incluso ante los más audaces y resueltos partidarios de la nueva concepción astronómica del mundo: todavía Giordano Bruno interpreta la gravedad como la tendencia de las diversas partes de la masa hacia el todo del que se han desprendido, sin que influya para nada en la posición y la interdependencia de los planetas entre sí[72]. Képler, al aplicar su nuevo concepto de la gravitación, en especial, a las relaciones entre la tierra y la luna, logra dar una explicación al fenómeno de las mareas, adelantándose con ello a la idea fundamental y decisiva de la teoría de Newton acerca de estos hechos.

Y a esta extensión, en cuanto al radio de acción empírica del concepto, corresponde, al mismo tiempo, un cambio intrínseco en lo tocante al contenido. Gilbert, por mucho que rechace las cualidades y afinidades oscuras, no descartaba todavía totalmente y por principio las potencias psíquicas de la explicación de la naturaleza. Sigue atribuyendo el orden y la constancia de los movimientos planetarios a la *animación* de los distintos cuerpos celestes y ve en la constancia de los polos magnéticos la prueba del principio anímico que guía a la tierra en sus rotaciones[73].

A Képler, en cambio, quien discute frecuente y seriamente esta concepción, los fenómenos del magnetismo son los que, en última instancia, le llevan a romper con la vieja concepción de la naturaleza, los que —como él mismo lo dice con palabras muy características— le mueven "a pasar del lado del *espíritu* al lado de la *naturaleza*"[74]. Y en apoyo de ello invoca la misma razón *epistemológica*: el cuerpo que produce el efecto magnético y el medio por conducto del cual se extiende éste se hallan determinados ambos como *cantidades* fijas, hallándose por tanto bajo la

[72] Giordano Bruno, La cena de le ceneri, *Opere italiane*, p. 185.; *De l'infinito universo e mondi*, pp. 365 *ss.*, 370 *s.*, 391 y *pass.*

[73] Gilbert, *De magnete*, V, 12, pp. 208 *ss.*; VI, 4, p. 221.

[74] V. Kepler, Astronomia nova, III, 39; *Opera*, III, p. 319.

sección de las leyes inmanentes de la matemática y de la "naturaleza"[75].

Esto encierra, al mismo tiempo, un nuevo elemento y un nuevo criterio. El concepto de la *función*, que nos sirve de prototipo y de pauta lógicos, postula solamente una mutua condicionalidad de magnitudes, sin entrar a decidir de por sí cuál de los dos elementos debe concebirse como independiente y cuál como dependiente y variable. La relación que ese concepto expresa es una relación reversible: por tanto, la gravedad —si aplicamos la idea matemática general al problema concreto y la trasladamos al lenguaje de la física— debe concebirse y definirse como una rigurosa *interdependencia*. La tierra atrae a la piedra, pero, a su vez, la piedra atrae a la tierra; ambas tienden a acercarse la una a la otra, con velocidad inversamente proporcional a su masa[76]. Y una situación análoga a ésta se da en las relaciones entre los planetas: la ley de la gravitación postula y determina, por ejemplo, tanto un movimiento de la tierra hacia la luna como de la luna hacia la tierra[77].

Este criterio de la relatividad viene a desplazar y desarraigar definitivamente la idea del animismo. Desaparecen las fuerzas "interiores" de la metafísica: ninguna fuerza corresponde ya a un solo "sujeto" de por sí, sino que todas ellas contienen ya, por definición, la relación necesaria con un segundo elemento "externo". El concepto de relación obliga al concepto de fuerza, por decirlo así, a salir de sí mismo y a engendrarse en una *proporción* matemática pura. Esto hace que el problema y el interés se desplacen del *concepto* de fuerza a la *ley de fuerza*: se plantea aquí por vez primera el problema de encontrar la regla numérica según la cual varía la gravedad con la distancia del centro. Y se formula expresamente a este propósito, el pensamiento de que la magnitud de la atracción, es inversamente proporcional al cuadrado de la distancia; si, en último resultado, se rechaza este criterio es simplemente porque, a juicio de Képler, la gravedad no se difunde, como la luz, por igual en todas las direcciones del espacio, sino solamente dentro del plano de las órbitas planetarias, razón por

[75] Carta de 30 noviembre 1607. *Opera*, II, 589 *s.*

[76] Carta a Fabricius de 11 octubre 1605; *Opera*, III, 459.

[77] Astronomia nova, Introductio. *Opera*, III, 151.

la cual parece que debe disminuir en relación directa a la distancia. Esto hace que Képler no llegue a remontarse, en fin de cuentas, a la ley fundamental de Newton.

"No obstante, la simple consideración de las razones por virtud de las cuales la acción del sol sobre los planetas no es, según la objeción que Képler se hace a sí mismo, inversamente proporcional al cuadrado de la distancia, debe considerarse como la sugestión más genial y la *primera manifestación histórica de la idea fundamental sobre la que descansa la ley de la gravitación*. Con ella, se pone realmente a debate la tesis según la cual los cuerpos ejercen una acción proporcional a la masa e inversamente proporcional al cuadrado de la distancia. El hecho de que Képler optara por otra ley no entorpeció el desarrollo de aquella en la misma proporción en que impulsó la marcha de la idea misma en su conjunto, tanto más cuanto que la más clara formulación de los conceptos mecánicos tenía necesariamente que conducir por sí misma a corregir las fallas de que aún adolecían las ideas de Képler" (Lasswitz)[78].

Tal es el juicio emitido por la historia de la física. Por su parte, la historia del *problema del conocimiento* debe remitirse una y otra vez al hecho de que el resultado de las investigaciones empíricas de Képler fué alcanzado mediante una trayectoria en que el pensador sigue exactamente y en línea recta el camino que le trazaba su principio filosófico fundamental.

El concepto de fuerza, al encuadrarse en el concepto de función y, por tanto, bajo la ley fundamental de la matemática, arrastra necesariamente a su concepto correlativo a la misma trayectoria lógica. El concepto de *materia* cobra así por vez primera en la época moderna forma y fijeza científicas. Ya veíamos cómo incluso en Telesio, a pesar de haber llegado a expresar la idea fundamental de la *conservación de la materia*, no llegaba a operarse todavía definitivamente la abstracción que lleva al concepto riguroso de la materia, lo que quiere decir que el problema no había quedado aún precisado y deslindado en toda su pureza (*v. supra*, p. 253). El camino que conduce al nuevo concepto de la *materia* pasa por el concepto de la *masa* y, por tanto, indirectamente, por el *concepto de la magnitud*.

[78] *Geschichte der Atomistik*, t. II, p. 546.

En la ley de la atracción, tal como la formula Képler, las "masas" de los planetas son presentadas, en primer término, como valores numéricos puros, como factores entrelazados en el factor contrario de la fuerza de atracción, para llegar a un resultado final cuantitativo unívoco. Si los planetas no presentaran una especie de "*resistencia* natural", si no llevaran consigo "*una especie de peso*", no sería necesaria la acción de ninguna fuerza para moverlos del sitio y bastaría con la más insignificante causa externa para imprimirles una velocidad infinita. Pero habiéndose comprobado que la rotación de los planetas se efectúa en períodos fijos y determinados, que en los unos es más lenta y en los otros más rápida, nos vemos obligados a introducir en la operación el factor de la "resistencia" de la materia, por medio del cual cabe reducir aquellas diferencias a un cálculo exacto[79].

Es característico de la novedad del pensamiento el hecho de que Képler tenga que luchar constantemente con las expresiones, de que, para fijarnos en el ejemplo más evidente, trate unas veces de aclarar el concepto de masa por analogía con el del "peso", mientras que en otros sitios procure mantener en pie una determinada diferencia entre estos dos elementos[80]. También el término de "resistencia" va definiéndose poco a poco, hasta convertirse de una imagen sensible en un principio matemático determinado y fijo, en una nota conceptual que nos permite distinguir unos cuerpos de otros con arreglo a su diferente modo de reaccionar a la misma causa motriz, afirmándose así como unidades individualmente delimitadas dentro del sistema total.

Es extraordinariamente instructivo ver cómo la nueva idea va rompiendo las envolturas de la vieja antítesis *metafísica*. Képler empieza contraponiendo el concepto de la "materia", en sentido

[79] Epitome Astron. Copern., lib. IV, p. II, *Opera*, VI, 342.

[80] *De Stella nova in pede Serpentarii* (1606), cap. XVI: "Mobilia quietem quidem loci seu ambientis corporis affectant renitentia et quodam *quasi pondere (quid ridetis coelestium inexperti philosophastri, rerum imaginariarum copia locupletes, verarum egentissimi?)*, ex quo singulis suae obveniunt periodi temporum", etc. *Opera*, II, 674; cfr. especialmente *Epitome*, lib. IV, p. III (*Opera*, VI, 374): "Pondus ergo tribuis planetae? Dictum est in superioribus pro pondere considerandum esse naturalem illam et materialem renitentiam seu inertiam ad deserendum locum semel occupatum", etc. Sobre el concepto de la inercia, cfr. además *Opera* III, 305, 459; VI, 167, 174, 181 y *pass.*

aristotélico, al de la "forma" pura, entendiendo por forma todo *principio motor* y, por tanto, en la fase temprana de sus consideraciones, las *inteligencias* que gobiernan los planetas. Al descubrir ahora un factor que contrarresta y opone resistencia al impulso motor, este factor cae necesariamente dentro del campo de la materia, concibiéndose ésta totalmente como una cualidad y una "naturaleza" metafísica propia: como un obstáculo de que tiene que apoderarse y que tiene que vencer la forma pura.

Pero, al llegar aquí, comienza una trayectoria totalmente nueva: las mismas causas creadoras del movimiento se convierten, como hemos visto, de principios espirituales en "fuerzas" y, por tanto, en órganos y miembros de la "naturaleza corpórea". La separación de la materia y la fuerza es sustituída, así, por su necesaria correspondencia y cohesión: ambas son simplemente dos lados distintos de la misma causalidad matemática unitaria[81]. El concepto de la materia sirve, lo mismo que el de la fuerza, para *hacer posible la aplicación de la geometría:* ubi materia, ibi etiam geometria[82].

Comprendemos así, situándonos en el punto de vista de una nueva concatenación, el nuevo enjuiciamiento y la nueva *valoración* que ahora adquiere, tal como los ve Képler, el mundo de los cuerpos y, por tanto, la "naturaleza". Képler aduce contra Patrizzi la objeción de que, al igual que cuantos andan al acecho de formas y entidades abstractas, desprecia, sintiéndose demasiado seguro de sí mismo, la materia, "que es, después de Dios, el objeto único y el más alto de todos", con lo que se enreda necesariamente en una madeja de sofismas[83].

La relación entre Dios y la naturaleza ha cambiado; Dios ya no penetra desde fuera en la naturaleza como en una materia extraña e indigna, sino que es la misma naturaleza la que, por virtud de su propia esencia, tiende hacia lo divino como hacia las leyes geométricas que la rigen[84].

La trayectoria individual seguida por Képler encierra en este

[81] Cfr. especialmente *Opera*, III, 303 (v. *supra*, nota 59).
[82] V. *supra*, nota 53.
[83] Apologia Tychonis contra Ursum, *Opera*, I, 248.
[84] "Tibi Deus in naturam venit, mihi natura ad divinitatem aspirat". Carta a Fabricius, *Opera*, I, 332.

punto una significación sistemático-general y prototípica. La pugna que en él se nos muestra se mantiene hasta bien entrada la época moderna y revive constantemente bajo nuevas formas. El *dualismo de fuerza y materia*, que todavía hoy sigue en pie, con fuerza no atenuada, en los intentos de la lógica por encontrar los fundamentos de la ciencia de la naturaleza, tiene sus últimas raíces, como necesariamente hay que reconocerlo, en la vieja antítesis *ontológica* de materia y forma. Y el conocimiento de esta trabazón histórica entraña, al mismo tiempo, la exigencia objetiva de llegar a sobreponerse a esta pugna, refiriendo estos dos factores al concepto unitario de la "energía" y haciendo que ambos se deriven de él.

c) El concepto de ley

La *geometría*, para Képler, ocupa el primer lugar en la metodología de las ciencias matemáticas. Es el modelo a la luz del cual se orienta acerca del valor de conocimiento de lo matemático. En esta limitación se revela, al mismo tiempo, la maestría lógica de este pensador. Haciéndose fuerte aquí, Képler afianza y fortalece de nuevo la autoridad de Euclides frente a las objeciones de los modernos.

Así, Petrus Ramus había opuesto a Euclides el reproche de que negaba el verdadero orden metódico al poner a la cabeza de todo el sistema un conjunto de diversas definiciones, en vez de dar a cada campo y a cada problema concretos su propia infraestructura lógica especial, a medida que el desarrollo progresivo del pensamiento fuese sacándola a la luz.

"La naturaleza, cuando quiere crear un bosque, no empieza haciendo brotar las raíces de todos los árboles, ni el arquitecto, para construir una ciudad, comienza por echar los cimientos de todos los edificios" [85].

Para salir al paso de un razonamiento y enjuiciamiento tan superficiales, Képler recurre de nuevo a su profunda visión acerca de lo que es una "hipótesis" científica. El error fundamental de los adversarios, nos dice, consiste en que no aciertan a captar el

[85] *Petri Rami Scholarum Mathematicarum Libri XXXI*, Francfort del M. 1627, lib. III, p. 98.

verdadero sentido de los "*elementos*": entienden por tales una muchedumbre multiforme e incoherente de conceptos y teoremas aplicables a toda suerte de magnitudes y aptos para explicar el tratamiento científico de éstas. Esta concepción, degrada al *arquitecto* del edificio de la geometría al papel de un simple peón encargado de acarrear los materiales y, si acaso, de elaborarlos. Para Euclides, por el contrario, la verdadera significación del elemento no reside en la materia, sino en la forma: lo que atrae su mirada no es el στοιχεῖον sino la στοιχείωσις, es decir, el modo y la necesidad de la articulación[86].

La geometría es, por tanto, según Képler, el modelo y la pauta de cualquier clase de deducción conceptual. El orden de rango establecido ya en la primera obra de Képler, en su *Mysterium Cosmographicum*, sigue marcando la ruta en su creación científica ulterior. El problema que aquí se plantea, el problema de reducir la estructura del universo a la forma de los cinco cuerpos regulares, ha ido ahondándose y ampliándose poco a poco; pero sigue imperando la idea de que en las formas e imágenes geométricas inculcadas en el espíritu y que aparecen dadas con él se contiene el "arquetipo" del mundo exterior. De la geometría emana también, en último resultado y originariamente, toda la dignidad que podamos atribuir al *número* puro; el número abstracto que renegase de toda conexión con la forma o la figura, se convertiría inmediatamente en un simple concepto genérico o, para expresarlo en el lenguaje del nominalismo escolástico, en un "conceptus secundae intentionis".

Képler rechaza, por tanto, expresamente, el intento de "los pitagóricos y los platónicos" de construir el mundo de las cosas en su contenido sustancial partiendo de las relaciones y las características peculiares de los números puros: sólo de un modo muy condicional y con reservas esenciales podría calificarse la teoría de Képler, según la ha calificado alguien, como, un "pitagorismo empírico"[87]. Lo que distingue a Képler de Descartes es precisamente el hecho de que todo su modo de pensar y de investigar sigue teniendo sus raíces, íntegramente, en la geometría *sintética* de los antiguos, mientras que Descartes, aunque coloque todavía en el lugar central el *problema del espacio*, lo enfoca ya a través de un cambio metodológico que hace de él simplemente un caso específico y un ejemplo del concepto general de la magnitud.

[86] Harmonice mundi, lib. I; *Opera*, V, 83.

[87] Windelband, *Geschichte der Philosophie*, Freiburg i. B. 1892, p. 306. Hay edición española. V. en contra la nota al Mysterium Cosmographicum (1621), Opera, I, 134: "Omnis numerorum nobilitas, quam praecipue admiratur theologia Pythagorica rebusque divinis comparat, est primitus e geometria... Non enim ideo numerabiles fiunt anguli figurae, quia praecessit conceptus illius numeri, sed ideo sequitur conceptus numeri, quia res geometricae habent illam multiplicitatem in se, existentes ipsae numerus numeratus". Cfr. Harmonice mundi, *Opera*, V, 29, 221, 329, 333 y *passim*.

El propio Képler se encarga de caracterizar con toda claridad la fundamental diferencia entre estos dos puntos de vista, en su obra sobre la *Armonía del Universo*, al tratar del polígono plano regular. Si nos planteamos el problema —dice Képler— de dividir en siete partes un círculo dado, inscribiendo en él un polígono regular, enseguida vemos que nos proponemos algo insoluble, que no existe ningún procedimiento geométrico que nos permita representar los lados del polígono que buscamos. Nos encontramos aquí de pronto ante un postulado al que se resiste la *construcción* geométrica, aunque en cuanto a su carácter puramente conceptual este problema no se distinga apreciablemente de otros que son solubles, por ejemplo de la representación de un cuadrilátero o de un pentágono regulares. El *análisis algebraico* (doctrina analytica ab Arabe Gebri denominata Algebra, Italico vocabulo cossa) puede, sin duda, definir satisfactoriamente el lado que necesitamos y expresarlo en una ecuación; puede, por tanto, considerarlo como una magnitud fija, distinta de todas las demás. Pero este tipo de determinabilidad no nos dice todavía nada acerca de su "*existencia*": lejos de ello, queda en pie el postulado de que sólo son "posibles" aquellos contenidos susceptibles de ser comprobados por medio de la intuición.

En relación con esto, Képler exhorta a los "metafísicos" para que corrijan el viejo principio ontológico según el cual no cabe dar criterios ni notas característicos del no-ser, pues aquí tenemos ya ante nosotros un contenido, que aunque no reviste de por sí ser alguno, puede sin embargo delimitarse mediante ciertas condiciones y al que pueden atribuirse, por lo menos *hipotéticamente*,

determinadas cualidades, diciendo, por ejemplo, que si inscribiésemos en un círculo un heptágono regular, su lado tendría necesariamente que poseer tales o cuales cualidades.

Cierto es, añade, que sólo la fundamentación y la "descripción" geométrica puede garantizarnos el auténtico ser científico, la "essentia scientialis" de un elemento: "scientiae possibilitatem precedit descriptionis possibilitas". Tampoco un intelecto infinito poseería la menor "idea" del lado del polígono que buscamos, por no tener ninguna intuición de él [88]. Uno de los rasgos fundamentales del concepto aristotélico-escolástico de la "forma sustancial" consiste, según Apelt, en que en él se unen y entrelazan dos cosas dispares: la forma de la síntesis intelectual y la forma de la síntesis figurativa, es decir, la ley y la forma. Pues bien, esta crítica es también aplicable a la concepción originaria de Képler: también en él aparece la "idea", al principio, plenamente entretejida con la "forma" y absorbida por la condicionalidad de ésta.

Poco a poco, en el curso constante de las investigaciones *empíricas* de Képler, va aflojándose este encadenamiento lógico fundamental de los primeros tiempos y este nexo de dependencia. El mismo Képler nos dice repetidas veces con qué dificultades internas hubo de luchar antes de decidirse a sacrificar la idea de la absoluta *"perfección"* geométrica de las órbitas planetarias, la cual —a su modo de ver— sólo podía mantenerse en pie bajo su forma rigurosamente *circular*. Todavía en Copérnico encontramos, en este punto, un razonamiento simplistamente teleológico: los cuerpos celestes, nos dice, tienen que efectuar su rotación en círculo, para que en sus movimientos mismos puedan expresar y representar de un modo adecuado su "ser", es decir, su forma y sus límites geométricos. Dentro de estas órbitas circulares puras, la *falta de uniformidad* del movimiento sólo podía provenir de un cambio operado en la fuerza motriz o de una conformación irregular del cuerpo movido, hipótesis ambas a las que nuestro intelecto se resiste y que serían indignas de la organización y el orden perfectos del universo[89].

Al pasar a la hipótesis de la órbita elíptica, "obligado por la fuerza de las observaciones", Képler, con este solo hecho, viene a desarraigar, al mismo tiempo, una concepción metodológica fundamental: eleva a realidad científica, por vez primera, la idea del *orden y la sujeción a ley de lo no dotado de forma regular*. Su correspondencia con Fabricius, quien fuera en Praga, bajo el magisterio de Tycho Brahe, su compañero de juventud y su colaborador, y que, al igual que él, orientó sus investigaciones, sobre todo, hacia los movimientos del planeta Marte, demuestra claramente y de un modo tangible que Képler sólo pudo lograr su descubrimiento porque no se dejó sujetar por las ataduras *lógicas* de las que no supo desembarazarse aquél. Fabricius opone a los razonamientos de sus amigos la objeción de que la regla del movimiento planetario no se encontrará mientras la curva con que la representamos condicione una distancia *variable* con respecto al sol y, por tanto, una velocidad variable: aunque la experiencia de la hipótesis de la elipse parezca ser favorable, no hay que cejar, por tanto, hasta que aquella "irregularidad" se demuestre como una simple ilusión de los sentidos, reduciéndosela a movimientos circulares *constantes*.

Para Képler, en cambio, como él mismo lo hace ver en su clara y nítida réplica, la constancia buscada no reside ya en la *forma* de la órbita, sino en los *principios* de su mecánica y de su física: la acción de la fuerza de atracción es constante, como lo es la fuerza "magnética" del sol, aunque, con arreglo a su naturaleza, presente un valor numérico distinto en cada punto de la trayectoria. La ley funcional unívoca que "engarza como en un hilo" [90] el conjunto de los infinitos cambios posibles, traza y determina el camino de los planetas de un modo más seguro de lo que jamás habrían podido hacerlo los ficticios círculos celestes. Lo único que verdaderamente nos es dado son las distancias variables, y no tenemos derecho a descartar ni desplazar este fenómeno real y fun-

88 Harmonice mundi, lib. I, *Opera*, V, 103 ss. Cfr. especialmente V, 107: "Cum enim sit impossibile ejus *formalis descriptio*, neque igitur sciri potest a mente humana, cum *scientiae possibilitatem praecedat descriptionis possibilitas*, neque scitur a mente omniscia actu simplici aeterno: quia sua natura ex inscibilibus est. Et tamen hujus *non entis scientialis sunt aliquae proprietates scientiales*, tanquam *entia conditionalia*", etc.

89 Copernicus, *De revolutionibus orbium coelestium*, Nuremberg 1543, lib. I, caps. 1 y 4.

90 "Uno fasciculo colligare": una de las frases favoritas de Képler, v. *Opera*, II, 196; III, 173 ss.

damental recurriendo a hipótesis auxiliares, sino que debemos, por el contrario, reconocerlo y proclamarlo como unidad dentro de su misma variedad.

Sigue en pie la tendencia a la "uniformidad" de la naturaleza, pero ahora ya no la buscamos en formas geométricas fijas, sino en aquella originaria "aritmética de las fuerzas", no en el resultado mismo, sino en sus componentes conceptuales. En este sentido, Képler invoca contra Fabricius la expresión platónica del ἓν καὶ πολλὰ: ¿cómo podría existir una verdadera unidad que no llevase dentro de sí y encerrara como origen la pluralidad?[91] El concepto del cambio nos revela el ser y la vida de la naturaleza; querer desterrar de los fenómenos la falta de uniformidad, equivaldría a destruir la física como ciencia[92].

Pero, es en su aparente inversión dialéctica donde la nueva idea fundamental se desarrolla hasta cobrar su precisión completa: si el conocimiento moderno tiene que comprender y justificar lógicamente la falta de uniformidad, no puede tampoco por menos de combatirlo y rechazarlo. La física antigua descansa sobre la intuición de la antítesis entre la esfera terrenal y la esfera celeste: sobre la pugna existente entre la inmutabilidad de los cuerpos celestes y el mundo sublunar, como el escenario de los cambios y de lo perecedero.

[91] La correspondencia entre Képler y Fabricio fué publicada primeramente por Apelt como apéndice a su obra la *Reformation der Sternkunde* (1852); ahora, en *Opera*, I, 304 *ss.* y III, 61 *ss.* Cfr. especialmente III, 108 *s.* y 113: "*Haec est genuina simplicitas, in ipsis spectata principiis.* Ex his tam paucis, si jam multa sequuntur, aequationis pars physica, optica, distantia, iter ellipticum, tunc ideo ob hos multiplices eventus negabis principia esse simplicia? Oblitus es igitur Platonici illius: εἰς ἓν καὶ πολλά (Cfr. acerca de esto, especialmente, el *Filebo* de Platón, 15 D *ss.*).

[92] Regulares esse motus planetarum, *id est ordinatos adque certam et immutabilem legem descriptos*, id est extra controversiam. Hoc enim nisi esset, nulla astronomia esset, nec praedici possent motus coelestes... At nondum concessum est etiam in uniuscujusque circuitus partibus diversis motum re vera esse aequalem. Oritur enim inaequalitas aliqua motuum ex hoc ipso, quia corpora sunt tam quae moventur, quam quae motum inferunt et quia sua materia constant, *sua quantitate, sua figura... et secundum quantitates et figuras etiam potentia naturali sunt praedita*, quae minus potest in mobile longinquum, quam in propinquum". Epitome, lib. IV, p. III. *Opera*, VI, 370. Cfr. especialmente *Opera*, VI, 18; VI, 400 *s.*

Frente a este dualismo de los dos *mundos* físicos, hay que afirmar y destacar la unidad y el carácter inquebrantable del nuevo *concepto* de la naturaleza. La idea de ley, aunque postule la pluralidad, repugna toda "excepción": es una y la misma organización del universo la que se ofrece ante nosotros por igual en todos y cada uno de sus puntos. Podemos, por tanto, partir de un fenómeno dado —por ejemplo, del fenómeno de la gravedad de la tierra— y estar seguros, sin embargo, de poseer y retener en él un ejemplo de las relaciones cósmicas de validez general.

Si mentalmente suprimiéramos esta *premisa* latente, se caerían por tierra con ello, como carentes de base, la *inducción* física y sus aplicaciones. En el fondo, esta concepción no es sino una consecuencia y un modelo de la idea de la completa *relatividad*, que gradualmente va imponiéndose y reconociéndose a través del nuevo sistema astronómico del cosmos. Así como se nos enseña que ningún punto del espacio tiene características exclusivas ni ocupa una posición privilegiada, siendo por tanto indiferente el lugar de que partamos para trazar y construir las leyes generales del universo, tampoco en el campo de la física puede establecerse en parte alguna una línea divisoria fija e incondicional, sino que cada una de las partes acusa y representa aquí, del mismo modo, la regla fundamental del todo.

En el *Almagesto*, la obra fundamental de la astronomía antigua, había dicho Tolomeo que no podemos buscar en los fenómenos de la tierra la decisión acerca de lo que en el cielo deba considerarse como lo simple y lo natural, ya que no puede aplicarse una y la misma medida de *juicio* a objetos y *sustancias* diametralmente opuestos. Rompiendo totalmente con este punto de vista tradicional, Képler insiste en que los "ejemplos" del principio de los movimientos celestes están directamente ante nuestros ojos por doquier, en los fenómenos usuales y conocidos de la vida diaria. Sería exagerar la diferencia nacida del modo de ser propio de los objetos y matar en su raíz la fuerza de la ciencia y de la *hipótesis* astronómica empeñarse en creer que un principio que es para nosotros, para el juicio *de la razón y de la geometría*, "simple" y fundamental, pierde esta validez y este significado al aplicarse a los fenómenos cósmicos[93].

[93] Epitome, lib. IV; *Opera*, VI, 337 *ss.* Cfr. especialmente De Stella Nova

Vemos, pues, cómo el punto de vista geométrico inicial se amplía con el concepto de la *ley natural*, empleado aquí por vez primera con un sentido terminológico preciso para designar las tres reglas fundamentales de la teoría kepleriana[94]: al asumir el factor cambio, pero sin dejar de retener por ello el elemento de la vigencia general y necesaria, por primera vez se descubre y se hace fecunda la "idea" con respecto al campo de la realidad empírica concreta. Las líneas directrices del pensamiento de Képler apuntan cada vez más claramente hacia una meta que él, personalmente no llega a alcanzar, postulan cada vez con mayor apremio su cohesión unitaria, que habrán de alcanzar con la lógica de la física de Galileo.

También el concepto de *causa* participa ahora en la nueva evolución del concepto de ley. El *Mysterium Cosmographicum* se propone todavía, de lleno, descifrar las causas del "*ser*" y de la organización estática del universo: se trata de reducir a su verdadero origen el número, el orden y la magnitud de los cuerpos celestes. No basta, según el criterio que aquí se sostiene, con captar empíricamente todas estas relaciones, sino que se indaga para encontrar un fundamento "apriorístico" que permita derivarlas de un principio "metafísico"[95].

La física moderna llega a la conclusión de que tal postulado es irrealizable, rechazando el punto de partida de Képler y su *planteamiento del problema*. El campo que acota para su investigación no es la existencia, sino el devenir; lo que aspira a explicar y a comprender a base de sus fundamentos no es la *existencia total* del universo, sino simplemente todos y cada uno de los *cambios* que en él se producen con arreglo a leyes inmanentes.

Pero habrá que recorrer un largo trecho histórico antes de que lleguen a deslindarse y separarse nítidamente estos dos problemas,

in pede Serpentarii (Opera, II, 683) contra Patrizzi: "Dicet Patricius illa coelestia non esse similia his terrestribus? Cur igitur disputat, ipse homo de Terra, in cujus mente nihil est, quod non fuerit ingressum per sensuum terrestrium portas?"

[94] "Hanc (secundam inaequalitatem planetarum) pertinacissimis laboribus tantisper tractavi, ut denique sese *naturae legibus* accomodet, itaque quod hanc attinet, de astronomia sine hypothesibus constituta gloriari possim". Carta de mayo de 1605; *Opera*, III, 37.

[95] Mysterium Cosmographicum, *Opera*, I, 106, 113, 125.

que en Descartes y en Leibniz aparecen todavía entrecruzados en muchos puntos. Comprenderemos con mayor claridad el progreso lógico constantemente desarrollado por el pensamiento de Képler observando la participación positiva que toma también en este proceso, a pesar de que parece hallarse en directa y abierta contradicción con los comienzos de su propia concepción.

Ya hemos visto cómo trata de representar científicamente de un modo general, la relación de causa a efecto por un nexo de dependencia *funcional* entre magnitudes variables; pero todavía llega más allá, y de una manera explícita, en la restricción y la corrección de sus posiciones anteriores. Toda una serie de problemas que había planteado en el *Mysterium Cosmographicum* son descartados por él, con plena conciencia de lo que hace, en las glosas a esta obra, separadas del texto original de ella por un paréntesis de veinticinco años.

"No soy" —leemos aquí— "el primero a quien ha torturado el ocioso problema de saber por qué el reino animal se ha visto confinado en un *determinado* lugar del espacio, cuando podían habérsele asignado tantísimos otros. Una pregunta parecida a ésta la formula ya Aristóteles: ¿por qué los planetas se mueven en un determinado sentido, y no en el contrario? ... A lo que él mismo se contesta que *la naturaleza, entre diversas posibilidades, elige siempre la mejor*, aunque no cabe duda de que habría sido mejor y más beneficioso para los cuerpos celestes moverse hacia adelante que no hacia atrás. Explicación, por cierto, bastante necia, pues *antes* de existir el movimiento y los cuerpos que se mueven no existía diferencia alguna de sentido o dirección, no existía movimiento hacia atrás o hacia adelante".

Tampoco nos hace avanzar en lo más mínimo la invocación de tales o cuales analogías del universo con un ser vivo, cuya estructura obedece a razones de conservación orgánica: si nos fijamos en la estructura del cuerpo humano, por ejemplo, tendríamos que preguntarnos de nuevo por qué sus miembros han adoptado una determinada ordenación, la que en realidad presentan, y no la contraria, la que vemos cuando nos miramos al espejo[96].

[96] Képler vuelve a manifestarse aquí en contra de la filosofía italiana de la naturaleza; se refiere, aunque sin citarlo, a un pasaje de Fracastoro. Cfr. *De sympathia et antipathia*, cap. 3: "Sicut enim in animali partes inter se

Estas preguntas le recuerdan a uno enseguida los problemas análogos discutidos en la correspondencia entre Leibniz y Clarke y cuyo eco se percibe todavía en el ensayo de Kant: *Sobre la diferencia de las regiones en el espacio*. Pues bien, la respuesta que Képler les da revela qué visión tan clara y tan madura había llegado a adquirir entonces este pensador: es ocioso, nos dice, concebir el universo como una entre varias "posibilidades" y aplicarle el punto de vista de la opción, ya que el universo, visto en su conjunto, no es precisamente el ejemplar de un concepto genérico, sino que aparece ante nosotros como algo único, tal y como es, en su determinabilidad empírica unívoca y regido por sus propias leyes: "comparatio locum non habet mundorum, ubi unus solus est" [97].

Así, pues, la unidad de la *experiencia* y de sus principios por la que él propugna en última instancia permite a Képler, a la postre, encontrar una actitud certera de defensa frente a los problemas ontológicos que aún habrán de confundir a un pensador como Leibniz.

3. Galileo

Pocos testimonios tan atrayentes y tan característicos habrá en la historia del espíritu moderno como la correspondencia entre Képler y Galileo. Estas cartas despliegan ante nosotros como en un ejemplo insuperable la fuerza de la nueva conciencia científica y la repercusión moral que de ella emana. Es algo memorable y perenne para todos los tiempos ver cómo los dos fundadores de la ciencia matemática de la naturaleza, a despecho de las influencias exteriores y las intrigas con que se trató de distanciarlos, supieron entenderse enseguida, sintiéndose unidos en la misma meta objetiva y en el mismo eros *filosófico* que fué la fuente personal primigenia de que manaron sus descubrimientos.

La correspondencia entre los dos pensadores se inicia con el descubrimiento del telescopio por Galileo y con las nuevas obser-

consensum et relationem non parvam habent et in eo certos *exposcunt* situs, ita et in universo, quod proinde ac animal quoddam est, *partes ejus situs invicem consentientes expostulant*, alioquin universum ipsum debite constitutum non erit"

97 Nota al Mysterium Cosmographicum (1621), cap. XI, *Opera*, I, 138 s.

vaciones astronómicas que inmediatamente lo siguen. Vemos cómo estas observaciones, en las que el propio Galileo encuentra la confirmación empírica definitiva de la verdad del nuevo sistema cósmico, son combatidas por todas partes y por todos los medios, cómo asoma la cabeza, incluso, sin darse jamás por vencida la duda en cuanto a la veracidad subjetiva del descubridor. En este juicio reprobatorio se unen, no ya los adversarios de la teoría copernicana, sino incluso sus más firmes y tempranos defensores, como aquel Maestlin que fuera maestro de Képler en Tubinga. Al propio Képler se le quiere inducir una y otra vez a que se declare resueltamente en contra de los nuevos resultados; un antiguo discípulo suyo, Martín Horky, ganado por aquel ambiente general, cree ganarse el aplauso del maestro con un panfleto difamatorio contra Galileo. Pero Képler, contra lo que su discípulo esperaba, rompe inmediatamente con él: nada puede serle más desagradable —escribe en su primera carta— que los elogios de quien, en su juicio sobre Galileo, acredita tan palpablemente su incapacidad para reconocer y apreciar la verdadera grandeza del espíritu.

Y, no contento con estas manifestaciones de afinidad personal, se siente acuciado a sentar por escrito y públicamente su testimonio en favor del carácter de Galileo y de la verdad de sus observaciones. Inmediatamente empeña todo su prestigio científico al servicio de esta causa: sin haber examinado todavía por sus propios ojos el nuevo instrumento, pero perfectamente convencido de su valor y pudiendo apreciar, como fundador que es de la óptica moderna, los fundamentos teóricos del descubrimiento, se lanza a defenderlo contra los "mezquinos detractores de todo lo nuevo", para quienes es algo inaudito e increíble cuanto se sale de la estrechez de horizontes del sistema aristotélico. Y llevado de aquella franca objetividad y veracidad que era el rasgo fundamental de su temperamento, tanto en lo personal como en lo científico, se pone a confesar inmediatamente sus propios y viejos errores, ahora rectificados por las nuevas experiencias. Ni una sombra de duda ensombrece la fe en éstas, pues el solo *estilo* de Galileo le garantiza su certidumbre. El *estilo* de Galileo: en esta expresión refleja y sintetiza Képler el pensamiento metodológico que reconoce como el suyo propio[98].

98 V. Kepleri Dissertatio cum Nuntio Sidereo nuper ad mortales misso a

Esta comunidad de pensamiento se afirma ante todo en un sentido negativo: en la posición que tanto Képler como Galileo adoptan ante el sistema escolástico dominante. Es muy interesante, desde el punto de vista literario, observar cómo ambos forjan mutuamente y se pasan el uno al otro las armas con las que combaten a la tradición: tan pronto vemos al uno recoger y desarrollar un argumento certero encontrado por el otro como percibimos resonando a lo largo de los años en los escritos de uno de los dos el giro epigramático que su hermano de luchas ha empleado. En estos entronques se revela ante nosotros, por así decirlo, la historia del estilo de la ciencia moderna[99]. Se sienten unidos, sobre todo, en la batalla contra la *silogística* y los títulos de vigencia que afirma en su favor.

"Te agradezco" —escribe Galileo a Képler— "el que, como no podía esperarse menos de la agudeza y la liberalidad de tu espíritu, hayas sido el *primero y casi el único* en dar pleno crédito a mis afirmaciones, sin aguardar siquiera a convencerte por tus propios ojos. ¿Qué dirías de los primeros filósofos de esta nuestra alta escuela, que, a pesar de haber sido requeridos una y mil veces para ello, jamás han querido mirar a los planetas o a la luna por el telescopio, cerrando los ojos por la fuerza a la luz de la verdad? Estos hombres creen que la filosofía es un libro como la *Eneida* o la *Iliada*, algo que no se descubre y escruta en el mundo mismo o en la naturaleza, sino, que sólo puede encontrarse (tales son sus palabras) mediante el cotejo de los textos. ¡Cómo te reirías si oyeses cómo el más ilustre de los filósofos de nuestra escuela se esforzaba en borrar y arrancar del cielo los nuevos planetas a fuerza de *argumentos lógicos*, como si se tratara de fórmulas mágicas!"

Las discusiones de Képler con los aristotélicos de su tiempo nos revelan paso a paso cuán fieles y típicos son los rasgos de esta descripción que aquí hace Galileo. Nada tan significativo como

Galilaeo Galilaeo (1610); *Opera*, II, 490. Correspondencia de Képler con Galileo, v. *Opera*, II, 454 *ss*.

99 Así repiten tanto Képler como Galileo la frase de Alcino, que era —según nos informa Rético— la divisa de Copérnico: δεῖ ἐλευθέριον εἶναι τῇ γνώμῃ τὸν μέλλοντα φιλοσοφεῖν (Kepler, *Opera*, II, 485; Galilei Opere, ed. Albèri, XII, 11). Cfr. además, sobre la coincidencia de los motivos, notas 49 y 103.

el hecho de que Chiaramonti, en una polémica sobre la naturaleza de los cometas, crea dar de lado a Képler al echarle en cara que ha confundido el "methodus arguendi" con el "methodus respondendi", que aplica a la tópica el método de la matemática, y por ahí adelante[100]. A la luz de la situación histórica del problema, tal como la ilustran estos ejemplos, resulta fácil comprender cómo la *lógica* tenía que sentirse, cada vez más, como la verdadera antítesis y el verdadero obstáculo que se alzaba ante la investigación empírica. Tratábase, ante todo, de desarraigar el *ideal del conocimiento* de los escolásticos, un ideal cuyo exponente y cuya expresión más simplista y más palmaria era aquel adversario peripatético de Galileo que se negó en redondo a mirar por el telescopio, alegando que ello "sólo serviría para embrollar su cabeza" [101].

A la vacua generalidad del concepto escolástico se opone ahora la exigencia de la observación detallada y exacta, frente a la "seca abstracción" se alza la imagen sensible y concreta del ser.[102] La percepción y el pensamiento, la realidad de la naturaleza y los conceptos: en la discriminación y la contraposición de estos momentos parece cifrarse ahora el problema de la nueva ciencia y el destino del nuevo concepto basado en la experiencia.

Y, sin embargo, en esta fórmula preferida del Renacimiento se contiene tan sólo la expresión subjetiva de la antítesis, describe y retiene solamente, por así decirlo, el *sentimiento* que anima a la época moderna al desprenderse de la Edad Media. Esta fórmula no ilumina, sin embargo, las metas positivas e independientes de la investigación, no delimita el sentido sistemático del nuevo plan-

100 V. Kepler, *Opera*, VII, 290.

101 Cfr. el relato, extraordinariamente significativo, que hace Paolo Gualdo en carta a Galileo de 6 de mayo de 1611, de una conversación con Cremonino, el famoso aristotélico de la universidad de Padua. V. *Opere di Galilei*, Supplemento, Florencia, 1856, pp. 49 *s*. Acerca de Cremonino y sus relaciones con Galileo, v. Favaro, G. G. *e lo studio di Padova*, Florencia, 1883, t. II, pp. 36 *ss*.

102 V. por ej. Gilbert, *Philosophia nova*, I, 21, p. 55: "Haec jejuna rerum animadversio ab illa dimanavit schola, in qua pauciissimis visis, sine rerum usu et experientia de toto absolute decernunt finguntque verbosi scioli, priusquam partem aut membrum aliquod vere cognoscant". Cfr. *supra*, especialmente nota 66.

teamiento del problema. De una parte, no es posible desconocer toda la riqueza de contenido empírico que había ido condensándose en el sistema aristotélico de la naturaleza, ni tampoco la importancia que al factor *experiencia* se atribuye en la teoría del conocimiento de Aristóteles: Galileo y Képler se encargan de subrayarlo, oponiéndolo a los modernos peripatéticos[103]. En segundo —y tal es la consideración decisiva, desde el punto de vista objetivo—, ¿cómo sería posible desterrar la "abstracción" y excluirla de los fundamentos de la ciencia? ¿No se trata más bien de afirmarla y afianzarla, en un sentido nuevo y más fecundo?

Es altamente instructivo, en efecto, observar cómo las objeciones dirigidas en este punto contra el sistema escolástico encuentran inmediatamente una *réplica* peculiar por parte de éste. ¿Cuál es, por ejemplo, el reproche que constantemente se le hace a Galileo? El de que, en su esfuerzo por llegar a comprender la naturaleza dentro del marco de leyes y principios *generales*, pierde de vista el *caso concreto* en aquello que lo distingue y lo determina. Que ignora o desconoce la fuerza y las características de lo particular quien, como él, aspira a condensar en una fórmula única, haciéndolos en cierto modo desaparecer en ella, todos los casos imaginables del *movimiento* de los cuerpos, lo mismo el vuelo de las aves que la natación de los peces, el desplazamiento de los cuerpos "simples" y el de los cuerpos "compuestos". No en vano lo que distingue y caracteriza al punto de vista *físico* es precisamente —alegan los aristotélicos en contra de Galileo— el no poder prescindir de estas diferencias, el sentirse obligado a señalarlas y reconocerlas por la fuerza misma del *planteamiento del problema* de que parte. El verdadero cometido de la inducción física consiste —se dice— en acopiar y clasificar fielmente los *datos concretos*: y no se les hace justicia si, en vez de observar la naturaleza a través de todas y cada una de sus manifestaciones particulares, se la quiere convertir en un sistema de relaciones matemáticas generales y de *abstracciones*.

[103] "Da mihi redivivum Aristotelem; ita mihi succedat labor astronomicus, ut ego ipsi persuadere speraverim. Ita fieri solet, gypso, dum recens est fusa, quidliber impresseris; eadem, ubi induruit, omnem typum respuit. Sic sententiae, dum ex ore fluunt philosophorum, facillime corrigi possunt: ubi receptae fuerint a discipulis quovis lapide magis indurescunt... Ergo si quis Aristotelem doceat succedentibus seculis compluscula nova in coelo animadversa, libentissime decedet de sententia: at hodie discipuli Aristotelis non ad rationem, sed ad nudam sententiam respicientes, *ex dogmate philosophi, quod is ab experientia petebat*, audent obloqui experientiae", etc. (Kepler, De Stella nova in pede Serpentarii, 1606, *Opera*, II, 693 *s*. Coincide literalmente con esto Galileo, en Lettere intorno alle macchie solari, *Opere*, III, 422 (1612) y *Opere*, VII, 340 *s*. (Carta de 15 septiembre 1640).

Y no cabe duda de que semejante objeción es perfectamente comprensible, desde el punto de vista del sistema aristotélico. Aristóteles, al hacer brotar las formas matemáticas del juego de la abstracción, supera su origen en la propia y libre plenitud de poder del espíritu y coloca en primer lugar las *cosas físicas*, de las que el pensamiento va seleccionando sus criterios fundamentales. Él mismo se muestra aquí, por lo menos, afanoso por defender la "exactitud" y la admisibilidad lógica de este método, procurando demostrar que, si se omitieran las cualidades concretas y fortuitas, no sería posible que se deslizara ninguna falla, ningún error.

Sin embargo, el empirismo de los tiempos modernos, mucho más resuelto, había llegado a sobreponerse también a esta reserva: Campanella considera la restricción que el pensamiento se impone al clasificar y analizar los contenidos sensibles desde determinados puntos de vista conceptuales como una prueba directa de su endeblez y de su incapacidad (v. *supra*, pp. 265 *ss.*).

Vista así, la exigencia con que se presenta la ciencia moderna, cobra ya una forma distinta. Mientras que el sistema biológico de Aristóteles descubría ante nosotros la cohesión y la gradación de las formas orgánicas, ahora sólo queda en pie la escueta y "mecánica" sujeción a leyes; mientras que allí se desplegaba ante nuestros ojos la naturaleza en su plenitud individual de vida, ahora se alza ante nosotros solamente en la vaciedad y la generalidad de la fórmula matemática.

Véase, pues, cómo han ido trocándose insensiblemente los papeles en el transcurso de la polémica: cómo, habiendo comenzado por oponer a la silogística una nueva visión de la realidad concreta, Galileo acaba convirtiéndose, precisamente por ello y obligado por la fuerza de la necesidad, en defensor y campeón de la abstracción científica. Esta inversión nos da la clave para descubrir el doble sentido inherente a la vieja antítesis de los conceptos de lo "general" y lo "particular". Tal parece como si viniera a re-

novarse aquí, en una fase histórica más alta, aquel duelo medioval del nominalismo y el realismo, el viejo pleito de la "realidad" que corresponde a nuestras ideas y a nuestros principios universales. Y, en realidad, nos vemos retrotraídos de nuevo, ahora, al centro sistemático de este problema; pero, al mismo tiempo, vemos surgir, situándonos en él, los nuevos conceptos llamados a dirimir para siempre el litigio.

Hay algo, sin embargo, que debemos tener presente aquí desde el primer momento, y es que Galileo, aunque maneje y aplique un nuevo método de conocimiento, no es un sistemático de la filosofía y de la epistemología. Cree a pie juntillas, por una convicción profundamente subjetiva, anterior a toda reflexión filosófica, en la perfecta consonancia entre la matemática y la naturaleza, en la *armonía* total entre el pensamiento y la realidad. Ya veremos cómo esta profunda convicción informa por igual y mantiene interiormente en cohesión todas y cada una de las partes de su teoría. Pero aunque se acuse cada vez con mayor fuerza y se despliegue de un modo continuo y progresivo, jamás se detiene el pensador a indagar cuáles sean el fundamento y la *justificación* de esta convicción íntima suya. La certeza de sí mismo con que el pensamiento científico se siente dueño de sí y se afirma en su propia seguridad es precisamente lo característico de la investigación de Galileo. Si, de una parte, ello le cierra todos los caminos por los que pudiera remontarse de nuevo a los problemas más generales de la crítica del conocimiento, le guarda, por otra parte, de la tentación de querer explicar y deducir el origen de la verdad científica partiendo de un principio *metafísico* "superior".

La antítesis del pensamiento escolástico cobra su exposición más acabada en un pasaje de los *Diálogos sobre los sistemas del universo*, en el que se trata de la *posibilidad de aplicar* los métodos y los principios geométricos a los objetos de la experiencia sensible y directa.

Para el interlocutor a quien se da el nombre de Simplicio y que personifica la filosofía escolástica, este problema no ofrece la menor dificultad: encuentra en él la misma cómoda solución que desde los días del propio Galileo tiene siempre preparada como una receta el "sano sentido común". Las sutilezas matemáticas pueden ser ciertas y acertadas, si se las toma en abstracto, pero

sería equivocado empeñarse en exigir que la "materia sensible y física" se ajustase a ellas de un modo preciso y exacto. La verdad de que una esfera sólo toca a un plano en un punto puede ser axiomática en teoría, pero no lo es en el mundo de la realidad empírica.

En su análisis de este axioma, Galileo tiende ante todo a eliminar este pretendido *dualismo* entre la verdad y la realidad. La esfera y el plano no poseen más existencia que la verdad y la determinabilidad que emanan de sus conceptos; sería ocioso e induciría a error tratar de oponer a este ser de la *definición* pura una forma de existencia diferente y concreta. El que una forma empírica existente "sea" una determinada figura, no puede significar otra cosa sino que se ajusta a todas las condiciones y relaciones sintetizadas en el concepto de esta forma matemática. La ciencia consiste en un sistema de *condiciones* puras, cuya validez nada tiene que ver con el problema de si en el mundo de nuestras percepciones existen o no *sujetos* en los que se den esas condiciones. Podemos negar la existencia de tales sujetos, sin que ello afecte en lo más mínimo a la concepción del carácter y el valor de conocimiento de las condiciones puras de que se trata. Tampoco en este caso se admite, ni mucho menos, la existencia de un abismo entre lo "abstracto" y lo "concreto", sino que lo que se hace es formular el *postulado* de que los principios abstractos deben desarrollarse y completarse mediante la adición de nuevos y nuevos momentos conceptuales, de tal modo que abarquen el caso empíricamente dado que al principio parece escapar a la determinación de sus leyes. La falta de consonancia, allí donde se dé, "no se debe a lo abstracto ni a lo concreto, a la geometría ni a la física, sino que debe cargársele en cuenta al *autor del cálculo*, que no acierta a hacerlo debidamente" [104].

Sería negar la misión más genuina de la razón científica creadora tratar de poner coto a la facultad de extender a zonas cada vez más amplias del ser empírico efectivo sus conceptos puros y abstractos. Ningún *contenido* material concreto de cuantos nos son dados puede poner una barrera a este progreso incesante: los puntos finales que limitan el pensamiento científico a una fase dada de su desarrollo, son siempre puramente relativos y eventuales.

[104] Dialogo dei massimi sistemi, Giornata seconda, *Opera*, I, 224 *ss.*

Es fácil reconocer ahora que aquella pugna entre la verdad y la realidad en que tanto hincapié hacen los adversarios tiene sus raíces, si se la examina de cerca y se llega al fondo de ella, en su concepción *metafísica* de lo real, en su concepto de la existencia *absoluta*. Cuando no nos dejamos ya engañar ni desviar por el empeño de dar a los contenidos científicos una existencia inmediata, cuando desechamos ese afán de una vez por todas de nuestros *principios* y de nuestros *fundamentos*, sólo entonces alcanzamos en la plasmación de los conceptos esa libertad ideal cuya meta y cuyo resultado último vuelven a reencarnar ahora precisamente en aquella existencia.

Galileo desarrolla e ilustra con magistral claridad esta doble relación. El concepto de la aceleración uniforme, de que parte, no es tampoco para él, por el momento, más que un "supuesto hipotético", que no puede referirse directamente a los "hechos" de la naturaleza ni medirse por ellos, sino que necesita, antes, ser analizado y desarrollado en sus "cualidades" y consecuencias matemáticas concretas. Sólo después de haber dado cima a esta parte deductiva del problema y cuando ella nos ha llevado al establecimiento de relaciones numéricas fijas, habremos sentado las bases para poder comparar la ley pura con el contenido de la observación, habremos obtenido la pauta y la norma restrictiva con que podremos abordar la variedad de la materia de nuestras percepciones.

"Si la experiencia demuestra ahora que esas cualidades por nosotros deducidas encuentran su confirmación en la libre caída de los cuerpos naturales, podremos afirmar sin exponernos a error que el movimiento concreto de la caída de los cuerpos es idéntico *a aquel que hemos definido y dado por supuesto*; en otro caso, nuestras pruebas no perderán tampoco nada de su fuerza ni de su virtualidad, puesto que sólo pretenden valer única y exclusivamente para el supuesto de que partimos, del mismo modo que los postulados de Arquímedes sobre la espiral no resultan menoscabados por el hecho de que no se encuentre en la naturaleza ningún cuerpo que desarrolle un movimiento en espiral" [105].

[105] *Opere*, VII, 156 *s*. Cfr. especialmente Discorsi e dimostrazioni matematiche intorno a due nuove scienze, Giornata terza, *Opere*, XIII, 154 *s*. Cfr.

La intención polémica de estas líneas explica la brusca separación que aquí se establece entre el contenido del concepto y los datos de la observación. Se comprende, sin embargo, que lo que primordialmente se busca no es desgajar los conceptos, sino entrelazarlos más íntimamente con la materia de las percepciones, lo que, sin embargo, sólo puede conseguirse si los conceptos son desarrollados por sí mismos y de un modo independiente hasta extraer de ellos consecuencias cada vez más especiales. Galileo se atiene a este criterio fundamental de su ciencia hasta en las investigaciones detalladas de la astronomía: también en este punto exige, al igual que Képler, que la observación concreta vaya preparada por un esbozo discursivo, por un problema del pensamiento, que le prepare el terreno y le señale el rumbo[106].

Paso a paso, va desplegándose ahora el conjunto de las proposiciones hipotéticas que, en constante progreso, deben guiarnos hacia el ser concreto de las cosas. La "*materia* sensible y física" venía considerándose hasta ahora como el obstáculo para que la matemática pura pudiera imprimir su sello a la realidad empírica. Se manifiesta, por tanto, como una potencia metafísica propia, opuesta al pensamiento puro, como una coacción a la que tiene que someterse el concepto.

Es la vieja contraposición aristotélica: en cuanto a su contenido y origen, todo conocimiento es creado y garantizado por la generalidad de la "forma", al paso que la materia de por sí representa lo simplemente incognoscible. En esta antítesis metafísica, la diferencia metodológica entre la idea y el fenómeno, entre la geometría y la física, se exalta hasta convertirse en una contradicción absoluta e irreductible. La solución de esta pugna, según los principios generales de que parte Galileo, sólo puede buscarse en *una* dirección: la materia, convertida aquí por hipóstasis en un ser propio e independiente, debe encuadrarse a su vez dentro de la concatenación continua de los principios y desarrollarse partiendo de ella; debe transformarse de una *barrera* en un *postulado* del concepto puro.

Ya Képler, como veíamos, se debatía por ahondar en esta idea,

de Portu, *Galileis Begriff der Wissenschaft*, tesis doctoral, Marburgo, 1904, pp. 78 *s*.

[106] Cfr. Galileo a Képler: Kepler, *Opera* II, 464.

en la que veía lo que le separaba de los filósofos de la naturaleza. La evolución hacia la que se orientaba Képler se lleva a cabo, claramente y sin esfuerzo, con Galileo: desde el momento en que la misma naturaleza corpórea forma de por sí un todo eterno y *necesario*, todos sus fenómenos tienen que someterse también a razones probatorias generales y obligatorias. Sólo cuando hayamos logrado esta reducción de los fenómenos a *conocimientos* necesarios, podremos decir que hemos captado y dominado la realidad, y por tanto la *materia*, en su verdadero concepto.

En esta operación se prescinde de todas las particularidades y propiedades sensibles de la materia, para retener en ella tan sólo aquellos criterios en los que concuerda con las condiciones y los requisitos lógicos de la ciencia. El postulado de que la variedad de los cuerpos y de los cambios perceptibles debe concebirse simplemente como el resultado de las modificaciones de una materia primigenia, unitaria y originaria, representa para Galileo, pura y simplemente, la tendencia a referir la caótica pluralidad de los fenómenos a un elemento inmutable y último, encontrando en éste la clave para su conocimiento. El "materialismo" que sus adversarios eclesiásticos le reprochan no es, por tanto, otra cosa que la afirmación de los derechos universales y absolutos de la razón científica: el concepto de la *materia* es, para Galileo, el término correlativo e inexcusable del concepto de la *necesidad* [107].

Es aquí donde podemos apreciar con toda precisión el entronque de Galileo con la filosofía de los antiguos. Tienen razón los que señalan la afinidad entre el pensamiento de Galileo y el de Demócrito[108]; pero, contra lo que muchas veces se cree, esta afinidad no se revela tanto en su *atomística* como en los fundamentos lógicos de su *física*, ya que aquélla, siendo como es muy interesante y rica en problemas, no pasa de ser un aditamento ex-

[107] Discorsi, I; *Opere*, XIII, 7: "E perchè io suppongo la materia esser *inalterabile, cioè sempre l'istessa, è manifesto che di lei, come di affezione eterna e necessaria, si possono produr dimostrazioni non meno dell'altre schiette e pure matematiche*". Cfr. acerca de esto, de Portu, *l. c.*, p. 47.

[108] Sobre la actitud de Galileo ante Demócrito, v. Natorp, "Galilei als Philosoph", en *Philosophische Monatshefte*, 1882, y Löwenheim, "Der Einfluss Demokrits auf Galilei", en G. *Archiv für Geschichte der Philosophie*", t. VII (1894).

terno, superpuesto al conjunto del sistema científico de Demócrito.

Tampoco el materialismo antiguo brotó históricamente como un resultado directo de la observación física, sino de los problemas y requisitos dialécticos. Fué la antítesis eleática de lo uno y lo vario, del pensamiento y la percepción de los sentidos, lo que agudizó y al mismo tiempo pulió, entre los antiguos, la concepción materialista. El postulado del concepto puro, la exigencia de una *identidad* rigurosa e invariable, quedaban establecidos: se trataba ahora, si es que había de llegar a ser posible una *ciencia* de los fenómenos, de determinar e interpretar éstos de tal modo que en ellos mismos se representase y destacase un algo eterno e inmutable. (Cfr. *supra*, pp. 42 *ss.*).

De este mismo problema, aunque enfocado con una fuerza y una precisión incomparablemente mayores, arranca también el pensamiento de Galileo. También para él se mantiene en pie el *ideal* del conocimiento proclamado por los eléatas, ideal que él formula con los giros platónicos: sólo puede haber una ciencia de aquello que se mantiene en permanente unidad.[109] Pero mientras que para Platón este ideal se acreditaba y se realizaba, sobre todo, en la matemática, Galileo proyecta su postulado de un modo más directo y más riguroso sobre los objetos físicos. Tiene que desaparecer, ahora, toda sospecha de "divorcio" entre la idea y las cosas sensibles: no podemos prescindir de éstas, de sus cambios y sus movimientos, si queremos asegurarnos de la constancia de la ley.

Podría parecer sorprendente, podría considerarse, por parte del descubridor del método experimental, como una recaída en el apriorismo y una exageración de este método, el hecho de que transfiera directamente a los objetos y los problemas físicos el criterio de la "reminiscencia", que Platón expusiera e hiciera valer sobre el ejemplo de la geometría. Para comprender esto, no debe perderse de vista el modo como penetra Galileo en su *concepto* de la naturaleza.

[109] Dialogo, Jornada Cuarta, *Opere*, I, 497: "Questo è quanto io posso dirvi in questa materia, e quanto per avventura può comprendersi sotto una *nostra cognizione, la quale, come ben sapete, non si può aver se non di quelle conclusioni, che son ferme e costanti... come quelli che dependono da cause invariabili, une ed eterne*"

Este concepto no aglutina en unidad, desde el punto de vista externo, un conjunto de hechos y observaciones caprichosamente reunidos, sino que establece una rigurosa delimitación y determinación de la materia suministrada por la experiencia, con arreglo a los *criterios* de la geometría. Sólo "las cosas verdaderas y necesarias, que sería imposible que se comportasen de otro modo" forman parte de la naturaleza, en el verdadero sentido científico de la palabra, y con respecto a ellas rige el principio de que el entendimiento de cada cual, siempre y cuando que pueda llegar a conocerlas, tiene que extraer este conocimiento "de por sí" (de per se)[110].

Se reconoce, por tanto, resueltamente y sin la menor reserva, que toda investigación debe ir precedida por un concepto ideal y general de la realidad, aunque es, ciertamente, la observación y sólo ella la llamada a decidir si en el mundo de la percepción sensible que nos rodea hay realmente contenidos que correspondan a aquel primer postulado ideal y si, por tanto, es posible una ciencia exacta. La experiencia guía y gobierna todos y cada uno de los pasos concretos que se dan por este camino, pero la meta hacia la que se marcha y la función del conocimiento son trazadas de antemano e iluminadas por los conceptos puros.

La relación entre lo abstracto y lo concreto se determina ahora de un modo más claro y más sencillo que en el propio Képler. Éste empeñábase todavía en encontrar una base *metafísica* más profunda sobre la que fundar la incondicional adecuación entre ambos campos: la comunidad del intelecto humano con el espíritu divino, como creador y fundamento primigenio de los objetos, es, según él, el eslabón que establece y asegura el engarce entre la idea y la realidad.

Pues bien, Galileo renuncia definitivamente a esta clase de explicaciones, que pertenecen, según él mismo reconoce y expresa claramente, a un campo y a un planteamiento del problema que nada tienen que ver con la ciencia.

En la obra fundamental de Galileo sobre mecánica se razona el principio de que un cuerpo, al caer desde el punto más alto de la periferia de un círculo, abarca en su caída todas las cuerdas de la circunferencia que desde aquel punto puedan trazarse:

[110] Dialogo, Jornada Segunda, I, 174 s.

así, pues, si nos imaginamos una multitud de cuerpos que, partiendo de un punto común, ruedan en todas direcciones sobre una muchedumbre infinita de planos inclinados de diferente grado de inclinación y observamos las diferentes posiciones que estos cuerpos ocupan al cabo de determinado tiempo, veremos que el conjunto de puntos que las señalan representa siempre una parte de la periferia de una esfera. Simplicio, el personaje del diálogo, comenta esta afirmación diciendo que se trata, evidentemente, de un gran misterio, de uno de aquellos fundamentos ocultos que han presidido la creación del universo: esta alusión va dirigida claramente a Képler, quien repetidas veces había jugado con el pensamiento de que la creación del mundo debía concebirse por analogía y con arreglo al símbolo de la forma geométrica de la *esfera*.[111] Esto hace que sea todavía más característica y más significativa, desde el punto de vista histórico, la réplica de Galileo: no quiere contradecir, nos dice, a tan profundas consideraciones, pero sí debe advertir que ellas conducen a teorías a cuya altura no aspira a remontarse. "Debe bastarnos con saber" —añade— "que somos los modestos artesanos encargados de sacar de la cantera el mármol en el que el genio y el trabajo del artista modelará luego las formas maravillosas ocultas bajo su tosca e informe envoltura"[112]. La orgullosa modestia que nos habla en estas palabras viene a deslindar para siempre el campo de la investigación científica y el de la fantasía estética, transmutando el concepto teleológico de la armonía proclamado por Képler en el concepto de ley de la época moderna.

En las anteriores consideraciones se perciben tan sólo los primeros *atisbos* conceptuales del nuevo planteamiento del problema asociado al nombre de Galileo; pero en ellos se contienen ya, en germen, ciertos resultados empíricos fundamentales. Así, por ejemplo, los conceptos anteriores llevan ya directamente implícita la teoría de la *subjetividad de las cualidades sensibles*; a esta teoría no se llega como a un resultado derivado, sino que emana de la misma delimitación originaria, de la *definición* misma del campo de investigación que se acota.

Las notas sensibles del color y del sonido, por ejemplo, que

[111] V. Kepler, *Opera*, I, 122; cfr. V, 260, 351 s.
[112] Discorsi, III, *Opere*, XIII, 186.

parecen cambiar hasta lo infinito según la naturaleza del órgano que las asimila, no pueden pertenecer al campo del ser "verdadero", que debe concebirse como un conjunto de cualidades y características "eternas y necesarias". Su "realidad" es una realidad tomada de prestado e inventada, que necesariamente se reduce a la nada bajo el agudo análisis del *pensamiento*, si este análisis es llevado a fondo.

Galileo, por tanto, hace suyo también este principio ajustándose totalmente al sentido en que lo había formulado Demócrito. La materia o la sustancia corpórea no puede *comprenderse* sin pensar con ella y en ella las notas características de la *limitación*, de la *forma* en el espacio y de la *magnitud*, y sin concebirla, si queremos enfocarla en su determinabilidad individual, como determinada en cuanto a su situación en el espacio y en el tiempo y en cuanto a su estado de movimiento. Todos estos puntos de vista, que podemos compendiar en las categorías fundamentales del *número*, el *tiempo* y el *espacio*, forman parte, por tanto, necesariamente, del concepto de la materia, del que no podremos desglosarlas por medio de ninguna clase de esfuerzos de nuestra "imaginación" subjetiva. No tenemos por qué decidir, en cambio, si es roja o blanca, amarga o dulce, sonora o muda, perfumada o hedionda, pues todas estas cualidades designan simplemente *estados* cambiantes, nunca *condiciones* a que se halle supeditada la realización discursiva del concepto. El intelecto y la capacidad de representación (il discorso o l'imaginazione) jamás podrán conducir por sí solos a esta segunda clase de elementos característicos, que sólo la percepción directa de los sentidos es capaz de revelarnos. Lo que vale tanto como demostrar que estas cualidades deben descartarse de la imagen objetiva de la realidad, que no son otra cosa que simples "nombres", cuya base no debe buscarse nunca fuera del cuerpo sensible de que se trata. Suprimamos mentalmente los cuerpos vivos y sus órganos, y desaparecerá instantáneamente el mundo de las cualidades sensibles[113].

Para tener plena conciencia de todo lo que representa esta conclusión, de su agudeza radical, hay que situarse de nuevo en

[113] Il Saggiatore; *Opere*, IV, 333 *ss*. Sobre la teoría de la subjetividad de las cualidades sensibles en Galileo y sus relaciones con Descartes, cfr. Natorp, *Descartes' Erkenntnistheorie*, cap. VI.

el punto de partida de la investigación. Hemos visto cómo la ciencia de la época moderna comenzó remitiéndose a la fuente originaria de la *experiencia de los sentidos*, frente a una concepción física del mundo que tenía sus raíces en simples antítesis y distinciones ontológicas, reduciendo con ello a una simple colección de "nombres" lo que hasta entonces venía considerándose como un sistema fijo y exhaustivo de *conceptos* (v. *supra*, pp. 291 y 327). Pero el mundo de las sensaciones, cuanto más claro y nítido se veía el problema que en él se cifraba, fué llevando de nuevo al espíritu al postulado del análisis *matemático*, en el que el concepto encontraba ahora un nuevo ser y una nueva encarnación.

Al surgir y desarrollarse, ahondándose cada vez más, este nuevo punto de vista, se produce al mismo tiempo una total *inversión* de la antítesis anterior, pues ahora son, como veíamos, las *percepciones* concretas las que pasan a ocupar el lugar de los simples "nombres" caprichosos, a menos que podamos reducirlas a una determinabilidad matemática pura. Y de nuevo se proclama el principio de que el entendimiento sólo puede reconocer como ser objetivo lo que es capaz de comprender por sí mismo y por sus propios medios. Pero, al mismo tiempo, se ve claro que sus conceptos no pueden tener más vehículo ni otro campo de acción que lo que nos revela el análisis exacto de la *experiencia*. Quien se empeñe en desglosar el pensamiento de aquella necesaria relación se hallará prisionero de un mundo de apariencias vacuas, ni más ni menos que quien se atenga exclusivamente a las sensaciones, viendo en ellas el único testimonio valedero[114].

Sólo llegaremos al auténtico *objeto* de la naturaleza si sabemos captar las reglas necesarias y dotadas de validez general, por encima de los cambios y mudanzas de nuestras percepciones.

[114] "Nè sia chi creda che la lettura degli altissimi *concetti*, che sono scritti in quelle carte (del cielo) finisca nel solo veder lo splendor del Sole e delle Stelle ed il lor nascere ed ascondersi (che è il termine sin dove penetrano gli occhi de' bruti e del vulgo), ma vi son dentro misteri tanti profondi e *concetti tanto sublimi*, che le vigilie, le fatiche, e gli studi di cento e cento acutissimi ingegni non gli hanno ancora interamente penetrati con l'investigazioni continuate per migliaia d'anni... Così quello che il puro senso della vista rappresenta, è come nulla in proporzion dell' alte maraviglie, che, mercè delle lunghe ed accurate osservazioni, *l'ingegno degl' inteligenti* scorge nel Cielo". *Opere*, II, 45 *s*.

Es muy característico el hecho de que Galileo, en la constitución científica de la materia, renuncie expresamente no sólo al color y al sonido, sino también a las sensaciones del tacto y de la *resistencia*, lo que quiere decir que la *gravedad*, por muy esencial e indispensable que sea como cualidad empírica, no entra, sin embargo, como nota característica, en el *concepto* mismo del cuerpo. Más aún, parece como si, mediante la reducción a los criterios de magnitud y de forma, Galileo eliminase también como más tarde lo hará Descartes, el punto de vista físico de la "masa". Esta delimitación se comprende, sin embargo, por el interés lógico que en este pasaje de su obra prevalece, el cual no es otro que el de dejar bien sentado cómo la realidad del cuerpo sólo puede determinarse a base de la *matemática*, que aquí coincide todavía esencialmente con la *geometría*. El concepto físico del cuerpo ha ido desarrollándose en Galileo gradualmente y a medida que la matemática va abandonando en él su forma antigua para revestir la moderna forma del *análisis*.

El progreso que esto trae en el camino hacia la determinación del contenido *concreto* se acredita en una consecuencia directamente derivada de las premisas anteriores: el concepto de la materia que Galileo toma como base lleva consigo, a la par, la idea de la *conservación de la materia*. Al descartar mentalmente del objeto "real" de la naturaleza los cambios y la mutabilidad inseparables de los contenidos subjetivos de la percepción, hemos fijado aquel concepto como una unidad idéntica y *persistente*. Un *absoluto* nacer y perecer implicaría una contradicción directa con aquel *concepto del universo* que el entendimiento descubre y esboza por sí mismo. Una "transmutación" verdaderamente "sustancial" en la que la materia se transforme hasta el punto de que deba considerársela como totalmente destruída para convertirse en otra distinta, constituye una idea irrepresentable.

Es característico que, en los diálogos sobre los dos sistemas de concepción del universo, el adversario aristotélico de Galileo se remita, para refutar esta tesis, a las apariencias directas de los sentidos, pues ¿acaso no vemos todos los días —nos dice— cómo nacen y mueren ante nuestros ojos hierbas, plantas y animales, no vemos cómo lucha constantemente entre sí lo antagónico, cómo la tierra se convierte en agua y el agua en aire y cómo el aire se

condensa de nuevo en nubes, en lluvia y en tormentas? Negar estos *hechos evidentes* sería destruir los *principios mismos de la ciencia* y, con ello, la posibilidad de toda argumentación[115].

Como vemos, el aristotelismo concibe la suerte de los *axiomas* científicos vinculada al reconocimiento o al desconocimiento de determinadas "experiencias" metereológicas. Para un "empirismo" de este jaez no encuentra ya Galileo comprensión ni tolerancia. No todo lo que se apoya en el supuesto testimonio de la observación directa puede ser considerado como un "hecho", en el sentido científico de la palabra. Es el entronque sistemático y la coincidencia con la totalidad de los fenómenos lo que decide acerca del valor de un "hecho" concreto y determinado. Pues bien, para poder contrastar esta coincidencia no hay más que un camino: cotejar el caso particular de que se trata con los principios sistemáticos generales. Al proyectar sobre tales *criterios*, por ejemplo sobre la ley de la conservación de la materia, procesos que la *percepción* se representaba como actos de absoluta creación o destrucción aparecen ante el *juicio* como simples desplazamientos relativos de partes dentro de la totalidad homogénea de la materia. Y el propio Galileo nos dice que la orientación del pensamiento aquí señalada se mantuvo también para llegar al descubrimiento del hecho fundamental de su ciencia: al descubrimiento de las leyes de la gravitación[116].

Vemos, en términos generales, cómo el concepto del *movimiento*, a medida que va convirtiéndose en punto de mira del interés y destacándose cada vez más claramente como el verdadero tipo de la realidad física, sigue un desarrollo análogo al que hemos podido observar en el concepto de la materia.

Lo primero que se hace, en uno y en otro caso, es derribar la barrera divisoria entre la consideración abstracta y la concreta, entre la teoría y la aplicación práctica: para Galileo, el movimiento es un concepto matemático tan plenamente válido y legítimo como el triángulo o la pirámide. No trae al campo de los objetos matemáticos nada extraño o externo a ellos[117]. A lo largo de todos los escritos de Galileo percibimos la lucha contra quienes se

115 Dialogo, I; *Opere*, I, 48.
116 Cfr. por ej. Postille alle Esercitazioni di Ant. Rocco, *Opere*, II, 315 s.
117 Cfr. por ej. *Opere*, XII, 509 (contra Vincenzo di Grazia).

empeñan en exigir para la peculiaridad de los objetos físicos un "método físico" peculiar opuesto al "matemático" o distinto de él por alguna nota esencial, cualquiera que ella sea. Negar la posibilidad de aplicar directamente las conclusiones geométricas a los cambios empíricos es algo tan ridículo como lo sería sostener que las leyes de la aritmética fallan cuando se trata de contar una cantidad concreta.

De aquí que Galileo repute interiormente incomprensible la afirmación aristotélica de que en las cosas de la naturaleza no deben buscarse ni exigirse pruebas rigurosamente matemáticas: sabe y proclama que ello valdría tanto como convertir en quimera el concepto y el campo todo de su investigación. ¿Qué es la naturaleza sino un conjunto de consecuencias que se derivan las unas de las otras de un modo rigurosamente *necesario y unívoco*? De otro modo, ¿cómo podríamos distinguirla de un mundo fabuloso e inventado? [118]

El postulado y el ideal de la física repugnan, por tanto, todo lo que sean conclusiones basadas en la mera probabilidad, como las que pueden tener su lugar en la retórica o en la jurisprudencia: la meta que allí se le traza desde el primer momento a la inducción es la de preparar y facilitar la inferencia deductiva y demostrativa de los resultados contenidos en el supuesto[119].

Para quien como Aristóteles veía en la sustancia concreta lo verdaderamente real, podía quedar relegada a segundo plano la preocupación por las relaciones y los nexos en que aquélla pudiera entrar *a posteriori*; para Galileo, en cambio, si desapareciera la necesidad de estos nexos se vendría a tierra con ella el fundamento y el verdadero πρότερον τῇ φύσει. El método "específicamente físico" de que se jactan los peripatéticos, la deducción de los fenómenos partiendo de antítesis cualitativas, no hace en

[118] Cfr. Il Saggiatore, *Opere*, IV, 174, 258; Dialogo, I, *Opere*, I, 61 *s.* y *passim*.

[119] Cfr. *Opere*, II, 329: "Giudicate, sig. Rocco, qual dei due modi di filosofare cammini più a segno, *o il vostro fisico puro e semplice bene, o il mio condito con qualche spruzzo di matematica*; e nell'istesso tempo considerate, che più giudiziosamente discorreva, o *Platone* nel dir che senza la matematica non si poteva apprender la filosofia, o *Aristotile* nel toccare il medesimo Platone per troppo studioso della geometria". V. además Dialogo, I, *Opere*, I, 18; Diálogo, III, *Opere*, I, 430; Discorsi, XIII, 134, VII, 283 y *passim*

realidad sino suplantar la determinabilidad científica por una infinita y confusa multivocidad de posibles explicaciones.[120]

A la luz del ejemplo de la hidrostática, expone Galileo cómo, mientras él toma por base una ley sencillamente universal, derivando de ella progresivamente todas y cada una de las particularidades del caso concreto, sus adversarios no saben más que apoyar su principio de explicación mediante distinciones y reservas cada vez más embrolladas: el entronque entre lo general y lo particular, que resalta con certeza inmediata en las ecuaciones matemáticas, sólo acierta a mantenerse en pie, aquí, a fuerza de nuevas y nuevas distinciones lógicas, contraponiendo lo que vale "de por sí" y "per accidens", en el sentido propio y en el sentido impropio de la palabra, de un modo absoluto o en términos relativos, etc.[121] Para el peripatético, la "causa" material de un suceso no es más que un momento parcial aislado cuyo resultado y cuya eficacia dependen de la estructura interior del "sujeto" hacia el que va dirigida. Galileo, en cambio, ve en ella la suma y el compendio de todas las condiciones y de todas las relaciones, así internas como externas, que, al establecerse, entrañan necesariamente un determinado efecto.[122]

Del concepto matemático puro del movimiento se deriva más tarde —en consonancia con la evolución que sigue el concepto de la materia— la idea y el postulado de su inmutable *conservación*. El descubrimiento de la *ley de la inercia* va íntima e innegablemente unido a lo que es el punto de partida y el pensamiento fundamental de las investigaciones de Galileo. Bastaría con tener esto en cuenta para desechar toda duda acerca de si Galileo llegó a tener una conciencia clara y plena en cuanto a la generalidad y al alcance de su nuevo principio.

Los argumentos que últimamente he aducido en contra de esto no hacen más que iluminar las dificultades históricas con que tropezaba el logro del nuevo conocimiento, limítanse a poner de manifiesto los múltiples nexos psicológicos y las diversas fases preliminares que era necesario dominar y recorrer para que aquella

[120] Cfr. por ej. XII, 298, 382 (contra Lodovico delle Colombe).

[121] *Opere*, XII, 105 y 387.

[122] Saggiatore (*Opere*, IV, 216): "Quella e non altra si debba propriamente stimar causa, la qual posta segue sempre l'effetto, e rimossa si rimuove."

idea pudiera desentrañarse en toda su pureza. Pero, por mucho interés histórico que tenga el indagar este curso constante del descubrimiento a que nos referimos, ello no empaña en lo más mínimo la claridad y la seguridad del resultado, tal y como brillan, sobre todo, en los *Discorsi*.[123] Y la deducción que aquí se nos ofrece puede ser considerada, a su vez, como un ejemplo modelo de las relaciones entre el pensamiento y la sensación. La investigación parte de una preparación, de un atisbo del pensamiento: la pregunta va dirigida a la pura "concepción del espíritu".[124]

La disputa en torno al origen "empírico" o "apriorístico" de la ley de la inercia constituye, por tanto, en el fondo, una disputa ociosa, pues si no hace falta perder muchas palabras para demostrar que esta ley sólo podía llegar a descubrirse a la luz de los hechos de la experiencia, no es menos claro, por otra parte, que los tales hechos no se revelaron ni podían revelarse por sí mismos a la percepción directa, sino que tenían que ser desentrañados y obtenidos por el pensamiento, mediante el "método resolutivo".

Este arte del análisis lo muestra magistralmente Galileo en su crítica de la concepción aristotélica del movimiento de un cuerpo arrojadizo. Aristóteles, como es sabido, recurre al *medio* para explicar la prosecución del movimiento: cuando lanzamos un cuerpo pesado, se produce en la zona de aire próxima a nosotros un rápido movimiento circular que, poco a poco, va comunicándose a capas más y más extensas, imprimiendo con ello, indirectamente y en cada momento, un nuevo impulso al cuerpo lanzado. En este proceso se distinguen, conceptualmente, tres fases diferentes, con arreglo a las cuales se explican las experiencias del fenómeno del lanzamiento: al principio, cuando aún el movimiento no se ha comunicado a la masa total de aire, el cuerpo avanza lentamente;

[123] Sobre la formulación de la ley de la inercia, v. Diálogo, II (*Opere*, I, 194) y Discorsi, III (*Opere*, XIII, 200). (Cfr. el juicio de Mach, Mechanik, 4ª ed., apéndice, contra Wohlwill, "Die Entdeckung des Beharrungsgesetzes", en *Zeitschrift für Völkerpsychologie*, ts. XIV *ss.*).

[124] Discorsi, IV; *Opere*, XIII, 221: "Mobile quoddam super planum horizontale projectum *mente concipio* omni secluso impedimento; jam constat... illius motum aequabilem et perpetum super ipso plano futurum, esse, si planum in infinitum extendatur", etc.

en la segunda fase, desarrolla éste su velocidad máxima y, por último, en la tercera, va perdiendo impulso gradualmente, a medida que se debilita el movimiento comunicado a las partículas del aire.[125]

Galileo empieza poniendo de manifiesto el vicio lógico fundamental de que adolece esta supuesta explicación, al presuponer que el aire posee la facultad de conservar y retener durante cierto tiempo, hasta más allá del momento inicial, las impresiones que recibe, lo que equivale a reconocer al medio aquella misma cualidad que se niega al objeto lanzado. Con ello, en vez de resolver la dificultad, se la aplaza, haciéndola retroceder solamente en un grado. Si, además, se concibe la relación de causa a efecto como una rigurosa determinabilidad cuantitativa y se entiende que el medio es la causa de la conservación y trasplantación del movimiento, la magnitud de la velocidad tendría necesariamente que aumentar proporcionalmente a la densidad del medio, cuando la experiencia demuestra que sucede realmente todo lo contrario. Para Galileo, lo mismo que para Képler, es la idea de la dependencia funcional exacta la que regula y restringe la aplicación del concepto causal.[126]

Aristóteles concedía la conservación del movimiento "natural", negando en cambio la del movimiento "violento": también en la actitud asumida ante este punto de vista se revela lo que hay de característico en el nuevo modo de pensar. La naturaleza, tal como la concibe Aristóteles, se halla colocada bajo la primacía del concepto de fin: natural es, según la concepción aristotélica, todo movimiento adecuado a la naturaleza interior del sujeto y a su principio inmanente de la forma. Para la ciencia moderna, en cambio, es el criterio de la *necesidad* el que determina el sentido y el contenido del concepto de naturaleza. Esta concepción no parte, por tanto, de la cualidad y la naturaleza de una forma concreta de movimiento para deducir de ellas su permanencia y su continuidad, sino que es la ley de la conservación la que, según ella, hace que adquiera realidad en el sentido del conocimiento, que se convierta en una "entidad" estable y determinada.

[125] Cfr. Fracastoro, *De sympathia et antipathia*, cap. 4.

[126] V. Diálogo, II, *Opere* I, pp. 166 *s.*; cfr. los Sermones de motu gravium, *Opere*, XI, 18 *ss.* y *pass.*

la velocidad, en la que una interpretación directa y simplista sólo ve un contenido que caprichosamente aparece y desaparece.

Es necesario detenerse en este punto, pues estamos realmente ante una de las encrucijadas en que se bifurcan dos épocas. Para hacernos plenamente cargo de cuál era el estado del problema tal como lo encontró Galileo, debemos partir, no tanto de la misma concepción aristotélica como de su desarrollo y exposición en la filosofía moderna de la naturaleza. Un ejemplo típico de ella nos lo ofrece, principalmente, la teoría del movimiento de Fracastoro, el cual resume de un modo muy característico la doctrina tradicional, a la par que se esfuerza, como médico y naturalista, por acomodarla a las experiencias y observaciones concretas de su tiempo. Nada ilustra mejor las dificultades internas con que tropezaba el nuevo planteamiento del problema que el ejemplo de un pensador para quien la lucha contra las "oscuras cualidades" y la investigación de las causas intermedias auténticas y reales constituye ya, según él mismo proclama, el objetivo fundamental de la investigación.

Para Fracastoro, sigue siendo el concepto de la *afinidad cualitativa* y de la *antítesis de cualidades* el que sirve de vehículo para la explicación del orden en el espacio. La situación y la posición relativa de los distintos elementos corresponden al grado de su cohesión interior. El instinto de la propia conservación, innato a todo cuerpo natural, trae como consecuencia, ante todo, la exclusión del vacío. Todos los elementos tienden al contacto mutuo, ya que solamente en él pueden mantener y asegurar su perpetuación, pues el vacío, como la antítesis *lógica* más acusada que es del concepto del cuerpo, representa al mismo tiempo una amenaza constante a su existencia *física*.[127]

El mismo punto de vista general explica, además, la ordenación de los cuerpos en el espacio: cada elemento ocupa, "conforme su naturaleza", el lugar en que más a salvo y a cubierto se halla de influencias extrañas y nocivas. Así, el fuego tiene su sitio entre la bóveda cóncava situada encima de la esfera lunar y el límite extremo de la atmósfera terrestre, donde linda de una parte con la región de la luz, a la que es afín por la "sequedad" y de

[127] Fracastoro, *De sympathia et antipathia*, cap. II.

otra parte con la región del aire, con la que comparte la cualidad del calor. De modo análogo, el aire ocupa una posición intermedia entre el fuego y el calor, la más adecuada para él, ya que tiene de común con ambos elementos la propiedad del calor y la de la humedad, respectivamente. En general, donde quiera que nos encontramos con una reunión de materias o con un divorcio entre ellas, debemos atribuirlo a las relaciones puramente internas de la "simpatía": si vemos, por ejemplo, que el aire contenido en un odre es expulsado de él por el agua, al llenarse de ésta, no debemos concebir y explicar este proceso como algo puramente mecánico, sino como un resultado de la desarmonía reinante entre ambos elementos.

"Así como las partes de un organismo vivo revelan entre sí múltiples coincidencias y relaciones y tienen necesariamente que agruparse y ordenarse de un determinado modo, así también se determinan mutuamente en cuanto a su posición las diversas partes del universo, el cual no puede ser concebido tampoco más que como un organismo vivo." [128]

El carácter absoluto del *sujeto* decide acerca de las relaciones de que entra a formar parte: las *cosas*, en cambio, son ordenadas y clasificadas para poder sacar de esta clasificación el principio que preside la distinción entre los diversos *movimientos*.[129]

Es Galileo quien echa por tierra la vieja sentencia de "operari sequitur esse", que la escolástica había tomado de la simplista concepción del mundo como conjunto de cosas. Su pensamiento parte de las *leyes generales de la acción*, que reivindican para sí una validez general y necesaria, independientemente de todas las

[128] *Ibid.*, caps. III y IX (v. *supra*, nota 96). No es acertado, por tanto, el juicio de Libri y Lasswitz, quienes ven en Fracastoro un antecesor de las modernas *teorías corpusculares*; aunque señale la atracción y la repulsión entre las partículas insensiblemente pequeñas, se mantiene todavía de lleno —como se desprende de los pasajes citados— bajo la influencia de la explicación cualitativa y teleológica de la naturaleza.

[129] Vincenzo di Grazia contra Galileo: "*Dovendosi dimostrare gli accidenti del proprio e naturale soggetto*, nel quale eglino naturalmente si ritrovano, fa di mestiero, volendo assegnar la cagione del movimento al centro e alla circonferenza... il considerarli primieramente negli elementi, dove naturalmente si ritrovano, *e non insieme in quelli e ne'composti*. Altrimenti non si farebbe la dimostrazione universale, ed erreremmo", etc. (*Opere*, XII, 184).

características particulares de los objetos empíricos; sólo partiendo de esta premisa cabe distinguir los diferentes géneros y especies del *ser*. Es la misma idea fundamental que, según recordaremos, llevaba a Képler a desterrar el dualismo entre el mundo terrenal y el mundo celeste (*v. supra*, pp. 340 *s.*).

En la historia del problema del conocimiento se destaca e impone decisivamente, ahora, una nueva antítesis fundamental. Pasa a segundo plano la vieja pugna entre el "empirismo" y el "racionalismo", pugna que pierde su sentido y su fuerza creadora ante sistemas como los de Galileo y Képler, totalmente basados en la interdependencia de la experiencia y la razón. Se plantea ahora un problema distinto y más profundo: el de saber si hay que comenzar por las *cosas* o por las *relaciones*, es decir, por la existencia o por las formas que los nexos revisten. Frente a la concepción *sustancial* del universo, surge una concepción nueva, basada en el *concepto de función*.

En este punto, vemos con especial claridad cómo la historia de la *filosofía* moderna no puede comprenderse ni desarrollarse enfocándola al margen de la ciencia exacta. El conflicto dialéctico que aquí se plantea habrá de convertirse en la fuerza propulsora fundamental de los sistemas futuros: tanto el sistema cartesiano como el leibniziano no son más que fases concretas y determinadas en aquel proceso general de desarrollo que lleva de la sustancia a la función.

Ahora bien, Galileo no sólo nos ofrece el nuevo punto de vista como implícito en el método y la tendencia de su investigación, sino que lo formula, además, con sorprendente claridad y precisión.

"O bien procuramos penetrar por la vía de la especulación en la verdadera *esencia* interior de las sustancias naturales, o bien nos contentamos con llegar a conocer algunas de sus *características* y cualidades peculiares (affezioni). Consideramos que el primer intento constituye un esfuerzo vano y estéril, así en lo que se refiere a las sustancias terrenas más próximas a nosotros como en lo tocante a las más remotas sustancias celestes... Si queremos, sin embargo, detenernos en la contemplación de determinadas características, no debemos desesperar de conseguirlo, no ya cuando se trata de lo que tenemos directamente ante nuestros ojos, pero ni siquiera con respecto a los cuerpos y fenómenos naturales más alejados de nosotros." [130]

De este modo, la ley natural, gracias a su generalidad, se sobrepone a las diferencias geográficas de la cercanía y la lejanía; pero, para ello, tiene que renunciar a la pretensión de captar en su ser absoluto ni siquiera los efectos más próximos, aquellos que aparentemente nos son conocidos de un modo inmediato. Pero no se crea que esta confesión entraña, para Galileo, nada parecido al escepticismo, pues la renuncia a la metafísica es, según él lo ve, el precio que hay que pagar para adquirir la seguridad del *conocimiento empírico*. Desde el punto de vista de la ciencia de la experiencia, la *relatividad* no es, como cree el empirismo dogmático, el *límite* extremo del conocimiento; es, por el contrario, su fuerza y su garantía. Sólo cuando damos de lado al problema de la *esencia* de la gravedad, se revela ante nosotros la ley general de la gravitación. El método de la ontología, por el contrario, llevado de su tendencia a captar la "naturaleza" interior de las cosas, cae bajo el poder y el imperio de las simples palabras.

Ejemplos bien palpables de esto lo tenemos en la polémica desatada contra el propio Galileo. Así, el jesuita Scheiner, en su empeño por mantener en pie el dogma de la inmutabilidad del cielo, niega que las manchas solares puedan tener su asiento y su origen en el sol mismo, ya que éste es, por su "naturaleza", el más luminoso de los cuerpos, incapaz, por tanto, de engendrar de su propio seno lo antitético a la luz, como es la oscuridad. Como si las cosas y las entidades —replica Galileo— existieran en gracia a los nombres, y no éstos en gracia a las cosas.[131] Es característico del conocimiento *humano* que no pueda proceder nunca más que de un fenómeno a otro, que no pueda partir sencillamente de la naturaleza incondicional de las cosas, sino siempre de las "afecciones" en las que éstas se revelan y manifiestan. Ahora bien, estas "afecciones" —entre las que destaca Galileo las de lugar y movimiento, magnitud y forma— forman siempre en sí mismas un todo *necesario*, en el que cada miembro es condicio-

130 Lettere intorno alle macchie solari, *Opere*, III, 462.

131 Lettere intorno alle macchie solari, *Opere*, III, 383. Cfr. *Opere*, III, 374 y VI, 181.

nado por otro anterior y en el que, por tanto, cada solución apunta retroactivamente hacia un nuevo problema.

La obra de la ciencia, por tanto, *no es nunca definitiva*, y en ello se contiene una nota característica y necesaria de la nueva concepción fundamental que estamos examinando. Hemos visto cómo el empirismo, que se desarrolló bajo el imperio de la concepción sustancial del universo, llevaba en sí desde el primer momento el germen del escepticismo: si el conocimiento versa sobre las cosas concretas como su meta última, pronto tiene que convencerse de su incapacidad para abarcar y dominar la totalidad de la materia del saber. Para restituir a éste sus derechos y su vigencia, no hay otro medio que transformar de arriba abajo el *ideal* del conocimiento, convirtiendo la pauta *extensiva* en pauta *intensiva*.

Galileo da ahora este paso con la misma seguridad con que había sentado su punto científico general de partida. Juzgado en un sentido *extensivo*, es decir, medido por la *cantidad de objetos* que se trata de abarcar, el intelecto humano es igual a cero, pues por mucho que avance en la descripción de lo concreto, lo que consiga será siempre a lo que le resta por conseguir como la magnitud finita a lo infinito. En cambio, si consideramos el conocimiento desde el punto de vista *intensivo*, es decir, fijándonos en el grado de vigencia y de perfección a que es capaz de remontarse, tendremos en la matemática pura el ejemplo modelo de un conocer de certeza *absoluta* y objetiva, de una certeza que encierra en sí misma sus raíces y su plena garantía, sin que pueda verse menoscabada en este su valor propio y peculiar por la necesidad de comparecer ante una instancia superior, ni siquiera ante la del supremo e infinito entendimiento divino. Lo "absoluto" nos escapa cuando nos empeñamos en considerarlo e investigarlo como el *objeto* exterior del conocimiento; pero lo recuperamos de nuevo cuando sabemos buscarlo solamente en las fundamentales verdades del espíritu. No existe conocimiento de lo absoluto, pero sí existen conocimientos absolutamente ciertos.[132]

La exigencia del sistema, en el viejo sentido de una cima definitiva e incondicional, ha desaparecido: los principios sistemáticos, tales como ahora se conciben, son más bien aquellos que, constituyendo un punto fijo de sustentación como "primeros supuestos" (prime supposizioni), en la línea de las aplicaciones concretas, se desarrollan sin cesar, llevando a consecuencias empíricas constantemente nuevas y cada vez más fructíferas.[133] Hasta la parte más insignificante de la naturaleza plantea al conocimiento, en este sentido, un problema inagotable.[134]

Por consiguiente, si ciframos el sentido de la inducción en la enumeración de lo concreto, incurriremos en una contradicción metodológica interna. La inducción, así concebida, sería una de dos cosas: o imposible o inútil. Imposible, si el número de los casos concretos que se trata de enumerar es infinito; inútil, si fuese limitado. En el primer caso, jamás podríamos dar cima a nuestro esfuerzo; en el segundo, llegaríamos a un resultado ya íntegramente contenido de antemano en las premisas de que partimos y que no sería, por tanto, más que una vacua tautología. La mayor de una inducción no puede nunca equipararse en rango a la observación concreta y aislada, sino que debe estar por encima de ella, como una relación de validez general y matemáticamente fundada; la simple suma de datos concretos jamás justificará la aplicación del resultado a la totalidad de los casos posibles.[135]

"Esta sola respuesta de Galileo" —juzga con razón Prantl— "revela una comprensión más profunda de lo que es la inducción que todos aquellos pasajes fraseológicos en los que el superficial y grandilocuente Bacon de Verulamio nos habla de inventio, experimentum y otras cosas parecidas." [136]

Si el concepto valorativo de lo "absoluto" se aplica ahora exclusivamente al carácter y a la vigencia de nuestros conocimientos, y no a su extensión, también su concepto correlativo y antagónico se enfoca desde distinto punto de vista: el concepto de la *relación* no debe interpretarse ya como un obstaculo y una resistencia, sino como el complemento necesario del nuevo sentido de lo abso-

[132] Diálogo I, *Opere*, I, 116 *s*.

[133] Cfr. acerca de esto, Della scienza meccanica, *Opere*, XI, 89.

[134] Contra Lodovico delle Colombe, *Opere*, XII, 465. Cfr. acerca de esto, especialmente, de Portu, l. c., pp. 24 *ss*.

[135] Contra Vincenzo di Grazia, *Opere*, XII, 513.

[136] Prantl, "Galilei und Kepler als Logiker" (en *Sitzungsberichte der Bayrischen Akademie des Wissenschftem. Philos.—philol. Klasse*, 1875, p. 399).

luto. El principio lógico de la *relatividad del movimiento* constituye, en realidad, la premisa necesaria para poder descubrir y formular las leyes galileanas del movimiento. Mientras el movimiento se concebía como *cualidad* inherente a un *sujeto* concreto y determinado, forzosamente tenía que considerarse como una contradicción interior la fusión de dos diferentes movimientos en el mismo cuerpo, como lo postulaba la teoría copernicana.

Las propiedades cualitativas fundamentales en que desemboca el análisis aristotélico guardan entre sí una relación excluyente y contradictoria. Desde el punto de vista de lo antagónico, es evidente que la mera posibilidad de "mezcla" y de gradación encierra una dificultad interior y una paradoja.

"¿A quién no ha de maravillarle" —dice también Fracastoro, con palabras bien significativas— "que las cualidades hostiles y antagónicas de lo caliente y lo frío, lo húmedo y lo seco, que se niegan la una a la otra, puedan conciliarse sin embargo en el mismo sujeto y coexistir y ayuntarse en ciertos y determinados grados?" [137]

Este problema ya no existe, para la nueva concepción del mundo. Cómo puedan combinarse entre sí y fundirse en unidad cualidades interiormente antagónicas constituye evidentemente, en última instancia, un problema metafísico insoluble. Pero lo que no ofrece la menor dificultad es el entronque de diversas *relaciones*, pues las relaciones son —según la frase de Képler— "productos del espíritu", las cuales, por tanto, no tienen por qué fundirse en unidad como si fuesen cosas, sino que se limitan a determinarse mutuamente, para llegar a una conclusión armónica, a una *unidad de juicio*.

De ello tenemos claro ejemplo metodológico en la solución del problema del lanzamiento de un cuerpo, en el análisis de la velocidad en los dos elementos componentes de la dirección vertical y la horizontal y en su síntesis para formar la parabola del lanzamiento. Se parte para ello, en primer lugar, del postulado de encontrar y definir una *medida común* para los dos elementos que se ofrecen a nuestra consideración, para el movimiento uniforme en la horizontal y para la caída uniformemente acelerada en la perpendicular: esta *medida* común, una vez encontrada, garantiza y representa directamente la "*naturaleza*" común que hay que exigir para la fusión de los diversos contenidos.[138] La gravedad, como "tendencia interior", como "propensione intrinseca", no puede conciliarse en modo alguno con el movimiento "violento" que se realiza al lanzar un cuerpo; para poder entrar como factor en el producto total, tenemos que determinarlo antes como aceleración y objetivarlo, por tanto, como una magnitud pura.[139]

La combinación de las *fuerzas* no plantea, visto así, un problema más difícil que la de los *números*: la idea de la pura "aritmética de las fuerzas", con la que Képler se divorcia de la filosofía de la naturaleza, ha quedado perfilada. El movimiento ascensional de una piedra es ahora tan sencillo como el de su caída, siempre y cuando que podamos concebirlos ambos bajo una *regla* matemática común: es la unidad del *principio* y no la simplicidad del *sujeto* lo que nos brinda el criterio decisivo.

La concepción tradicional tiene, en el fondo, que exigir que el conocimiento de las distintas sustancias concretas se termine y se cierre definitivamente, antes de que pueda abordarse el problema de fijar las relaciones existentes entre ellas. De aquí que las leyes del movimiento formuladas por Galileo tropiecen constantemente con la objeción de que los sujetos sobre que versan no son objetos de la naturaleza, sino formas puramente ficticias; continuamente se formula por adversarios de Galileo la exigencia de que, si se quiere investigar su modo de comportarse, se tomen como base los cuerpos con todos sus atributos y cualidades (con tutte le sue passioni).[140] La polémica de Képler con Roberto Fludd nos hizo ver (v. *supra*, pp. 316 s.) hasta qué punto este ideal empírico del conocimiento, aparentemente tan sobrio y tan sano, raya con la *mística*.

De nuevo es el problema del movimiento de un cuerpo lanzado, tal como lo enfoca y lo resuelve Galileo, el que viene a trazar aquí, en el terreno de los principios, una nítida línea divisoria. No es posible establecer una teoría segura (non si può dar ferma scien-

137 Fracastoro, *De sympathia et antipathia*, cap. VI.

138 Discorsi, IV, *Opere*, XIII, 240.

139 Contra la definición de la gravedad como "propensione intrinseca", v. Discorsi intorno i galleggianti, *Opere*, XII, 85 (cfr. *Opere*, XI, 29 ss. y *pass.*).

140 Cfr. *Opere*, XII, 105, 263, 373.

za) acerca de todos los datos fortuitos, del caso concreto de que se trata, acerca de las infinitas diferencias que se acusan en la gravedad, la velocidad y la forma de los distintos cuerpos. De todo esto hay que prescindir, si se quiere tratar el asunto *científicamente*. El resultado debe deducirse, ante todo, de un modo puramente abstracto, con respecto a la caída de un cuerpo que no tropieza con ningún obstáculo exterior, para aplicarlo luego en el terreno práctico y con todas aquellas *restricciones* que la *experiencia* nos indica.[141]

El "método compositivo", que nos conduce a lo concreto, se verá huérfano de guía y de pauta, si no lo precede el análisis que nos lleva a descubrir las relaciones generales. A la luz de la discusión de la ley de la inercia, Galileo expone con gran fuerza hasta qué punto la vigencia de estas relaciones es independiente de la naturaleza de los sujetos empíricos. Simplicio se aviene a la tesis de que la velocidad de un cuerpo confiado a sí mismo se mantiene en la horizontal, pero sólo en el supuesto de que el cuerpo de que se trata esté formado por una *materia* duradera e indestructible. Pero con ello demuestra, como su contrincante le objeta, su desconocimiento del verdadero carácter del problema planteado, ya que la destrucción del cuerpo en cuestión sería simplemente, en su caso, uno de aquellos obstáculos fortuitos y externos de los que hay que hacer caso omiso en la solución teórica del problema.[142]

La pureza y la independencia de la relación cobran, aquí, una expresión todavía más alta: en la formulación de la ley, podemos hacer abstracción no ya solamente de la naturaleza, sino también de la *existencia* misma de las cosas concretas. En esta hipérbole, alcanza su plena claridad la *primacía del concepto de función sobre el concepto de cosa*.

La nueva concepción de la ciencia se revela también de un modo directamente claro en la distinta manera de interpretar el concepto físico del *espacio*. El concepto moderno del espacio ha sido creado y hecho posible por la idea de la relatividad; incluso quienes afirman más tarde un espacio absoluto no consideran esta hipótesis como una contradicción, sino por el contrario, como un

141 Discorsi, IV, *Opere*, XIII, 229.
142 Diálogo, II, *Opere*, I. 164.

complemento y un concepto correlativo del principio de la relatividad del movimiento.

Para una visión simplista, las cosas concretas y con ellas su verdadero orden en el espacio, como una cualidad inherente a ellas, son algo definitivamente preestablecido. La nueva concepción astronómica del mundo, viene a echar por tierra este último supuesto, demostrando que no pasa de ser una ilusión de nuestros sentidos, con lo cual rectifica también, indirectamente, la correspondiente concepción general de la realidad.

Un objeto empírico concreto sólo es lo que es por la situación específica que ocupa en el espacio y por su posición en el conjunto del universo; y, habiendo comprendido así que su lugar real y su movimiento real no pueden determinarse nunca por obra de la percepción directa, sino solamente a base de una serie de complicadas conclusiones, nos damos cuenta de que tampoco es posible llegar a penetrar en el verdadero ser de los objetos por otro camino.

Es interesante observar cómo el nuevo conocimiento va abriéndose paso poco a poco entre los fundadores de la ciencia moderna. Copérnico comienza formulando claramente la idea de la relatividad: todo cambio visible de lugar puede explicarse de uno de estos tres modos: por el movimiento de los objetos, por el movimiento de quien los contempla o por ambas cosas a la vez. La indicación del punto central de las coordenadas es, por tanto, un dato necesario para poder emitir un juicio claro y determinado acerca de un fenómeno concreto de movimiento.[143] Puede, sin embargo, ocurrir que en la aplicación al caso concreto ese juicio adolezca todavía de errores, los cuales pueden provenir de que se tome como punto de orientación para establecer las órbitas planetarias, bien los astros fijos, bien los centros en torno a los cuales giran aquellos planetas y que revelan, por tanto, falta de claridad del espíritu acerca del principio primero por él descubierto.[144]

Képler corrigió estos defectos del sistema, pero tampoco para él se trata tanto de *desplazar* el centro absoluto como de negar, en general, su existencia. Da por demostradas, si no por razones

143 Copernicus, *De revolutionibus*, I, 5.
144 Más detalles, en Apelt, *Keplers astronomische Weltanschi*, p. 12.

astronómicas, al menos en virtud de fundamentos metafísicos, la delimitación y la forma esférica del universo.[145]

Galileo es el primero que derriba también esta barrera. Y aunque, adoptando una actitud de retraimiento crítico, rehuya el pronunciarse positivamente acerca del principio de la infinitud de los *mundos*, formulado por Giordano Bruno, ya que este problema rebasa los límites del conocimiento, si considera como algo fijo e inmutable, en todos y cada uno de los puntos, el carácter siempre provisional y superable de la *experiencia*.

Ya no existe ningún punto concreto privilegiado en el universo: tampoco el sol revela ninguna característica especial, ninguna "condición" preferente que nos autorice a asignarle un lugar aparte de la legión de las demás estrellas fijas.[146]

Se ve ya claro, de un modo general, que el verdadero orden en el espacio no se presenta ante nosotros desde el primer momento como algo preestablecido, sino que es más bien, a su vez, un producto de la experiencia científica y de su progreso y que, por tanto, al igual que ésta, no llega a plasmar nunca de un modo definitivo. El espacio de nuestra intuición se convierte, así, en el espacio de nuestra construcción científica; el orden que hasta ahora parecía circundarnos como un cinturón, dado y fijo, va dibujándose y desarrollándose ahora poco a poco, como resultado del proceso del conocimiento.

Cierto es que el pensamiento no puede sustraerse a la función de fijar la constitución una, verdadera y unívoca del espacio y del universo, situándose para ello en el punto de vista determinado a que haya logrado remontarse en su progreso; pero, a la par con esto, se reconoce que la "verdad" de semejantes intentos no puede significar ni atestiguar otra cosa sino que encuadran la *totalidad* de los fenómenos —no sólo los astronómicos, sino también los físicos— en la unidad de una regla y de una conexión de pensamiento.

"En ningún principio científico puede ni debe buscarse una verdad más alta que la de que ese principio corresponda a todos los fenómenos especiales." [147]

[145] Cfr. especialmente Kepler, De Stella nova, cap. XXI, *Opere*, II, 687 ss.

[146] *Opere*, II, 83-85; cfr. VII, 352 s.

[147] "Il vero che non è istesso il mostrare che con la mobiltà della terra e stabilità del sole si salvano l'apparenze, e il dimostrare che tali ipotesi in natura sien realmente vere, ma è ben altretanto e più vero, che se con l'altro sistema communemente ricevuto non si può rendere ragione di tali apparenze quello è indubitabilmente falso, siccome è chiro che questo che si accomoda benissimo può esser vero, *nè altra maggior verità si può e si deve ricercar* in una posizione che il risponder a *tutte* le particolari apparenzi" (Galileo a Belarmino, 1615, en Berti, *Copernico e le vicende del sistema copernicano in Italia*, Roma 1876, p. 130). Galileo desarrolla aquí exactamente el mismo concepto de la realidad (empírica) que más tarde ha de fijar Leibniz: "Nihil aliud de rebus sensibilibus aut scire possumus, aut desiderare debemus, quam ut tam inter se, quam cum indubitatis rationibus consentiant... *Alia in illis veritas aut realitas frustra expetitur, quam quae hoc praestat*, nec aliud vel postulare debent Sceptici, vel dogmatici polliceri" (*Philosophische Schriften*, eds. por Gerhardt, t. IV, p .356).

Sin embargo, lo "absoluto" a que Galileo declara la guerra no significa solamente la realidad dada, fija y cerrada, de las *cosas*; su verdadera raíz no se encuentra en el mundo de los objetos exteriores, sino en el del acaecer "interior". Dentro del sistema aristotélico, es el *concepto de fin* el que nos descubre la ley inmanente de desarrollo del devenir y la entidad de las "formas". También en este punto es la concepción sustancial del mundo lo que constituye la premisa latente y necesaria: sólo podemos comprender y decir que un acaecer concreto "se ajusta a su fin" cuando tenemos ante nuestros ojos, definitiva y completa, y sabemos verla así, la *totalidad* sobre la que este juicio se proyecta. Comparado con esta concepción, el nuevo método de investigación, que tiende a ascender de lo concreto a lo total, se nos antoja a primera vista un mero conglomerado y una obra fragmentaria, pues ¿acaso no es negar el *concepto* mismo y su amplia vigencia y determinación, tratar de convertirlo en simple punto de aglutinación y referencia de nuestras diversas experiencias y observaciones?

Vemos, en efecto, cómo Galileo, a quien sus adversarios reprochan que el método por él empleado se aferra a las vacuas abstracciones y que resulta estéril, por lo tanto, para llegar a determinar lo concreto, tiene que defenderse también contra la acusación de que su método carece de verdadera "universalidad". Sólo son verdaderamente generales —dice Simplicio, formulando este reproche— los criterios lógicos y ontológicos fundamentales que se refieren por igual a todas las clases y especies de las cosas.

El descubrimiento de estos *géneros* supremos constituye el verdadero problema de la filosofía, problema que Aristóteles resolvió de una vez para siempre con respecto al movimiento, al fijar sus cualidades esenciales, su división en movimiento simple y complejo, natural y violento. Todo tratamiento matemático ulterior —principalmente, el encaminado a averiguar la ley de la aceleración— versa solamente sobre sutilezas y "contingencias" (accidenti) accesorias, que podemos dejar tranquilamente a la solución del mecánico o de cualquier otro artesano de rango inferior.[148]

Las anteriores palabras recogen, indudablemente, un rasgo característico de la concepción peripatética. Para ella, la matemática no tiene, en el conjunto del sistema, ningún valor filosófico originario, sino un valor simplemente *técnico*; no determina y define el ser, la sustancia en cuanto tal, sino que, en el mejor de los casos, sólo puede revestirla *a posteriori* de determinados "accidentes". Según la concepción de Galileo, la generalidad ha pasado de los "conceptos" a las leyes, de la extensión al contenido. Pero las *relaciones* fundamentales son, para él, a un tiempo universales e individuales, es decir, determinadas en concreto, a la manera como la ecuación general de la función encierra directamente todos los posibles valores concretos de x y, al mismo tiempo, determina con vistas a ella el valor de las variables dependientes. Por tanto, si también aquí precede lo general, esto no tiene más valor que el de una hipótesis o el de una *pregunta* dirigida a la naturaleza; no tiene, como en el concepto de fin, una realidad metafísica inmediata en el τὸ τί ἦν εἶναι.

La diferencia vuelve a acusarse con su mayor fuerza y penetración, cuando consideramos la teoría peripatética bajo aquella forma determinada de desarrollo que había llegado a adquirir en tiempo de Galileo. En 1613 —después de haberse publicado la obra de Képler sobre los movimientos del planeta Marte y cuando ya Galileo había descubierto los satélites de Júpiter— dió a las prensas Cremonino, el más prestigioso de los aristotélicos italianos de la época, un comentario sobre el escrito *De coelo*, en el que se cita y se desecha como una "curiosidad astronómica

148 Diálogo, II, *Opere*, I, 181. Cfr. acerca de esto las objeciones de Vincenzo di Grazia (Opere, XII, 150 y 184) y la obra de Cremonino, a la que manifiestamente se refiere aquí Galileo. (V. las notas siguientes).

moderna" la teoría de Copérnico: esta teoría pertenece, dice Cremonino, "a otro campo del saber", del que el filósofo no tiene por qué preocuparse.[149]

Y no se nos diga, tratando de justificar esto, que la concepción aristotélica de la bóveda celeste descansaba sobre las experiencias de su tiempo y se hallaba, por tanto, sujeta a rectificación a la vista de las observaciones posteriores, pues Aristóteles no formuló su teoría precisamente con referencia a lo conocido y a lo desconocido, sino tratando de expresar en él la naturaleza general de las cosas.[150] Esta "naturaleza general" aparece reconocida y establecida de una vez por todas a través del punto de vista teleológico: la perfección del cielo determina el modo y la forma de sus movimientos por la fuerza de una necesidad interior a la que ninguna clase de experiencia distinta puede afectar.[151] Una vez que la sustancia individual nos da a conocer de antemano la verdadera base, basta con derivar de ella, por vía puramente deductiva, las determinaciones concretas y los accidentes: si el fin inmanente de una cosa nos revela claramente su esencia, es claro que a ello tendremos que atenernos para rectificar todos los signos opuestos a que puedan inducirnos el experimento y la observación, sean cuales fueren.

Las relaciones entre la razón y la experiencia, entre el *a priori* y el *a posteriori* —Galileo no se cansa de insistir en esto— no aparecen resueltas aquí con claridad de principio. En vez de reconocerse mutuamente en su necesidad y en su propia peculiaridad, estos dos factores se limitan a mezclarse de un modo externo y casual. La mirada empieza apartándose de un universo sensible para dirigirse hacia un universo puramente "ideal", para descu-

149 "Sic de situ, quod in medio; de motu, quod manet terra. Nobis autem sat fuit pro nostra contemplatione sic percurrere Aristotelis dicta. *Novimus curiositates astrologicas recentiorum, a quibus tanquam ad aliam scientiam pertinentibus debuimus abstinere.* Cnesaris Cremonini... *Disputatio de Coelo.* Venecia, 1613. Sec. III, cap. II, p. 284. Que esa "otra ciencia" a que aquí se alude es la *matemática*, se desprende de otros pasajes: v. pp. 262 y 286. "Et nos... non ulterius in hac contemplatione, quae secum affert multa Mathematica, procedentes, postquam ad rem nostram sufficienter habemus, nihil ultra contendimus". Sobre Cremonino, cfr. *supra*, nota 101.

150 *Op. cit.*, sec. II, cap. XVI, p. 276.

151 V. por ej. *Disputatio de coelo*, sec. I, cap. V, pp. 160 ss.

brir en él el modelo arquitectónico de la experiencia de nuestros sentidos. Se destaca el concepto de movimiento como contenido esencial del concepto de naturaleza; se determinan y distinguen las clases de movimiento. Pero ya en esta distinción, que, según el propósito de la investigación en su totalidad, debiera enfocarse desde puntos de vista puramente lógicos, se desliza un elemento empírico. Desde el momento en que la clasificación del movimiento se pliega a la clasificación de los *elementos*, atribuyéndose al fuego un movimiento ascensional absoluto y a la tierra un movimiento absoluto descendente, se introducen en la teoría general de los principios los conceptos de "alto" y "bajo", que sólo tienen sentido y significado en el mundo material, tal como ya existe.

"Se nos cambian las cartas por debajo de la mesa, y en vez de desarrollar la construcción empírica del universo ajustándose a los preceptos del plano ideal, se acomoda el plan mismo, sin que nos demos cuenta de ello, al edificio ya construído." [152]

Como vemos, el concepto de fin, en la concepción teórica de la naturaleza, se comporta totalmente como un ὕστερον πρότερον: de una parte, eleva al plano de los axiomas generales relaciones tomadas del mundo concreto; de otra parte, toma como pauta, en vez de las leyes objetivas puras, las representaciones subjetivas y el buen parecer subjetivo del individuo.

A primera vista, parece como si Galileo, comparando esto con sus anteriores razonamientos, incurriese en una contradicción al considerar como una temeridad el empeño de medir el entendimiento y la acción de la naturaleza por los estrechos moldes de nuestro propio intelecto, pues ¿acaso no proceden también "de nosotros mismos" y de la ley de nuestra comprensión los principios *matemáticos*, que nos señalan el verdadero camino y los verdaderos límites de la realidad? Sin embargo, el contexto en que figuran esta afirmación y otras del mismo tenor contribuye a aclarar en seguida su sentido: el autor no quiere referirse, al decir esto, al "a priori" de la *idea* matemática, sino simplemente al del fin.[153]

[152] Diálogo I, *Opere*, I, 19 *ss*. Cfr. especialmente p. 20: "Tutti indizi, che egli ha mira di cambiarci le carte in mano, e di volere *accomodar l'architettura alla fabbrica e non costruire la fabbrica conforme ai precetti dell'architettura*"

[153] V. *Opera*, VI, 165 *s*. Cf. Diálogo, II, I, 288.

Es rechazado el postulado de penetrar en el interior absoluto de las cosas, de valorarlas en el sentido y el significado que para nosotros encierran, pues por muy elevado y puro que sea el criterio que para ello adoptemos, estará siempre, en última instancia, condicionado por los deseos fortuitos y las necesidades empíricas del individuo.

"Es una arrogancia exigir que el simple cuidado de *velar por nosotros* sea la expresión adecuada y el límite de los actos de Dios. Y a quien me dijere que un espacio inmenso vacío de estrellas entre las órbitas planetarias y la esfera de los astros sería *inútil y ocioso*, y *superflua* una extensión destinada a encuadrar las estrellas fijas y que por su inmensidad rebasaría toda nuestra capacidad de comprensión, le replicaré que es demasiado temerario erigir a nuestro endeble entendimiento (il nostro debolissimo discorso) en juez de las obras de Dios, considerando como vano y superfluo en el universo todo lo que no sirve a nuestra propia *utilidad*." [154]

El criterio de la utilidad: he aquí el falso postulado del entendimiento, que conviene rechazar, y al que se opone la invocación del universal "entendimiento de la naturaleza", el cual sólo se revela a quien sepa penetrar en las leyes puras de la matemática.

La pregunta formulada en torno a la utilidad sólo descubre, sin embargo, la forma externa y más tosca de la teleología: el encanto más profundo y la más peligrosa seducción de la idea de fin no residen aquí, sino en el entronque con los conceptos y los problemas *estéticos*. En este punto, ya veíamos que tampoco Copérnico había modificado la actitud tradicional: la "perfección" de la forma geométrica seguía siendo para él la causa última y el argumento supremo de la organización del universo. El concepto del cosmos reclama como complemento y como pauta absoluta el concepto de la armonía.[155]

El último paso y tal vez el más difícil de todos, desde el punto de vista histórico, que dió Galileo fué dirigido a destruir tam-

[154] Diálogo, III, *Opere*, I, 355 *s*.

[155] Cfr. supra, p. 300. V. además Copernicus, *De revolutionibus*, I, 10. "Invenimus igitur sub hac ordinatione admirandam mundi symmetriam *ac certum harmoniae nexum* motus et magnitudinis, orbium, qualis alio modo reperiri non potest".

bién, críticamente, esta concepción. La agudeza de su ingenio y de su estilo polémico brilla aquí con gran fuerza, junto a la agudeza y a la peculiaridad del pensamiento nuevo.

No he estudiado nunca —dice, contestando a Sarsi— los árboles genealógicos y los blasones de las figuras geométricas y no puedo, por tanto, decir cuáles de ellas ostentan mayor antigüedad y más alta alcurnia. Más bien creo, añade, que todas ellas, cada cual a su manera, son igualmente perfectas y venerables o, mejor dicho, que no son de por sí ni nobles ni innobles, ni perfectas ni imperfectas, ya que si se trata de levantar un muro, no cabe duda de que la forma cuadrada posee mayor perfección que la esférica, del mismo modo que para hacer rodar a un carro se presta mejor, indudablemente, la circunferencia que el triángulo.[156]

Parando mientes en estas palabras, examinadas en cuanto a su valor histórico y en la época en que surgieron, nos sentimos tentados a aplicar a Galileo el juicio —si bien en sentido contrario y con tendencia opuesta— que Aristóteles formuló acerca de Anaxágoras cuando dijo que se movía como un hombre con la cabeza despejada entre borrachos. Bajo la envoltura satírica en que aquí se presenta la idea de la relatividad, se contiene al mismo tiempo un importante criterio lógico.

En la matemática antigua, las formas matemáticas concretas se enfrentan las unas a las otras como contenidos rigurosamente deslindados y aislados; no existe entre ellas tránsito alguno ni la menor mediación. Así, vemos cómo todavía Képler —quien a pesar de ser uno de los fundadores del método infinitesimal, comparte en su conjunto la vieja concepción de la geometría— sigue aferrado al absoluto *antagonismo entre la línea recta y la curva*. Es cierto que la comparación entre ambas acusa una diferencia de magnitud, lo que quiere decir que tiene que unirlas también un concepto de *igualdad*, pero este concepto es inasequible e indefinible para la ciencia humana: "illud aequale fugit scientiam hominis; nam infiniti nulla scientia".[157]

Ante Galileo, en cambio, se afloja la rigidez de los conceptos geométricos. Su física nos enseña a no concebir el orden y la conformación de los cuerpos en el espacio como algo dado, sino a

[156] Il Saggiatore, *Opere*, IV, 295.
[157] Kepler, *Opera*, VIII, 174.

desarrollarlos partiendo de postulados relativos y progresivos, y su mecánica es la primera en que el trecho finito de un camino se presenta como *integral* de la velocidad, derivándosela por tanto de su elemento. Y la solución del problema del lanzamiento de un cuerpo nos ha revelado cómo la trayectoria curva descrita por éste es el resultado de los componentes rectos que la determinan.

Por todas partes apunta, pues, la superación del divorcio conceptual, en el que el propio Galileo ve la piedra angular y el fundamento de toda la física aristotélica.[158] La *continuidad* entre las formas geométricas concretas, por virtud de la cual es posible compararlas entre sí y ver que existe entre ellas una serie de transiciones, pone fin, además, a la incondicional *preferencia valorativa* de las unas sobre las otras. "Perfección" quiere decir, ahora, pura y simplemente, la sujeción unánime a leyes de todas y cada una de ellas: este término alude, por tanto, al carácter genérico del método geométrico de conocimiento como tal, y no a la diferencia o cualidad específica de la forma concreta que brota de él.

Tendamos, después de haber llegado aquí, una mirada hacia atrás y veremos, en una ojeada de conjunto, cómo los diversos criterios han ido desarrollándose claramente del principio fundamental. Si es cierto que Galileo no llega a exponer una *teoría del conocimiento* aparte y al margen de sus aportaciones científicas, no es menos cierto que en éstas se contiene una nueva concepción fundamental y unitaria del problema del conocer, que nuestro pensador aplica de un modo constante y consecuente. Un eslabón se encadena con el otro, con rigurosa consecuencia interior.

Galileo parte de la *experiencia*, del experimento y la observación. Pero la experiencia en que Galileo se basa no es ya, como la de la filosofía de la naturaleza, la simple acumulación incoherente de la materia de las percepciones, "experimentorum multorum coacervatio", sino un todo rigurosamente estructurado y una *necesaria* cohesión. Este punto de vista de la *necesidad* determina, para Galileo, la concepción y la definición de la *materia* y del *movimiento*. Se ve claro, además, que el carácter de la necesidad no se basa en las cosas, sino en las condiciones de la matemática; que no debe fijarse, por tanto, en los últimos y supremos

[158] Diálogo I; *Opere*, I, 23

conceptos genéricos esquemáticos, sino en las *relaciones* y *leyes* universales.

La nueva concepción surge, pues, bajo el imperio y la guía de la idea de relación, cuya expresión más clara y acusada es el concepto de *función*. No es sólo el nuevo material de hechos acumulados; es también la nueva concepción de principio con que se lo enfoca, lo que viene a trazar la línea divisoria entre la escolástica y la época moderna.

Galileo ha descubierto —para decirlo con una frase de Campanella— un nuevo cielo y una nueva tierra; pero sólo pudo realizar esta hazaña gracias al nuevo *ideal de conocimiento* que formuló para la ciencia.[159] Logró, así, lo que él mismo negaba a la teoría silogística:[160] la lógica se convierte, con él, en el instrumento positivo y fecundo del conocimiento de la naturaleza, en el "órgano" de los descubrimientos.

"No tengo en menos al primer inventor de la lira" —nos dice— "porque su instrumento fuese todavía tosco en sus líneas y áspero en sus sonidos; antes bien, lo pongo por encima de los cien artistas que vinieron tras él a perfeccionar su invención. Llegar a grandes descubrimientos partiendo de principios insignificantes, alcanzar a percibir en los primeros balbuceos infantiles el germen de un arte maravilloso, es algo que no está al alcance de cabezas adocenadas, sino que requiere un gran pensamiento y una fuerza de espíritu que descuella por encima de lo normal." [161]

Palabras éstas perfectamente aplicables al propio Galileo: el instrumento discursivo del conocimiento de la naturaleza creado por él habría de ser afinado y perfeccionado a lo largo de la historia de la ciencia, pero su nombre quedará para siempre inscrito en ésta como el de su genial descubridor.

4. La matemática

Hasta aquí, la matemática se nos ha mostrado solamente bajo la significación que posee como condición y premisa para el moderno concepto de la naturaleza. Su obra, en la medida en que podían determinarla los desarrollos precedentes, reducíase a la posición de que son claro y clásico exponente las conocidas palabras de Galileo. El libro de la filosofía —dice este pensamiento— es el de la naturaleza, libro que aparece constantemente abierto ante nuestros ojos, pero que pocos saben descifrar y leer, porque está escrito en signos que difieren de los de nuestro alfabeto, en triángulos y cuadrados, en círculos y esferas, en conos y pirámides.[162]

Palabras estas muy características, sin duda, pero que no expresan, sin embargo, con suficiente claridad lo que en conjunto fué la obra de Galileo y el progreso científico que representó. El lenguaje de la naturaleza, tal como aquí se determina, es el de la geometría antigua, el de la geometría sintética. Su gramática se contiene, como patrimonio fijo, en los elementos de Euclides y, más desarrollada, en la teoría de Apolonio sobre los segmentos esféricos. Podía bastar, tal vez, para llegar a comprender las leyes de las órbitas planetarias formuladas por Képler, pero no para explicar las leyes de la gravedad y la concepción dinámica fundamental que sobre ellas descansa.

La misión de Galileo no se limitó a abordar la interpretación de los fenómenos con los instrumentos científicos disponibles; para expresar la nueva concepción de la naturaleza, era necesario descubrir un nuevo lenguaje, trazar sus caracteres, reducir a reglas fijas su sintaxis. Es tan estrecha la interdependencia que ahora se manifiesta en las relaciones entre la matemática y la física, que a veces parecía como invertida la jerarquía lógica entre ambas. Los conceptos matemáticos se desarrollan, en progresión sustantiva inmanente, hasta llegar a los orígenes mismos de la mecánica: pero, a su vez, el sistema de los conceptos físicos fundamentales repercute sobre la forma de la matemática. La nueva meta trazada a la investigación engendra de su propio seno los nuevos medios.

La aportación filosófica esencial de la ciencia de Galileo reside, para nosotros, en el hecho de que hace surgir una nueva concepción del problema del conocimiento. Y ahora podemos observar, siguiendo su trayectoria ulterior, cómo esta transformación

[159] La frase de Campanella figura en una carta a Galileo, recogida en Favaro, *G. Galilei e lo studio di Padova*, t. I, pp. 404 ss.
[160] Diálogo I, *Opere*, I, 41 s.
[161] Diálogo III, *Opere*, I, 440.
[162] Carta de enero 1641; *Opere*, VII, 355. Además, Il Saggiatore, *Opere*, IV, 171.

sistemática del planteamiento del problema influye también directamente sobre el desarrollo de los diferentes conceptos y métodos matemáticos y cómo es aquí, en el campo de la investigación concreta, donde por primera vez cobra su plena eficacia el ideal abstracto.

No intentaremos exponer aquí en sus sucesivas fases la evolución que a partir de ahora se inicia y que desemboca en el descubrimiento de la geometría analítica y del análisis superior. No cabe duda de que cada uno de estos pasos, cada una de estas innovaciones técnicas, inmanentes, encierra también un significado metodológico; no obstante, hay que dejar a cargo de una historia de la matemática filosóficamente orientada el describir estos múltiples giros y progresos, poniéndolos en relación con la idea general de la cultura científica. Para nosotros, aquí, los conceptos matemáticos no son sino el paradigma que nos permite ver con claridad el camino seguido y los cambios experimentados por el problema general del conocimiento. Las nuevas creaciones que ahora brotan en los campos más diversos y en apariencia más alejados, el descubrimiento del cálculo algebraico y los comienzos de la moderna geometría proyectiva, la introducción de los logaritmos y la teoría de las series: todas apuntan hacia un motivo y una raíz comunes, en los que se enlazan las unas con las otras.

Dirijamos la atención hacia el problema del *infinito*, y veremos cómo esta unidad se esboza aquí ante nosotros en un primer bosquejo provisional. Es cierto que, para asignar a este problema la posición que debe ocupar dentro del conjunto de la concepción moderna de la naturaleza, tenemos que establecer ante todo una distinción: el tratamiento lógico y dialéctico del infinito por Képler y Galileo no debe confundirse con la eficacia y la fecundidad indirectas que este concepto ejerce en el sistema científico de ambos pensadores. Es el segundo aspecto el que decide de un modo definitivo acerca de la verdadera significación objetiva del principio, mientras que su formulación explícita aparece todavía supeditada en muchos respectos a determinadas condiciones históricas y cohibida por ellas.

Esto es aplicable sobre todo a Képler, para quien lo infinito posee todavía el sentido antiguo del ἄπειρον: es lo ilimitado y lo informe, lo que escapa a toda posibilidad de medida y a los encantos de la armonía geométrica. "Quae igitur finita circumscripta et figurata sunt, illa etiam mente comprehendi possunt: *infinita et indeterminata, quatenus talia, nullis scientiae, quae definitionibus comparatur, nullis demonstrationum repagulis coartari possunt*".[163]

Sin embargo, al orientarse la consideración —en una trayectoria que hemos podido seguir en detalle— de la constancia geométrica hacia el problema de los *cambios*, van transformándose también gradualmente el valor y la función del infinito. En la *Astronomia nova*, la obra en que por vez primera se expone el concepto kepleriano de fuerza, se indaga cuál es la *medida* de la acción que el sol y su atracción magnética ejercen sobre un planeta dado, en un determinado espacio de tiempo de su rotación. Y como esta acción depende de la distancia a que se halla el planeta y, por tanto, varía de un punto a otro, para poder fijar su intensidad se hace necesario encontrar un medio que reduzca a unidad, a una magnitud conjunta, los diferentes e infinitos impulsos que rigen para todos y cada uno de los momentos concretos.

Acaba destacándose claramente aquí, en la solución de este problema, el concepto de la determinada *integral*: como la integración, en cuanto a la función de que se trata, se lleva a cabo matemáticamente, queda claramente delineado también el punto de vista lógico de un "agregado" infinito, que abarca e incluye la *totalidad* de las magnitudes variables.[164]

Más tarde, en la *Stereometria doliorum* de 1615, vemos cómo este punto de vista se hace extensivo del tiempo al espacio. Las mismas formas geométricas fijas se disuelven ahora en *agrupaciones de puntos*. Para calcular, por ejemplo, el contenido de un círculo, debemos imaginarnos su circunferencia formada por una serie infinita de puntos, cada uno de los cuales sirve de base a un triángulo isósceles cuya punta se halla en el centro de la circunferencia: la suma de estos triángulos arroja la superficie total del círculo. Y el mismo método se aplica a la esfera, descomponiéndola mentalmente en una serie infinita de conos cuyos vérti-

[163] Harmonices mundi, lib. I, Proem., *Opera*, V, 81.

[164] V. Képler a Fabricio (8 dic. 1602): "*Collectione igitur omnium distantiarum, quae sunt infinitae*, habetur virtutis effusae certo tempore summa", etc. *Opera*, III, 77; cfr. además M. Cantor, *Vorlesungen über Geschichte der Mathematik*, 2ª ed., t. II, Leipzig 1900, pp. 829 s.

ces convergen todos en el centro. Como se ve, es el criterio de la *división* y la *integración* el que preside y domina las investigaciones de Képler. Lo infinitamente pequeño, tal como él lo concibe, es el *elemento* final en la desintegración y el análisis de las formas constantes dentro del espacio.[165]

Es el mismo punto de vista que empieza guiando también las investigaciones de Galileo. La paradoja geométrica que figura a la cabeza de ella podría, concibiéndosela en un sentido puramente abstracto, resumirse así: una línea de determinada longitud puede acomodarse sucesivamente y punto por punto a un trecho más corto o más largo, mediante diferentes métodos de comparación, apareciendo por tanto, si queremos expresar esto en el lenguaje usual, unas veces como "mayor" y otras como "menor".[166] Pero la idea aparece todavía más clara en el ejemplo aritmético: si cotejamos las dos series infinitas de los números positivos enteros y de sus cuadrados, veremos que a cada elemento de la primera serie corresponde uno y solamente uno de la segunda. Y, sin embargo, de los dos conjuntos que desde este punto de vista y en esta ordenación se nos aparecen como "iguales" el uno es "parte" del otro, ya que los números cuadrados van incluídos en el conjunto de los números positivos enteros.[167]

Galileo resuelve la contradicción diciendo que los atributos de la igualdad, de lo mayor o de lo menor, sólo han sido definidos por nosotros con vistas a sumas *finitas*, siendo inaplicables, por tanto, a cantidades infinitas. Toca con ello, en realidad, un problema lógico general, que encierra al propio tiempo una significación y un interés histórico. Platón, en el *Fedón*, había trazado su característica general de la *idea* a la luz del concepto de la *igualdad:* tiene su inicio y su punto psicológico de partida, nos dice, en los contenidos sensibles, pero sin que esto quiera decir que se contenga en ellos, en lo que se refiere a su sentido y a su valor. Las mismas piedras y maderas evocan en el espíritu solamente la

[165] Stereometria doliorum, pars I, Theorema II y XI; *Opera*, IV, 557 *s* y 563.

[166] Galilei, Discorsi, I; *Opere*, XIII, 25 ss. Una exposición detallada de la paradoja geométrica, de la llamada "rueda de Aristóteles", v. por ej. en Lasswitz, t. II, pp. 48 *s*.

[167] Discorsi, I, *Opere*, XIII, 36 *ss*.

reminiscencia del "prototipo" de la igualdad que llevamos en nosotros mismos; jamás podríamos llamar ni reconocer iguales a los objetos concretos si no pudiéramos referirlos a este concepto puro que nos sirve de modelo.

Sin embargo, frente a los objetos inmediatos de la percepción cabe poner constantemente en tela de juicio el criterio platónico; en este punto, tropezamos a cada paso con la apariencia de que las relaciones puras se dan directamente en las cosas mismas, de que la igualdad y la magnitud, por ejemplo, se hallan adheridas a las cosas concretas, como propiedades suyas.

Es la evolución de la matemática la que viene a despejar definitivamente este error. En ella vemos surgir constantemente *nuevas clases de contenidos* con respecto a las cuales resulta dudosa y discutible la aplicación de los conceptos tradicionales, planteándose el problema de descubrir en cada caso el punto de vista ideal para el enjuiciamiento. El ejemplo más claro de ello lo tenemos en las series infinitas. También con respecto a ellas —como nos lo demuestra la ciencia moderna, al desarrollar y llevar adelante el criterio de Galileo— podemos hablar de "igualdad", pero siempre a base de una nueva *definición* y de una nueva "hipótesis" de la igualdad y dando a los conceptos de lo "mayor" y lo "menor" una versión distinta. Se nos revela muy claramente aquí el carácter ideal de las relaciones conceptuales, puesto que estas relaciones y estas pautas no aparecen directamente ante nosotros como algo dado, sino que tenemos que *crearlas* nosotros mismos. La matemática moderna ha descubierto, con el concepto de las distintas "potencias", el punto de vista necesario para poder "comparar" las series infinitas, lo que le permite fijar y retener también en éstas, en un sentido que ella misma precisa y traza de antemano, una especie de "determinabilidad de magnitud".

Claro está que, mientras se mantiene dentro de la consideración y el análisis de la continuidad *en el espacio*, Galileo sigue tropezando con una dificultad dialéctica interior. Se atiene en un todo al rigor y a la verdad del principio de la *divisibilidad infinita* y rechaza todo intento encaminado a debilitar este principio y a coartar su vigencia incondicional por medio de distinciones lógicas entre la infinitud "potencial" y la infinitud "actual". La línea finita contiene *realmente* la cantidad infinita de partes que la in-

tegran; lo que ocurre es que esta realidad debe concebirse como una realidad que ha de ser demostrada mediante un proceso indirecto de razonamiento conceptual, y no directamente por medio de la percepción y la intuición de los sentidos.[168]

Pero no menos evidente que el carácter infinito de la división es, según este punto de vista, la necesidad de recurrir a ciertos *elementos* últimos e indivisibles de los que se forma la magnitud constante, la cual quedaría necesariamente reducida a la nada si no pudiera referirse a este fundamento primario de su ser.

Y estas dos tesis, la de que lo continuo no puede reducirse por vía de división y la de que está formado de partes indivisibles, lejos de contradecirse entre sí, se condicionan mutuamente. La necesidad de encontrar el fundamento de la magnitud en elementos sencillamente indivisibles obedece precisamente a que la continua desintegración de una magnitud dada nos lleva siempre a nuevas líneas finitas y compuestas, es decir, al hecho precisamente de que, por este camino, no llegamos jamás a los "primeros componentes".[169]

No cabe duda de que este argumento se basa en un paralogismo, pues ¿quién nos garantiza que existan en realidad tales "primeros componentes" de la magnitud continua? ¿Acaso tendremos que renunciar al "ser" de la línea, que no representa de por sí más que una pura *relación*, si no conseguimos reducirla a sus últimos elementos sencillamente simples y *absolutos*?

Como vemos, Galileo sigue pugnando aquí todavía con aquella determinación del concepto del ser que él mismo critica y disuelve a lo largo de toda su investigación. Mientras el elemento indivisible es concebido —como ocurre especialmente en la atomística de Galileo— como un ser concreto y existente de por sí que, al unirse y combinarse externamente con otros, lleva como resultado a las formas finitas, no es posible descartar la contradicción entre este tipo de "discreción" y la magnitud continua.

De aquí que el propio Galileo, siempre que trata de aclarar su concepción del infinito, se pase, sin quererlo del problema del

[168] Discorsi, I, *Opere*, XIII, 50. Cfr. especialmente Cohen, *Das Prinzip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte*, Berlin 1883, pp. 45 *ss.*, 39 *ss.*

[169] V. *Opere*, II, 330 *s.* (contra Antonio Rocco); Discorsi, I, *Opere*, XIII, 38 y *pass.*

espacio al del *movimiento*.[170] Esto hace que el problema cambie de dirección, pues ahora no se trata ya de desintegrar en sus partes, *a posteriori*, un todo existente, sino de crear una base partiendo de la cual podamos llegar a captar y determinar el movimiento de un lugar a otro como un *proceso unitario y rigurosamente ordenado de desarrollo*. El movimiento se reduce a un constante nacer y perecer; no le es dado gozar de una "existencia", ya que ésta exigiría una duración y una agrupación de sus diferentes elementos. Si, a pesar de esto, queremos concebirlo y retenerlo como una unidad, si no queremos que se desintegre en una incoherente sucesión de estados sucesivos aislados, necesariamente tiene que contenerse en cada uno de sus momentos concretos la *relación con el proceso total* y con la regla conforme a la cual se desarrolla. La ley que entrelaza el espacio y el tiempo es anterior, y sólo partiendo de ella deja de ser el movimiento un contenido psicológico que aparece fugazmente y vuelve a desaparecer enseguida, para convertirse en un verdadero *objeto* científico.

Pero no basta con expresar en términos generales el nexo de dependencia funcional que va implícito en esta ley e ilustrarla, por ejemplo, a base de la relación que media entre un trecho finito del espacio caprichosamente escogido y la duración en el tiempo que a ella corresponde. La ley debe regir sin limitación alguna para cualquier parte de la trayectoria, por muy pequeña que ella sea, para todos y cada uno de los estados en cuya sucesión consiste el movimiento. Su contenido y su generalidad, por tanto, sólo se manifestarán de un modo completo siempre y cuando que concibamos la ley en esta su *puntual* eficacia y determinabilidad; es decir, siempre y cuando que consideremos como ya existente y vigente en cada momento indivisible del tiempo la *conexión* que en ella se expresa entre el tiempo y el espacio.

Es la historia de la matemática y la mecánica la llamada a investigar cómo de esta idea nace el concepto del "momento", y con él el ejemplo primero y típico de lo "infinitamente pequeño".[171] Lo importante para nosotros es, sobre todo, el hecho de que el concepto de lo infinito, que, referido solamente a la continuidad

[170] Discorsi, I, *Opere*, XIII, 51; v. además *Opere*, II, 333.

[171] Cfr. Dühring, *Kritische Geschichte der allg. Princ. der Mechanik*, 3ª ed., pp. 25 *ss.*

en el espacio, seguía envolviendo una serie de dificultades internas y de equívocos, no encuentra su esclarecimiento y su fijación sino en el concepto de la *velocidad*. Ni la *diferencial* del espacio ni siquiera la del *tiempo* podía, por sí sola, señalar el camino, ya que el punto de partida histórico y lógico lo ofreció el concepto de los *cocientes diferenciales*. La *ecuación funcional* —reducida a su expresión más pura y más acusada— brinda al mismo tiempo la base más segura y más "sustancial" que el pensamiento científico podía suministrar para llegar a construir la magnitud.

En la *Geometría de los indivisibles* de Cavalieri se plasma la repercusión indirecta que los principios y los criterios mecánicos de Galileo ejercen sobre la concepción del *espacio geométrico*. Sabemos por una carta de Cavalieri que el problema enunciado en el título de la obra había sido planteado y abordado por el propio Galileo, y hay huellas y testimonios que apuntan a la *Stereometria doliorum* de Képler como a la fuente y sugestión común.[172] La continuidad objetiva de los campos se acusa directamente, como se ve, en las relaciones personales entre los diversos pensadores.

El método empleado por Cavalieri consiste, como es sabido, en que concibe, ante todo, cada figura plana como delimitada por líneas o "reglas" paralelas. Si consideramos como *móvil* una de estas reglas, la que pone fin a la forma de que se trata, y nos la representamos, desplazada paralelamente a sí misma, de tal modo que coincida al final con la línea opuesta a ella que delimita la figura, tendremos que la *totalidad* de los grados paralelos que de este modo se producen llenan y reproducen íntegramente la figura plana dada: todas las relaciones y todos los datos que podamos demostrar con respecto a esta totalidad serán, así, directamente transferibles a la figura misma.

"Las figuras planas guardan entre sí la misma relación que la totalidad de sus rectas trazadas conforme a una y la misma regla; las formas corporales la misma relación que la totalidad de sus planos ajustados a una determinada regla".[173]

Cavalieri, al concebir la figura como realizada y medida por el "fluir" de la regla, concilia los puntos de vista de Képler y Galileo, combina el principio de la "composición" con la idea del movimiento uniforme. El concepto del "fluir continuo" viene siendo considerado desde Newton como la expresión y el término correlativo del *concepto del tiempo*. Sin embargo, aquí, en la investigación puramente geométrica, debemos en todo caso prescindir del tiempo *concreto*, para destacar solamente el principio general del *cambio continuo y uniforme*. La forma es concebida y determinada en su proceso de nacimiento: la diversidad en cuanto al modo y a la ley del crecimiento explica y condiciona las diferencias de magnitud de las figuras ya acabadas. Pero, de por sí, aquella diversidad no puede representarse sin establecer de antemano una variable fundamental común, a cuyo fluir uniforme podamos referir tácitamente todos los cambios. Incluso cuando parece que sólo manejamos una magnitud concreta aislada y nos atenemos exclusivamente al principio de su desarrollo, damos por supuesto en realidad, y no tenemos más remedio que hacerlo así, un segundo *punto de referencia* latente.

Tal es, por tanto, el criterio lógico central que pugna constantemente por expresar Cavalieri: el de que el infinito geométrico no significa de por sí nada, ningún ser dotado de existencia propia, sino que pretende representar tan sólo el instrumento y la expresión condensada de las *proporciones* de lo finito; es decir, que no se trata, según la terminología escolástica a que Cavalieri recurre, de un *infinitum simpliciter*, sino de un *infinitum secundum quid*.

Por eso, para no caer en una hipóstasis metafísica, se lo compara —como habrá de hacer más tarde Leibniz— con los conceptos metodológicos y operativos del álgebra: con la x de la ecuación, cuyo "sentido" se reduce también a servir de punto de apoyo y sujeto ideal para expresar las relaciones de magnitud.[174]

Sin embargo, es precisamente en relación con la metafísica donde no logra Cavalieri definitiva claridad: así, para escapar a las objeciones "filosóficas", se ve obligado por último a conceder que jamás ha pretendido *equiparar* la continuidad misma a la totalidad de sus elementos, sino que afirma simplemente que existen las mismas *proporciones* numéricas entre las formas continuas

[172] V. Cantor, *Geschichte der Mathematik*, t. II, pp. 832, 848 s.

[173] Cavalieri, *Geometria indivisibilibus continuorum nova quadam ratione promota*. Bononiae 1635, lib. I, probl. II, propos. II.

[174] Cavalieri, *Exercitationes geometricae* sex. Bonon. 1647. Exerc. III, cap. VIII, p. 202.

ya acabadas y las totalidades de sus líneas.[175] Pero es evidente que sí, en toda comparación numérica y, por tanto, en todo *juicio* matemático, lo continuo puede expresarse y sustituirse por la totalidad de sus elementos constitutivos, es que, desde el punto de vista del conocimiento científico coincide el *ser conceptual* de ambos. Y el empeño por encontrar, a pesar de ello, un criterio interior, una "entidad interior" cualquiera que distinga a lo uno de lo otro responde, evidentemente, a la aplicación de una pauta falsa.

El método de Cavalieri es proseguido y desarrollado por Roberval, cuyo *método de las tangentes* viene, al mismo tiempo, a ampliar el horizonte lógico. Cavalieri reconocía el concepto del movimiento, pero limitándolo al nacimiento de una forma concreta a base de sus elementos; Roberval va más allá, al determinar y reconocer la tangente como resultado de la combinación y la interdependencia de *distintos* movimientos. Las diferentes *condiciones* a que según su concepto debe ajustarse la curva, aparecen como otras tantas *fuerzas* que, al combinarse, trazan conjuntamente la dirección del movimiento en un sentido único y en cada momento determinado. Roberval establece certeramente el principio del paralelógramo de las velocidades como base y esquema de esta combinación.[176]

Vemos, pues, cómo se agrupan bajo un punto de vista común la geometría y la mecánica, combinación que si no representa ningún salto violento, es, sencillamente, porque el ser *físico* del movimiento y de la fuerza ha perdido previamente su carácter absoluto, para dejarlo reducido a un simple conjunto de relaciones.

Ya en Galileo veíamos cómo, al construir la línea del lanzamiento de un cuerpo, al llegar en ello a una fórmula conciliatoria entre el movimiento "natural" y el movimiento "violento", superaba el divorcio cualitativo entre lo recto y lo curvo. Pues bien, ahora resalta con mayor claridad aún que lo curvo no representa un contenido primario indisoluble, sino, por decirlo así, un entrelazamiento y una síntesis de varios "movimientos" simples. La dirección misma, de cuyos continuos cambios se concibe que brota la curva, no es tampoco algo sencillamente simple; también lo aparentemente "elemental" se desintegra, cuando se lo sigue analizando, en una pluralidad de determinaciones.

[175] *L. c.*, Exerc. III, cap. VII, p. 200.

[176] Sobre el método tangencial de Roberval, v. Gerhardt, *Die Entdeckung der höheren Analysis, Halle 1855*, pp. 39 *ss.* Cohen, l. c. pp. 33 *ss.*

[177] Más detalles acerca de esto en mi obra *Leibniz' System in seinen wisenschaftlichen Grundlagen.*

Con esta idea nos acercamos ya a los comienzos de la *geometría analítica*, tal y como los establece el francés Fermat antes de que Descartes llegara propiamente a desarrollarlos en el terreno de los principios. Mientras que para la intuición directa, a la que se aferraba la geometría antigua, toda forma concreta constituye un todo dado de por sí y que descansa sobre sí mismo, se descubre ahora por vez primera lo que podríamos llamar el *concepto* general de la figura. Las distintas formas concretas empiezan reduciéndose de nuevo a una variedad infinita de puntos, cuya unidad y cohesión aparecen garantizadas, sin embargo, por la regla común que todos ellos comparten: por la forma de la relación que media entre cada uno de los elementos del conjunto y los dos ejes de las coordenadas fijadas a voluntad.

Este concepto fundamental y universal hace saltar los límites fijos de los distintos objetos geométricos concretos. Ahora, basta frecuentemente con recurrir a una simple operación algebraica para pasar de la expresión analítica de una forma a la de otra, pudiendo así reconocerlas ambas en su afinidad; la simple variación de un parámetro identifica como nacidas las unas de las otras formas que de otro modo se atribuyen a diferentes géneros. Y esta tendencia se ve confirmada después por aquella concepción y aquel punto de vista geométricos que, considerados en otro sentido, se nos presentan, por el contrario, como la antítesis y el reverso del método algebraico: tampoco la geometría proyectiva, tal como ahora la formula y desarrolla Desargues, se orienta de nuevo hacia la concepción de la geometría antigua, sino que, por el contrario, asimila y elabora el moderno concepto fundamental de lo *infinito* y del *cambio*. Aquí se toma como base, por ejemplo, una definición general del segmento esférico, de la que se parte para desarrollar las diferentes especies concretas y derivar las distintas formas especiales posibles, mediante la gradación de una determinada característica.[177]

La nueva dirección del pensamiento se reafirma en el hecho de que lo que antes aparecía como un divorcio conceptual se atri-

buye ahora a una simple diferencia cuantitativa; de que, según la frase de Képler, la aparente antítesis contradictoria se reduce a una diferencia "de más o de menos" (*v. supra*, pp. 317 *s.*). El método de la proyección es el medio que nos permite considerar y enjuiciar la misma determinabilidad cualitativa bajo el ángulo, por decirlo así, de diferentes formas y variantes cuantitativas.

Hasta qué punto se prestaba este nuevo giro de la matemática abstracta para socavar los fundamentos sobre los que descansaba el edificio aristotélico del universo nos lo revela una objeción aducida contra Aristóteles por Benedetti, el más destacado entre los predecesores de Galileo. Aristóteles había afirmado que sobre una recta finita no podía llegar a desarrollarse ningún movimiento ininterrumpido, ya que el cuerpo, al llegar al final de la trayectoria, tenía necesariamente que detenerse, antes de empezar a marchar en sentido contrario. Pues bien, Benedetti, para refutar esta afirmación parte de la consideración de que el movimiento del cuerpo se desarrolla en una línea circular cerrada, transfiriendo luego a la línea recta el resultado a que así llega, para lo cual proyecta sobre ésta todos y cada uno de los puntos de la circunferencia. La correspondencia y la relación de dependencia geométricas perfectas que en esta operación se acusan es, según él, la prueba de que tampoco el movimiento desarrollado en ambas trayectorias puede acusar diferencia esencial alguna y de que, por tanto, tiene que discurrir de un modo continuo en ambos casos.[178] De este modo, el criterio de la *subordinación* perfecta que el método de la proyección nos permite descubrir, destruye el aparente antagonismo que se advierte en el concepto y en el comportamiento físicos.

Si ahora pasamos de la geometría al *álgebra*, vemos que también aquí ocupa el centro de las consideraciones la *relación lógica entre la cantidad y la cualidad*. La introducción del *cálculo algebraico*, que alberga ya en germen todo el desarrollo futuro de esta rama de la matemática, parte de una nueva relación entre el número y el espacio, entre la cantidad abstracta y la magnitud enunciada. Las operaciones aritméticas puras no siguen manteniéndose aisladas; revisten una denominación y una forma de expresión que les permiten reproducir directamente los nexos y la combinación

178 Benedetti, *Diversarum speculationum mathematicarum et physicarum liber*. Taurini 1585. V. Lasswitz, *op. cit.*, t. II, pp. 15 *s.*

constructiva de las magnitudes del espacio. Los símbolos empleados para el cálculo son, simplemente, los signos de determinadas formas fundamentales del espacio: el análisis "figurativo" se distingue del análisis corriente en que, en vez de operar con números opera *con las formas y figuras de las cosas*.[179] Al principio, parece como si esto viniera a someter la aritmética a una condición restrictiva, condición que, en efecto, empieza expresándose en la *ley de la homogeneidad* de Vieta.[180]

La comparación numérica entre diversos contenidos presupone su originaria *homogeneidad* conceptual: antes de poder considerar y tratar los elementos como términos de una relación algebraica, lo primero que tenemos que hacer es reducirlos a una unidad cualitativa común. Hay que partir de la fijación conceptual de la "*dimensión*", establecer de antemano el punto de vista general de la medida, antes de proceder a comparar los datos de hecho.

Ahora bien, aunque la *geometría* nos ofrezca el más claro *ejemplo* y la ilustración directa de este criterio, es evidente que su contenido y su aplicación trascienden con mucho por encima de sus límites. La verdadera encarnación y la delimitación definitiva del concepto de la dimensión no residen precisamente en la extensión: remontándose por encima de la intuición del espacio, Vieta procede a establecer, a su voluntad, toda una serie de potencias y a representarlas y calcularlas.

Nos encontramos, pues, aquí con un entrelazamiento dialéctico de tendencias opuestas: si las abstracciones del álgebra aparecían condicionadas y limitadas por la referencia a la intuición geométrica, ahora vemos cómo el concepto geométrico de la medida adquiere nueva amplitud y generalidad, al entrar en contacto con un nuevo campo de problemas.

En ambos sentidos viene a constituir la geometría analítica de Descartes la continuación filosófica y en línea recta del pensamiento fundamental de Vieta.[181] Vemos ahora, de un modo ge-

179 "Logistice numerosa est quae per numeros, Speciosa quae per species seu rerum formas exhibetur, ut pote per Alphabetica elementa". Vieta, Isagoge in artem analyticam, cap. IV (*Opera mathematica*, ed. a Schooten, Lugd Batav. 1646, p. 4).

180 Vieta, *l. c.*, cap. III, pp. 2 *s.*

181 Cfr. acerca de esto, *infra*, libro III, cap. 1.

neral, cómo el nuevo análisis se convierte precisamente en medio para entrelazar y medir los unos por los otros contenidos que antes aparecían como heterogéneos entre sí. Cuando, por ejemplo, Galileo, en su deducción de la parábola del lanzamiento de un cuerpo, compara entre sí factores que parecen tan distintos como las distancias, los tiempos y los impulsos, tomando por base una sola recta limitada y viendo en ella la unidad simbólica común de todas estas magnitudes heterogéneas, aplica con ello el verdadero método de la característica "figurativa".[182] Y este ejemplo nos permite comprender hasta qué punto el nuevo método, a la par que de una parte parece reconocer las diferencias genéricas de magnitud, parece también, de otra parte, conciliarlas y superarlas. Se exige que las magnitudes comparadas sean *homogéneas* entre sí, pero no es la intuición directa de los sentidos, sino el punto de vista matemático del concepto y su *definición*, quien tiene que decidir cuáles contenidos deben considerarse como homogéneos y cuáles no. El espacio, el tiempo y la velocidad, aunque parezcan incomparables entre sí si se los considera como cosas, se *hacen* homogéneos a partir del momento en que el matemático descubre un método que le permite referir la *medida numérica* de una de estas magnitudes a la de las otras dos.

Entre los progresos alcanzados por la aritmética especial, ocupa el primer lugar la *introducción de los logaritmos*. Tal vez no haya en toda la historia de la ciencia otro ejemplo tan claro como éste de cómo una innovación técnica importante puede revestir, al mismo tiempo, un interés sistemático abstracto y general.

En la primera formulación del concepto del logaritmo, Néper parte de la comparación de dos series de números, una de las cuales avanza en progresión aritmética y la otra en progresión geométrica. Para expresar esta regla de la progresión, se recurre a una *analogía mecánica*. Se parte del supuesto de *movimientos* que se desarrollan simultáneamente, pero en dos grados distintos y uno de los cuales recorre en unidades iguales de tiempo distancias iguales, mientras que el otro cubre longitudes que van disminuyendo proporcionalmente. Las trayectorias descritas en un determinado intervalo de tiempo bajo este doble supuesto, se comportan entre

[182] Galilei, Discorsi, III, *Opere*, XIII, 241 s.

sí como los logaritmos con respecto a los números a que pertenecen.[183].

Képler, que es también el primero en comprender la gran importancia que encierra el criterio de Néper, asimilándoselo y esforzándose por desarrollarlo y darle carta de naturaleza en la ciencia matemática, expresa con rasgos muy característicos lo que esta idea aporta de nuevo al álgebra. Nos dice cómo la mayoría de los matemáticos huían cuidadosamente del *concepto auxiliar del movimiento*, por entender que este concepto, tan resbaladizo y mudable, no podía ofrecer un fundamento seguro para el "estilo" exacto de la argumentación matemática. Él mismo intenta salir al paso de esta objeción, prescindiendo en sus deducciones de todo lo que sea *"cantidad sensible"* y *movimiento* sensible y considerando los logaritmos exclusivamente "bajo el concepto genérico de la relación y de la magnitud intelectual pura" (sub genere relationum quantitatisque mentalis). El logaritmo es para él, así considerado, una simple medida numérica de relaciones, el ἀριθμὸς τοῦ λόγου, que sirve para ofrecer una *medida común* a todas las clases de magnitudes.[184]

No cabe duda de que Képler contribuye con ello a deslindar más claramente los límites del problema concreto que aquí se plantea y a señalar con mayor nitidez el lugar lógico que le corresponde. Sin que por ello deba perderse de vista, sin embargo, el fecundo germen discursivo que se contiene en el criterio general formulado por Néper. Con él se llevaba a cabo ya en el campo de la matemática pura lo que Képler habría de alcanzar en el campo de la astronomía: volvía a reconocerse y admitirse como una pura relación mental el factor *cambio*, que desde los tiempos del idealismo griego parecía relegado por completo a la zona de lo indeterminado-sensible. Quedaban sentadas las bases del "número variable": la característica expresión del "fluir" continuo, acuñada por Néper, habrá de influir sobre la geometría de Cavalieri, y su definición del movimiento uniforme y desigual sobre la mecánica de Galileo.

El concepto del número recibe enseguida un nuevo impulso

[183] Neper, *Mirifici Logarithmorum Canonis descriptio* (1614). Cfr. Cantor, *op. cit.*, II, pp. 730 y 740.

[184] Kepler, *Opera*, VII, 309 ss.

para su renovación y transformación por obra de la *teoría de la ecuación*, en la que por vez primera se acusa claramente la significación de lo *negativo* y lo *imaginativo*.

Cierto que precisamente en este punto nos es dado observar cómo la comprensión filosófica no acierta a mantenerse al compás de los progresos conseguidos en el campo del conocimiento matemático específico. Al principio, los números negativos son considerados sencillamente como "números absurdos" y lo imaginario se equipara en un todo a lo "imposible". Es —como lo expresa Cardano, su verdadero descubridor— una "magnitud sofística", una forma que descansa exclusivamente sobre la lógica formal, "ya que no pueden aplicársele, como a las demás magnitudes, las operaciones del cálculo, ni podemos tampoco preguntarnos qué es y en qué consiste".[185]

Si hubiera que dar por descartada la posibilidad de aplicar a lo imaginario el método algebraico general y su punto de vista, no cabe duda de que habría que considerar obligado el juicio reprobatorio que aquí se pronuncia. Por eso el concepto del número, al seguirse desarrollando, viene a introducir la más clara de las rupturas con el ideal tradicional del conocimiento.

Si hemos de partir de los individuos y "sustancias" concretos para copiar sus características en nuestros conceptos, no cabe duda de que tendremos que exigir que todo concepto, por muy general que sea, encuentre tarde o temprano una correspondencia concreta en la realidad, desechando por inservible cualquier pensamiento que no pueda acreditarse así como un trasunto indirecto de los objetos existentes.

El nuevo método nos enseña, sin embargo, a prescindir de esta exigencia: el concepto, según él, no nace por vía de la "abstracción" de lo concreto, sino como un producto de la *definición* y solamente así. Podremos sentar los fundamentos necesarios, podemos desarrollar la vigencia y el valor propio y específico de nuestras relaciones conceptuales, sin preocuparnos para nada de saber si en el mundo de la realidad de las cosas existen o no imágenes que correspondan directamente a ellas.

[185] Cantor, *op. cit.*, II, p. 508. Sobre el calificativo de "números absurdos" dado a los números negativos, v. II, 442.

Por donde también el *número* se convierte en cifra y expresión de un método puro, de una operación del pensamiento: su "ser" se asegura simplemente con que se logre encontrar una explicación rigurosa y general y fijar la ley que abarque todas sus manifestaciones especiales y concretas. El ejemplo de lo imaginario enseña claramente que no es posible llegar a comprender el contenido de la matemática si en sus conceptos se ve solamente la descripción directa o indirecta de las *cualidades* de lo real, en vez de partir de la característica general de su *función de conocimiento*, ganando a través de esto el acceso a los métodos especiales.

Capítulo III

EL SISTEMA COPERNICANO DEL UNIVERSO Y LA METAFISICA. GIORDANO BRUNO

La nueva concepción astronómica del mundo, para que su contenido pudiera llegar a comprenderse, exponerse y desarrollarse debidamente, necesitaba crear ante todo sus medios discursivos propios y orientarse así, en primer lugar, hacia la transformación del contenido *teórico* del conocimiento, pero ello no quiere decir, ni mucho menos, que su valor filosófico se reduzca a esto.

La fuerza y el entusiasmo con que la teoría copernicana fué abrazada y defendida por sus primeros partidarios no pueden explicarse solamente por la diferente concepción lógica que en ella se manifiesta, ni tampoco por la renovación general del *concepto de la naturaleza*.

Al cambiar la imagen de la realidad objetiva, cambian también directamente el contenido y la fisonomía de las *ciencias del espíritu*. Se abre paso por doquier, a partir de ahora, la expresión de una nueva concepción ética de la vida, de una nueva manera de considerar el mundo y los valores. Y el entrelazamiento de estos dos motivos fundamentales no se revela solamente en los filósofos, sino también entre los representantes de la ciencia exacta.

A la luz de las vicisitudes sufridas por la teoría del movimiento de la tierra, de sus primeros atisbos en la antigüedad, del oscurecimiento posterior de esta idea y de su renacimiento moderno, va formándose en Képler una visión general de lo que es la *historia* y, apoyándose en todo esto, concibe este pensador, por vez primera, la idea de una constante "*educación del género humano*" en el conocimiento de la naturaleza y de sí mismo.[1]

[1] Kepler, Dissertatio cum Nuntio Sidereo: "Cogitet, an quidquam frustra permittat gentis humanae supremus et providus ille custos, et quonam ille consilio, veluti prudens promus, hoc potissimum tempore nobis isthaec operum suorum penetralia pandat, ...aut si... *Deus conditor universitatem hominum veluti quendam succrescentem et paulatim maturescentem puerulum successive ab aliis ad alia cognoscenda ducit...*; perpendat igitur et quodammodo res-

Hasta en un observador tan exacto y tan sereno como Gilbert vemos como palpita un cierto pathos moral cuando refuta las objeciones tradicionales contra la nueva concepción: llama espíritus miedosos y pusilánimes a cuantos temen que el movimiento de la tierra ponga en peligro su base firme y su posición segura en el universo.[2]

Goethe expresa con gran fuerza, en su juicio sobre el sistema copernicano, esta repercusión ética que necesariamente debía ejercer sobre los espíritus. "Tal vez no haya conocido la humanidad una sacudida tan grande. ¡Cuántas cosas se esfumaban y convertían en humo, ante este reconocimiento! Un segundo paraíso, un mundo de inocencia, la poesía y la devoción, los testimonios de los sentidos, la convicción que infundía al hombre una fe poético-religiosa: no era extraño que las gentes se aferrasen a todo esto, que no quisieran verlo derrumbarse, que se opusieran por todos los medios a semejante teoría, que autorizaba e incitaba a quien la profesase a una libertad de pensamiento y a una grandeza de intenciones hasta entonces inauditas e insospechadas."

Con la nueva teoría, el individuo, después de haber empezado viéndose, al parecer, constreñido por la intuición y la imagen del universo, se siente en verdad realzado y fortalecido en la conciencia moral de sí mismo. Si el sujeto cognoscente, pese a la limitación y a la relatividad de la posición que ocupa, es capaz de llegar a comprender y a retener el orden del universo, ello garantiza la *unidad* total de la naturaleza y de la ley del conocimiento. Por el contrario, el escolasticismo, a pesar de que en él la naturaleza aparece referida siempre al individuo y sólo parece encontrar su centro en éste, conduce por todas partes a la contraposición dualista de naturaleza y espíritu. Su modo de apreciar los valores tropieza con una contradicción que Galileo señala nítida y certeramente: la tierra, considerada como el centro del universo y la meta hacia la que tiende cuanto acaece, viene a ser, en contraste con la inmutable perfección de las esferas celestes, algo así como la "hez del mundo" y la morada de todo lo vil

piciat, quousque progressum sit in cognitione naturae, quantum restet et quid porro exspectandum sit hominibus". *Opera*, II, 502. Cfr. además *Opera*, III, 462.

[2] Gilbert, *De magnete*, VI, 3, pp. 216 *ss.*

y reprobable.[3] Sólo a través del concepto intermedio de la redención, y por tanto del *pecado*, puede afirmarse y justificarse la posición privilegiada del hombre como sujeto de fines; solamente aquí adquiere la personalidad humana su idealidad religiosa, la cual se halla en pugna, sin embargo, con su libertad y con su libre arbitrio.

Son, por tanto, razones objetivas y de orden interior las que explican por qué la lucha en torno al sistema cósmico se amplía en seguida hasta convertirse en el problema general de las fronteras entre la religión y la ciencia, entre la fe y la razón. Leyendo las actas del proceso de Galileo, se asombra uno al ver la claridad y la nitidez con que ambas partes afrontan y mantienen este planteamiento del problema. El punto inicial de partida va quedando relegado a segundo plano ante el nuevo problema, más profundo y más amplio.[4]

Mucho antes, en su conocida carta a la gran duquesa madre Cristina de Lorena, el propio Galileo trazaba la nítida línea divisoria entre la significación teórica y la significación práctica de la religión, a la que más tarde se atendría fielmente en su defensa. La naturaleza y la Sagrada Escritura son invocadas y reconocidas por igual como testimonios de la revelación divina, pero sin que pueda existir ni asomo de duda en cuanto a la *relación de rango* entre estas dos fuentes fundamentales. Las seguras experiencias de los sentidos y las conclusiones demostrativas basadas en ellas constituyen para nosotros, forzosamente, el fundamento primero e incontrovertible del que tenemos que partir para interpretar los libros bíblicos y descubrir su verdadero y profundo sentido. Galileo descarta clara e inequívocamente la idea de una "doble verdad": es imposible, nos dice, que el mismo Dios que nos ha dotado de sentidos, de inteligencia y de razón, entregándonos con ellos

[3] Galilei, Lettere sulle apparenze lunari, *Opere*, III, 130. Cfr. las características observaciones de Antonio Rocco (Galilei Op. II, 221) y la réplica de Galileo (*op. cit.*, II, 293). V. además Dialogo I, Op. I, 44: "Quanto alla terra, noi cerchiamo di nobilitarla e perfezionarla, mentre procuriamo di farla simile ai corpi celesti, *e in certo modo metterla quasi in Cielo*, di dove i vostri filosofi l'hanno bandita". V. además Dialogo I, *Opere*, I, 68 y Dial. II, *Opere*. I, 291 *s*.

[4] Cfr. acerca de esto las referencias y pruebas documentales en Berti, *Copernico e le vicende del sistema Copernicano in Italia*, Roma 1876.

los medios para captar claramente la realidad, trate de adoctrinarnos al mismo tiempo por otro camino, es decir, mediante la revelación directa de la Sagrada Escritura, acerca del verdadero ser de las cosas naturales.

Todos los predicados y juicios en torno a la *existencia* de los objetos deben basarse única y exclusivamente en el testimonio de la *experiencia* científica y formarse por el procedimiento ordenado que sus métodos nos prescriben. La *necesidad* que esto nos impone representa un criterio firme e inconmovible, contra el que no puede apelarse ante ninguna instancia superior. Si la Escritura expresa la voluntad y la esencia de la divinidad bajo una forma en consonancia con la inteligencia y la capacidad de comprensión del pueblo y susceptible, por tanto, de una interpretación variable y diversa, ante la naturaleza misma, en la que la divinidad se revela a sí misma de un modo inequívoco e inmutable, desaparece toda duda y todo equívoco. Los caracteres matemáticos en que aparece escrita excluyen toda interpretación caprichosa y ajustada a los deseos y a los fines contingentes del individuo.

"¿Por qué, para conocer el universo y sus partes, hemos de partir de la investigación de las *palabras* de Dios antes que de la de sus *obras*? ¿Es acaso la obra menos noble y excelente que la palabra?"[5]

Todavía en Campanella vemos cómo la filosofía de la naturaleza hablaba de la "doble revelación", queriendo asegurarse así la posibilidad de su objeto y de su punto de vista; pero al llegar aquí, se descarta incluso este paralelismo. De la coordinación se ha pasado a la subordinación, y de ésta a la total *disociación* de los dos campos. La verdad de los *hechos* cae de lleno bajo la jurisdicción del concepto científico, mientras que la misión de la religión y de sus Escrituras se cifra única y exclusivamente en servir de vehículo a las "verdades morales de la salvación del alma".

Sólo este deslinde de campos establece una armonía interior entre las diversas tendencias y potencias de la conciencia humana y garantiza la unidad y la necesidad indestructible del inte-

[5] Galileo a Diodati, 15 enero 1633, *Opere*, VII, 16 *ss*. A Cristina de Lorena (1615), *Opere*, II, 26 *ss*., especialmente II, 34. A Castelli (21 dic. 1613), *Opere*, II, 6 *ss*.

lecto mismo.[6] Para Galileo, la afirmación del sistema cósmico copernicano es sinónimo de la afirmación de la razón por sí misma.

I

Esta repercusión de la nueva concepción del mundo sobre la conciencia que de sí mismo tiene el individuo cobra su máxima claridad en la personalidad y en las obras de Giordano Bruno.

Lo que hace de Giordano Bruno el predecesor de Képler y Galileo no es, como generalmente se cree, el concepto general de la *naturaleza* y de su conocimiento por el método de la ciencia exacta. No cabe duda de que las ideas de este pensador contribuyeron por modo decisivo a la reforma de la cosmología, pero lo que estas ideas nos ofrecen es tan sólo una serie de nuevos hechos fundamentales, no una orientación totalmente nueva del pensamiento y de la investigación.

Giordano Bruno no llegó a penetrar en el moderno concepto de la *causalidad matemática*. Como hemos visto, este concepto, y con él la posibilidad de una *mecánica* científica, surge gracias a la rigurosa separación que Képler introduce entre causas "espirituales" y "naturales", entre el concepto de alma y el concepto de fuerza (v. *supra*, pp. 322 *ss.*). Para Bruno, en cambio, la indiferencia de estos dos factores forma el punto de partida característico y la premisa de que jamás se aparta, ni aun en las conclusiones más avanzadas de su doctrina.

En este punto, sus ideas aparecen entroncadas de lleno con el pensamiento fundamental de la filosofía alemana e italiana: lo que hace posible la acción entre los diferentes componentes del universo es, exclusivamente, la virtualidad y la mediación de un principio anímico común de que todos ellos participan por igual. El concepto del *alma del universo* es el concepto correlativo y necesario de la idea de la conexión causal. Sólo podemos llegar a comprender la relación de dependencia que media entre los

[6] "Prima (che comandar agli professori di astronomia che procurino... di cautelarsi contro alle proprie osservazioni e dimostrazioni) bisognerebbe che fusse lor mostrato il modo di far che le potenze dell' anima si commandassero l'una all'altra... sicchè l'immaginativa e la volontà potessero e volessero credere il contrario di quel che l'intelletto intende". *Opere*, II, 42 s.

elementos del ser separados en el espacio tomando como base la unidad de un espíritu común originario que informa todo el universo y cobra expresión más clara o más confusa en los diferentes géneros e individuos, según las condiciones especiales de la organización de cada uno de ellos.

Este "sentido interior", por medio del cual cada ser finito y limitado toma parte en la vida infinita del todo, tendiendo al mismo tiempo a afirmarse en su propia individualidad, no corresponde solamente a los organismos superiores, sino a cada ser concreto en cuanto tal.

"Hasta las gotas de agua, para llegar a adquirir la forma esférica, la más adecuada a su propia conservación, necesitan apoyarse en una especie de sentido o de conciencia, aunque la filosofía superficial no la perciba."[7]

Simpatía y antipatía, tendencia y resistencia forman, por tanto, el tipo fundamental de todo acaecer natural. Considerado como simple materia, ningún cuerpo puede influir sobre otro: toda verdadera actividad ha de tener necesariamente su origen en la forma, en la "cualidad" interior de los elementos y, por tanto, en fin de cuentas, en el alma.[8] Sobre esta conexión, sobre la continuidad y la comunidad establecidas entre el sujeto individual, en cuanto parte del universo, y los demás miembros de éste en su conjunto, descansa también la posibilidad del conocimiento.[9]

Como vemos, la concepción general del mundo a que esto nos conduce no difiere sustancialmente de la de un Fracastoro, ni siquiera de la de un Agripa de Nettesheim.[10] También en el cam-

[7] Giordano Bruno, Summa Terminorum Metaphysicorum (*Jordani Bruni Nolani Opera latine conscripta*. Recens. Fiorentino, Imbriani, Tallarigo, Tocco, Vitelli, 3 vols. Nápoles, 1879-91), vol. I, pars 4, pp. 103 s.

[8] V. De Magia (hacia 1590); *Opera lat.* III, 413; cfr. especialmente, III, 416.

[9] *De Magia*, III, 409 s.

[10] Donde más claramente se manifiesta esta conexión es en la obra *De Magia*, pero aparece confirmada también por el examen de las obras principales de Giordano Bruno escritas en italiano. Cfr. especialmente De la causa, principio et uno (1584), pp. 234 *ss.* (*Le opere italiane ristampate da Paolo de Lagarde*, Gotinga, 1888). De l'infinito universo e mondi, p. 342. De immenso et innumerabilibus, lib. V, cap. 12 (*Opera lat.*, t. I, 2, p. 154). El propio Bruno llegó a extractar la obra de Agripa de Nettesheim De occulta philosophia y

po de la astronomía se aferra Giordano Bruno a la concepción peripatética de la animación de los cuerpos celestes, en la lucha contra la cual había logrado remontarse Kepler a su original visión científica: Bruno vuelve a revestir la teoría de los "bienaventurados motores" de los astros de todos los encantos con que la fantasía del artista puede adornar este cuadro.[11]

Sin embargo, y a pesar de todos estos rasgos comunes que Giordano Bruno comparte con la filosofía anterior de la naturaleza, su punto de vista difiere esencialmente del de ésta, si nos fijamos en su modo de razonarlo y en los fundamentos *epistemológicos* sobre que descansa. Nos sale al paso en seguida una contraposición característica, que justifica por sí sola el que, en la historia de nuestro problema, desglosemos la doctrina de Giordano Bruno de la de sus antecesores y contemporáneos, para estudiarla después de exponer la ciencia matemática de la naturaleza.

La filosofía de la naturaleza —lo mismo la de Paracelso que la de Telesio o Campanella— basábase en la premisa de que son los *sentidos* y la *percepción* los que nos revelan directamente el ser de las cosas. Son, nos dicen, el punto de convergencia en que se encuentran y confluyen el yo y la realidad exterior, la más alta garantía y la realización directa de la fusión armónica del "sujeto" y el "objeto". La cosa concreta, en su plena determinabilidad, constituye el más alto problema que al saber se le plantea: es la simple *repetición* del proceso que sirve de cauce al conocimiento de lo concreto la que tiene que llevarnos al conocimiento de las reglas del universo (v. *supra*, pp. 264 *ss.*).

Bruno parte, por el contrario, de la idea de la *infinitud de los mundos*, lo que hace que aquel modo de pensar carezca de base para él, desde el primer momento. El universo, tal como él lo concibe, no puede construirse a base de hechos concretos sueltos tras-

otras obras sobre magia: v. la obra *De magia mathematica* (1589-90). Sobre el problema del alma del universo, v. especialmente *Opera latina*, III, 497. (Cfr. *supra*, pp. 229 *s.*).

[11] La cena de le ceneri (1584): "Credete... che sii sensitiva questa anima? Non solo sensitiva, rispose il Nolano, ma ancho intellettiva; non solo intellettiva come la nostra, ma forse ancho piu". (*Opera ital.*, p. 163). Cfr. De l'infinito universo e mondi, pp. 319 *s.*, 342, 344; De immenso, lib. IV, cap. XV. *Opera latina*, I, 280 *ss.* y *pass.*

mitidos por los sentidos, del mismo modo que no es posible captar y llegar a comprender lo infinito como la suma de lo finito. Lo que nos da a conocer y nos garantiza la infinitud del ser uno es la concepción fundamental de nuestra propia razón, la cual se ve, sin duda, estimulada por la observación y la experiencia concreta, pero sin que encuentre nunca en ella, y solamente en ella, su fundamento y su plena garantía.

"Quien aspira a llegar a conocer lo infinito por medio de los sentidos es como el que se empeña en ver con los ojos la sustancia y la esencia de las cosas; quien se obstinara en negar todo lo que no puede percibir por los sentidos, tendría que llegar necesariamente a la conclusión de negar también su *propio ser* y *su misma esencia*... Es solamente el *intelecto* quien puede emitir un juicio y un fallo acerca de todo lo que no nos es dado directamente, y de cuanto no está presente, sino separado de nosotros en el espacio y en el tiempo. Es cierto que la verdad encuentra en los sentidos su primer y tenue punto de partida, pero no tiene en ellos su morada; aparece en los objetos sensibles como en la imagen reflejada en el espejo, pero donde realmente reside es en la forma del pensamiento discursivo; se encuentra en el intelecto como principio y como conclusión; su forma viva y primigenia se contiene en el *espíritu*." [12]

El principio de lo infinito se entrelaza aquí, como vemos, con el problema de la *conciencia de sí mismo*: Copérnico es, para Giordano Bruno, el liberador espiritual de la humanidad, porque viene a romper las esferas cristalinas a que nos ataba la coacción de los sentidos y un error secular, abriendo con ello hasta lo infinito los horizontes del yo y de su capacidad de conocimiento. Es el carácter ilimitado de los nuevos problemas objetivos lo que lleva al pensamiento a la conciencia de su pureza y de su inde-

[12] De l'infinito universo e mondi, I; *Opere ital.*, 307 *s.*; v. especialmente p. 308: "La verità come da un debile principio è da gli sensi in picciola parte, ma non è *nelli* sensi... (è) ne l'oggetto sensibile come in un specchio, nella raggione per modo di argumentatione, ete discorso, nell'inteletto per modo di principio, ò di conclusione, nella mente in propria e viva forma". Cfr. especialmente De triplici minimo et mensura (1591), I, 1. *Opera latina*, I, 3, 137.

pendencia.[13] Si la percepción, para poder ejercer sus funciones, necesita de un incentivo exterior y tiene que orientarse hacia el ser externo, el intelecto se caracteriza, al contrario, por extraer su contenido objetivo de sí mismo; por ser, al mismo tiempo, la luz que ilumina todos los objetos y el ojo que los contempla.[14] Esta luz está presente en nosotros de un modo más interior y es más clara y más asequible para nuestra conciencia de lo que pueda serlo para nuestra vista todo el brillo de los objetos exteriores, pues mientras que éste nace y desaparece a la par con la fuente de luz de que emana, aquél permanece en la unidad y la identidad inmutables que corresponden al propio yo.[15]

La verdadera comprensión es siempre, por tanto, una lectura y una asimilación *interior*: "intellectio" es "interna lectio". Este giro, que procede de la teoría del conocimiento de Tomás de Aquino, lo hemos encontrado ya en Campanella; pero aquí nos sale al paso en una conexión que hace resaltar claramente la bifurcación del pensamiento. La función del intelecto se reduce, según esto, a asimilar en el propio ser la materia recibida de fuera: "intellectus nil intus legit, nisi deforis acceperit per sensum".[16]

13 Cfr. el juicio sobre Copérnico en La cene de le ceneri. *Opere ital.* 124 *s.* y 127; v. especialmente la introducción a la obra De Immenso et innumerabilibus, *Opera latina*, I, 1, 201 *s.* y De Immenso, lib. III, cap. IX, (I, 1, 380 *ss.*).

14 De compositione imaginum (1591), cap. XIII: "Animae potentia illa interior et quodammodo spiritualior... individuum quiddam esse censenda est de genere lucis, ita ut eadem sit lux, illuminatum et actus rei sensibilis atque formae, differens ab externo visu, qui per alienam lucem informatur, quia simul ipsa lux est atque videns... Tandem differt oculi visus a visu interni spiritus, quemadmodum speculum videns a speculo non videnti, sed tantum repraesentante speculum se ipso illuminatum et informatum, quodque simul lux est et speculum, *et in quo objectum sensibile cum subjecto sensibili sunt unum*", *Opera latina*, II, 3, 119.

15 "Haec tota lux magis est praesens, clara et exposita nostrae intelligentiae, quam externis lux solis exposita possit esse oculis; haec enim oritur et occidit, neque quoties ad eam convertimur adest, *altera vero non minus nobis praesens est, quam ipsi nobis, tam praesens est nostrae menti, ut et ipsa sit mens*", l. c., Praefat., *Op. lat.*, II, 3, 90.

16 Campanella, *Metafísica*, I, p. 55, cfr. pp. 8 *ss.* V. en contra de esto, Giordano Bruno, Summa terminorum metaphysicorum *(Opera lat.*, I, 4, 32): "Subinde sequitur intellectus, qui ea, quae ratio discurrendo et argumentando et, ut proprie dicam, ratiocinando et decurrendo concipit, *ipse simplici quodam intuitu* recipit et habet... et dicitur intellectio quasi interna lectio atque si speculum vivum quoddam sit, *tum videns, tum in se ipso habens visibilia*, quibus objicitur vel quae illi objiciuntur".

No puede perderse de vista, sin embargo, que el modo como Giordano Bruno determina y define el intelecto es ya una consecuencia de su metafísica, y no, por el contrario, su punto de partida y su fundamento. El carácter y la vigencia del pensamiento se determinan por el tipo del ser absoluto, y no éste por aquéllos. Por eso, para poder interpretar certeramente la teoría del conocimiento de Giordano Bruno y asignarle el lugar que le corresponde en el conjunto del sistema, tenemos que remontarnos por doquier a los rasgos fundamentales de su *panteísmo*.

La sustancia infinita y una no puede revelarse a sí misma sino en una infinitud de efectos. No es, en efecto, una *existencia* desglosada y concreta que viva aparte, fuera de la naturaleza, sino que posee su realidad única y exclusiva en su *acción* inmanente: potencia y acto, capacidad y existencia forman una unidad en ella. No podemos, por tanto, poner ninguna clase de límites a las *manifestaciones* de la fuerza fundamental una sin limitarla, ya que todo su *ser* se halla cifrado y contenido en su *acción*.[17] El ser espiritual y el ser corporal se convierten, así, por igual en símbolo de la ilimitada actividad creadora divina; contienen, desplegado en pluralidad, lo que en ella misma es unidad originaria. El intelecto mismo, con todas sus determinaciones, es, por tanto, una representación y como una imitación simbólica del mismo principio originario de cuyo fundamento brota la naturaleza. El modo como crea sus contenidos, sujetando y articulando en unidades conceptuales la variedad de la materia de las percepciones y el procedimiento por medio del cual, retroactivamente, disuelve de nuevo esta unidad en una pluralidad de momentos: todo esto, no es más que una *repetición* del proceso por el que la naturaleza procede de "lo más pequeño" a "lo más grande", de una fuerza fundamental que existe ya indivisa en el primer germen y en la forma desarrollada.[18]

17 De la causa, principio, et uno, *Opere ital.*, 229; cfr. especialmente, De immenso, *Opera latina*, I, 1, 241 *s.*, 307 *s.*

18 Cfr. De la causa, principio et uno: "L'intelletto universale... illumina l'universo e indrizza la natura a produre le sue specie come si conviene, et

Así como la unidad inteligible suprema se despliega por vía de "*concreción*" y desciende a nuestro mundo, así también debemos remontarnos a ella, a la inversa, por vía de *abstracción*, limitando la cantidad infinita de individuos a una serie de categorías y tipos conceptuales fijos y remontándonos por sobre éstas hasta llegar, en una gradación continua, hasta el género más alto y universal.[19] Lo que las cosas son a sus modelos en el espíritu divino, eso son también el intelecto *humano* y su capacidad conceptual con respecto a ellos: una copia tenue de su entidad originaria. El mundo de los conceptos es simplemente el reflejo del reino de las ideas irrealizadas y eternas.[20] Y tampoco la falta de límites del intelecto en el proceso de sus operaciones es otra cosa que una variante y un reflejo de la infinita actividad creadora del todo.[21]

Por tanto, para que pueda existir una correspondencia perfecta entre el intelecto y la realidad, no hay que suponerla como creada y estatuída *por el conocimiento* mismo, sino como producto y expresión de la constitución *metafísica* originaria del universo.

De aquí que las relaciones epistemológicas entre el *pensamiento* y los *sentidos* sigan, para Giordano Bruno, vinculadas a las premisas de su metafísica. En el proceso dialéctico que se desarrolla partiendo de este punto, vuelve a repetirse la fundamental contradicción que domina la filosofía de Nicolás de Cusa; con la diferencia de que el lugar de la matemática, que en ella guiaba el pensamiento, es sustituído ahora por otro motivo de conciliación.

cossi ha rispetto alla produttione di cose naturali, come il nostro intelletto alla congrua produttione di specie rationali", *Opere ital.*, 231.

19 "Sigillus sigillorum", *Opera latina*, II, 2, 213 *s.*; cfr. especialmente, II, 2, 164 *s.*

20 "Ideae sunt causae rerum ante res, idearum vestigia sunt ipsae res seu quae in rebus, idearum umbrae sunt ab ipsis rebus seu post res, quae tanto minori ratione esse dicuntur, quam res ipsae, quae a naturae gremio proficiscuntur, quanto res ipsae quam mens, idea atque principium effectivum, supernaturale, substantificum, superessentiale". De compositione imaginum, lib. I, cap. 1; *Opera latina*, II, 3, 94 *s.* Cfr. II, 3, pp. 97, 98, 101.

21 "Camoeracensis Acrotismus seu rationes articulorum Physicorum adversus Peripateticos Parisiis propositorum" (1588), Art. XXI: "Non enim plus debet habere imaginatio naturalis, vel naturaliter posse debet, quam natura; quinimo quid aliud crediderim esse imaginativam potentiam, praeterquam naturae umbram aemulatricem?" *Op. lat.*, I, 1, 117.

La metafísica de Giordano Bruno, al principio —sobre todo en su primera obra sistemática, la que lleva por título *De umbris idearum*—, marcha de lleno por el camino neoplatónico. La *trascendencia* de lo "uno" ocupa el lugar central de sus consideraciones: cualquiera que sea el modo como el intelecto aspire a remontarse de lo particular a lo general, se abrirá siempre entre sus ideas más altas y el supremo fundamento de todo saber un abismo que jamás podrá llenar. La esencia primigenia misma se halla situada más allá de todo ser y de todo conocer: ninguno de los predicados que de ella podamos señalar nos la muestran en su propia forma y verdad, ya que todos ellos sólo pueden expresar de un modo negativo la distancia y la diferencia que la separan de todo criterio del saber finito.[22] La materia, como fundamento sobre que descansa la pluralidad del mundo de los fenómenos, cae dentro del campo del no ser; no es más que el reflejo carente de esencia y la "escoria" del auténtico y supremo fundamento primigenio. La concepción de los sentidos que se pierde en la variedad y en los cambios de los fenómenos debe considerarse también, por ello, una apariencia engañosa más, que hay que olvidar y superar. El pensamiento discursivo, que presupone como materia la multiplicidad de las especies perceptibles y que sólo acierta a manifestarse en la elaboración y la articulación de las "impresiones", no es, a su vez, más que una "sombra" del verdadero ser; no son solamente los sentidos: es también la actividad racional mediadora que en ellos se apoya, la que se mantiene en una contraposición necesaria e inevitable con el mundo de la *idea*.

Sin embargo, esta brusca disociación no agota ni siquiera en Plotino la totalidad de su concepción fundamental. Ya en este mismo pensador vemos cómo se impone en seguida un contramotivo latente: aunque la materia se halle separada por un abismo de lo originariamente uno, sigue ostentando, a pesar de todo, aunque borrosos, los rasgos de su modelo y no se ha extinguido en ella, por lo menos, la "nostalgia" que la hace volverse hacia el ser puro.

Cuanto más avanza Giordano Bruno en el desarrollo propio y original de su metafísica, más va predominando en él, al mismo

22 V. por ej. Summa terminorum Metaphysicorum (*Op. lat.* I, 4, 85); Camoeracensis Acrotismus, art. XXI y *pass.*

tiempo, esta segunda tendencia del pensamiento. El mismo —en una de sus obras posteriores —hace hincapié en este giro de sus reflexiones: la materia, aunque demuestre ostensiblemente el defecto interior de que adolece por su tendencia incansable hacia lo bello y lo bueno, no por ello debe ser considerada en sí misma como mala y reprobable, pues si realmente lo fuese no cabe duda de que esta misma tendencia se hallaría en contradicción con su propio ser. Una profunda consideración filosófica nos enseña, pues, a buscar en la materia misma el punto de partida y el germen de su futura conformación y a reconocer precisamente en ésta su interior *tendencia a la forma*, su afinidad y su comunidad con los arquetipos ideales.[23]

Para Giordano Bruno, lo mismo que para Platón y Plotino, lo *bello* es lo que sirve de elemento mediador entre el mundo sensible y el mundo inteligible. Es en la forma perfecta para los sentidos donde primero se enciende el eros filosófico, donde el alma cobra conciencia de su origen y de su meta más alta. La antítesis entre lo sensible y lo inteligible no existe para el *artista*.

"Así como la verdadera filosofía es, al mismo tiempo, música y poesía y pintura, así también la auténtica pintura es también música y filosofía y la auténtica poesía expresa y simboliza al mismo tiempo la sabiduría divina." [24]

En el diálogo de Giordano Bruno titulado *Degli eroici furori*, consagrado a desarrollar este pensamiento, se manifiesta toda la fuerza de la influencia interior que sobre la conciencia científica y artística del Renacimiento ejerció la idea central del *Simposio* y del *Fedro*. En el *Simposio*, principalmente, había expuesto ya Platón, en toda su pureza, el criterio de la *inmanencia de la idea en el fenómeno*: de aquí que la nueva época pudiera ver reflejada en él aquella unidad entre la intuición de lo espiritual y la intuición de la *naturaleza*, que ella aspiraba a lograr.

Los sonetos de Miguel Ángel representan el testimonio más profundo y más acabado de esta interior revivificación de la teoría de las ideas. Como para Miguel Ángel, para Giordano Bruno la sensación de la belleza de una forma corporal nace del destello de una cierta "espiritualidad" (spiritualita) que en ella resplande-

[23] "De vinculis in genere" (1591), *Op. lat.*, III, 693 *ss.*

[24] De compositione imaginum, *Op. lat.* II, 3, 198.

ce. No son las formas o los colores en cuanto tales los que hacen que un objeto nos parezca bello, sino la consonancia y la "armonía" que guardan entre sí todos sus miembros; pero esta armonía no reside nunca en el mismo objeto material, sino que es una característica y un mérito que emanan exclusivamente del alma, para transferirse de ella a lo sensible. Lo que vemos en la perfección de las formas corporales no es el trazo especial, perceptible, sino su modelo "intelectual". Por eso no podemos captar tampoco la auténtica belleza de las cosas naturales entregándonos a la contemplación de su variedad, viéndolas en su aislamiento, sino volviendo la mirada *hacia nosotros mismos*, para encontrar aquí el verdadero punto de unidad y convergencia. La ascensión al mundo de la idea no arranca de la contemplación de los astros y de la bóveda celeste, sino, por el contrario, del adentramiento en las profundidades del propio yo.[25]

Por tanto, aunque también aquí se considere insuficiente de por sí la percepción de los sentidos, se reconoce en ella, sin embargo, un estímulo y un incentivo que la lleva a remontarse por encima de sus propios límites. En el diálogo *Degli eroici furori* vemos cómo se enfrentan y contienden, en forma coloquial y viva, las dos fuerzas fundamentales, los sentidos y el intelecto, afirmando cada una sus propios derechos y pretensiones.[26]

El entronque entre ambas potencias aparece todavía más claro al introducirse, bajo el nombre de "*imaginación*", un importante concepto intermedio. Conocemos ya la significación histórica de este concepto y el papel tan importante que reiteradamente se le atribuye en la filosofía del Renacimiento (*v. supra*, pp. 299 *s.*). Sirve aquí de nexo de unión entre la recepción pasiva de la materia sensible y la acción pura de la razón.

Si las sensaciones se refieren tan sólo a la impresión externa y en cierto modo se pierden en ella, potenciadas como "imaginación" adquieren el conocimiento de sí mismas y se elevan con ello al plano de actos con conciencia propia. De otro lado, el conocimiento *humano* conserva como nota característica la de

[25] "De gl'heroici furori" (1585), *Op. ital.*, 700 *s.* Sobre el conjunto del problema, v. "Heroici furori", *Op. ital.*, 643, 646, 655 *ss.*, 672, 695 y *pass.*

[26] *L. c.*, pp. 659 *ss.*

que hasta en sus desarrollos conclusiones racionales ha de atenerse al material que le suministra la "imaginación".[27]

La razón oscila y se mueve constantemente bajo la doble tendencia del pensamiento puro y de la imaginación: esto hace que, siendo innato a ella el impulso de una unidad y una identidad inmutables, se vea constantemente envuelta en la variedad y en los cambios de los fenómenos.[28] La imaginación acredita su posición intermedia y doble, sobre todo, en el concepto de lo *infinito*, como fundamento y expresión del ser metafísico: mientras que los "sentidos" acucian siempre y por todas partes a la delimitación, al encuadramiento de la imagen del mundo por un horizonte perceptible cerrado, la imaginación, por su parte, tiende a remontarse por sobre estos límites voluntariamente aceptados, revelándose en esto afín al intelecto, cuyo carácter y cuya esencia residen precisamente en la infinitud de sus operaciones.[29]

Giordano Bruno encuentra aquí, como se ve, un punto de transición y de conciliación, pero el desarrollo ulterior de su concepto de la naturaleza tiende cada vez más a conocer y exponer en relativa sustantividad cada uno de estos dos factores fundamentales. El remate de este proceso lo encontramos en la última obra fundamental de Giordano Bruno sobre problemas de metafísica, la que lleva por título *De triplici minimo et mensura* (1591). El autor recusa bruscamente todo intento encaminado a interpretar los datos de la percepción partiendo de puntos de vista conceptuales. Cada uno de los dos campos posee, según él, sus derechos propios y se rige por criterios propios de enjuiciamiento, extraídos de él mismo. Los sentidos no se engañan, ya que —si se los com-

[27] "Sigillus sigillorum", *Op. lat.*, II, 2, 176: "Sensus in se sentit tantum, in imaginatione persentit etiam se sentire; sensus quoque, qui jam quaedam imaginatio est, imaginatur in se, in ratione imaginari se percipit, sensus, qui jam ratio est, in se argumentatur, in intellectu animadvertit se argumentari; sensus, qui est jam intellectus, in se intelligit, in divina autem mente intelligentiam suam intuetur..."

[28] V. "Heroici furori", *Op. ital.*, 650.

[29] "Quod igitur imaginatio quidlibet infinitam ad molem persequitur, non fallitur: sed altius naturam imitatur et ad veritatem appellit, quam sensus, ad veritatem inquam primi intellectus, qui non potest intelligere, nisi unum, neque potest intelligere, nisi infinitum". Camoeracensis Acrotismus, art. XXI. *Op. lat.*, I, 1, 119.

prende e interpreta debidamente— no reclaman nunca para sí más que una verdad puramente relativa, y sus testimonios, por tanto, no pretenden referirse nunca a los objetos mismos, sino simplemente a sus relaciones con el sujeto sensible.

Así como sólo la vista puede juzgar de los colores y el oído de los sonidos, nuestras fuerzas empíricas de conocimiento, pese a los límites que se les trazan, son el único medio plenamente válido de que disponemos para poder familiarizarnos con el mundo de nuestra experiencia inmediata. Sería necio empeñarse en medir las cosas de los sentidos por una pauta creada para el ser eterno e inmutable y que sólo vale para ella.

Existen, por tanto, dos condiciones totalmente distintas del conocer, valederas cada una de ellas para cada uno de los dos campos: "stupidi est discursus velle sensibilia *ad eandem conditionem cognitionis revocare*, in qua ratiocinabilia et intelligibilia cernuntur".

"Los objetos de la sensación son verdaderos, no con arreglo a una pauta general y abstracta, sino conforme a la pauta especial y peculiar análoga a ellos, que es también, como los objetos mismos a que se aplica, contingente y mudable. Por tanto, empeñarse en dar una definición y una determinación general de cualquier contenido sensible es, a la inversa, exactamente lo mismo que si nos empeñáramos en juzgar lo inteligible desde el punto de vista de los sentidos."[30]

Cuando establecemos la *separación* entre las dos potencias, reconocemos con ello, por consiguiente, la peculiaridad y la función propia y específica de cada una de ellas. Con ello, Giordano Bruno parece adoptar casi la misma posición sostenida por Kant en su tesis académica *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis:* lo sensible y lo inteligible representan dos reinos estrictamente diferentes del ser, cada uno de los cuales debe ser con-

[30] Sobre el conjunto del problema, v. De minimo, *Op. lat.*, I, 3, 191 ss., especialmente p. 194: "*Stupidi est discursus velle sensibilia ad eandem conditionem cognitionis revocare, in qua ratiocinabilia et intelligibilia cernuntur.* Sensibilia quippe vera sunt non juxta communem aliquam et universalem mensuram, sed juxta homogeneam, particularem, propriam, mutabilem atque variabilem mensuram. *De sensibilibus ergo, qua sensibilia sunt, universaliter velle definire, in aequo est atque de intelligibilibus vice versa sensibiliter*".

cebido y enjuiciado con arreglo a sus principios propios y específicos de conocimiento. Con la diferencia de que para Giordano Bruno no existe ningún camino, ningún medio para poder destacar normas y relaciones dotadas de validez general en el mundo mismo de los fenómenos; es decir, que la única pauta que según él puede existir en este campo son las cualidades *individuales* de cada sujeto de por sí.[31]

No hay, en rigor, nada que garantice la posibilidad de una *ciencia de los fenómenos* exacta y necesaria, hacia la que se orienta, propiamente, la tendencia de Giordano Bruno, pues aunque ahora se enjuicie con arreglo a sus funciones características cada una de las dos potencias del conocimiento, tomada por separado, no es posible llegar a comprender, partiendo de las premisas anteriores *su cooperación en uno y el mismo contenido*. Giordano Bruno no acierta a razonar definitivamente desde el punto de vista de su teoría del conocimiento la *correlación* entre el pensamiento y los sentidos, entre la razón y la experiencia, tal como científicamente la expone Galileo: únicamente consigue adelantarse a ella en su intuición *estética* unitaria.

Lo característico de la teoría de Giordano Bruno y la razón que nos permite explicarnos todas las contradicciones que se han encontrado siempre en las relaciones entre la inmanencia y la trascendencia, tal como él las determina, está en que su teoría del *concepto* no desarrolla de un modo consecuente y puro el pensamiento de la inmanencia, tal como su *intuición* de la naturaleza lo postula.[32] Su metafísica reclama la unidad de todas las potencias del alma y hasta, en última instancia, su absoluta indiferencia: no en vano es una y la misma conciencia la que preside todas las formas de la naturaleza, manifestándose en las fases bajas como la sensación sorda y confusa y en las fases altas y supremas como la actividad pura de la razón.[33] Pero el postulado psicológico que aquí se establece no logra ser justificado por la teoría del conocimiento de Giordano Bruno. Su estudio en detalle nos permite ver cómo, al renunciar al auténtico eslabón intermedio de la *matemática*, tiene necesariamente que fracasar en la conciliación entre la intuición y el pensamiento.

También en la doctrina de este pensador podemos descubrir, sin embargo, los atisbos que apuntan hacia esta meta final. Se nos dice que lo peculiar de los sentidos reside en su ilimitada *relatividad*, pero lo cierto es que también el pensamiento y la comprensión científica aparecen ahora orientados hacia la definición y comprobación de *relaciones*. No se trata de ir ascendiendo, mediante la superación de determinadas notas características, a *géneros* cada vez más altos, pero también cada vez más pobres de contenido, haciendo que de este modo se esfume lo particular en abstracciones lógicas generales.

El camino del pensamiento es más bien el del *análisis*: se tiende a escindir un todo que empieza concibiéndose de un modo confuso en los elementos fundamentales determinantes de su contenido, para luego reunir de nuevo en *unidad* todos estos miembros dispersos, comprendiéndolos y exponiéndolos así claramente en sus *relaciones* mutuas. Así como un miembro del cuerpo adquiere mayor claridad y "cognoscibilidad" cuando lo consideramos dentro del organismo en su conjunto que cuando lo contemplamos

[31] Cfr. las manifestaciones acerca de la "relatividad" del conocimiento sensible, l. c., pp. 192 s.

[32] Esta contradicción, que salta a la vista, sobre todo, si, en vez de limitarnos a consultar las conocidas obras principales de Giordano Bruno escritas en italiano, examinamos la *totalidad* de sus escritos, ha sido subrayada principalmente por Tocco, en su profunda y minuciosa investigación de las obras latinas *(Le opere latine di G. B., esposte e confrontate con le italiane*, Florencia 1889, especialmente pp. 337 *ss.*, 352, 357 *ss.*, 373 *ss.)*. Debe señalarse, sin embargo, que Tocco no da la debida importancia a los numerosos rasgos conciliadores que, a pesar de todo, se manifiestan en Giordano Bruno, conexiones que ya se percibían en el neoplatonismo, pero que en Giordano Bruno y en la filosofía de la naturaleza cobran mayor fuerza e importancia, por la renovada tendencia a la investigación y la observación empíricas (cfr. *supra*, pp. 225 *s.)*.

[33] "Sicut enim nullus color est actu sine luce, licet alius magis, alius minus explicet sese, ita nihil sine intellectus participatione quoquo pacto cognoscit; illam enim pro rerum diversitate et multitudine specierum in omnia quadam analogica progressione descendere dicimus, sensum vero ascendere, imaginationem quoque hinc, rationem autem inde descendere pariter et ascendere, *ita ut eadem virtus et cognoscendi principium idem a diversis functionum et mediorum differentiis diversas recipiat nomenclaturas*... Ex quibus demonstrative concludi potest, *quod si in sensu sit participatio intellectus, sensus erit intellectus ipse*". "Sigillus sigillorum", *Op. lat.*, II, 2, 175 *s.* Cfr. II, 2, 177 *s.*; 179 *s.*; cfr. especialmente Summa terminorum metaphysicorum, *Op. lat.* I, 4, 106 *ss.*; Lampas triginta statuorum, *Op. lat.*, III, 52 *s.* y 58 *s.*

por separado y por sí solo, así también, en lo que se refiere al universo, sólo podemos decir que conocemos plenamente cada una de sus partes cuando hemos sabido comprender sus relaciones con todos los demás elementos y con el *orden* conjunto, originario y perfecto, del todo.[34]

Esta función, que consiste en concebir la variedad de las determinaciones en una unidad de reglas, se revela ahora como el verdadero carácter del entendimiento, por oposición a la "subsunción" lógica tradicional. Así, por ejemplo, por la simple percepción jamás podríamos llegar al concepto del verdadero círculo matemático; más aún, ni siquiera llegar a reconocer como tal una circunferencia exacta, si se nos ofreciese empíricamente, distinguiéndola de los demás contenidos confusos de los sentidos. En efecto, la idea del círculo presupone, en primer lugar, la concepción de un punto concreto y, en segundo lugar, la sucesión de una pluralidad ilimitada de puntos, relacionado todo ello mentalmente con la *ley* que preside y domina los nexos de estas diferentes situaciones entre sí y con el centro común.[35] Pues bien, este postulado sólo puede ser cumplido por el entendimiento, cuya peculiaridad distintiva consiste precisamente en abarcar en una sola mirada la indeterminada variedad que ante nosotros despliegan las sensaciones e incluso el pensamiento "discursivo" corriente.[36]

El concepto de *unidad* designa tanto la función como el objeto del conocer: con la unidad desaparecería por tanto, al mismo tiempo, todo objeto del pensamiento.[37] Por eso Giordano Bruno, empleando un símil neoplatónico, compara los sentidos, que em-

[34] De umbris idearum (1582), *Op. lat.*, II, 1, 47: "Talem quidem progressum tunc te vere facere comperies et experieris, cum *a confusa pluralitate ad distinctam unitatem per te fiat accessio: id enim non est universalia logica conflare, quae ex distinctis infimis speciebus confusas medias exque iis confusiores supremas captant*; sed quasi ex informibus partibus et pluribus formatum totum et unum aptare sibi". Cfr. "Libri Physicorum Aristotelis explanati", *Opera*, III, 269 (con referencia a la *Física* de Aristóteles, I, 1).

[35] De minimo, II, 2. *Op. lat.* I, 3, 189 *ss.*

[36] "Summa terminorum metaphysicorum", *Op. lat.*, I, 4, 32 (*supra*, nota 16).

[37] Cfr. "Sigillus sigillorum", *Op.* II, 2, 216: "Qui intelligit, aut unum aut nihil intelligit". Cfr. De la causa, principio et uno, *Op. ital.*, pp. 284 *s.*

palman unas sensaciones a otras hasta lo indeterminado, por así decirlo, a la línea recta, equiparando en cambio al círculo el intelecto, que, al mismo tiempo, retrotrae reflexivamente a su propio centro toda la diversidad de su contenido. Por el contrario, la "razón" humana, que lleva en sí las huellas y las condiciones de ambas capacidades fundamentales, de la inteligencia y los sentidos, puede ser representada en este sentido como la resultante de ambas y concebirse bajo la imagen de una "línea oblicua".[38]

Pero tampoco bajo esta expresión simbólica logran llegar a conciliarse plena e interiormente los dos criterios fundamentales. La variedad, lógicamente caracterizada por el pensamiento, sigue apareciendo como un momento, en cierto modo extraño y subordinado, que se elimina y supera en el concepto ideal del conocimiento.

Así como la pluralidad de las *cosas* sólo existe para la mirada superficial, tampoco en el carácter de la *conciencia* representa la *variedad* un elemento positivo y *esencial*. En cuanto que nuestro espíritu no acierta a captarse a sí mismo en su unidad pura e indiferenciada, sino que solamente capta su propia esencia en relación con los objetos y con sus diferencias, vive separado por ello mismo de la suprema razón, en la cual se extinguen y desaparecen todas las diferencias, convirtiéndose la unidad en lo absolutamente "simple". La relación con lo múltiple aparece, así, no como una condición, sino como una barrera y un obstáculo de la pura conciencia de sí mismo.[39]

Con esto, hemos llegado al límite de la *teoría del conocimiento* de Giordano Bruno: de aquí en adelante, el desarrollo y la transformación de la antítesis no pertenecen ya a la lógica, sino a la

[38] "Sigillus sigillorum", *Op. lat.*, II, 2, 172 *s.*

[39] V. acerca de esto, De compositione imaginum, *Op. lat.*, II, 3, 90 *s.*: "Illi sublimi rationi similes essemus, si nostrae speciei substantiam cernere possemus; ut noster oculus se ipsum cerneret, mens nostra se complecteretur ipsam... Atqui compositorum corporeorumque hoc non patitur materia, ejus enim substantia in motu et quantitate versatur, etiamsi per se neque mobilis neque quanta sit... Hoc est, quod non in simplicitate quadam, statu et unitate, sed in compositione, collatione, terminorum pluralitate, mediante discursu atque reflexione comprehendimus". Cfr. De la causa (*Op. ital.*, 282): "E quello che fa la moltitudine nelle cose, non è lo ente, non è la cosa: ma quel che appare, che si rappresenta al senso ed è nella superficie della cosa".

filosofía de la naturaleza, desde la cual repercuten indirectamente, a su vez, sobre la orientación del problema del conocer.

II

El concepto de naturaleza de la época moderna se enlaza, como en detalle podemos observar, a la antítesis aristotélica de *materia* y *forma*. Por doquier vemos cómo el ser se presupone siempre, ante todo, en este doble sentido: como un substrato yacente y como el principio de la conformación que recae sobre esta base y la determina activamente.

Pero vemos también, al mismo tiempo, cómo esta absoluta separación *lógica* de lo activo y lo pasivo se muestra incapaz de exponer y dominar conceptualmente el contenido y la materia suministrados por la nueva *física*.

El *concepto de fuerza*, que aparece ahora colocado en el centro mismo de la investigación, entraña ya en sus mismos comienzos la crítica del *dualismo* aristotélico. Este concepto se sustrae ya al esquema antitético tradicional, pues mientras que, de una parte, en cuanto principio *activo* y transformador, guarda cierta analogía con la "forma", de otra parte es también algo que pertenece a la "materia", ya que se lo concibe como una energía que radica en la materia misma y que no necesita infundirse a ésta desde fuera. Lo que ahora pretende significar el concepto de la "potencia" no es ya la "posibilidad" puramente indeterminada e indiferente, sino la tendencia y, en cierto modo, la tensión interior que impulsa a la transformación (v. *supra*, pp. 234 *s.*).

Este concepto dinámico del ser, que Giordano Bruno asume, es el que le suministra la condición previa que le permite llegar a desarrollar con intuitiva claridad el problema fundamental de su metafísica, el problema de las *relaciones entre lo finito y lo infinito*. Mientras se remitía para ello a las analogías del espacio, sólo acertaba a expresar por medio de vagas metáforas la "participación" del individuo en el todo, la "interpenetración" de lo particular y lo general.

Así como una misma voz puede ser percibida y captada por un número ilimitado de sujetos sensibles, sin que por ello se desintegre ni se debilite en cuanto a su propia esencia, así también la

vida de la naturaleza en su totalidad tiene que hallarse presente de un modo completo e indiviso en cada una de sus partes. Del mismo modo que la luz, irradiando de un punto, se proyecta por igual en todas y cada una de las direcciones, la actividad creadora del universo puede iluminar la pluralidad de las cosas concretas, sin embrollarse ni desintegrarse en ellas.[40]

El pensamiento que sirve de base a estas fórmulas simbólicas cobra claridad y nitidez conceptuales cuando el pensador coloca en el centro de sus consideraciones, en vez de la simple existencia el *devenir*, y en vez del espacio el *tiempo*. En el plano de la *existencia* sensible concreta, jamás puede el individuo coincidir realmente con el universo: la conexión entre ambos momentos fundamentales se revela solamente en la *aspiración* de lo finito hacia lo infinito, en el progreso y la *tendencia* hacia formaciones constantemente nuevas. Su unidad no se da ni puede ponerse de manifiesto nunca en un momento determinado, sino que va estableciéndose de nuevo constantemente dentro del proceso de la naturaleza, sin llegar a rematarse nunca de un modo completo y definitivo. Ningún ser limitado es nunca, *al mismo tiempo*, todo lo que puede ser con arreglo a su naturaleza y a su entidad; pero encierra en cada una de las fases concretas de su ser la fuerza y el germen necesarios para llegar a cobrar todas sus formas futuras, siendo esos elementos los que le garantizan su infinitud.[41]

El concepto que confiere a la *materia* nuevo sentido y nuevo contenido es, por tanto, el concepto de desarrollo. Es cierto que, al principio, la misma concepción del desarrollo parece hallarse dominada, incluso en Giordano Bruno, por el prejuicio dualista: toda transformación es concebida por analogía con la creación artística, la cual se encuentra siempre con una materia dada, que elabora. Con una frase que predominaba ya en Paracelso, Giordano Bruno nos dice que el artista divino *talla* la forma del mundo a base de la materia prima en bruto.[42] Sin embargo, en la exposición posterior, principalmente en el diálogo *De la causa*,

[40] De la causa, *Op. ital.*, 242; Lampas triginta statuarum, *Op. lat.*, III, 57; De Magia, *Op. lat.* III, 410 *s.* y *pass.*

[41] V. especialmente, De la causa, *Op. ital.*, 257 *s.*

[42] De la causa, *Op. ital.*, 232; sobre la analogía con las actividades artísticas, cfr. especialmente *l. c.*, pp. 248 *s.*

principio et uno, este símil va pasando cada vez más a segundo plano. Aquí la materia no recibe su forma y modelado desde fuera, sino que los emana y despliega desde su propio interior. Es de su propio seno, eternamente fecundo, de donde brotan progresivamente las múltiples formaciones. No es la forma, ahora, la que se apodera de la materia y la domina, sino la materia misma la que tiende a plasmarse y conformarse, revistiendo sucesivamente diferentes formas cambiantes.

De este modo, trasciende de la "potencia" escueta, despojada de toda capacidad activa y de toda perfección, para convertirse en la "simiente" viva de todas las cosas. Sólo la concepción de los sentidos exige que los objetos se desplieguen ante sus ojos en forma acabada y definitiva: el ojo de la razón, por el contrario, puede reconocer ya la entidad de las cosas en su forma fundamental implícita, puede captar la "sustancia" que encierra en sí la condición de todos los cambios futuros ya antes de que se despliegue y desarrolle en la pluralidad de las formas concretas.[43] La verdadera y auténtica realidad no puede ser atribuida a ninguna cosa en particular, sino solamente a la entidad que reúne en sí la ilimitada pluralidad de *todas* las medidas, de *todas* las figuras y dimensiones.[44]

Esta crítica del concepto del ser viene a privar de su fundamento al concepto aristotélico de la "sustancia individual". Toda individualidad, así concebida, se halla sujeta a límites de espacio y tiempo, a un "aquí" y a un "ahora": no puede, por tanto, representar la verdadera unidad que contenga y signifique, por encima de todos los límites concretos, la *totalidad* de sus posibles consecuencias.[45]

Esto viene a confirmar y esclarecer el nexo histórico entre el *problema de la sustancia* y el *problema del conocimiento*, tal como se nos presentaba, con especial claridad, en Galileo. La crítica de las "entelequias" aristotélicas por Giordano Bruno se halla informada siempre, en parte, por criterios *lógicos*. Si se entiende que

[43] *L. c.*, pp. 271 *ss.*; cfr. especialmente 273.

[44] *L. c.*, p. 269.

[45] Contra la separación puramente "lógica" de la materia y la forma en Aristóteles (cfr. *supra*, pp. 232 *ss.*), v. "Acrotismus Camoeracensis", *Op. lat.*, I, 1, 102 y 105; De immenso, lib. VIII, cap. 9. *Op. lat.*, I, 2, 311 *ss.*

sólo lo *permanente* puede considerarse como el "verdadero ser", porque sólo eso satisface el anhelo que el pensamiento siente de que sus objetos posean una identidad inquebrantable, habrá que llegar a la conclusión de que sólo puede tener vigencia real la materia fundamental una e inmutable, y no cualquiera de sus modalidades determinadas y especiales.

Es muy significativo el hecho de que Giordano Bruno, en su empeño por afirmar los derechos y la dignidad de la *materia*, no invoque directamente a los atomistas antiguos, sino que, remontándose más allá, recurra a sus predecesores *dialécticos*, a un Jenófanes y a un Parménides.[46] Las entelequias vienen y van en una serie de abigarrados cambios; lo único que permanece y presenta el rasgo característico de la *permanencia* es el substrato que les sirve de base. Por tanto, a él y solamente a él le corresponde la primacía de lo que puede "*ser concebido desde el punto de vista de la sustancia*, como lo que es y permanece".[47]

Lo que vale tanto como afirmar expresamente que esta unidad y esta permanencia "sustanciales" de la materia no pueden captarse y demostrarse por medio de los *sentidos*, es decir, que solamente se evidencian a los ojos del *intelecto*.[48]

El motivo *lógico* que contribuye a la transformación del concepto del ser en Giordano Bruno se manifiesta clara e inequívocamente en las tesis por él formulada contra los peripatéticos parisinos. En ellas, nuestro pensador tiende ante todo a poner de manifiesto la contradicción existente entre el ideal aristotélico del conocimiento, que sólo atribuye verdadera vigencia científica a lo "general", y su concepto fundamental de la entelequia, en el que una existencia singular se eleva al rango de realidad suprema.

[46] Sobre Parménides y Jenófanes, v. De la causa, pp. 207, 261, 281; Acrotismus, *Op. lat.*, I., I,1, 96 *s.*; Sigillus sigillorum, *Op. lat.* II, 2, 180 y *pass.*

[47] "La materia la qual sempre rimane medesima e feconda, *deve aver la principal prerogativa d'esser conosciuta sol principio substantiale* e quello che è, e che sempre rimane". *De la causa*, p. 253. Sobre el conjunto del problema, pp. 238, 251, 274 y *pass.*

[48] *L. c.*, pp. 250 *s.*: "Come alchune cose non possono essere evidenti se non con le mani e il toccare, altre se non con l'udito, altre non, eccetto che con il gusto, altre non eccetto che con gli occhi: *così questa materia di cose naturali non può essere evidente se non con l'intelletto*. Cfr. especialmente, 249, lín. 16 y 250, lín. 15-17.

También Telesio y su escuela, como hemos visto, enderezaban su crítica, principalmente, contra esta antinomia, fatal sin duda alguna para todo el sistema. Sin embargo, la solución que ellos daban al problema sigue la dirección inversa a la de Giordano Bruno, ya que para salvar la particularidad del *objeto* del conocimiento, atacaban y destruían la generalidad de la *función* del conocer. El papel del entendimiento limitábase, según ellos, a resumir y reproducir abreviadamente los juicios cuya última y definitiva garantía residía, según ellos, sola y exclusivamente en la percepción concreta (cfr. *supra*, pp. 253 ss.).

Giordano Bruno, por el contrario, se atiene al criterio platónico fundamental, que había seguido pesando sobre Aristóteles: la verdadera *ciencia* sólo puede recaer sobre un objeto inmutable y eterno. La existencia limitada en el espacio y en el tiempo es objeto de la sensación, pero nunca del saber. Por tanto, para que la naturaleza pueda llegar a ser contenido del conocimiento, no debemos entenderla como un simple conglomerado de sustancias especiales y perecederas, sino que tenemos que concebirla como un ser primigenio, uno y constante, que permanece en todas partes idéntico a sí mismo. Manteniéndonos dentro de los límites de los seres concretos, jamás lograremos salir de la zona de las opiniones engañosas y las apariencias de los sentidos. No puede haber un conocimiento racional acerca de los hombres, considerados como una suma de individuos, acerca de Sócrates o de Platón, sino solamente acerca de la esencia común y amplia del hombre, considerado como algo general y permanente: lo individual, lo concreto, es objeto de la información *histórica*, pero nunca de un conocimiento científico auténtico.

Y esta antítesis, que es fundamental, no puede hacerse desaparecer por medio de ningún intento sofístico de conciliación: lo que se nos revela como algo sensible y mudable, jamás puede llegar a convertirse en objeto para el intelecto puro, ni directa ni indirectamente, ni en sí y de por sí ni "per accidens". Por consiguiente, las *cosas* de la naturaleza no son nunca cognoscibles en el sentido estricto de la palabra, sino que lo es solamente la *naturaleza* misma, considerada como el fundamento unitario y la regla universal sobre que descansan todos los fenómenos particulares.[49]

[49] Acrotismus Camoeracensis, Art. I: De subjecto scientiae naturalis, Op. lat., I, 1, 83 ss. Cfr. especialmente 88: "Intelligibile nimirum non est naturale ullum, imo naturale intelligibile nihil aliud esse constat, quam ipsam naturam, ipsaque est quod tandem ex naturalibus intelligibile resultat".

Vemos, pues, cómo Giordano Bruno emprende aquí el importante y significativo intento de asignar *a posteriori* un fundamento *epistemológico* a su *panteísmo*, el cual respondía, evidentemente, a otros motivos y premisas. En este punto, se destaca con especial claridad, así en lo positivo como en lo negativo, su relación con la ciencia moderna, con la que comparte la lucha contra el concepto aristotélico de la sustancia. La afirmación de que sólo lo "general" puede ser verdadero objeto de conocimiento exacto podría ser suscrita también por Galileo, quien no se cansa de insistir en que lo concreto, en su plena concreción, no puede llegar nunca a captarse por medio del concepto puro.

Pero la generalidad hacia la que apunta Giordano Bruno es la de la *sustancia* unitaria presente en todo, mientras que para Galileo es la de las supremas *leyes* matemáticas. Para aquél, se trata siempre de descubrir la *entidad* interior de las cosas, que éste renuncia expresamente a conocer, para volver la atención hacia el orden puro de los *fenómenos* (cfr. p. 310). De aquí que la categoría de la *sustancia* constituya también para Giordano Bruno el punto de vista decisivo y predominante; lo que ocurre es que su aplicación y su función metafísica son ahora otras de las que eran en el sistema aristotélico.

En este sentido, podemos decir que Giordano Bruno prepara en la *ontología* el mismo resultado a que Galileo llegara en la *lógica*. El concepto de *relación* sigue apareciendo relegado en él detrás del concepto de cosa; pero, al volver la atención de la ciencia del objeto concreto a la naturaleza en su conjunto, sienta la transición hacia el nuevo punto de vista, para el que la "naturaleza" es sinónima de la *ley* general. Él mismo se encarga de determinar alguna que otra vez, exactamente en el sentido que indicamos, este concepto fundamental. "La naturaleza" —escribe— "no es sino la *fuerza* inculcada a las cosas y la *ley* con arreglo a la cual sigue su propio curso".[50]

[50] "Natura estque nihil, nisi virtus insita rebus.
Et lex, qua peragunt proprium cuncta entia cursum".
De Immenso, lib. VIII, cap. IX, Op. lat. I, 2, 310.

Giordano Bruno comparte también con Képler la tendencia fundamental a infundir nueva fuerza y nueva validez al concepto de la *materia*, a afirmar la materia, que hasta ahora venía contraponiéndose a la forma pura y al ser puro, como un ser originario y "divino".

Pero también en este punto se destaca con trazos característicos la diferencia entre ambos pensadores en cuanto a la orientación fundamental, pues mientras que Giordano Bruno atribuye a la materia una fuerza creadora propia e interior, y por tanto una actividad *anímica* propia, Képler sigue determinándola exclusivamente como *cantidad*, para derivar de ella el entronque con la geometría y con el conocimiento exacto y sujeto a ley.

III

Pese a la consecuencia con que la teoría del conocimiento de Giordano Bruno va desarrollándose a base de los principios de su filosofía de la naturaleza, si nos fijamos de cerca en ella y la analizamos con cuidado, vemos que encierra una *antinomia* interior. Las cosas que las percepciones nos suministran y a las que, por tanto, parece que debe atenerse toda consideración y toda investigación científicas se revelan *incognoscibles* para un análisis lógico profundo. El ser complejo y variable del cuerpo concreto se mantiene permanentemente ajeno e inasequible al concepto puro y a su inmutable unidad. Tan pronto como enfocamos la investigación sobre *este determinado* cielo y *estos determinados* astros que tenemos delante de los ojos, abandonamos ya por este solo hecho el campo del auténtico conocimiento deductivo.[51] Los objetos concretos, por mucho que ante nosotros revistan la apariencia de una naturaleza propia y sustantiva, no tienen en *sí ser* ni *verdad*.[52]

Esta última conclusión reduce la física a la metafísica y, en realidad, acaba con la primera. Se abre ahora un abismo entre lo

[51] "Certe ipsa universa natura, seu substantia scientificae... objicitur contemplationi... *non hoc coelum, non haec astra, non aliquid certe tale*, quod haud quidem scibilis, sed sensibilis opinabilisve sibi vindicat rationem". *Acrotismus*, I, 1, 84.

[52] *L. c.*, p. 88.

general y lo particular, como antes entre los sentidos y el pensamiento: no se muestra ningún camino que ponga en relación lo sensible con lo "inteligible" y pueda conducir a esto.[53] Lo particular puede, indudablemente, seguir siendo la ocasión y el acicate para el conocimiento ideal puro, pero ha desaparecido la esperanza de llegar a comprenderlo *en sí mismo*, de poder entenderlo bajo relaciones y reglas universales, pero sin dejar de mantener en pie su peculiaridad. El conocimiento de los hechos es siempre condicionado y fortuito: sólo existe una *historia*, no una ciencia exacta, de la naturaleza *empírica*.[54]

Y, sin embargo, Giordano Bruno parte de la *experiencia* astronómica moderna, y el arquetipo a la vista del cual desarrolla su concepción metafísica del universo es precisamente *este* cielo y *este* sistema solar.

Vemos, pues, cómo se enfrentan y pugnan aquí dos motivos fundamentales, de cada uno de los cuales parecen depender la peculiaridad y la suerte del sistema. Estamos ante una dialéctica interior, que empuja a ir más allá de las conclusiones que hasta ahora se han venido estableciendo, que conduce acuciosamente a una nueva valoración y a un restablecimiento lógico nuevo del *ser individual*.

Partiendo de estas reflexiones, podemos llegar a comprender el cambio que se advierte en la filosofía de Giordano Bruno al arribar a su última fase: la que se expone en su obra *De triplici minimo et mensura*.

El *concepto del minimum* no significa, de momento, otra cosa que un nuevo punto de sustentación y apoyo a que Giordano Bruno recurre en el problema de las *relaciones entre lo general y lo particular*. Se trata de poner de manifiesto cómo el todo-uno se diferencia y desdobla en los géneros y especies determinados, de asegurar a éstos un ser fijo y una invariable peculiaridad.

Exigimos una unidad que, lejos de disolver y destruir la variedad, la conserve y explique. Donde quiera que la sensación nos revele una particularidad sensible, tenemos que encontrar tam-

[53] "Quod est per se sensibile, ne per accidens quidem potest esse intelligibile, quod est per se particulare et mobile, nec per accidens potest esse universale et immobile". *L. c.*, p. 86.

[54] *L. c.*, p. 84.

bién, necesariamente, un *concepto* que nos ayude a comprenderla. Sólo podemos comprender en su estructura el mundo de las percepciones reduciéndolo a un *sistema de unidades cualitativamente determinadas y diferenciables*. Todo campo concreto reclama para esto, para que realmente pueda llegar a ser comprendido en su peculiaridad, un elemento fundamental propio, un "mínimum" propio.

Es un postulado *lógico* general el que aquí se establece: toda *pluralidad*, tal y como se nos ofrece en la intuición, debe concebirse como algo intermedio, que es necesario derivar de un origen "simple" para poder llegar a su conocimiento exacto.

En este punto, Giordano Bruno no se apoya solamente en la operación consistente en pesar y en medir, sino en la función del pensamiento en general. Todo pensamiento debe partir de postulados primarios y originarios e intentar, a base de ellos, crear sintéticamente el contenido complejo. Por tanto, el auténtico concepto de la unidad no se obtiene en el análisis y la desintegración de un algo múltiple dado, sino que constituye el primer comienzo indispensable y la primera fundamentación creadora que el pensamiento lleva a cabo. Nuestros conceptos se construyen a base de *definiciones* originarias; de aquí que las cosas, para que podamos conocerlas, deban reducirse siempre a unidades fundamentales. Se hace valer aquí la doble acepción gramatical de la palabra "principio": el fundamento y el origen de un contenido debe ser considerado, al mismo tiempo, como el *comienzo* mismo del que arranca, como su punto de partida.

Comienzos de éstos existen, por consiguiente, tantos como clases de objetos y hasta, vista la cosa más exactamente, tantos como distintos grupos de *problemas*. El minimum último e indivisible es para el físico el átomo, para el geómetra el punto, para el gramático la letra. Siempre que se afirma una división hasta el infinito, es que la apariencia superficial de los sentidos se sobrepone al verdadero y auténtico postulado de la razón. En particular, la geometría no necesita recurrir nunca a la hipótesis de una *continuidad* en el espacio, para construir y demostrar sus normas. Manejando como maneja formas de contornos y límites fijos, requiere también *medidas* fijas y estructuradas de por sí, que sólo puede obtener en unidades *discretas* y últimas. Así, por ejemplo, vemos

cómo la línea se presenta ante nosotros como una sucesión de puntos, que, aunque no susceptibles de ulterior división, poseen, sin embargo, una determinada *extensión*, que les permite constituir una magnitud finita.

En general, es el punto de vista de la *composición* el que crea y hace posible el concepto de la magnitud. Sólo llegaremos a conocer el todo y a penetrar en cierto modo en su estructura interior cuando seamos capaces de poner de manifiesto y de alinear una unidad tras otra. Lo "irracional" no puede ser objeto de la geometría ni del pensamiento bajo ninguna de sus formas, ya que, por el contrario, se halla en contradicción con la ley fundamental y primera de éste. El concepto de lo "inconmensurable" nos revela más claramente que ningún otro la impotencia en que, hasta este momento, se debatía el geómetra, el cual carecía en realidad, no sólo del concepto del mínimum, sino, en general, de toda auténtica *medida*: "ametrae sunt vulgares geometrae, quod minimo carent".[55]

La palabra λόγος indica a un tiempo la razón y la relación, lo cual quiere decir que toda magnitud que no posea una proporción determinada y numérica con respecto a otra, es por este solo hecho inaprehensible en sí misma e inconcebible. Por donde desaparece, evidentemente, la matemática en su forma anterior; pero, en vez de lamentarnos de que se hunda lo inmensurable y lo irracional, debemos, por el contrario, alegrarnos de ver cómo *renacen la medida y la razón*.[56]

Antes de pasar a examinar las *conclusiones* paradójicas y contradictorias a que llega Giordano Bruno, conviene detenerse en este punto, para adquirir una conciencia clara de cuál es el motivo fundamental a que responde su doctrina. No hace falta detenerse a demostrar que, ya con estas primeras afirmaciones iniciales, se cierra este pensador, de un modo permanente, el acceso al carácter científico de la matemática.

[55] "Articuli centum et sexaginta adversus hujus tempestatis Mathematicos atque Philosophos" (1588). Art. 125; *Op. lat.*, I, 3, 66. Cfr. I, 3, 21: "Ignorantia minimi facit geometras huius saeculi esse geametras et philosophos esse philosophos". P. 22: "Geometra et physicus ille, qui minimum dari non intelligit... cum sine mensura metiatur semper, necessario mentitur ubique".

[56] De triplici minimo et mensura, III, 2. *Op. lat.*, I, 3, 240.

El concepto de lo irracional, en su versión más nítida y más pura, es, para el análisis moderno en particular, el punto de partida y la palanca de los progresos más importantes del conocimiento: en él logra abrirse paso por vez primera hacia la claridad lógica el concepto de *límite*, y con él el principio fundamental del cálculo infinitesimal.

Con su enemiga contra lo "inmensurable", Giordano Bruno no está solo, ciertamente, en la historia de la filosofía moderna: también Hobbes y Berkeley combaten este concepto, y con él teoremas como el de Pitágoras. Pero lo peculiar y lo característico de la posición mantenida por Giordano Bruno reside en que recurre, para librar esta batalla, a motivos e ideas tomados del *racionalismo*, en que opone a la razón de la matemática la razón de la lógica y de la ontología. Los llamados a fallar acerca de la verdad y las leyes de la magnitud no son los sentidos, sino los postulados puros del intelecto. Si, en la práctica, toda forma puede convertirse en otra cualquiera, si el mismo trozo de plomo, por ejemplo, puede moldearse ora como un cubo, ora como una pirámide o una esfera, semejantes transformaciones no poseen ninguna fuerza de obligar para el *juicio* ni para el razonamiento exacto. Más aún, aunque el geómetra nos enseñe a convertir un triángulo en un rectángulo y éste, a su vez, en un paralelogramo y en un cuadrado, tampoco estas operaciones son nunca más que cómodos recursos auxiliares y adaptaciones a la concepción *matemática de los sentidos*, y no *principios racionales* puros, los únicos que podrían decidir acerca de la esencia y la conexión de las formas físicas reales.[57]

La crítica de Giordano Bruno coincide con la de Berkeley en un requisito importante: ambas exigen la reducción de todo lo dado a elementos parciales últimos y discretos, a base de los cuales debemos llegar a comprenderlo. Pero mientras que para Berkeley lo "simple" nos lo suministran las "impresiones", en Giordano Bruno se establece por medio de un acto del pensamiento; dicho de otro modo, el primero afirma contra los derechos de la "intuición" matemática el átomo psicológico, el segundo, por el contrario, el átomo metafísico. Lo "inconmensurable" debe rechazarse como

[57] De minimo, II, 8, pp. 219 s. "En omnia *mathematice atque percommode ad sensum* fieri concedimus, ad rationem vero naturae minime unquam".

una ilusión engañosa, no porque se sustraiga a la posibilidad de la percepción, sino porque escapa al *medio discursivo del número discreto*, que es el que sirve de pauta para la lógica de Giordano Bruno.[58]

No hay para qué seguir aquí en detalle los extravíos a que conduce la matemática de Giordano Bruno:[59] baste con señalar cuáles son los rasgos principales que determinan y caracterizan el *concepto* general del mínimum.

El pensamiento no puede hacer otra cosa que copiar y repetir las formaciones y las síntesis de la *naturaleza*, razón por la cual las formas de la matemática se conciben en absoluto como cuerpos físicos, cuya peculiaridad se deriva de la suma y la ordenación relativa de sus átomos fundamentales. La forma fundamental que corresponde al mínimum simple, entre las figuras planas, es la circunferencia, de la que luego surgen el triángulo, el cuadrado y las demás figuras compuestas cuando diferentes mínimos se superponen y funden en un todo conforme a una determinada regla. Así, por ejemplo, para que nazca un triángulo tienen que darse, por lo menos, tres mínimos, para que se forme un cuadrado cuatro, y así sucesivamente. Para llegar luego a un círculo compuesto, formado por más de un mínimo, tenemos que imaginarnos el elemento en el centro rodeado por otros elementos y en contacto con ellos; y como este contacto sólo puede darse en seis puntos distintos, tenemos que para llegar a representar la forma exigida se necesitan, en total, siete mínimos.

También el *crecimiento* de las distintas formas se halla sujeto a determinadas reglas aritméticas: así, por ejemplo, un triángulo sólo puede llegar a convertirse en otro triángulo mayor, sucesivamente, mediante la adición de 3, 4 o 5 mínimos; un cuadrado mediante la adición de 5, 7, 9 etc. elementos, puesto que la serie diferencial de los números cuadrados se forma por la serie de los números impares, y así sucesivamente.

[58] En este sentido hay que rectificar la exposición de Tocco (*op. cit.*, p. 377), según la cual la obra *De minimo* contiene los rasgos fundamentales de una teoría *sensualista* del conocimiento. La separación entre el intelecto y los sentidos, que aquí se establece, deja en pie la tesis de que el ser *absoluto* sólo se revela al pensamiento puro (v. *supra*, p. 417).

[59] Nos remitimos en este punto a la excelente y profunda exposición de Lasswitz, *Atomistik*, t. I, pp. 359 ss.

De este modo, los distintos géneros difieren en cuanto a la ley de su estructura y permanecen también rigurosamente separados los unos de los otros, en lo que a su ser se refiere; como los diferentes tipos de figuras se hallan formados siempre por un número desigual de elementos, resulta imposible que los unos se conviertan en los otros con toda exactitud. Más aún, dentro de cada género concreto y determinado, todo individuo representa una entidad sencillamente concreta e incomparable, ya que la naturaleza no se repite jamás en sus creaciones, es decir, no combina nunca *los mismos* mínimos de idéntico modo en una y la misma forma. Es la limitación de nuestros sentidos la que nos lleva a creer en la existencia de formas absolutamente iguales. Por tanto, toda la matemática, en cuanto que descansa sobre la premisa de formas *exactas*, no responde en realidad a los datos del pensamiento, sino a una concepción confusa e imprecisa de los objetos exteriores.[60]

En esta crítica, se destaca como determinante un punto de vista: los contenidos de la intuición geométrica se conciben como *cosas* que brotan, a través de un proceso físico, de una determinada materia fundamental, para retornar de nuevo a ella en el juego mutuo de los átomos. Jamás se admite la posibilidad de que, antes ya de poder hablar de tales objetos de la naturaleza y de su transformación, puedan existir leyes y relaciones puramente ideales, cuya vigencia no dependa para nada de lo existente y de lo corpóreo.

Y, sin embargo, cabe señalar exactamente en la doctrina de Giordano Bruno el punto en que este problema tiene que llegar a plantearse con una necesidad objetiva interior. La concepción matemática de este pensador descansa sobre la nítida separación que establece entre el concepto del "*minimum*" y el concepto del "*límite*" (terminus). Según él, todos los errores lógicos que se dan en la teoría usual de los principios matemáticos se deben al hecho de no haber penetrado en esta distinción fundamental o al de no haber sabido enfocarla con la necesaria claridad.[61]

Hay quienes objetan que elementos indivisibles como son los mínimos no pueden llegar a crear magnitudes finitas, ya que, cons-

[60] *De minimo*, II, 5, p. 205; III, 12, p. 267. Cfr. De immenso, III, 7. *Op. lat.*, I, 1, 371; Articuli adversos Mathematicos, *Op. lat.*, I, 3, 60 y *pass.*

[61] *De minimo*, I, 7, p. 160.

tando de un solo punto sólo pueden encontrarse en éste y tienen, por tanto, que coincidir necesariamente los unos con los otros, pero esta objeción, nos dice Bruno, nace de confundir el significado que el punto tiene como *límite* y el que le cabe en cuanto *parte* de la extensión. El mínimum, aunque no sea divisible, forma, sin embargo, una parte sustantiva y el primer fondo fundamental del todo compuesto a base de él; el límite, en cambio, no posee partes ni es por sí mismo una de éstas, sino que significa y representa solamente la forma por medio de la cual entran en contacto mutuo dos partes o dos todos.[62] No le corresponde, por consiguiente, en realidad, ninguna extensión, ni se le puede atribuir por ello, consiguientemente, la verdadera creación de la magnitud: una pluralidad de puntos liminares o de líneas no puede llegar nunca a fundirse en una línea mínima o en una superficie mínima real.[63]

Ahora bien, en estas afirmaciones, por muy necesarias que sean para aclarar el modo peculiar de ser de la matemática de Giordano Bruno, va implícita al mismo tiempo la confesión indirecta de la falla interior de que adolece todo este modo de pensar. Es ahora, en efecto, cuando vemos que cabe ir más allá del concepto del mínimum; que existen relaciones y determinaciones que no se agotan por medio del punto de vista de la *composición* y que éste no nos permite llegar a captarlas en lo que verdaderamente son y significan. Los mínimos, al entrar mutuamente en contacto, crean una nueva forma que no es del mismo tipo que ellos, sino que entra, por el contrario, bajo un concepto propio y se rige por sus propias leyes. Y estas leyes son, en rigor, las que presiden la geometría científica y las que ésta reivindica para sí.

Los ataques críticos de Giordano Bruno podrían desvirtuarse y descartarse diciendo simplemente que, de atenernos al sentido de la distinción por él establecida, la matemática quedaría reducida a una teoría de los términos, de la peculiaridad y las relaciones de éstos, sin poder ser ni querer ser otra cosa, razón por la cual no podría ser enjuiciada, consecuentemente, por la pauta ni desde el

[62] *Op. cit.*, p. 161: "Itaque definias *minimum*, quod ita est pars, ut ejus nulla sit pars vel simpliciter, vel secundum genus. Definias terminum, cujus ita non est aliqua pars, ut neque sit ipse aliqua pars, sed est, quo extremum ab extremo attingitur, vel quo pars partem, vel totum attingit totum".

[63] *De min.*, I, 10, p. 173.

punto de vista del "mínimum". Si, como nos dice el propio Giordano Bruno, el mínimum y el límite "no pueden ser considerados como si se tratase de cantidades",[64] necesariamente tendrá que haber un *concepto superior de la magnitud en general*, una categoría general y pura de la cantidad, de la que puedan derivarse los conceptos antitéticos de parte y todo, elemento y suma; sin que, por el contrario, estas antítesis especiales puedan convertirse en piedra de toque para contrastar las definiciones y relaciones generales que esboza el pensamiento matemático puro.

Por donde el desarrollo y la determinación ulteriores experimentados por el concepto de *"límite"* empujan cada vez más claramente a la necesidad de restringir y corregir el punto lógico de partida. El límite entre dos mínimos no es parte integrante de ninguno de los dos, sino que constituye un ser propio: el mínimum y el término se enfrentan el uno al otro como la *"plenitud"* y el *"vacío"* de la atomística antigua.[65] No existe un contacto *directo* de dos formas reales, sino que hay que admitir siempre un espacio intermedio vacío entre ambos.[66] Los átomos no forman nunca una continuidad constante, sino que se hallan separados los unos de los otros por determinadas *distancias*, que, por ejemplo, entre los distintos elementos de la diagonal del cuadrado deben considerarse *mayores* que las que median entre las partes de cada uno de sus lados.[67] Por tanto, para comprender y determinar las diferencias de magnitud entre las distintas formas, nos vemos obligados a remitirnos al concepto de "intervalo" y, con ello, indirectamente, al concepto del espacio puro, antes de llegar a concebirlo todavía como una suma estructurada de unidades.

Si en este punto comparamos el pensamiento de Giordano Bruno con el de los atomistas antiguos, vemos cómo se destacan claramente los aspectos fundamentales y los límites de su manera de pensar. También Demócrito distingue entre lo "lleno" y lo "vacío", entre el objeto de la física y el de la geometría, como entre "lo que es" y "lo que no es"; pero se atreve a hacer la audaz y decisiva afirmación de que los mismos derechos y la misma pretensión *lógica* que al ser, corresponden también al *no ser*, de que ambos representan, por tanto, factores igualmente independientes e igualmente inexcusables para el conocimiento. El espacio geométrico constante es equiparado a la existencia sustancial, exactamente con los mismos derechos, en cuanto fuente de posibles relaciones (v. *supra*, pp. 42 *s.*). En cambio, para Giordano Bruno el mínimum no sólo es la sustancia de las *cosas*, sino que es la sustancia de todo contenido del pensamiento en general. Por donde, no existiendo *objetos* iguales, se ve obligado a negar y a suprimir el *concepto exacto de la igualdad*, lo que le lleva necesariamente a presentar las formas conceptuales superiores como derivadas, no por la vía de la definición y de la síntesis discursiva, sino por medio de la combinación y la fusión de las cosas mismas, partiendo siempre de lo más simple.

Ahora bien, los propios criterios fundamentales de que arranca Giordano Bruno nos hacen ver claramente también que por este camino no es posible llegar a la verdadera meta lógica que se traza la teoría del mínimum. Esta teoría tendía, como hemos visto, a construir y derivar el contenido complejo partiendo de sus componentes conceptuales simples. Pues bien, ahora nos encontramos con que los mismos elementos, ni más ni menos que las cosas físicas, representan una inmensa variedad: hay *tantos mínimos cualitativamente distintos* como diferentes especies y hasta como diferentes *individuos*.[68] Las *formas* de los diferentes elementos concretos se enfrentan entre sí en rigurosa diferenciación y sin que haya la posibilidad de que se conviertan las unas en las otras. Con lo que se postula una necesaria e *indestructible pluralidad*, de la que es imposible decir ni saber cómo ha podido brotar de lo originariamente uno.

Ni basta tampoco, para llegar a comprender esto, con decir que todas estas diferencias desaparecen y se reducen con arreglo al principio de la "coincidencia de los contrarios", ya que lo que indagamos es el medio para llegar a su concepto y a su deducción *dentro de nuestro conocimiento finito mismo*.

[64] "Minimum et terminus non sunt in eodem genere quanta". *De min.*, I, 13, p. 180.

[65] *De min.*, I, 11, p. 176.

[66] *De min.* II, 10, p. 223: cfr. Articuli adversus Mathematicos, *Op. lat.*, I, 3, 23: "Minima invicem penetrare cum nequeant vacuum *esse tum physice, tum geometrice indicabunt*".

[67] *De min.*, II, 13, p. 227.

[68] *De min.* I, 11, p. 176; II, 5, p. 205.

También en este punto como en todos los demás, se advierte cómo Giordano Bruno no llega a superar definitivamente la antinomia entre la trascendencia y la inmanencia. Cuando intenta deducir las formas fundamentales, tales como el triángulo y el cuadrado, considerando en cierto modo como un átomo químico el mínimum circular concreto, el cual hace brotar las diferentes formas por medio de la diversidad de sus estratificaciones, da ya por supuesto con ello el concepto de determinadas ordenaciones y *configuraciones* geométricas. Se nos dice que el mínimum debe constituir la medida universal de las cosas, pero, para ponerlo en condiciones de poder cumplir esta función, Giordano Bruno se ve obligado a concebirlo bajo una conformación y *concreción* fijas y, con ello, por tanto, a aplicar y a dar ya por existentes, implícitamente, las relaciones de la matemática pura.

Por donde, naturalmente, tampoco aquí puede encontrar su solución definitiva el problema de las relaciones entre lo abstracto y lo concreto, que era, como veíamos, el motivo propulsor de todas las anteriores investigaciones. La unidad del *elemento*, tal como originariamente la concebía Giordano Bruno, adquiría su sentido y su significación de la *unidad del intelecto*: "mensura" y "mens" son para él, como para Nicolás de Cusa, conceptos interdependientes. El pensamiento nos ofrece el ejemplo perfecto de una unidad que no se obtiene mediante el análisis de la pluralidad, sino que precede a ésta como punto de partida y se despliega en ella. El concepto del mínimum se encuadra, aquí, en realidad, en la trabazón discursiva de la que habrán de brotar los fundamentos del cálculo infinitesimal: aunque prescindamos de su extensión, podemos llegar a concebir una determinada figura en cuanto concepto, en sus cualidades y relaciones (cfr. *supra*, pp. 283 *s.*).

Pero la nueva concepción queda necesariamente limitada por el hecho de que Giordano Bruno, para desarrollarla, se atiene exclusivamente al medio y a la analogía del *número discreto*; al hecho de que, por tanto, todo pensamiento se mantiene, según el, en el sentido último y supremo, como algo "complejo".[60]

[60] "Nunc ergo indiscrete dicunt magnitudinem non componi ex minimis... quod tum *naturae componenti* praejudicat, tanquam non illi sit aliquid primum, ex quo magnitudines *coalescant*, tum arti, quam nihil possimus vel imaginari nisi quadam prima parte supposita mensurantem". *De min.*, I, 7, pp. 158 *s.*

Los dos puntos de vista de la "cantidad" y la "calidad" siguen convirtiéndose directamente el uno en el otro: la unidad de la *regla* que mentalmente creemos poder retener, por ejemplo, en cada punto de una determinada curva y por medio de la cual el punto concreto sigue representando conceptualmente la peculiaridad de la forma especial a la que pertenece, se nos explica a la postre como la unidad de una *parte* y de un fragmento.

Pero, desde el punto de vista de la cantidad discreta, aquello que Giordano Bruno se ve obligado a afirmar permanentemente con arreglo al principio metafísico fundamental de que parte, sigue siendo un enigma y una contradicción: no es posible llegar a comprender cómo la parte puede "contener" y representar sin limitación el todo.

Se acusa claramente en este punto la *antítesis* de principio que media entre el mínimum y el concepto leibniziano de la mónada. Sólo quien conciba la historia de la filosofía como una historia de fórmulas y de palabras puede perder de vista, ofuscado por la unidad del *nombre*, la gran diferencia que en cuanto a la cosa media entre la doctrina de Giordano Bruno y la de Leibniz. El "mínimum", aunque sustraído al campo de la percepción, lleva adherido en última instancia el criterio sensible fundamental de la extensión, ya que tiene que entrar en *contacto* con otros elementos afines y fundirse con ellos en un todo. La extensión forma, por tanto, un predicado *absoluto*, que expresa la entidad metafísica de las cosas.

La razón de ser del concepto leibniziano de la sustancia radica precisamente en combatir ese pensamiento. La mónada no es concebida nunca como *elemento parcial de la continuidad*, la cual, según el principio de la divisibilidad infinita, inseparable de la filosofía leibniziana, excluye la posibilidad de los átomos "simples". Su unidad es la de la *conciencia de sí misma*, que encierra y desarrolla partiendo de sí misma la *representación* de la extensión múltiple. La teoría de la *idealidad del espacio* se convierte, para Leibniz, en medio para retener los rigurosos postulados de la continuidad matemática, limitándola al mismo tiempo al campo de

los fenómenos. En Giordano Bruno, por el contrario, los "átomos", aunque *a posteriori* les atribuya una especie de sentido y de conciencia, siguen siendo formas espaciales de configuración determinada.

La materia y el pensamiento llegan aquí, es cierto, a una especie de fusión e indiferencia metafísica, pero sin que se llegue a superar lógicamente su *dualismo*.[70] En este punto, cobra una dualidad interior el concepto del *intelecto* mismo y de sus relaciones con la naturaleza.

[70] En apoyo de su tesis de que Giordano Bruno trazó el camino de Leibniz, se remite Brunnhofer, sobre todo, a la coincidencia que se advierte entre las fórmulas metafísicas de ambos sistemas. "El *contenido* de las ideas filosóficas se mantiene, en lo fundamental, invariable desde Tales hasta Hegel; lo único que varía extraordinariamente en cuanto a los *matices* son la *forma* o las *fórmulas* con que se exponen. Y *estas fórmulas son precisamente las que, en su sucesión histórica, forman la verdadera historia de la filosofía*" (*Giordanos Brunos Lehre vom Kleinsten als die Quelle der praestabilierten Harmonie von Leibniz*, Leipzig 1890, p. 9).

Se comprende que Brunnhofer, situándose en este punto de vista, renuncie, como lo hace, a penetrar en el sentido objetivo de los diferentes conceptos fundamentales establecidos por Leibniz y a estudiar su trabazón *sistemática*. Por lo demás, es cierto que también las investigaciones sobre el *desarrollo del lenguaje* en filosofía pueden tener su valor y cierta importancia relativa, a condición de que no pretendan sustituir al conocimiento objetivo. Pero, para ello, es necesario que no se limiten a destacar y a contraponer entre sí dos fases aisladas, sino que procuren seguir la marcha continua del desarrollo histórico, orientándose hacia el descubrimiento de las múltiples etapas históricas *intermedias*.

Y esto es precisamente lo que se echa de menos en la exposición de Brunnhofer; a ello se debe, en efecto, el que atribuya a Giordano Bruno, como obra exclusiva suya, giros que son en realidad patrimonio lingüístico y espiritual común a toda la época del Renacimiento. Por ejemplo, cuando Giordano Bruno dice que el universo es la imagen y el "símbolo" de la divinidad y, por tanto, la fuente del verdadero conocimiento de Dios, expresa un pensamiento que aparece y reaparece constantemente, por lo menos, desde Raimond de Sabonde, combatido por pensadores escépticos como Sánchez y Montaigne y afirmado y sostenido, bajo las más diversas modalidades, por metafísicos como Marsilio Ficino y Campanella (*v. supra*, 200 *s*. Cfr. especialmente el comentario de Marsilio Ficino al De trinitate, de Dionisio Aeropagita, *Opera*, II, p. 7). Y cuando Bruno llama al individuo un "espejo del universo", tampoco esta expresión, con la que nos encontramos, entre otros, en Bovilo y Paracelso, hace otra cosa que reflejar la concepción general de la época acerca de las relaciones entre el microcosmo y el macrocosmo. (Cfr. *supra*, pp. 105 *s*., 237 *s*.) La misma tesis de Giordano Bruno de que las cosas mudables son simples sombras carentes de esencia y de verdad, que jamás pueden llegar al ser sustancial absoluto, no hace más que repetir la conocida concepción fundamental del neoplatonismo.

Al aducir esta tesis como prueba de que Leibniz tomó de Giordano Bruno la teoría de la *fenomenalidad del mundo sensible*, desconoce totalmente el nuevo y original sentido que Leibniz da al concepto de "fenómeno", al convertirlo en objeto del *conocimiento necesario y dotado de validez general*. (Para más detalles acerca de esto, cfr. mi estudio titulado *Leibniz' System*, pp. 364 *ss*.).

Igualmente fallida es la prueba de que Leibniz tomó de Giordano Bruno la expresión y la idea de la *armonía del universo*, pues cuando Bruno "compara las leyes del universo a las de una sinfonía cuyas disonancias aparentemente contradictorias... se agrupan en la más alta armonía musical" y cuando, más adelante, ve en los males del mundo solamente sombras necesarias para realzar la impresión del cuadro en su conjunto, emplea imágenes ya conocidas de los antiguos, especialmente, por la teodicea neoplatónica. (Cfr. por ej. Plotino, *Ennead*. III, 2 *s*.).

En general, el concepto de la "armonía del universo", tal como se desarrolla, por ej., en la obra de Képler, "Harmonice mundi", tiene una rica y variada historia.

Todos estos ejemplos, que podrían fácilmente multiplicarse, indican cuán expuesto a error y cuán peligroso es el convertir criterios puramente externos en pauta válida para enjuiciar las conexiones interiores del pensamiento. Las coincidencias entre Giordano Bruno y Leibniz se explican casi siempre por las relaciones comunes entre ambos pensadores y los pensamientos fundamentales de la filosofía italiana de la naturaleza, los cuales se remontan, a su vez, a Nicolás de Cusa. El mismo concepto del "mínimo" no es, ni mucho menos, patrimonio exclusivo de Giordano Bruno, sino que es empleado también por Patrizzi como uno de los fundamentos de la matemática (*v. supra*, pp. 282 *ss*.).

Giordano Bruno había captado su idea fundamental de la total consonancia y armonía entre la fuerza del pensamiento y la de la naturaleza a la luz del problema de lo infinitamente grande. La teoría de la infinitud de los mundos apoyábase en la infinitud de la imaginación, a la que la realidad absoluta no podía irle a la zaga, ya que la capacidad de la fantasía no es sino un producto parcial de esta realidad misma (*v. supra*, pp. 411 *s*.).

Por el contrario, aquí, en la desintegración y el análisis de lo continuo, se rompe esta conexión: la *naturaleza* exige y establece límites fijos, mientras que la *representación* tiende a saltar por encima de estas barreras. Las operaciones del pensamiento matemático aparecen, ahora, como un aditamento subjetivo y engañoso. Se

manifiesta innegablemente la contradicción entre las condiciones del *espíritu* y las del ser: "*alia secundum naturae, alia secundum nostrae mentis conditionem principia*".[71]

Es cierto que Bruno sigue ateniéndose firmemente al valor general de la *matemática* y a la significación de ésta como *arquetipo* de todo conocimiento científico. De esto parte, y su teoría del mínimum pretende señalar un nuevo "camino real por el que debe marchar la geometría".[72] Aboga, en este sentido, en pro de Platón y de Pitágoras e insiste en que Aristóteles, aunque muestra su hostilidad hacia la matemática en cuanto lógico y dialéctico, no tiene más remedio que recurrir a esta ciencia por él repudiada tan pronto como intenta penetrar en los problemas profundos de la *naturaleza*.[73] También para Giordano Bruno es lo "matemático" lo "intermedio" entre los objetos de la percepción y las ideas puras.

Pero es muy característico el hecho de que, en el mismo contexto en que expone estas ideas, se reivindique idéntica posición

[71] *De minimo*, II, 8, p. 221. Cfr. Articuli adversus Mathematicos, *Op. lat.*, I, 3, 22 *s.*: "Errat ratio cum in infinitum resolvendo abit. Certe enim naturam non persequitur, nec ideo credat naturam attingere, exaequare vel praetergredi dividendo, sed, si falli nolit, sciat se extra naturam phantastice evagari". (Cotéjense con ésta las tesis enunciadas en las citas de las notas 21 y 29).

[72] *De minimo* (final del libro primero), p. 186. Cfr. especialmente las manifestaciones de Patrizzi (*supra*, p. 285). La coincidencia con Patrizzi, cuya *Nova philosophia* vió la luz en el mismo año que el ensayo *De minimo*, podría explicarse por la hipótesis de que Patrizzi conoció y utilizó los *Articuli adversus Mathematicos*, de Giordano Bruno; sin embargo, pese a la similitud que se advierte entre la tendencia lógica fundamental de ambos escritos, hay en cada uno de ellos, en lo tocante al desarrollo lógico especial, tantos rasgos propios y peculiares, que no podríamos conformarnos con semejante explicación. Debemos llegar, pues, a la conclusión de que ambos pensadores se limitaron a desarrollar y transformar, cada uno por su cuenta y con una relativa originalidad, los pensamientos del Cusano. Por lo demás, las relaciones entre Giordano Bruno y Patrizzi son bastante especiales y complejas, y creemos que merecerían investigación histórica especial: así, Patrizzi ha demostrado que Giordano Bruno, a pesar de emitir un juicio tan despectivo acerca de las *Discussiones peripateticae* de Patrizzi, coincide con esta obra en puntos muy importantes. Sin embargo, tampoco en este aspecto existen razones suficientes para pensar que tomó sus pensamientos de aquél, sino que es perfectamente posible explicarse la coincidencia como resultado de premisas comunes, cuya fuente debe buscarse en la filosofía de la naturaleza.

[73] Sigillus sigillorum, *Op. lat.*, II, 2, 197.

intermedia e idéntica función mediadora para la *magia*. Ambos campos, el de la magia y el de la matemática, aparecen todavía en él insensiblemente confundidos: coincidiendo en esto con Agripa de Nettesheim, conoce una forma especial de la "magia matemática", que expone y razona en algunos estudios especiales.[74]

Este rasgo es característico para trazar la imagen histórica total de Giordano Bruno. Ningún otro pensador se siente tan dominado como él por el afán de captar la verdad y la realidad *empíricas* de las cosas: el "verificarse con la natura" es, para él, la condición restrictiva con que tropieza toda teoría racional.[75]

La lucha por los derechos y la independencia del pensamiento puro forma, por otra parte, el motivo fundamental en que se inspiran toda su doctrina y toda su personalidad. Pero como no acierta a captar en su mutua interdependencia estos dos momentos fundamentales, cada uno de los cuales representa una condición previa inexcusable de la ciencia moderna, no puede tampoco retenerlos por separado absolutamente con la misma claridad.

Por mucho que luche por enfrentarse a la naturaleza de un modo independiente y sin ninguna mediación extraña, no logra apartar a la magia de su camino, como no lo logra tampoco ninguno de los pensadores de la filosofía de la naturaleza.

La *metodología* de Giordano Bruno, condenada a no poder remontar libremente la mirada a los horizontes de una *teoría matemática de la experiencia*, cae necesariamente en los secos e infecundos derroteros del arte mnemotécnico de Raimundo Lulio, reincidiendo con ello en el ideal medieval del conocimiento.

[74] V. los escritos De magia, Theses de magia y De magia mathematica, en el vol. III de las *Obras latinas*. Cfr. especialmente, III, 400 *s.*, 455 *s.*

[75] Cfr. La cena delle ceneri, *Op. ital.*, 184.

LIBRO TERCERO

LOS FUNDAMENTOS DEL IDEALISMO

Capítulo I

DESCARTES

Si intentamos descubrir y señalar el rasgo fundamental común que se acusa en las múltiples corrientes y tendencias del pensamiento que contribuyen a la formación de la filosofía moderna, lo primero que se nos ofrece como nota característica es la actitud que todas ellas adoptan ante el concepto de la *lógica* profesado por la Edad Media. En la repudiación de la dialéctica, en la recusación del silogismo como método fundamental del conocimiento, se dan la mano el escepticismo y la ciencia de la experiencia, el ideal histórico del humanismo y la nueva filosofía de la naturaleza.

Durante algún tiempo, parece como si esta negación representase la última palabra, el fallo inapelable, como si la observación directa de las cosas viniese a desplazar y a sustituir definitivamente a la reflexión en torno a la esencia y a las leyes de entronque de los conceptos. El espíritu no necesita seguir siendo educado y guiado por la dialéctica: se enfrenta directamente a la *experiencia* exterior e interior, que abre ante él una fuente más copiosa y más segura de conocimiento.

Sin embargo, estudiando la historia de los orígenes y el desarrollo de la ciencia moderna, hemos visto que se caracteriza precisamente por el hecho de que, en su entrega pura a la *materia* del saber, va dibujándose ante ella, al mismo tiempo y sin quererlo, una nueva *lógica* de la investigación. Y, poco a poco, esta conciencia se expresa cada vez más claramente: la idea de un "nuevo Organon" pasa a ocupar de un modo cada vez más definido, el centro de las preocupaciones. No es Bacon el único que sostiene esta exigencia: también en la filosofía especulativa de la naturaleza, que, por la idea central en que se inspira, sólo puede comprender el espíritu como un objeto entre otros, se acusa poco a poco un nuevo punto de vista.

En Campanella, cuya filosofía no hace más que continuar y desarrollar la doctrina de Telesio, apunta ya, sin embargo, el plan de una ciencia propia y peculiar que habrá de tener como objeto,

no la naturaleza de las cosas, sino nuestro modo de conocerlas: "rerum naturas cognoscere difficile quidem est, at modum cognoscendi longe difficilius".[1] Y en Giordano Bruno, si abarcamos con la mirada la totalidad de su carrera literaria, vemos cómo el conjunto de sus obras "metodológicas" representa ya un volumen mayor que el de sus estudios sobre la reforma de la cosmología y sobre la concepción de la naturaleza.

Claro está que es cabalmente este ejemplo el que viene a demostrarnos claramente que el sentido del problema no es captado ni definido unánimemente en todos y cada uno de estos intentos. En Bacon, vemos cómo el método, aunque en apariencia no se le plantee otra función que la de reunir y clasificar el material empírico, tiende en último resultado a descubrir las "formas" de las cosas en el sentido escolástico de la palabra, mientras que para Giordano Bruno constituye, por el contrario, el medio del arte luliano, encaminado a aprisionar y a retener para la *memoria*, en la red de determinadas fórmulas simbólicas, el contenido infinito del saber.

En realidad, el método no es, en esta etapa del pensamiento, más que un tópico que encubre los más diversos contenidos y que de por sí no representa ni garantiza todavía una renovación sustancial del ideal de conocimiento. Incluso allí donde aparece concebido y empleado en su mayor pureza, no representa el principio fundamental, sino una instancia paralela, que apoya, refuerza y fiscaliza la adquisición del saber. Nos encamina a las fuentes de las que fluye el conocimiento, pero no es todavía, por sí mismo, la causa primera y el fundamento de éste.

Descartes no es, por tanto, el verdadero fundador de la filosofía moderna por que coloque a la cabeza de su especulación la idea del método; lo es porque asigna a éste una *función* nueva. Según él, no es simplemente la estructuración formal, sino el contenido total del conocimiento "puro" lo que ha de obtenerse del principio metodológico originario, derivándose de él en una continuidad completa, exenta de toda laguna.

El propio Descartes concibe y designa sus múltiples realizaciones científicas solamente como otros tantos desarrollos y ramificaciones de este gran tronco fundamental. La geometría analítica,

[1] Campanella, *Metafisica*, parte I, p. 331.

que figura a la cabeza de sus descubrimientos y que sienta como la premisa permanente de todos ellos, no es para él otra cosa que "el fruto espontáneo de los principios innatos del método".[2]

Sin comprender esta relación y seguirla hasta en sus desarrollos concretos en la fundamentación de la mecánica y de la física especial, jamás podríamos llegar a comprender histórica e intrínsecamente el *sistema de la filosofía* de Descartes.[3]

I. La unidad del conocimiento

La temprana obra metodológica de Descartes, llamada a ser y a permanecer como su obra principal en materia de método, comienza con una imagen característica, en la que se refleja la peculiaridad histórica del nuevo modo de pensar. Todas las ciencias en su conjunto, dice Descartes, no son otra cosa que la sabiduría humana una, idéntica e invariable, por muy distintos que sean los objetos sobre que se proyecte, ya que éstos no la hacen cambiar interiormente, del mismo modo que *la luz del sol* no cambia por efecto de la diversidad de las cosas que ilumina.

Este símil, que Descartes toma de Plotino, tiene su historia propia en la filosofía moderna. Los filósofos de la naturaleza, especialmente Giordano Bruno, lo emplean generalmente para expresar la "participación" del individuo en lo absoluto, para ilustrar cómo el todo-uno conserva su identidad continua e inmutable, pese a las múltiples formas en que se refleja (v. *supra*, pp. 422 *ss.*).

[2] Descartes, Regulae ad directionem ingenii, IV (*Opuscula Posthuma Physica et Mathematica*, Amstelodami 1701), p. 9.

[3] Utilizamos en el texto, a continuación, los resultados de nuestro estudio titulado *Descartes' Kritik der mathematischen y naturwissenschaftlichen Erkenntnis*, publicado en 1899 como tesis doctoral e incorporado más tarde como introducción a nuestra obra *Leibniz' System*. Intentamos, sin embargo, seguir con la mayor exactitud posible y hasta en sus aplicaciones especiales el pensamiento unitario *metodológico* de Descartes, deslindándolo clara y nítidamente del motivo *metafísico* fundamental que preside la formación de su sistema filosófico. Al mismo tiempo, y como corresponde al plan de la presente obra, entramos a estudiar, sobre todo, las relaciones históricas que unen a Descartes con sus antecesores filosóficos y con la ciencia de su tiempo, a diferencia de nuestros estudios anteriores, en los cuales nos limitábamos principalmente a examinar aquellos problemas en los que más se destaca la contribución de Leibniz al desarrollo futuro de la filosofía.

Frente a la concreción y a la dispersión en que el universo se presenta ante los sentidos, se afirma aquí la idea de una *fuerza fundamental* única y común, que se le revela directamente a la *concepción pura de la razón*.

La tradicional imagen expresa ya, pues, en esta forma, el progreso hacia una síntesis superior del pensamiento, hacia una nueva concepción "inteligible" del todo. Y, sin embargo, este giro del pensamiento se halla todavía a pesar de ello, completamente fuera del horizonte visual en que Descartes, desde sus primeros escritos, encuadra y circunscribe el problema. Para él, no se trata ya del mundo de los objetos, sino del mundo de los conocimientos; no de las fuerzas que gobiernan el acaecer natural, sino de las reglas que presiden la estructura de la ciencia.

El problema de las *relaciones entre la unidad y la pluralidad* cobra ahora un sentido distinto y se desplaza a un nuevo terreno. Cuando Descartes expresa que sería necio pararse a cavilar acerca de los misterios de la naturaleza y de la influencia de las esferas celestes sobre el mundo terrenal, acerca de las fuerzas de las plantas, el movimiento de los astros y la mutación de los metales, sin haberse detenido a meditar nunca en torno al modo acertado de conducirse el espíritu y al concepto universal *del saber mismo*, ya que todo lo demás no debe valorarse tanto por sí mismo como en función a este fin, parece como si quisiera aludir con ello a esta determinada situación histórica por él adoptada ante la filosofía de la naturaleza.

Sólo cuando referimos la investigación a esta función última y unitaria, llegamos a comprender la posibilidad interior del conocimiento. La variedad de las *cosas* es infinita e inaprehensible; sería vano empeño tratar de abarcarlas y compendiarlas en el concepto. En cambio, nadie podría considerar descabellado el intento de *señalar los límites del espíritu*, ya que se trata de algo que existe en nosotros mismos, ni el de determinar exhuastivamente todos los contenidos encuadrados dentro de esta totalidad.[4]

[4] *Regulae ad directionem ingenii*, I y VIII. V. especialmente Reg. VIII, p. 24: "Neque res ardua aut difficilis videri debet *ejus quod in nobis ipsis sentimus ingenii limites definire*, cum saepe de illis etiam, quae extra nos sunt et valde aliena, non dubitemus judicare. *Neque immensum est opus res omnes in hac universitate contentas cogitatione velle complecti*, ut, quomodo singulae mentis nostrae examini subjectae sint, agnoscamus: nihil enim tam multiplex esse potest et dispersum, quod per illam, de qua egimus, enumerationem certis limitibus circumscribi atque in aliquot capita disponi non possit".

Todavía en Giordano Bruno y a pesar de reconocer al pensamiento la fuerza necesaria para captar y abarcar lo infinito, vemos cómo sale triunfante a la postre el escepticismo, en lo que se refiere cabalmente a este problema fundamental: del mismo modo que el ojo ve todas las cosas sin poder verse a sí mismo, el intelecto humano no puede llegar nunca a aclararse a sí mismo de un modo pleno y satisfactorio.[5]

Es la misma objeción que presentan a Descartes sus adversarios y a la que aquél opone su nueva concepción de la *conciencia de sí mismo*.[6] No podemos llegar a conocer nada acerca de las cosas sin percatarnos al mismo tiempo de la esencia de nuestro propio pensamiento. El intelecto puro constituye el *primer* objeto que nos sale al paso en la serie de las verdades.[7]

La filosofía de la naturaleza tendía, como veíamos, a concebir los fenómenos como un orden *inmanente*, gobernado por fuerzas propias e independientes. Pero, al considerar como algo extraño a ella el problema de la conciencia, lo que le impedía, al mismo tiempo, situarse en lo que constituye el verdadero centro de la inmanencia, no podía mantenerse fiel a su tendencia originaria ni siquiera en el mundo de la realidad externa, como lo demuestra el hecho de que la magia y la astrología vuelvan a predominar, a la postre, sobre los primeros conatos de explicación empírica. Pues bien, el método cartesiano viene a descubrir un nuevo centro y un nuevo punto de partida: pero su *justificación* hay que buscarla también en su fecundidad, en su utilidad para ofrecernos un conocimiento objetivo de la naturaleza, para sentar los verdaderos fundamentos de la *física* científica.

[5] Cfr. *supra*, p. 421. V. Libro II, cap. III, nota 39.

[6] V. la característica objeción de Gassendi: "Cum ad notitiam alicujus rei eliciendam necesse sit *rem agere in facultatem cognoscentem, immittere nempe in illam sui speciem*, sive sui specie illam informare: perspicuum videtur ipsam facultatem, cum extra seipsam non sit, non posse illam sui speciem in seipsam transmittere neque sui notitiam consequenter elicere, sive, quod idem est, percipere se ipsam" (*Meditationes de prima philosophia*: Objectiones quintae, Amstelod. 1670, pp. 23 s.). Cfr. la réplica de Descartes, *Responsiones*, V. p. 66.

[7] Reg. VIII, p. 23; *Meditationes*, II ss.

En la estructura y en la fundamentación de la filosofía cartesiana pueden distinguirse claramente dos tendencias del pensamiento. De una parte, se desarrolla y expone la *"unidad del intelecto"* en *principios* cada vez más determinados y concretos, derivándose de ella en una línea de continuidad el contenido de la matemática y de la ciencia de la naturaleza; de otra parte, nos encontramos con el intento de reducir todo el conjunto del saber que de este modo nace a un *ser metafísico supremo*, tratando de encontrar en éste su base última de sustentación, la roca para su cimiento.

En nuestra reconstrucción del sistema de Descartes, nos atendremos, de momento, única y exclusivamente al *primero* de estos dos procesos. Y lo haremos así, guiados por un doble interés histórico. En primer lugar, porque la verdadera fuerza histórica y la virtud imperecedera de la filosofía cartesiana residen precisamente en lo que el "método" ha aportado a la ciencia y a sus principios, al paso que la metafísica de Descartes se desintegra en una variedad de sistemas contradictorios ya en sus más próximos discípulos y continuadores. Y, en segundo lugar, porque en el propio desarrollo individual del pensamiento cartesiano se distinguen claramente el uno del otro aquellos dos motivos.

Desde el descubrimiento del criterio metodológico fundamental —que una noticia del diario de Descartes nos permite situar en el 10 de noviembre de 1619—[8] transcurren nueve años, los cuales aparecen totalmente ocupados —así lo atestigua el *Discours de la méthode*— con estudios físicos y matemáticos. Durante estos años van definiéndose y afianzándose, según cabe demostrar hasta en sus últimos detalles, los rasgos fundamentales del sistema del conocimiento, antes de que ningún problema metafísico aparezca en los horizontes de la especulación.[9] La metafísica no ayuda a *descubrir*, sino simplemente a *confirmar* y acreditar los principios de la ciencia.[10]

[8] V. Cartesii Cogitationes privatae (*Oeuvres inédites de Descartes*, publ. por Foucher de Careil, París, 1859, p. 8). Para la determinación de la fecha, v. Kuno Fischer, *Geschichte der neueren Philosophie*, 4ª ed., t. I, pp. 174 *s.*

[9] La prueba minuciosa de esto, la encontramos en Liard, *Descartes*, París, 1882, pp. 92 *ss.*

[10] Es cierto que Descartes afirma reiteradamente en sus cartas que no puede fundamentar los principios de su física sin remitirse a los rasgos fundamentales de su metafísica, pero esto no se refiere a la determinación intrínseca de tales principios, ni, por tanto, a la tesis de que todos los fenómenos naturales se reducen a los criterios de magnitud, forma y movimiento. Para lo que necesita de la metafísica es para asegurar a estos conceptos, provenientes de la matemática pura, su aplicación a la *existencia*, es decir, para demostrar la "armonía" entre las ideas claras y nítidas del intelecto y la realidad absoluta. (V., *infra*, II.)

La diferenciación entre el factor metodológico y el factor metafísico, en la formación del sistema cartesiano, corresponde, pues, a la historia interna del nacimiento de la filosofía de Descartes. Pero es que, además, este modo de proceder es el único que nos permite llegar a tener claridad plena y completa en cuanto a la misma metafísica cartesiana, más aún, en lo tocante al carácter de su propio creador: ello nos ayudará a ver, en efecto, si el proceso de la metafísica se inspira solamente —como ha sostenido F. A. Lange— en motivos externos y fortuitos o influyeron también en ella los problemas necesarios e interiores nacidos del mismo método.

Tres grupos de condiciones previas objetivas se destacan como determinantes en la exposición que acerca de los orígenes del criterio fundamental encontramos en el *Discours de la méthode*. Pasando revista a la materia tradicional del conocimiento y después de dejar a un lado todo lo que es aditamento retórico y todo ornato externo del saber, encontramos tres puntos relativamente fijos, que pueden servir como base y punto de partida para toda construcción ulterior: son la *lógica*, la *geometría* y el *álgebra*, en las que, pese a todos los defectos de que adolece su tratamiento tradicional, no podría llegar a extinguirse totalmente el carácter del auténtico saber.

Cierto es que la lógica escolástica, con sus definiciones y silogismos, nos enseña más bien a explicar lo conocido que a descubrir lo desconocido. Es cierto, asimismo, que el análisis geométrico de los antiguos y la aritmética moderna, con su constante supeditación a la intuición directa de los sentidos y su inapropiada terminología simbólica constituye más bien una técnica embrollada hecha más para confundir el espíritu que un conocimiento transparente y diáfano apto para esclarecerlo y educarlo.

Se trata, por tanto, de buscar otro método que, reuniendo las ventajas de estas tres ciencias fundamentales, no caiga en sus defectos. La lógica y la teoría de las magnitudes deben combinarse y unirse, para crear el nuevo concepto de la *matemática universal*. Esta nueva ciencia toma de la lógica el ideal de la construcción rigurosamente *deductiva* y el postulado de los primeros fundamentos "evidentes" de la argumentación, al paso que determina el *contenido* que a estos fundamentos debe darse tomando como modelo la geometría y el álgebra. Si nos preguntamos qué clase de contenido es éste y por qué hay que incluir en la "matemática", junto a la teoría de los números, ciencias y artes como la astronomía, la música, la óptica y la mecánica, vemos que lo común a su objeto y a su método radica en el concepto de *la ordenación y la medida*, sobre el que todas ellas descansan. Ya busquemos y determinemos esta ordenación en las formas o en los números, en las estrellas o en los sonidos, es siempre el criterio general de la *relación* y la *proporción* el que sirve de punto de partida y de criterio de unidad. Por tanto, *una ciencia pura de las "relaciones" y "proporciones"* —independientemente de la propia peculiaridad de los *objetos* en que se expresen y tomen cuerpo— constituye la exigencia primordial y la meta primera a que tiende el método.[11]

Para medir en todo su valor lo que significa este pensamiento en apariencia tan sencillo y tan simple, hay que analizar un poco en detalle, siguiendo las indicaciones de Descartes, la situación histórica de las ciencias fundamentales de que él mismo parte.

Por lo que a la *lógica* se refiere, no necesitamos fijarnos para ello en su forma *escolástica*, que podríamos considerar ya superada gracias a la crítica llevada a cabo por el humanismo y la filosofía de la naturaleza, sino que debemos ir a buscarla y a enjuiciarla en las condiciones fundamentales que presiden el nacimiento de esta ciencia en la mente de su fundador. La lógica y la teoría aristotélica de las categorías presuponen necesariamente su metafísica y su teoría del "ente en cuanto tal".

[11] Discours de la méthode, II, *Oeuvres*, t. VI, pp. 17 *ss.* (Nuestras citas de las obras de Descartes se refieren a la magnífica edición de Charles Adam y Paul Tannery, París, 1897 *ss.*, en la parte que hasta ahora —1904— va publicada de esta edición.) Cfr. *Regulae*, IV, pp. 11 *s.*

Parte ésta del concepto de la *sustancia*, que desde la "Metafísica" conocemos como la forma y el fundamento primero de todo ser. La afirmación de que todos los *predicados* tienen que referirse necesariamente a *cosas* fijas y acabadas, de que la sustancia es lo primero, no sólo con respecto a la existencia, sino también con respecto al conocimiento, tiene para Aristóteles el carácter de un axioma. Πάντων ἡ οὐσία πρῶτον καὶ λόγῳ καὶ γνώσει, καὶ χρόνῳ. Las demás características que podamos encontrar se añaden luego, todas, al ser así determinado.

"La sustancia creadora (ὑποκείμενον) es el verdadero sujeto del juicio; todo lo demás constituye algo puramente accesorio; y es el predicado el encargado de decirnos cómo la cosa o la cualidad de que se trata han nacido realmente." [12]

Cuando hablamos de las relaciones de la cantidad y la cualidad, necesariamente tenemos que pensarlas como "inherentes" siempre a determinadas cosas, y cuando partimos de conceptos de relación como los de "lo grande y lo pequeño", no debemos creer, con Platón, que hemos captado en ellos elementos de lo real.

El ideal científico que corresponde a este modo de ver es, en el fondo, el de la *clasificación* sistemática de los objetos: se trata de deslindar entre sí las diferentes "formas" de la naturaleza y de dar a sus *cualidades* una determinada ordenación (v. *supra*, pp. 55 *s.*).

Conocido es el peligro que esta concepción envuelve para la *física*. Cierto es que se le puede asignar también como misión el investigar la *sustancia*, ya que su meta no es otra que la de determinar y retener lo que hay de permanente a través de los cambios de los fenómenos. Pero el error fundamental aparece cuando tratamos de buscar este algo permanente en la *forma de la cosa* y no en la *regla del acaecer*; cuando, para decirlo de otro modo, substituímos a las leyes por las "cualidades" y las "entidades" como causas reales.

Hemos estudiado en detalle cómo, para que pudieran abrirse paso la física y la astronomía modernas, fué necesario sobreponerse por doquier a esta concepción: hemos visto, en especial, cómo Képler explicó y transformó el concepto de *fuerza* mediante

[12] V. Trendelenburg, *Geschichte der Kategorienlehre*, Berlín, 1846.

el concepto de *función* y cómo Galileo, haciendo caso omiso de la *esencia* de los fenómenos, fijó la ley como el contenido único y el único punto problemático de la ciencia de la naturaleza.

Por tanto, al exigir una *lógica general de las relaciones* que anteceda a toda consideración de los *objetos particulares*, Descartes no hace más que extraer el resultado filosófico, el balance de todo este largo proceso científico. Desde su primera formulación del problema, cumple ya el postulado que a sí mismo se traza: ofrecer una lógica, no de la descripción y la exposición de los hechos, sino del descubrimiento y la *investigación*.[13] Él mismo destaca como lo característico de su *teoría de las categorías* el que no divide y clasifica los contenidos del saber desde el punto de vista del *ser*, sino desde el punto de vista del *conocer*: los objetos no deben ordenarse, en ella, tal y como son "en sí", sino tal y como dependen y brotan los unos de los otros en el orden en que los conocemos y razonamos.

No constituye, por tanto, ninguna contradicción el hecho de que los elementos "simples" que se desprenden en este modo de considerar el problema —por ejemplo, el concepto de "causa" o el de lo "igual"— representen en realidad simples relaciones, ya que sólo la metafísica, y no la ciencia, podría tener interés en remontarse por detrás de estos conceptos de relación y de estas verdades a fundamentos "absolutos" últimos.[14]

Mientras que la lógica y la física escolásticas de las "entidades" partía del concepto abstracto del "género", vacío de todo contenido, para seguirlo a través de la escala de los "grados metafísicos" hasta el escalón de la especie inferior, aquí nos encontramos desde el primer momento con relaciones elementales sim-

[13] *Cfr.* además, acerca de esto, *Regulae*, X, p. 30.

[14] *Reg.*, V. pp. 14 *s.*: "Monet (haec regula) res omnes per quasdam series posse disponi, *non quidem in quantum ad aliquod genus entis referuntur, sicut illas Philosophi in categorias suas divisérunt, sed in quantum unae ex aliis cognosci possunt*... Item... ut melius intelligatur nos hic rerum cognoscendarum series, non uniuscujusque naturam spectare, de industria causam et aequale inter *absoluta* numeravimus, quamvis eorum natura sit vere respectiva: nam apud Philosophos causa et effectus sunt correlativa. Hic vero si quaeramus, qualis sit effectus, oportet prius causam *cognoscere* et non contra; aequalia etiam invicem sibi correspondent, sed quae inaequalia sunt, non agnoscimus nisi per comparationem ad aequalia, et non contra", etc.

ples, plenamente determinadas en cuanto a su contenido y que vamos desarrollando y estructurando progresivamente hasta obtener relaciones cada vez más complejas.[15]

Partiendo de aquí, se explica y determina, al mismo tiempo, la actitud adoptada ante la *silogística*. No se trata, ni mucho menos, de descartar o despreciar el silogismo, que no en vano constituye el verdadero *argumento* formal de que se vale la matemática y, en especial, la geometría euclidiana. Sin embargo, la forma *sintética* de la prueba, tal como aparece materializada aquí en un ejemplo clásico, no debe seguir siendo la única ni la originaria. Este procedimiento, aplicable de un modo general cuando se trata de proceder de premisas *dadas* a conclusiones desconocidas, falla en todos aquellos casos en que el problema consiste en indagar y descubrir las premisas mismas. Dondequiera que se trata de descubrir y poner de manifiesto los mismos primeros conceptos fundamentales —donde, por tanto, como ocurre en *filosofía*, los "principios" no constituyen el punto de partida, sino la meta de la investigación—, el método sintético-silogístico sólo puede ser considerado como la inversión de un *análisis* precedente y originario. El silogismo *obliga*, pero no convence, mientras que el análisis pone al descubierto la estructura interior del problema y evidencia el origen y la trayectoria del *descubrimiento*.[16]

Ambos métodos descansan, como vemos, sobre la aceptación de determinadas premisas; pero, mientras que el "dialéctico" exige que las premisas establecidas sean previamente conocidas como la "materia" de la conclusión, el método analítico se limita a exigir, más modestamente, que el *problema* de que se trata aparezca fijamente deslindado y sea plenamente comprendido. Esta *determinabilidad* inicial envuelve ya un contenido de conocimiento que facilita la solución futura.

Lo primero que hace el geómetra, como es sabido, cuando se propone construir una figura que responda a determinadas condiciones, es considerar estas condiciones como ya cumplidas, representarse la figura ya acabada en su intuición, como las cualida-

[15] Contra las definiciones por medio de los "degrés métaphysiques", v. especialmente el escrito *Recherche de la vérité par la lumière naturelle*.

[16] V. Responsiones ad secundas Objectiones (*Meditationes*, Amstelod. 1670, pp. 82 *s.*).

des exigidas. Partiendo de aquí e investigando la *conexión* entre las diferentes características concretas de la figura de que se trata, descubre el nexo entre los predicados que busca y otras determinaciones "más simples", hasta que logra por último descubrir una relación por medio de la cual se encuentra con lo "buscado" como función unívoca de ciertos elementos conocidos y "dados".[17]

Las características propias de este método se destacan todavía con mayor claridad en los problemas algebraicos. Si en álgebra se busca un número que se ajuste a determinadas relaciones, basta con expresar por medio de una ecuación la relación indagada para que con ello quede señalado también, desde el primer momento, el camino que hay que seguir para encontrar la solución. La *x* de la ecuación sólo es una "incógnita" para nosotros en cuanto que no aparece aún desarrollada y explicada; pero representa, al mismo tiempo, un factor conocido, ya que se halla claramente determinado, y así, por ejemplo, de cada uno de los números que nos sean dados podremos decir si es o no el que buscamos. Dicho en otras palabras, el *punto de partida* de la ecuación es ya, lógicamente, lo decisivo, ante lo cual el desarrollo y el aislamiento de la incógnita viene a representar solamente, por así decirlo, una dificultad de orden técnico-matemático.

Queda claramente esbozado, así, el camino y el modo del progreso discursivo que va a operarse: sabemos, a partir de ahora, que para llegar a la solución no necesitamos salirnos de las condiciones mismas del problema, ni tenemos porqué echarnos a buscar recursos extraños y fortuitos fuera de ellas.

De este modo, se revela inmediatamente ante nosotros el valor *general* que el análisis matemático puede llegar a adquirir, como modelo y arquetipo para la *filosofía*. La idea central sobre la que descansa el "método" consiste precisamente en sostener que el *conocimiento* representa una unidad sustantiva y autárquica; es decir, que encierra en sí misma las premisas generales y suficientes para llegar a resolver los problemas que con razón se plantea, sin necesidad de invocar ninguna instancia externa y trascendente.

Es interesante detenerse a examinar de nuevo, a la vista de

[17] *Regulae*, XIII, p. 44. Sobre lo que sigue, v. *Descartes' Kritik der mathematischen und naturwissenschaftlichen Erkenntnis*, pp. 5 *ss.*

este punto, las premisas históricas de que parte el problema cartesiano.

En el *Menón*, donde Platón expone y razona filosóficamente el método del "análisis" geométrico por él descubierto, vemos que otro problema más general ocupa, al mismo tiempo, el centro de la investigación. Platón parte de la pregunta sofística y capciosa de si la indagación científica recae sobre objetos conocidos o sobre objetos desconocidos. En el primer caso, dice el sofista, perderemos el tiempo con la investigación; en el segundo caso, no dispondremos de ningún indicio que marque la ruta a nuestro conocimiento, de ninguna indicación que nos permita distinguir de otros el objeto indagado, suponiendo que se nos presentase casualmente, *reconociéndolo* precisamente como aquello que buscamos.

A esta pregunta con que se trata de embrollar al pensamiento y que, indudablemente, entraña una cierta dificultad interior para quien conciba el conocimiento de un modo ingenuo, opone Platón su principio de la "reminiscencia", según el cual el auténtico saber no le es inculcado nunca al alma desde fuera, sino que brota de ella misma y es creado directamente por ella, aunque las impresiones recibidas del exterior le brinden la ocasión y el asidero.

Pues bien, esta concepción *filosófica* reaparece y revive dondequiera que la época moderna vuelve de nuevo los ojos al problema de la *geometría*. En Nicolás de Cusa, esta idea platónica cobraba ya, como veíamos, contornos claros y definidos. Las premisas conceptuales, el *planteamiento del problema*, dice el Cusano, irradian ya de por sí, al mismo tiempo, la luz que nos alumbra el camino para llegar a la solución: quod in omni *inquisitione* praesupponitur, est ipsum lumen, quod etiam ducit ad quaesitum (v. *supra*, pp. 92 *s.*). Desde entonces, el criterio de la "reminiscencia" se presenta constantemente en los clásicos de la ciencia moderna, en Képler y en Galileo, y el propio Descartes lo invoca expresamente para ilustrar el nacimiento de los conceptos matemáticos.[18] Y un enemigo tan declarado de la tradición y de la cultura puramente histórica como él, se convierte, a este propósito, en panegirista de los pensadores antiguos, de quienes nos dice

[18] Cfr. *supra*, pp. 254 *s.* y 299; v. Descartes, *Epistola ad Voëtium*, parte VIII (ed. Amstelod. 1670, p. 75).

que, en su manera candorosa de ver las cosas, alejados de todo prejuicio, poseían todavía en su pureza, sin el menor falseamiento, "la simiente innata" de la verdad, latente en cada uno de nosotros. Ahora bien, si la geometría era realmente, para los antiguos, la única puerta de entrada a la filosofía, necesariamente tenían que concebirla como algo más que como una simple acumulación de dogmas y problemas especiales: por fuerza tuvieron que intuir en ella una *unidad* y unas leyes susceptibles de servir de arquetipo para todo método científico en general.[19]

Es éste, exactamente, el punto del que arranca el *nuevo concepto de la geometría* introducido por Descartes. Se tiende, ante todo, a sacar a los problemas matemáticos del *aislamiento* y la disociación característicos de sus formas tradicionales. Mientras no se reconozca el *nexo de unidad* de todos los problemas que el pensamiento geométrico puede establecer, seguirán imperando en la desintegración de los problemas sueltos, planteados cada uno por su lado, el azar y la arbitrariedad; la consideración de las figuras y de sus relaciones seguirá teniendo, mientras eso ocurra, más de juego de imaginación que de ejercicio y fortalecimiento de la inteligencia.[20] Los problemas no deben plantearse y estudiarse sin orden ni concierto, sino que debe establecerse una *regla fundamental* que agrupe todos los casos, ordenándolos en unidad y haciendo que los unos se deriven de los otros en un orden rigurosamente establecido.

El propio Descartes afirma, en este sentido, que la aritmética y la geometría usuales son solamente "ejemplos" de una ciencia universal, que más bien ocultan que ponen de manifiesto. Y cuando trata de añadir al *Discours de la méthode* ciertas aplicaciones concretas de su nuevo método, ve en la "dióptrica" y en el ensayo sobre los "meteoros" una prueba puramente subjetiva de la fecundidad de aquel criterio, ya que la prueba demostrativa e imperativa de su verdad reside, según él, en la "geometría".[21]

19 *Reg.* IV, pp. 10 *s.*

20 *L. c.*, p. 10. Sobre lo que sigue, cfr. *Descartes' Kritik*, pp. 9 *ss.* V. además Gibson, "La 'géométrie' de Descartes au point de vue de sa méthode" (en número jubilar de la *Revue de Métaphysique et de Morale* dedicado al tercer centenario del nacimiento de Descartes), julio 1896.

21 Carta a Mersenne (1637?). *Correspondance*, ed. Tannery, t. I, p. 478.

Sabemos ya que, para llegar a un resultado claro y seguro, no necesitamos salirnos del marco que nos traza un *análisis* preciso y nítido del *problema*. Son el *orden* y la *medida* los que forman el contenido de la matemática y a ellos se reduce el *objeto* de ésta, en su totalidad. Hay que descartar, por tanto, desde el primer momento, cualquier otro elemento que no encaje en este criterio fundamental y no entre íntegramente en él.

Ahora bien, la medida no debe concebirse como un algo material que nos venga impuesto directamente por las cosas mismas, sino como el resultado de un procedimiento discursivo de determinación y selección. El "medir" no es, por tanto, más que una forma pura de referencia o "relación", la cual, según el criterio fundamental de la lógica cartesiana, puede por ello mismo ser objeto de investigación independientemente de todo "sujeto" particular. La "dimensión" designa la regla del pensamiento (modus et ratio) conforme a la cual consideramos a un objeto mensurable; por tanto, este concepto no incluye solamente la longitud, la anchura y la profundidad, sino también la gravedad, o sea la pauta por la que se aprecia y determina el peso de los cuerpos, y la velocidad, que tiene idéntica función en lo que se refiere a la magnitud del movimiento; más aún, todos los elementos determinantes que ayudan a definir unívocamente una magnitud y a diferenciarla con ello de todas las demás, deben ser consideradas también como "dimensiones" de esta magnitud.

Vemos, pues, que la "dimensión" no añade nada a las cosas mismas, no establece en modo alguno un nuevo "género del *ser*", sino que es una *categoría* pura del espíritu con la que abordamos los objetos, para dominarlos por medio de conceptos.[22] Este conocimiento de su origen nos asegura, al mismo tiempo, toda la libertad del pensamiento con que podemos manejar el concepto de "dimensión" y adaptarlo a las exigencias de nuestro entendimiento y a las características especiales de cada problema.

Por tanto, aunque objetivamente la magnitud continua y la discreta, la magnitud del espacio y el número se enfrenten como formas heterogéneas, esta diferencia no debe considerarse como sustancialmente insuperable para el *método*, ya que, con ayuda de

22 V. *Reg.* XIV, pp. 54 *ss.*

una unidad determinada como mejor nos parezca podemos siempre reducir lo continuo, mentalmente, a una pluralidad de partes, haciéndolo con ello asequible a la numeración.[23] En concepto de tal unidad, de esa *medida común* de todas las cantidades que aparecen en un determinado problema, podemos elegir tanto una longitud extensiva como el *elemento* indivisible, que, al repetirse continuamente, crea —tal como nosotros nos lo representamos— las distintas formas finitas y concretas.

En el campo de la extensión, este elemento último y ya indivisible nos lo da el concepto del punto, que envuelve solamente el pensamiento de la simple fijación en el espacio. El propio Descartes se remite aquí a la representación y a la fórmula usual entre los geómetras, según la cual la línea nace del punto y la superficie de la línea, al ponerse ambos en movimiento,[24] idea que ya en Nicolás de Cusa cobraba su generalización y profundización filosóficas. Este pensador comprendía, sin embargo, que no basta con enfocar de un modo general y con describir por medio de símiles e imágenes la relación entre un todo finito y el "momento" carente de extensión del que brota. Lo más que por este procedimiento puede lograrse es, en efecto, un simple recurso auxiliar ilustrativo, nunca la captación conceptual exacta de la relación que se investiga.

Para esto, el análisis tiene que ahondar más: no basta con llevar a cabo de un modo general la reducción de los conceptos, sino que hay que demostrar, al mismo tiempo, cómo una determinada forma individual nace y se construye a base de estos elementos de un modo rigurosamente unívoco y sujeto a leyes. *Sustituimos, así, la diversidad de las formas por la diversidad de los movimientos de puntos.* Decíamos que el *orden* y la *medida* son los dos medios fundamentales del pensamiento matemático; pues bien, ahora vemos cómo entre estos factores media, a su vez, una relación lógica de subordinación y dependencia. Las formas

23 *L. c.*, p. 56.: "Sciendum etiam magnitudines continuas beneficio unitatis assumptitiae posse totas interdum ad multitudinem reduci et semper saltem ex parte, atque multitudinem unitatum posse postea tali ordine disponi, ut difficultas, quae ad mensurae cognitionem pertineat, tandem a solius ordinis inspectione dependeat maximumque in hoc progressu esse artis adjumentum."

24 V. "Le Monde", *Oeuvres* (ed. V. Cousin), t. IV, p. 255.

geométricas, antes de que podamos pensarlas como susceptibles de ser medidas exactamente, son reducidas a "órdenes" de puntos que se suceden los unos a los otros con sujeción a una determinada regla.

El punto, como elemento "*absoluto*" se concibe aquí exactamente en el sentido en que el método fija y razona este concepto. Se le debe considerar, desde el punto de vista del conocimiento, como lo último a que podemos reducir todas las formas complejas; pero ello no impide que expresemos y reproduzcamos su propia determinabilidad por medio de una *relación*.

Lo "absoluto" no es ya, como veíamos, la antítesis excluyente entre dos relaciones, sino que expresa los conceptos fundamentales de la relación misma. Tampoco el elemento espacio puede considerarse como un concepto sencillamente desglosado y aislado de todos los demás, como una "natura solitaria",[25] sino que la posición simple en el espacio debe expresarse por medio de una relación aritmética.

Toda investigación desarrollada de un modo rigurosamente metódico tiene como condición, en general, el que en cada una de sus fases se circunscriba y determine exactamente lo que se busca por medio de su relación con ciertos elementos dados. Todo conocimiento que no brota de un acto simple e intuitivo del espíritu se obtiene por la vía de la *comparación* entre dos o más contenidos. Para que este cotejo sea posible, es necesario empezar por referir conjuntamente los elementos conocidos y los desconocidos a una "naturaleza común" y por conocerlos también, indirectamente, en su interdependencia, por la relación que todos ellos guardan, cada uno de por sí, con este *sistema de referencias* común. Todo el trabajo metódico de la razón consiste en ir preparando esta operación decisiva y concluyente.

Ahora bien, para que pueda establecerse una comparación en el sentido *exacto* de la palabra, hace falta que los dos términos que se comparan admitan *un más o un menos*, es decir, que entren ambos en el *concepto general de la magnitud*. Y aquí, volve-

25 "Notandum est primo res omnes eo sensu, quo ad nostrum propositum utiles esse possunt, *ubi non illarum naturas solitarias spectamus, sed illas inter se comparamus, ut unae ex aliis cognoscantur*, dici posse vel absolutas vel respectivas." *Reg.* VI, p. 14.

mos a encontrarnos con que sólo la *magnitud del espacio* puede ofrecernos el fundamento útil y el "sujeto" hacia el que volvemos la atención. Cierto es que también con respecto a las cualidades sensibles de las cosas podemos hablar de diferencias de grado, de lo más débil o lo más fuerte; pero, si queremos penetrar en una determinación y una objetivación matemáticas exactas, no tenemos más remedio que trasladar estas diferencias a una *escala en el espacio* (lo mismo que, por ejemplo, referimos al termómetro las diferencias relativas a las sensaciones de calor o de frío).

La extensión forma, por tanto, el substrato común de todo criterio de relación en general; es —puesto que ahora podemos ya emplear este concepto— el fundamental *sistema de coordenadas* al que hay que referir todos los problemas relacionados con la comparación entre varias magnitudes.[26] La curva geométrica había sido reducida al *punto* que la engendra, pero la situación que en cada caso ocupa este punto la marca su distancia con respecto a dos rectas fijas, trazadas a nuestra voluntad. Siempre y cuando que la línea que se indaga presente determinadas características, éstas tienen que expresarse necesariamente en el hecho de que

[26] "Omnis omnino cognitio, quae non habetur per simplicem et purum unius rei solitariae intuitum, habetur *per comparationem duorum aut plurium inter se. Et quidem tota fere rationis humanae industria in hac operatione praeparanda consistit*... Notandumque est, comparationes dici tantum simplices, quoties quaesitum et datum *aequaliter participant quandam naturam*... notandum est deinde, nihil ad istam aequalitatem reduci posse, nisi quod recipit majus et minus, atque illud omne per magnitudinis vocabulum comprehendi... Ut vero aliquid etiam tunc imaginemur, nec intellectu puro utamur... notandum est denique, nihil dici de magnitudinibus in genere, quod non etiam ad quamlibet in specie possit referri. Ex quibus facile concluditur, non parum profuturum, si transferamus illa, quae de magnitudinibus in genere dici intelligemus, ad illam magnitudinis speciem, quae omnium facillime et distinctissime in imaginatione nostra pingetur. Hanc vero esse extensionem corporis abstractam ab omnia alio, quam quod sit figurata... per se est evidens, *cum in nullo alio subjecto distinctius omnes proportionum differentiae exhibeantur:* quamvis enim una res dici possit magnis vel minus alba, quam altera... *non tamen exacte definire possumus*, utrum talis excessus consistat in proportione dupla vel tripla, *nisi per analogiam quandam ad extensionem corporis figurati. Maneat ergo ratum et fixum, quaestiones perfecte determinatas... facile posse et debere ab omni alio subjecto separari, ac deinde transferri ad extensionem et figuras, de quibus solis idcirco deinceps... omissa omni alia cogitatione tractabimus.*" Reg. XIV, pp. 49 s.

entre las dos magnitudes de que se trata se mantenga constantemente una relación fija e inmutable, susceptible de ser expresada numéricamente en forma de *ecuación*.

Las anteriores consideraciones, tomadas todas ellas de las *Regulae ad directionem ingenii*, nos han llevado directamente hasta el umbral mismo de la "geometría" cartesiana; nos ayudan a comprender no sólo su estructura formal, sino también sus premisas intrínsecas, objetivas.

Más aún: nos encontramos ya, aquí, en el centro lógico del que irradian los lineamientos fundamentales y las directrices de la *física* cartesiana. En ningún punto resplandece con la claridad que en éste la unidad de las ciencias y la cohesión total que entre ellas existe. No hay transiciones bruscas de unas a otras, sino que cada campo de problemas lleva por sí mismo, insensiblemente, al grupo siguiente de problemas afines a aquéllos. En efecto, cuando decimos que todas las cualidades sensibles sólo interesan al conocimiento en cuanto representan un más o un menos, pero de tal modo que, según hemos visto, esta determinación numérica sólo se manifiesta como posible con referencia al espacio, esto significa, sencillamente, que las características concretas del *objeto empírico* sólo pueden exponerse y reproducirse científicamente en forma de *relaciones de espacio*.

El objeto de la física no ofrece al análisis minucioso y desarrollado otro asidero ni otro punto de vista desde el cual podamos considerarlo que las tres dimensiones de longitud, anchura y profundidad. Esto y solamente esto significa el que ahora digamos que el cuerpo físico no *es* otra cosa que el conjunto de estas mismas determinaciones.

Las *Reglas* vuelven a subrayar expresamente que no se trata de cavilar e introducir una *nueva existencia*, sino solamente de atenerse al criterio de que todas las proporciones, de cualquier clase que sean y en cualquier sujeto que se presenten, necesariamente tienen que encontrar su trasunto y su correspondencia exactos en una relación entre dos extensiones.[27] Las múltiples rela-

[27] "Cum enim hic *nullius novi entis cognitionem expectemus*, sed velimus dumtaxat proportiones quantumcumque involutas eo reducere, ut illud, quod est ignotum, aequale cuidam cognito reperiatur, *certum est omnes proportionum*

ciones de lo real, por muy intensas que parezcan a primera vista, se agrupan en unidad siempre y cuando que todas ellas admitan una "reproducción" exacta en las relaciones del espacio. Pero este concepto mismo de la "reproducción" acusa aquí un desplazamiento característico.

Descartes opone, alguna que otra vez, su propio método a las "comparaciones" que prevalecen en la física escolástica: mientras que éstas se efectúan entre géneros diferentes y dispares, Descartes coteja siempre unas formas con otras, unos movimientos con otros, procurando, en general, referir los elementos y los resultados que escapan por su pequeñez a la observación directa, a procesos susceptibles de una construcción geométrica intuitiva. Este tipo de relación y comparación es, además, tan necesario e inexcusable, que de antemano podemos reputar como falsa cualquier afirmación, cualquier hipótesis que por principio se sustraiga a él.[28] Por tanto, la descripción de todos los procesos físicos en relaciones proyectadas en el espacio, aún siendo como evidentemente es, una imagen, es de tal naturaleza, que no puede trazarla la fantasía de los sentidos, sino solamente el entendimiento matemático puro. La "analogía" tiene aquí, exactamente, el mismo sentido en que emplean el término los matemáticos: no es ni más ni menos que la "proporción".

En todas estas consideraciones —punto éste de fundamental importancia—, la extensión actúa como un *medio de conocimiento*, como un *signo* con ayuda del cual colocamos ante el espíritu las cualidades de la materia perceptible. Así como el concepto de la "mathesis universalis" se sale de los marcos de la geometría, así también la totalidad del mundo de nuestra conciencia llega más allá que la conciencia del espacio; pero, del mismo modo que allí tiene que proyectarse sobre la extensión todo lo referente a la magnitud, también aquí tenemos que llevar a cabo una *transformación* análoga, antes de poder abordar el tratamiento científico.

No son las cosas mismas las que deben ser examinadas, sino ciertos símbolos y "abreviaturas" de ellas en el espacio, que con-

differentias, quaecumque in aliis subjectis existunt, etiam inter duas vel plures extensiones posse inveniri", etc. Reg. XIV, p. 54.

[28] Carta de Descartes a Morin, 12 septiembre 1638 (*Correspondance*, t. II, pp. 367 s.).

centran en sí todo su contenido: "non res ipsae sensibus externis erunt proponendae, sed potius *compendiosae illarum quaedam figurae*".[29]

Sea lo que fuere, por ejemplo, el color en sí mismo y en cuanto a su naturaleza, nada nos impide representar y exponer las diferencias y gradaciones existentes entre los diversos colores por medio de diferencias de forma, debiendo cuidarnos tan sólo —cosa que Descartes no se cansa de subrayar— de no atribuir subrepticiamente una nueva *entidad* sustantiva y propia a las creaciones que son obra de nuestro propio pensamiento.[30] La extensión no significa nunca aquí, como más tarde en la metafísica, una *substancia* que se desgaja del pensamiento, sino un *substrato* que deslizamos por debajo de los fenómenos empíricos de la naturaleza para hacerlos mensurables y, por tanto, "comprensibles".

La coincidencia interior que en este punto existe entre Descartes y los clásicos de la ciencia, tales como Gilbert y Galileo, la revela sobre todo la discusión sobre el magnetismo que figura en las *Reglas* cartesianas. La mayoría de quienes se ponen a realizar investigaciones físicas suelen extraviarse ya desde los primeros pasos, por no saber hacia qué clase de pensamientos debe orientarse su espíritu y creer que se trata de descubrir un *ser* totalmente ignorado y extraño. Cuando se proponen, por ejemplo, investigar la naturaleza del imán, apartan en seguida la mirada de los fenómenos evidentes y seguros para dirigirla hacia los problemas más difíciles, los que giran en torno a la estructura y cualidades interiores de los cuerpos magnéticos, dejándose llevar de la vaga y engañosa esperanza de que, a fuerza de vagar al buen tuntún por el campo infinito de las causas posibles, acabarán tal vez encontrando alguna causa nueva, hasta ahora desconocida.

Sin embargo, quien se percate de que todo lo que podemos llegar a *saber* acerca de este objeto tiene que descansar necesariamente sobre fundamentos y hechos conocidos de por sí y asequibles

[29] Reg. XII, p. 36.

[30] "Quid igitur sequetur incommodi, *si caventes, ne aliquod novum ens inutiliter admittamus et temere fingamus*, non negemus quidem de colore quicquid aliis placuerit, sed tantum *abstrahamus ab omni alio, quam quod habeat figurae naturam, . . . cum figurarum infinitam multitudinem omnibus rerum sensibilium differentiis exprimendis sufficere sit certum*." Reg. XII, p. 34.

a nosotros, se preocupará, antes de nada, de reunir y cotejar cuidadosamente todos los *experimentos* que se hayan hecho o puedan hacerse acerca del imán, tratando luego de indagar, por medio del análisis y la deducción, qué combinación de "naturalezas simples" pueden llegar a producir los fenómenos y los efectos dados.

"Hecho esto, podrá el investigador que así proceda afirmar tranquilamente que ha llegado a captar la *verdadera naturaleza* del imán, por lo menos en la medida en que ello es posible para el conocimiento *humano* y con los datos que la *experiencia*, en su estado actual, nos ofrece." [31]

No es posible definir con mayor claridad y nitidez el nuevo *ideal* de la comprensión de los *fenómenos* señalado por Galileo ni deslindarlo con mayor rigor del postulado escolástico, enderezado hacia el descubrimiento de las entidades de las cosas, que como lo hace Descartes en estas breves líneas.

Y esta tendencia no se circunscribe, ni mucho menos, a la teoría del método, sino que repercute hasta en la metafísica, sin que llegue a desterrarse de ésta ni siquiera en sus consecuencias más remotas.

La *extensión* es, en el lenguaje de esta metafísica, una "idea innata"; es decir, un contenido que no le es inculcado al espíritu desde fuera, sino que brota sustantivamente del espíritu mismo y de su propia actividad, tan sólo estimulada por las impresiones recibidas del exterior. Todos los *movimientos* que actúan desde fuera sobre los órganos de nuestros sentidos tienen una naturaleza individual y *particular*, fijamente delimitada: no es posible, por tanto, que de ellos surjan ni los principios lógicos y científicos universales ni los conceptos matemáticos puros, a menos que atribuyamos al pensamiento la capacidad originaria de condensar en unidad lo múltiple y lo disperso; dicho en otros términos, a menos que pongamos por delante de lo sensible, como norma de ello, los criterios *generales* de extensión, forma y movimiento.[32]

Y así puede afirmar Descartes que el mismo *mundo de los cuerpos*, en su verdadera y rigurosa significación, no es *conocido* por los sentidos y por la imaginación, sino por el *entendimiento*

[31] *Reg.* XII, p. 42.

[32] "Notae in programma quoddam", etc. (*Meditationes*, Amstelod. 1670, p. 185).

puro.[33] Llevamos "en nosotros mismos los conceptos fundamentales puros que deben ser considerados como los *originales* que nos sirven de modelo para formar todos nuestros otros conocimientos".

Estos conocimientos fundamentales difieren según las distintas clases y los distintos problemas que pueden ser objeto de nuestra investigación: mientras que unos, como los de *ser*, *número* y *duración*, valen para todos los contenidos por igual, otros, tales como los de *espacio*, *figura* y *movimiento*, se refieren específicamente a los cuerpos y otros, finalmente, como la idea del *pensamiento*, dicen relación solamente al alma.[34]

Podemos, de momento, prescindir de este último punto de vista, para fijarnos solamente en aquellos principios a los que se recurre para construir la estructura del ser *físico*. Comprenderemos en seguida, procediendo así, que aquel concepto de naturaleza que la investigación científica toma como base, sólo surge al enfocar el material empírico suministrado por las percepciones con nuestros conceptos ideales puros, lógicos y matemáticos, transformándolo con arreglo a éstos: criterio fundamental formulado primeramente por Nicolás de Cusa en su concepto de la "asimilación" y que desde él hemos venido siguiendo constantemente, en un desarrollo cada vez más puro.

Enfocada así la cosa, ya no tiene por qué seguir preocupándonos y extraviándonos el problema de saber cuál sea y de qué clase el ser *absoluto* de la materia. Desde el punto de vista a que hemos llegado a lo largo de toda la trayectoria anterior —el único en que podríamos situarnos, si nos mantenemos fieles a los postulados del método—, el *objeto* del conocimiento de la naturaleza no puede consistir sino en relaciones y *funciones*, las cuales deben ser expuestas intuitivamente por nosotros por medio de las proporciones entre las trayectorias. La ciencia debe sustraerse celosamente a la cuestión de qué pueda ser, además de eso, aquel objeto, si quiere encontrar un punto de partida seguro para su investigación.

Podemos afirmar que la tendencia estético-científica de Képler, dirigida a reducir el concepto del universo al *concepto de la ar-*

[33] V. el final de la segunda Meditación.

[34] Carta de Descartes a la condesa Isabel (21 mayo 1643), *Correspondance*, t. III, p. 665.

monía encuentra aquí su primera explicación filosófica y su primera fundamentación general.

Y el hecho de que Descartes siga calificando la *extensión* como *substancia*, no debe ser considerado tampoco, *sin más*, como una desviación del camino que venimos siguiendo. El *conocimiento* no dispone de otro material que las magnitudes del espacio y sus relaciones y proporciones, lo que quiere decir que en ellas se halla suficientemente determinado el *ser* del objeto, ya que los conceptos de *verdad* y *ser* son equivalentes (la vérité étant une même chose avec l'être).[35]

Descartes afirma este sentido de la "sustancialidad" de la extensión, oponiéndolo especialmente a las objeciones sensualistas de Gassendi. Y considera como la "objeción de las objeciones" el razonamiento de quienes tratan de rebatirle diciendo que su concepto del espacio representa algo perteneciente al mundo del pensamiento puramente matemático, incurriendo, por tanto, en una falsa hipóstasis cuando lo introduce directamente en la naturaleza.

"Si le diésemos oídas, tendríamos, consecuentemente, que rechazar para representarnos la *realidad* todo aquello que verdaderamente entendemos y comprendemos, por la sencilla razón de que es obra de *nuestra* penetración y de *nuestro* entendimiento. Con lo cual se nos cerrarían todos los caminos hacia el ser, a menos que, en vez de tomar como guía al concepto claro y distinto nos dejásemos llevar por los caprichos de la fantasía o por las sensaciones, siempre contradictorias y confusas".

Quien establezca y reconozca una antítesis entre la matemática y la naturaleza, renunciará con ello a toda pauta y a toda posibilidad de juicios racionales. Es posible que nuestros conceptos y principios exactos no representen la norma del ser absoluto, pero no tenemos más remedio que ver en ellos, en todo caso, lo que para el *conocimiento* viene a ser lo mismo, el criterio obligatorio de todos nuestros *juicios* acerca de la existencia. ¿Cabe acaso nada más absurdo, menos reflexivo, que el querer juzgar acerca de cosas de las que nosotros mismos empezamos por confesar que escapan a la "percepción" de nuestro espíritu?

No; la filosofía y la ciencia no pueden comprender esa distin-

[35] *Meditat.* V. Apéndice a la ed. francesa.

ción que en este punto trata de deslizar en ellas, subrepticiamente, una falsa metafísica. Su "ser" —lo único a que aspiran— es, para ellas, idéntico a su verdad: "a nosse ad esse valet consequentia".[36]

El desarrollo de la *física especial* se ciñe muy de cerca, en todos y cada uno de sus aspectos, al esquema fundamental que la teoría del método le traza. Ante cada género de problemas que nos sale al paso se trata, ante todo, de someterlos a una *transformación* mental que destaque en ellos, fundamentalmente, aquellos momentos ajustados a la exigencia del conocimiento exacto. No debemos perder de vista nunca, sobre todo, el *postulado* de no tolerar ni dar entrada en la investigación a ningún elemento cuyo contenido no pueda expresarse puramente por medio de un "más" o un "menos", es decir, mediante una relación exacta de magnitudes.

La fecundidad de este pensamiento se acredita, ante todo, en los problemas de la *estática*. En tiempo de Descartes, la ciencia seguía tratando casi siempre como problemas por separado las distintas "máquinas", tales como la palanca, el plano inclinado, la polea, etc., dedicando a cada una de ellas estudios y pruebas especiales. Descartes, en cambio, se fija inmediatamente en el aspecto *filosófico* del problema y postula la necesidad de un *concepto superior* común, que permita explicar y deducir todas estas realizaciones. Este concepto es, según él, el concepto del "trabajo", principio virtual que este pensador es uno de los primeros en formular con toda claridad y de un modo general.

"La invención de todas las máquinas, responde al principio único de que la misma fuerza capaz de levantar un peso de 100 libras a una altura de dos pies puede levantar a una altura de un pie un peso de 200 libras. Principio que deberá conceder quien comprenda *que entre una potencia (actio) y el resultado que es capaz de conseguir tiene que existir siempre, necesariamente, una relación fija y clara de magnitud*, y que es lo mismo levantar 100 libras a un pie de altura y repetir luego esta operación que le-

[36] Carta a Clerselier, *Meditat.*, pp. 145, 147; *Responsiones*, V. p. 73; carta al P. Gibieuf (19 enero 1642), *Correspondance*, t. III, pp. 476 *ss.*; carta a Henry More (5 febrero 1649), *Correspondance*, t. V, p. 274; *Respons.* VII, p. 119.

vantar de una vez 200 libras a un pie de altura o 100 libras a 2 pies".[37]

En esta deducción se muestra, como se ve, el precepto de empezar reduciendo los fenómenos complejos a los elementos simples que los integran, para hacerlos así exactamente comparables entre sí y poder referirlos a una *pauta* común. El concepto de trabajo es un concepto peculiar y puro de la "matemática universal". Descartes le opone expresamente la concepción usual, vulgar, que consiste en atribuir a la "fuerza" de un ser animado un acopio indeterminado de energía, la capacidad no fijada cuantitativamente que le permite producir nuevos efectos.[38]

Esta nueva concepción fundamental se determina todavía con mayor exactitud al pasar a los problemas de la *dinámica*. En este punto, Descartes, lo mismo que Galileo, coloca históricamente a la cabeza de sus investigaciones la caída libre de los cuerpos. Tan pronto como —respondiendo a la sugestión de una pregunta de Beeckmann— enfoca su atención sobre este problema, tiende ante todo a darle una representación *geométrica*, para lo cual representa por medio de líneas rectas las distintas velocidades adquiridas de nuevo en cada momento, esforzándose por sumarlas con arreglo a un procedimiento que recuerda el método de los indivisibles introducido mucho más tarde por Cavalieri.

Volvemos a encontrarnos aquí con el valor de la extensión, considerada como un recurso *simbólico* para reproducir las relaciones de lo físicamente real, sin que disminuya el valor teórico general de este pensamiento el hecho de que Descartes, ofuscado por un error matemático muy peculiar, no acierte a llegar en este punto hasta la solución efectiva de su problema.[39]

La concepción y la representación geométricas de la velocidad encierran también, directamente, la idea de la total *relatividad del movimiento*, pues desde el momento en que éste no representa ya una cualidad interior, absoluta, de un cuerpo, desde el momento en que no vemos en él otra cosa que el cambio de lugar del cuerpo en el espacio, se llega necesariamente a la conclusión de que perdería en realidad todo contenido sin la indicación de un sistema fijo de referencias. Visto así el problema, es indiferente, cuando contemplamos solamente el cambio de situación de dos cuerpos entre sí, cuál de los dos sea considerado por nosotros como fijo y cuál en movimiento, o el modo como repartamos entre ellos, en general, su relativa velocidad. La relación de que se trata es absolutamente intercambiable, ya que no podría concebirse, sin incurrir en contradicción, como inherente exclusivamente a uno de los dos sujetos. "Quieto" y "fijo" es, por tanto, todo elemento al que *nuestro pensamiento* atribuye este predicado y este valor, pues lo que decide acerca de esto no es la coacción exterior de las cosas, sino los postulados del pensamiento.

Ya hemos visto más arriba (*supra*, p. 395) cómo esta concepción fundamental lleva implícito, al mismo tiempo, el criterio de la composición del movimiento y del paralelogramo de las fuerzas.

La conciencia del carácter condicional y relativo de todo postulado referente al espacio encierra para Descartes, de un modo general, un significado y una repercusión directamente filosóficos. Le precave contra la más peligrosa forma de *materialización* del espacio, contra el peligro de elevarlo a hipóstasis, convirtiéndolo en una realidad espiritual inmaterial. En este sentido, es muy significativa e importante, principalmente, su polémica con Henry More, el precursor metafísico de la teoría newtoniana del "espacio absoluto".[40]

Ya veíamos cómo la *filosofía de la naturaleza*, cuando intentaba retener la pureza y la independencia de las *verdades matemáticas*, no encontraba otra solución que ofrecerles una base fija y existencial de sustentación y una contraimagen real en la hipótesis de un espacio incorpóreo (v. *supra*, pp. 274 s.). Este pensamiento, renovado en su tiempo por Roverbal, es expresamente rechazado y refutado por Descartes.[41] En esta recusación se ma-

[37] Tractatus de Mechanica (*Opusc. posthuma*, Amstelod. 1701), p. 13; cfr. *Correspondance*, t. I, pp. 435 *ss*.

[38] Carta a Mersenne (15 noviembre 1638), *Correspondance*, t. II, pp. 432 *s*.

[39] V. Cartesii *Cogitationes privatae* (Foucher de Careil, pp. 16 *ss.*). Carta a Mersenne de 13 noviembre 1629, *Correspondance*, t. I, pp. 71 *ss*. Cfr. las observaciones de Tannery, *Correspondance*, t. I, p. 75.

[40] V. la correspondencia entre Descartes y Henry More, en el vol. V de la *Correspondance*. Sobre la teoría espiritualista del espacio sostenida por Henry More, v. vol. II de la presente obra.

[41] V. carta de Mersennes a Descartes de 28 abril 1638 y la respuesta de Descartes (27 mayo 1638), en *Correspondance*, t. II, pp. 117 y 138.

nifiesta de nuevo ante nosotros su convicción fundamental: la certeza de la matemática no debe cifrarse en la existencia del "vacío", sino que, por el contrario, toda existencia y toda realidad física debe concebirse y determinarse desde el primer momento de un modo que satisfaga las exigencias de la geometría *pura*.

En el análisis de la *acción*, este pensamiento cobra todavía mayor fuerza que en la determinación del concepto del *ser*. Se acusa aquí con toda claridad la distancia que separa a Descartes de la concepción ingenua de la realidad y de su captación directa por medio de la fantasía. Mientras que para ésta, según hemos podido seguir históricamente en detalle, el acaecer causal sólo tiene un sentido cuando se parte del supuesto de la total animación de las cosas, Descartes, por el contrario, concibe la vida solamente como un caso especial de las leyes matemático-mecánicas; mientras que allí hay que dotar al universo de sensación para hacerlo interiormente comprensible, aquí se llega a la misma finalidad por la vía contraria: descartando en todas partes la sensación y negándosela incluso a los animales.

Tal vez no pueda caracterizarse la transformación sufrida por el modo de pensar en su conjunto con mayor fuerza que comparando desde este punto de vista dos figuras como las de Descartes y Giordano Bruno. Entre la concepción del mundo de uno y otro existe todavía bastante semejanza, en lo exterior. En ambos vemos cómo la acción de una parte concreta del universo sobre otra se hace posible mediante la existencia de un continuo "éter universal" y cómo, por tanto, todos los cambios físicos y químicos emanan, en último resultado, del contacto y del *impulso* entre partes materiales inmediatamente cercanas las unas a las otras. Sin embargo, los motivos que en Descartes apoyan y razonan esta concepción de conjunto son ya totalmente nuevos. Todo antropomorfismo ha quedado eliminado; no se trata ya de penetrar en el acaecer interior y de revivir, en cierto modo, sus sensaciones, sino simplemente de descubrir la ley que regula el tránsito de la causa al efecto. Del mismo modo que en la geometría determinábamos la variedad de las formas refiriéndolas a un sistema fijo de coordenadas, aquí creamos la misma unidad sistemática con respecto a los cambios al concebir como conservada invariablemente, en todo cambio, una determinada "cantidad de movimiento".

Establecida como primera premisa esta *identidad matemática*, ello nos permite penetrar ya de lleno en el mecanismo lógico de la causalidad, ya que sólo hemos descubierto con ello el hecho de que una determinada velocidad desaparece en una de las masas para reaparecer en otra, redistribuyéndose por tanto la cantidad fundamental de "movimiento". Pero las diferencias entre las *masas* pueden expresarse, desde el punto de vista científico, puramente por medio de la diferencia de los *números* que acusan la magnitud y la dirección de las *trayectorias espaciales*, lo que quiere decir que el análisis no deja subsistentes en el concepto de "causa", a la postre, otros elementos integrantes que los de la aritmética y la geometría.[42] Es sabido, y no necesitamos detenernos a examinarlo, cómo esta concepción fundamental influyó hasta en los problemas más concretos de la física y cómo fué conquistando progresivamente el campo de la biología, y muy especialmente el de la fisiología.

Recordando las aseveraciones con que comienzan las *Reglas* y en las que Descartes nos dice que el intelecto es una unidad indivisible y que la variedad de los problemas sobre los que se proyecta no le hace cambiar interiormente en lo más mínimo, lo mismo que la luz del sol no cambia para nada por la acción de los objetos que ilumina, vemos cómo aquellas ideas han ido cobrando, entre tanto, cuerpo y forma.

"Las ciencias" —escribía en su diario Descartes, a la edad de veintitrés años— "aparecen ahora cubiertas por una máscara, y sólo cuando hayamos arrancado ésta brillarán ante nosotros en toda su belleza. A quien abarque con la mirada la *cadena de las ciencias* no le será más difícil dominarlas todas en el espíritu que retener la *serie de los números*".[43]

Toda la trayectoria filosófica de Descartes viene a ser como la realización de esta promesa. La máscara que nos impide ver la verdadera faz de las ciencias es el *objeto especial* al que se consagran. Pues bien, el arte del método consiste en redescubrir por debajo de esa superficie el carácter fundamental común del *saber*. Es la *función* unitaria del conocimiento la que hace que cada

[42] Sobre el problema en su conjunto, v. *Descartes' Kritik*, pp. 28 *s*. Sobre el "concepto de masa" en Descartes, cfr. pp. 53 *ss*.

[43] Cartesii *Cogitationes privatae*. Foucher de Careil, p. 4.

saber lo sea. Lo mismo que todos los números brotan de una *operación* exactamente determinada, que es la de la numeración, todos los conocimientos especiales se obtienen y sólo pueden obtenerse por medio del "método"; y así como aquí el camino conduce a lo ilimitado, aunque la *dirección* del progreso aparece trazada de antemano de un modo preciso e inequívoco, así también, sin cerrarnos a la plenitud infinita de la *experiencia*, debemos aspirar a dominarla por medio de un plan y un bosquejo fijo y predeterminado del pensamiento.

Nos encontramos aquí ante un nuevo problema: ¿qué valor debe atribuirse a la *experiencia* y qué significación puede ésta reclamar para sí, dentro de la totalidad del método?

De la respuesta que se dé a esta pregunta depende el juicio histórico y objetivo que haya de recaer acerca de la teoría cartesiana de la ciencia. Si esta teoría no demuestra que sirve para abordar los problemas empíricos, si no ofrece un punto de apoyo y un asidero por medio de los cuales pueda tomar contacto con los hechos de la observación, no pasará de ser un castillo especulativo en el aire y será, en el mejor de los casos, una forma puramente ideal sin contenido ni aplicación materiales.

Aunque Descartes no quiera *partir* de la variedad y la *particularidad* de las cosas, no cabe duda de que todo el conocimiento tiende, en última instancia, hacia ellas. De aquí que el plan general de las *Reglas* admita, junto a la lógica de la matemática, una especial *lógica de la experiencia*, es decir, junto a los problemas físico matemáticos, "perfectamente determinados", otra serie de problemas para cuya solución no tenemos más remedio que recurrir al *experimento* y a los resultados de éste.[44]

Sin embargo, Descartes no llegó a escribir la tercera parte de la obra, que habría de consagrarse, según el plan, a desarrollar esta idea; el manuscrito se interrumpe al llegar precisamente a este importante punto. Es posible que fuesen razones de orden interior las que impidieron a Descartes continuar la obra tal como la había

[44] Cfr. acerca de esto, Berthet, "La méthode de Descartes avant le Discours" (cuaderno especial de la *Revue de Métaphysique et de Morale*), pp. 399 *ss*. Nosotros no podemos, sin embargo, como señalamos en el texto, admitir la contraposición que Berthet establece entre la teoría de la experiencia contenida en las *Reglas* y la expuesta en los escritos posteriores.

concebido. Cuando escribió las *Reglas* tenía ya claramente ante sus ojos, por lo menos en sus lineamientos fundamentales, su geometría; en cambio, su física no pasaba de ser un proyecto pendiente de ejecución. Hasta el año 1629 —animado por una pregunta acerca del problema de los "soles secundarios"— no se vuelve hacia la observación de los fenómenos físicos, que hace extensiva enseguida, en general, a los campos más importantes de los hechos naturales, hasta llegar en su obra *Le Monde*, a una explicación mecánica completa y universal del cosmos.[45] Los estudios que poco a poco van desarrollándose y desgajándose de esta obra fundamental —principalmente la *Dióptrica* y los *Meteoros*— le brindan enseguida ocasión para exponer y corroborar su teoría de la experiencia a la luz de un ejemplo concreto. Y es muy posible que estos estudios le llevaran a la conclusión de que no necesitaba ya reanudar el hilo de sus investigaciones abstractas allí donde lo había abandonado en las *Reglas*. A estos ensayos debemos, pues, atenernos para llegar a formarnos una idea de la teoría especial del método, en Descartes, con respecto a la física; en efecto, si los cotejamos con las alusiones contenidas en la primera parte de las *Reglas*, las que su autor llega a redactar, vemos cómo unos y otras se corroboran y complementan mutuamente.

Intuición y *deducción* son los dos medios fundamentales del espíritu que la obra, desde sus primeras páginas, presenta como los requisitos primeros e inexcusables de todo auténtico saber. Cualquier otro camino tiene por fuerza que antojársenos sospechoso y falaz. Donde no podamos llegar a la misma evidencia incondicional que encontramos en los objetos de la matemática pura, preferible es desistir de seguir investigando que exponerse al peligro de caer constantemente en el error. Más vale, en efecto, renunciar a encontrar la verdad que empeñarse en llegar a ella sin un método seguro: el espíritu acostumbrado a moverse en las tinieblas no se fortalece, sino que, por el contrario, se debilita y extravía hasta que acaba por perder totalmente la capacidad visual de la razón y la "luz natural". Por eso no debemos dirigir la mirada hacia ningún objeto cuya luz no emane directamente de esta fuente

[45] Cfr. acerca de esto la correspondencia de Descartes de los años 1629 y 1630; especialmente, *Correspondance*, t. I, pp. 22 *s*., 70 y *passim*.

de todo conocimiento, que no pueda llegar a comprenderse por medio del vehículo *racional* y necesario de los primeros fundamentos evidentes. Todo saber tiene que proceder necesariamente de lo simple a lo complejo, de las causas a los efectos.[46] La *experiencia* no puede llegar a esclarecernos nunca por completo la naturaleza de un proceso complicado y complejo, puesto que la respuesta que está en condiciones de darnos es siempre, de por sí, necesariamente multívoca, teniendo que recurrir al concepto puro para que éste la interprete y la aclare.

Y, sin embargo, Descartes no contrapone a la observación sensible, ni mucho menos, el viejo ideal *escolástico* del saber "apriorístico". Ya hemos visto por el ejemplo del *imán*, cómo toda la investigación se encauzaba aquí única y exclusivamente hacia la interpretación y la deducción de los *fenómenos*. Es la verdad del *fenómeno* y sólo ella la que se trata de determinar; la explicación "a base de las causas" no es otra cosa que la deducción partiendo de una *ley* universal. Quien pretenda ir más allá, confiando poder penetrar en el "interior" de los acaecimientos, es como si confiase, en realidad, en llegar a estar dotado algún día de un nuevo sentido o en recibir la inspiración o la revelación divina.

"Debemos considerar como logrado lo que al espíritu *humano* le es dable alcanzar cuando hayamos llegado a descubrir y a distinguir y conocer claramente una combinación de elementos y naturalezas conocidas capaz de producir de por sí los mismos *efectos* que *se manifiestan* en el *imán*".[47]

La idea expresada en términos generales aquí aparece desarrollada y confirmada muy detalladamente y con toda precisión en la *Dióptrica*. No tenemos porqué preguntarnos qué *es* la luz y si en realidad consiste solamente en el movimiento, o no; nos basta con saber que esta hipótesis es suficiente para poder deducir de un modo satisfactorio todas las cualidades de hecho de este fenómeno y todas sus características, tal como nos la ofrece la observación.[48]

[46] *Regulae*, II, III, IV, especialmente pp. 8 *s*.
[47] *Reg.* XIV, p. 49.
[48] Dióptrica, I (*Oeuvres*, t. VI, p. 83); *Correspondance*, t. IV, pp. 689 y *passim*.

Vemos, pues, cómo se determinan y explican aquí, de un modo preciso, las relaciones entre la experiencia y el pensamiento. En las *Reglas*, Descartes se burla de la opinión de aquellos "filósofos" que dan de lado al experimento y creen que la verdad puede salir directamente de su cerebro, como Minerva de la cabeza de Júpiter.[49] Es empeño vano el de querer sustraerse a la observación, cuando se trata de averiguar las causas naturales de las cosas; pero claro está que no se trata tampoco simplemente de recoger y seleccionar los resultados del material que nos ofrecen los sentidos.

Nuestra investigación tiene que ir dirigida a obtener deductivamente de los componentes simples *combinados por nosotros mismos*, de las condiciones por nosotros creadas, un resultado que corresponda totalmente a los fenómenos. No recogemos indistintamente todos y cada uno de los hechos que la observación nos ofrece, sino que nos esforzamos por adelantarnos a las síntesis de la naturaleza con la síntesis de los elementos *discursivos* simples, siendo la coincidencia con los fenómenos precisamente lo único que puede asegurarnos la verdad de una determinada hipótesis. La "experiencia" se convierte así, por sí misma, en la comprobación y la documentación de la *actividad* del espíritu: es el *análisis* el que le señala el camino.

Este pensamiento se destaca con toda claridad en la conocida investigación metodológica que Descartes lleva a cabo en uno de los problemas fundamentales de su óptica. Se trata del problema de establecer en términos generales las relaciones entre el ángulo de incidencia y el ángulo de refracción, ante el cual no puede llevarnos a la meta ni el método "apriorístico" de la filosofía escolástica ni la experiencia directa. Empezamos por no saber, en efecto, desde qué punto de vista determinado debemos considerar el caso complejo y qué momento concreto debe destacar e investigar la observación. Se trata, por tanto, de establecer ante todo una condición simple de la que pueda depender la relación investigada; para ello, hay que fijar hipotéticamente la circunstancia especial que acompaña como consecuencia a la refracción.

Planteado así el problema, dirigimos enseguida la atención a

[49] *Reg.* V, p. 13.

la *diferente densidad de los medios*, como al único fundamento de la distinción. El modo como debamos explicar, luego, los cambios sufridos por la velocidad de un rayo de luz al pasar a un medio más denso, dependerán de la idea que nos formemos de la naturaleza de la *luz* misma, idea que se hallará condicionada, a su vez, por nuestro modo de concebir la acción de una *fuerza natural* en general. Por donde el problema que aparentemente formaba una unidad acaba reduciéndose para nosotros a una trama de diferentes hilos, múltiplemente entrelazados. Sólo cuando hemos ido separándolos y examinándolos uno por uno, es decir, cuando hemos penetrado de lleno en la estructura *lógica* interna del problema, podemos abordar la experiencia, para consultarla. En efecto, sólo puede haber una experiencia *segura* y *unívoca* tratándose de relaciones totalmente "simples" y "absolutas", que no pueden ya contener ni ocultar ninguna circunstancia concomitante que sea, por principio, ajena a nosotros.[50] El análisis discursivo de las condiciones parciales decide cuál es el punto de la investigación en que puede intervenir con razón y con resultado positivo el experimento.

Así, por ejemplo —para destacar solamente uno característico—, para explicar el fenómeno del arcoiris, Descartes parte del hecho de que las *condiciones* de este fenómeno no se dan solamente en el cielo, sino en todos aquellos casos en los que, como ocurre por ejemplo en los surtidores, podemos observar una combinación de rayos de luz y gotas de agua. Tomando en consideración, además, que estas gotas son redondas y que su *magnitud* absoluta no influye para nada en el fenómeno de que se trata, se da cuenta de que su observación no debe proyectarse directamente sobre el mismo arcoiris, sino crear previamente un *modelo* sobre el que puedan estudiarse todas las condiciones y las diversas fases del problema, para lo cual llena de agua una bola de cristal perfectamente translúcida y estudia en ella los fenómenos que se producen al traspasarla los rayos de luz. Los resultados así obtenidos se trasladan luego al fenómeno real. Se trata de una nueva aplicación del método "analógico", cuya acción podemos seguir

[50] *Reg.* VIII, pp. 21 *s.* (Cfr. acerca de esto y de lo que sigue *Descartes' Kritik*, pp. 70-75).

de un modo general en la fundamentación conceptual de la física.[51]

En realidad, toda auténtica inducción científica presupone un "modelo" de esta clase y, en cierto modo, un experimento mental anterior. Puede darse, ciertamente, el caso de que fallen todos los medios del análisis y la observación, de que el problema sea insoluble para nosotros, a base de los medios de investigación de que hasta el presente se dispone. Pero tampoco esta conciencia deberá ser interpretada por nosotros, allí donde se dé, simplemente como una muestra de la impotencia del espíritu, sino al mismo tiempo como un signo de su vigor originario, como la prueba de que es capaz, ahora, de penetrar plenamente en las razones que entorpecen su desarrollo ulterior, lo que le permite fijarse a sí mismo los límites de su actuación. La conciencia de la *limitación de nuestro entendimiento* forma también parte de la ciencia, en no menor grado que el conocimiento que nos revela el ser positivo de las cosas.[52]

Junto a los dos métodos originarios de la *intuición* y la *deducción*, que, según las aseveraciones iniciales deben delimitar y abarcar la totalidad del saber, aparece en el transcurso de las *Reglas* un tercer método, que Descartes llama el de la *enumeración* o *inducción*. Cuando no podamos descubrir directamente un nexo deductivo entre dos términos cuya relación investigamos, lo primero que tenemos que hacer es medir y agotar la extensión de un concepto *dividiéndolo* totalmente en sus variedades. Si tratamos de demostrar, por ejemplo, que el "alma racional" carece de corporeidad, bastará con que dividamos los cuerpos en determinadas *clases*, llevando a cabo la prueba exigida con respecto a cada una de ellas; si nos proponemos demostrar que el contenido del *círculo* representa un máximum entre todas las figuras de la misma extensión, no necesitamos examinar por separado todos y cada uno de los casos concretos y todas las formas posibles, sino que podemos limitarnos a considerar determinados casos, los más importantes, generalizando el resto por vía de "inducción".[53]

[51] "Les Meteores", Discours, VIII (*Oeuvres*, t. VI, pp. 325 *ss.*). Cfr. Liard, *Descartes*, p. 30, y las observaciones de Poisson, citadas allí.

[52] *Reg.* VIII, p. 21 y 25.

[53] *Reg.* VII, pp. 18 *s.*

En este ejemplo, el nuevo método es referido a un campo que vale de por sí como el modelo de los nexos puramente *deductivos*. La "enumeración" no es, en realidad, otra cosa que la fase previa de la deducción, el medio de que nos valemos para someter y hacer accesibles al método deductivo problemas que por el momento no conocemos en cuanto a sus conexiones necesarias.[54] No se trata de recorrer *todas* las variedades y especies de un concepto, sino de destacar los casos *típicos*, es decir, todos aquellos que estamos seguros de que contienen los elementos decisivos, verdaderamente determinantes en cuanto al resultado. Y el llamado a decidir qué casos deben ser considerados, en este sentido, como típicos es, según hemos visto, el *análisis* discursivo precedente. De aquí que el *valor de conocimiento* atribuído a un determinado experimento no depende tanto de la *frecuencia* con que podamos repetirlo con idéntico resultado, sino de que estemos seguros de haber descartado en él todas las circunstancias accesorias que le son extrañas, para retener tan sólo y destacar de un modo sustantivo las condiciones fundamentales y esenciales que lo determinan. En la auténtica "experiencia" se entrelazan y combinan, así, el factor deductivo y el inductivo: ambos son, simplemente, dos aspectos distintos de un mismo "método", que forma de por sí una unidad.

En general, el pensamiento, antes de abordar lo particular y lo concreto, empieza construyéndose un "mundo posible", que él mismo se crea a base de los materiales puros de la matemática. Al principio, prescinde de la realidad determinada y concreta, para fijarse solamente en aquellas leyes generales que emanan de las ideas innatas de nuestro espíritu y a las que necesariamente atribuimos una vigencia tan universal, que esperamos y no podemos por menos de esperar encontrarlas confirmadas "en cualquiera de los mundos que pudiera crear Dios".

Este carácter tienen, entre otros, el principio de la conservación de la cantidad de movimiento o el principio de la *permanencia* de la velocidad en cuanto a magnitud y a dirección. Para cerciorarse de toda la significación de estos principios, debemos

[54] V. acerca de esto y, en general, sobre el concepto de la experiencia en Descartes, Natorp, *Descartes' Erkenntnistheorie*, Marburgo, 1882, pp. 8 *ss.*, 110 *ss.*, y Liard, l. c., libro I, cap. 4.

"abstraernos por breve tiempo de la realidad inmediata que nos rodea" y volver la atención hacia otra, que hacemos *brotar* progresivamente ante nuestro propio espíritu. No es que se trate de reproducir así el modo como han sido efectivamente creadas las cosas: lo importante y lo suficiente para los fines perseguidos es que nuestro *intelecto* no disponga de ningún medio mejor para llegar a comprenderlas y a dominarlas.[55]

Claro está que, por muy evidentes y necesarias que sean todas las conclusiones que obtengamos por este camino, no podemos tener ninguna garantía de que encuentren una *aplicación* exacta en los fenómenos de la realidad, de que las condiciones que hipotéticamente tomamos como base aparezcan nunca reunidas en ésta y determinen de este modo el resultado previsto. Para poder estar seguros de esto, tenemos que salir del mundo ideal del concepto que hasta ahora hemos hecho surgir ante nosotros y volver a la existencia *empírica*, para buscar en ella el entronque necesario.

La percepción, aunque no se cuente entre los "fundamentos" de la física, formula sin embargo el *problema* último que se le plantea al conocimiento de la realidad y es la encargada de realizar una selección entre la multitud de las conclusiones deductivas, todas ellas de por sí igualmente posibles y "verdaderas". La parte teórica de la física —como Descartes lo expone, sobre todo, a la luz del ejemplo de la astronomía— debe complementarse, "según el método baconiano", mediante una exposición puramente descriptiva del material dado.[56] Toda vez que los principios que colocamos a la cabeza son tan fecundos y tan universales que *se desprende de ellos mucho más* que los fenómenos contemplados por nosotros en este mundo visible, es necesario comenzar por una breve descripción de estos mismos fenómenos, no para emplearlos como *medios de prueba*, sino para seleccionar los innumerables efectos que pueden derivarse de las mismas causas, trazando a nuestro espíritu y a nuestras investigaciones una determinada dirección.[57]

[55] Le monde, caps. VI y VII; Discours de la Méthode, parte V, *Oeuvres*, t. VI, pp. 41 *ss.*, 45.

[56] Carta a Mersenne (10 mayo 1632), en *Correspondance*, t. I, p. 251.

[57] *Principia philosophiae*, III, 4.

El ideal formulado por Descartes cuando dice que, en física, no le basta ninguna prueba que no encierre una *necesidad lógica*, con excepción de las simples *verdades de hecho* que sólo la experiencia puede suministrar, como por ejemplo, la de que nuestra tierra sólo posee *un* sol y *una* luna,[58] no excluye el reconocimiento del experimento metódico. Esta necesidad a que Descartes se refiere no mana —como expresamente hace resaltar en otro sitio— de conceptos generales y vacuos, sino de los principios determinados de la *matemática*. Y cuando añade que estos principios no nos enseñan tan sólo cómo son, posiblemente, las cosas, sino que nos permiten, además, *demostrar* que no podrían comportarse de otro modo,[59] esta afirmación corresponde exactamente a las tesis con que Galileo había formulado la misión de la ciencia (v. *supra*, pp. 356, 362).

Los fenómenos son "demostrados" y comprendidos por medio de las hipótesis matemáticas, pero su explicación y su predicción de la futura *experiencia* deben ser demostradas precisamente por sus resultados efectivos. Los adversarios escolásticos de Descartes veían en esta condicionalidad mutua entre los principios y las consecuencias un *círculo vicioso*, pero él, en cambio, la considera como la esencia y el progreso de la ciencia misma. En esto precisamente estriba el problema: en derivar los resultados complejos de las hipótesis fundamentales y, a la inversa, en medir y contrastar los primeros conceptos a la luz de aquellas últimas derivaciones suyas.[60]

Para darse cuenta de cuán fructífera había de demostrarse esta concepción filosófica fundamental en cuanto al desarrollo de las ciencias empíricas, basta con abrir una de las obras fundamentales de la física moderna, el "Traité de la Lumière", de Christian Huyghens. Esta obra, en la que por primera vez se desarrolla la teoría ondulatoria de la luz, es decir, una "hipótesis" de importancia car-

[58] Carta a Henry More (5 febrero 1649), en *Correspondance*, t. V, p. 275.

[59] "Pour la Physique, je croirois n'y rien savoir, si je ne savois que dire comment les choses peuvent être, sans démontrer qu'elles ne peuvent être autrement, *car l'ayant reduite aux lois de mathématique, c'est chose possible*". Carta a Mersenne (11 marzo 1640), *Correspondance*, t. III, p. 39.

[60] Discours de la Méthode, VI (*Oeuvres*, t. VI, pp. 76 *ss.*); carta a Morin (13 julio 1638), en *Correspondance*, t. II, pp. 197 *ss.*

dinal, describe su método casi con las mismas palabras que Descartes. Las pruebas por ella desarrolladas poseen —nos dice el propio Huyghens—, si no la misma certeza, por lo menos una *probabilidad* que en nada desmerece de las rigurosas demostraciones de la geometría:

"Tal ocurre, sobre todo, cuando las conclusiones a que se llega partiendo de las premisas de estos principios se hallan en perfecta consonancia con los fenómenos que conocemos de la experiencia; principalmente, cuando su número es grande y, sobre todo, cuando nos representamos y prevemos nuevos fenómenos deducidos de la hipótesis establecida, encontrándonos con que el resultado corresponde a nuestras previsiones. Pues bien, si todas estas pruebas de probabilidad coinciden, no cabe duda de que esta circunstancia tiene que confirmar en alto grado el resultado de nuestra investigación, siendo casi imposible que las cosas no se comporten, sobre poco más o menos, como nosotros las exponemos".[61]

Huyghens, quien rechaza y combate enérgicamente la física especial de los cartesianos, aprueba y confirma con estas palabras los postulados que Descartes formula con respecto al método de la ciencia empírica. También los *Principios* de Descartes afirmaban, exactamente en los mismos términos, que no debemos esperar que nuestras hipótesis matemáticas se realicen nunca empíricamente de un modo absolutamente riguroso, pero que de ellas va desprendiéndose, en cambio, progresivamente, una "certeza moral" tanto más alta, que nos permite apoyarnos confiadamente en ellas para interpretar y "descifrar" los fenómenos.[62]

Es cierto que, a pesar de ello, el concepto de la *experiencia* lleva inherente todavía, en el conjunto de la filosofía cartesiana, diversas dificultades, pero éstas —ahora ya podemos decirlo— no se refieren tanto a los *fundamentos* como al *desarrollo* especial de la física. De aquí toma pie la crítica de Newton, quien empieza refutando ciertas y determinadas hipótesis fundamentales de los cartesianos, para dejarse arrastrar, a la postre, a la recusación lógica del concepto de hipótesis en general.

Sin embargo, la falla decisiva de Descartes no debe buscarse

[61] Huyghens, *Abhandlung über das Licht*, trad. y ed. por E. Lommel, Leipzig 1890, p. 4.

[62] *Principia philosophiae*, IV, §§ 204 y 205.

en su apreciación de la "hipótesis" como tal, sino en el hecho de que abandone el curso constante y el paciente desarrollo de sus premisas deductivo-matemáticas, para saltar bruscamente a la explicación de una serie de fenómenos especiales, embrollados y concretos.

Esto que decimos se advierte con toda claridad en las reglas cartesianas del *impulso*, en las que se condensa el contenido de toda su física, ya que formulan las leyes especiales del movimiento. Si la deducción procediera aquí con sujeción a las exigencias rigurosas del método, debería tomar como base el principio de la constancia de la cantidad de movimiento, ya probado en términos generales, desarrollando luego sucesivamente a base de él los distintos casos posibles. Habría sido necesario, procediendo así, atenerse a la ecuación unitaria fundamental, para observar tan sólo los cambios que experimenta en la variación de determinados parámetros. Pues bien, en vez de hacerlo así, Descartes enumera en los *Principios* siete casos distintos sin relación alguna entre sí, formulando una ley especial para cada uno de ellos. Si intentamos combinar y entrelazar estos diferentes criterios, vemos que media entre ellos una clara y notoria contradicción. El resultado varía, por ejemplo, según que determinemos directamente el choque de masas *iguales* conforme a la primera regla o que, partiendo de masas desiguales, y reduciendo gradualmente su diferencia, lleguemos hasta el *límite* mismo de la igualdad.

Se demuestra aquí, por tanto, como irrealizable aquel postulado que se establecía en las *Reglas*, según el cual debe pasarse de un problema a otro *"en un movimiento continuo del pensamiento"*, postulado en el que precisamente se apoyará Leibniz, con su principio de la continuidad, para criticar las reglas cartesianas del impulso.[63]

Asimismo se mantiene Descartes infiel a su propio principio de no admitir más que aquellos factores susceptibles de ser determinados fija y unívocamente como *magnitudes*, cuando no reconoce y proclama en toda su generalidad la ley de la conservación de la energía, como lo demuestra el hecho de que conciba la *dirección* del movimiento como un factor que puede alterarse sin inversión alguna de energía.[64]

[63] Reg. VII, pp. 18 *ss.*; cfr. *Leibniz' System*, pp. 236 *ss.*

Los *fundamentos* sobre que descansa la física cartesiana son muy sólidos. Si, a pesar de ello, el edificio vacila, hay que atribuirlo a que sus materiales no aparecen siempre trabados con arreglo al esquema y al plan de construcción originariamente trazados por Descartes.

Una nueva y decisiva prueba de ello la tenemos en el *juicio* de Descartes *sobre Galileo*, sobre el que continuamente tenemos que volver para señalar las verdaderas fallas de su propia física. Lo que Descartes reprocha a Galileo no es que se entregue a la observación empírica, sino el uso que hace de la "abstracción" y de la hipótesis. Le objeta, por ejemplo, que su ley de la gravedad carece de fundamento porque sólo rige para el vacío, que no se da nunca en la realidad, o le dice que antes de abordar la investigación del movimiento uniformemente acelerado, debió pararse a determinar "qué es la gravedad", objeciones con las que Descartes atenta, en realidad, contra su propia concepción fundamental acerca de lo que son y de lo que significan las premisas en matemática.

Partiendo de los propios principios cartesianos, se ve obligado a reconocer que nuestros conceptos no se corresponden ni pueden nunca corresponderse exactamente con la realidad, ni pueden, por tanto, ofrecer una representación "adecuada" y perfecta de los fenómenos concretos de ésta. El mismo Descartes, en su réplica a las objeciones de Gassendi, expresa con palabras que en punto a fuerza no se quedan por debajo de las de Galileo, el criterio de que jamás podremos llegar a obtener un conocimiento perfecto y exhaustivo, no ya de lo infinito, pero ni siquiera de un fragmento concreto de la realidad, por circunscrito y diminuto que sea (cf. *supra*, pp. 368 *ss.*).

Sin embargo, no le fué dado a Descartes perseverar en esta

[64] Más detalles acerca de esto, en *Descartes' Kritik*, pp. 58 *ss.* Sobre lo que sigue, v. pp. 72 *ss.*

[65] "Non distinguis intellectionem modulo ingenii nostri conformem... a conceptu rerum adaequato, qualem nemo habet, non modo de infinito, *sed nec forte etiam de ulla alia re quantumvis parva.*" *Resp.* V, p. 65; cfr. la manifestación de Galileo acerca de este punto, *supra*, p. 310.

renuncia, en la que se cifraban al mismo tiempo, para Galileo, el sentimiento y la conciencia de la riqueza propia y peculiar del espíritu científico. En Descartes revive una vez más el postulado metafísico de llegar a abarcar y agotar con el pensamiento, de una vez para siempre, toda la extensión del ser. Y como toda fórmula matemática representa tan sólo, necesariamente, una aproximación a la realidad, vemos cómo renuncia frecuentemente, desde el primer momento, a representarse y a exponer los hechos por medio de expresiones cuantitativas exactas.

Un conocedor tan excelente de la filosofía cartesiana como de la historia de la física, Paul Tannery, ha dicho que Descartes estaba casi siempre, objetivamente, en lo cierto al sostener que las teorías físico-matemáticas de su tiempo no reflejaban con incondicional exactitud la realidad empírica concreta, aunque hace a este propósito la paradójica observación de que el *error* resultó ser, en este caso, más fecundo para el progreso de la ciencia que de la verdad.[68]

Desde el punto de vista de la *metodología*, el verdadero error consiste, por el contrario, en rechazar y abandonar las verdades abstractas por el hecho de que las condiciones bajo las que estas verdades abstractas rigen no lleguen a darse cuenta totalmente en la realidad empírica. Descartes, en este punto, reincide directamente en el error fundamental de los adversarios aristotélicos de Galileo (v. *supra*, pp. 347, 373). Si se ve embrollado en el juego *caprichoso* de las hipótesis, ello se debe exclusivamente al hecho de que, a pesar de sus fecundos conatos por el buen camino, no supo afirmar y defender de un modo permanente y con toda consecuencia la razón de ser y la necesidad inexcusable de las *auténticas* hipótesis. El falso "apriorismo" es solamente aquel que afirma y pretende encontrar una *correspondencia* directa entre los fundamentos racionales y la experiencia real, tal como nos es revelada por los sentidos.

Para la concepción idealista auténtica, media siempre una distancia insalvable —por extraño que ello pueda parecer— entre la "verdad" y la "realidad". Distancia que va reduciéndose constantemente, es verdad, pero que no llega a desaparecer por completo en ninguna de las fases dadas de la experiencia. La fuerza del criterio fundamental en que se inspira el idealismo se acredita precisamente en el hecho de que esta distancia necesaria a que nos referimos le impide caer en confusión en cuanto a la vigencia de los conceptos que forman las premisas puras.

[68] Tannery, "Descartes Physicien" (en cuaderno especial sobre Descartes de la *Rev. de Mét.*, pp. 478 *ss.*).

En cambio, cuando se afirma la total *identidad* entre el concepto y el ser, el pensamiento se halla, quiéralo o no, bajo el conjuro de la *metafísica*, la cual se adelanta siempre a resolver por su cuenta los problemas planteados a todo saber.

Claro está que, ahora, podemos percatarnos ya, interiormente, de por qué Descartes se vió, en última instancia, acuciado a recurrir a este planteamiento metafísico del problema. Para él no se trataba sobre todo, como para Galileo y para Képler, de la investigación exacta de un campo específico de la realidad: lo que a Descartes le preocupa, por considerar que es lo que decide acerca de la suerte de la *ciencia*, es el *concepto de la realidad* misma. ¿Acaso las leyes físicas y matemáticas puras a que nos lleva la deducción habían de seguir siendo, pese a toda su "necesidad", simples *relaciones*, de las que nunca podemos afirmar con seguridad si a ellas corresponde o no un ser en el mundo de los hechos? ¿No hará esto que toda la obra del pensamiento resulte, a la postre, estéril y carente de fundamento?

La lógica y la metódica de las *leyes* —necesariamente tenemos que comprenderlo así— no nos garantizan nunca la *existencia* de las cosas. No hay, pues, más remedio que abrazar otro derrotero, seguir otro camino, un camino nuevo que nos lleve a la solución de este problema.

El tránsito vuelve a operarse imperceptiblemente, impuesto por la necesidad del pensamiento. Y es un rasgo muy singular y característico de la metafísica cartesiana —en cuyo estudio entramos ahora— el que en sus primeros pasos siga manteniéndose perfectamente fiel al "*método*" a que responde y que le da vida.

II. La metafísica

Si de las primeras aseveraciones de las *Reglas* pasamos a la fundamentación de la metafísica que Descartes desarrolla en las *Meditaciones*, inmediatamente se manifiesta ante nosotros, en una

serie de rasgos concretos muy significativos, la íntima afinidad que media entre ambos puntos de vista. Desde el primer momento vemos desarrollarse ante nosotros, aunque formulado de distinto modo, el mismo pensamiento fundamental; hasta podríamos decir que este pensamiento adquiere aquí mayores vuelos, como si al desprenderse de todo contenido científico determinado y específico se hubiese desembarazado de las ataduras que coartaban su libertad y su amplitud.

El *análisis* matemático nos enseñaba que, para resolver una determinada dificultad, debíamos partir del análisis preciso y a fondo del *problema*, adentrarnos en él, no recurriendo a ninguna ayuda extraña o externa, sino buscando la solución donde únicamente podemos confiar en encontrarla: en el problema mismo, desintegrado en las condiciones parciales que lo forman (v. *supra*, p. 457).

Pues bien, no tenemos más que proyectar este pensamiento de un modo general, y veremos aparecer ante nosotros, inmediatamente, el tan conocido comienzo de la metafísica cartesiana. La primera verdad fundamental brota siempre de la *duda*; poniéndose a sí mismo *en tela de juicio*, es como el conocimiento adquiere la primera e inquebrantable certeza de sí mismo. Lo proclaman ya las *Reglas*, con referencia al problema *socrático* fundamental de toda filosofía: la conciencia de la ignorancia encierra ya y garantiza la convicción indudable de la *diferencia entre lo verdadero y lo falso*.[67] En este sentido emplean también las *Meditaciones*, al comenzar, y así debemos comprenderlo, el multívoco concepto del *pensamiento*. Lo que aquí se trata de comprender y razonar no es el ser del sujeto pensante, sino el ser del pensamiento; no se tiende a probar una *existencia*, sino a crear un *criterio* y una pauta de valores. Cualesquiera que sean los medios de que podamos disponer para cerciorarnos de las cosas externas, se acreditarán siempre, a la postre, en cuanto que aspiran a procurarnos un *saber* en torno a los objetos, como medios de la *conciencia*.

"Si nos proponemos, como todo el mundo tiene que hacer por fuerza alguna vez en la vida, examinar todas las verdades a cuyo

[67] *Regulae*, XII, p. 39.

conocimiento llega la razón humana, encontraremos que nada puede llegar a *conocerse* antes que *el entendimiento mismo*, ya que de él depende el conocimiento de todo lo demás, y no a la inversa."

Este criterio, que forma para Descartes el punto de partida de su matemática y de su ciencia de la experiencia, señala al mismo tiempo el origen rigurosamente delimitado y determinado de su metafísica. Nos indica que, antes de poder emprender cualquier investigación objetiva, lo primero es conocer y examinar en una revisión precisa y exacta los "instrumentos del conocer"; y, dando un paso más, sienta el postulado de que no podemos detenernos en esta consideración puramente pasiva, sino que debemos crear por nuestra cuenta los medios y las condiciones del saber. Como el operario que careciendo de toda herramienta tiene que trabajar un material reacio, debe comenzar por proveerse de los instrumentos necesarios para su obra, del martillo y el yunque por ejemplo, así también el intelecto, no debe entregarse inmediatamente a las disputas entre los filósofos, ni siquiera a los problemas de la matemática, sino ante todo cerciorarse de su propia verdad y de su propia capacidad. La razón no puede comenzar por otro objeto ni por otro proyecto que la razón misma.[68]

Ni puede existir tampoco la menor duda, partiendo de los primeros fundamentos del método, en cuanto al modo como se obtiene y afianza, por parte del pensamiento, esta certeza fundamental de sí mismo. Para Descartes, es claro y evidente, por los principios mismos de su teoría de la ciencia, que el *silogismo* no puede llegar a crear nunca conocimientos nuevos en cuanto al contenido, sino simplemente desarrollar y esclarecer los comienzos ya *dados* (v. *supra*, pp. 454 *ss.*).

De aquí que considere como un síntoma de confusión el punto de vista de quienes sostienen que aquella primera fundamentación, que la afirmación contenida en las palabras "Yo pienso", presupone ya una determinación abstracta del concepto de pensamiento en general. Este comienzo *ontológico* estaría, si se admitiese como válido, en contradicción directa con el método que se nos ha revelado en el ejemplo de la *matemática*. No se trata de deducir de un concepto general y abstracto la certeza de lo

[68] V. *Reg.* VIII, pp. 22 *ss.*

concreto: por el contrario, podemos y debemos partir de una relación plenamente determinada, que captamos intuitivamente, para emplearla como medio y elemento en la construcción de las relaciones complejas.

Tomando como pauta el esquema medieval de los antagonismos que se manifiesta en la disputa de los universales, diríamos que Descartes, por mucho que recalque la pura *función* del concepto y su generalidad, es un "nominalista" riguroso y consecuente.[69] El camino psicológico de formación de los conceptos procede de lo particular a lo general; sólo en los ejemplos concretos podemos cobrar directamente conciencia de las relaciones dotadas de validez general, que luego, una vez conocidas, podemos desligar de este nexo de dependencia, para sentarlas sobre sus propias bases.[70]

Tampoco el "pensamiento", así concebido el problema, es captado por nosotros como un concepto universal superior que encierre y resuma en sí los múltiples y diferentes "modos" y categorías de la conciencia, sino como una "naturaleza especial", como un acto individual y concreto.[71] El "pensamiento" no es, visto así, un producto de la "abstracción", sino un resultado de la *síntesis*.

Si intentásemos definir la conciencia a la manera de un concepto lógico genérico, tendríamos que seleccionar y agrupar, para lograr nuestro propósito, determinadas *características* genéricas que se repiten en todas y cada una de sus determinaciones. Pero lo *propio* y *peculiar* de ella consiste precisamente en que no puede ser concebida nunca como un conjunto de *cualidades* quietas y constantes de esa clase, sino que sólo podemos comprenderla y retenerla en su *función* directa, en aquello que *nos aporta*. Es la *actividad* del pensamiento y no su "ser" genérico lo que se revela

[69] V., acerca de esto, especialmente, *Principia*, I, § 59. En contra de la derivación silogística del "Cogito ergo sum", v. especialmente *Resp.* VI, p. 155.

[70] V. carta a Clerselier sobre las objeciones de Gassendi: *Medit.*, pp. 143 s.

[71] "Per cogitationem non intelligo *universale quid* omnes cogitandi modos comprehendens, sed *naturam particularem*, quae recipit omnes illos modos", etc. Carta a Arnauld, 29 julio 1648, en *Correspondance*, t. V, p. 221. Cfr., acerca de la comprensión "intuitiva" del "Cogito", *Correspondance*, t. V, p. 138 (1648): "Cette connoissance n'est point un ouvrage de notre raisonnement, ni une instruction que vos maîtres vous aient donnée; votre esprit *la voit, la sent, et la manie...*"

ante nosotros, en su afirmación fundamental. Y Descartes puede afirmar con razón como el verdadero mérito de su teoría en contraste con la de los escolásticos, el que no eleva ya las distintas "potencias" del espíritu, mediante una hipóstasis, a otras tantas "pequeñas entidades" que tienen su asiento y su existencia independiente y sustantiva en nuestra alma.[72] Los comienzos de su *psicología* se guían y se gobiernan, como volvemos a ver claramente aquí, por el mismo *ideal de conocimiento* del que brota la nueva *física*.

Y así como en la metodología se planteaba el problema de encontrar la transición continua y segura hacia la determinación del *cuerpo* físico, partiendo de las ideas matemáticas, que no tienen por qué preocuparse para nada de la existencia de su contenido, así también aquí debe la reflexión volverse en seguida de la función y las actividades del pensamiento hacia su *objeto*. Sin un determinado *objeto* sobre el que se proyecte, el mismo pensamiento carecería de punto de apoyo y determinabilidad interior.

Pero, en este punto, debemos comenzar también, antes de poder seguir adelante, con un análisis preciso del *problema* y de su contenido. Debemos preguntarnos qué entiende el pensamiento mismo por el objeto que le es dado: a qué cualidad y a qué naturaleza atribuye el pensamiento el nombre de "existencia". Es evidente que no podemos entender por el "ser" de un determinado cuerpo, por el de un trozo de cera, supongamos, que vemos ante nosotros, el *conjunto de las cualidades sensibles* que en él se reúnen. Estas cualidades pueden variar, todas y cada una de ellas, puede cambiar el color, desaparecer la dureza, esfumarse el olor, etc., sin que por ello dejemos de hablar de la existencia *de la misma* cosa, sin que dejemos de llamar cera al objeto que tenemos delante. ¿Sobre qué descansa, entonces, esta *identidad*, que retenemos y presuponemos insistentemente, a través y a pesar de todos los cambios que pueden operarse en cuanto a las características perceptibles del objeto?

Para pisar terreno firme, nos vemos obligados a referir mentalmente las determinaciones cambiantes y variables que los sentidos nos trasmiten a ciertos *elementos* fijos e inmutables, buscando en éstos el fundamento y la razón de su ser. Por debajo de las

[72] Carta a Mersenne, 16 octubre 1639, en *Correspondance*, t. II, p. 598.

cualidades sensibles "subjetivas" descubrimos, así, sirviéndoles de base, las cualidades "primarias" de la extensión, la forma y el movimiento.

Pero aunque la *física* pueda contentarse con la *constancia* que aquí se le ofrece, aunque los fundamentos sobre los que el propio Descartes hace descansar la ciencia empírica no condujesen más allá de estos factores fundamentales, el análisis *filosófico* —que da al pensamiento, de este modo, un sesgo nuevo y decisivo— no puede darse por satisfecho con este resultado. Después de haber reducido el trozo de cera al concepto de "algo extenso, dúctil y móvil", no puede dar por resuelto el problema, sino que éste se le plantea de nuevo al filósofo, con mayor alcance. No cabe duda, en efecto, que la cera, sin dejar de ser lo que es, puede adoptar innumerables formas y magnitudes distintas, lo que quiere decir, evidentemente, que no es en estas formas, en ninguna de ellas por separado ni en todas juntas, donde reside lo que hace de la cera, bajo cualquiera de ellas y bajo todas, uno y el mismo objeto.

El postulado según el cual deben recorrerse, una tras otra, aquellas diversas fases concretas del cambio, compendiándolas en un todo, encierra ya una contradicción interna, puesto que la variedad que aquí se nos ofrece es, por definición, infinita e inagotable. No es, por tanto, la *fantasía de los sentidos* la que puede suministrarnos y hacer que nos representemos la unidad buscada, sino que ésta tiene que ser, necesariamente, obra del *"entendimiento puro"*. Sin la acción de éste, que es el encargado de referir a un centro común las múltiples, variadas y sucesivas representaciones concretas, manteniéndolas así en cohesión consigo mismas, se vendría también por tierra el concepto del *objeto*. No podemos hablar del "ser" de la cera sin dar con ello por supuesta, como postulado esencial, aquella "mirada del espíritu".

"Il faut demeurer d'accord que je ne saurois pas même comprendre par l'imagination *ce que c'est que ce morceau de cire et qu'il n'y a que mon entendement seul qui le comprenne*... Ma perception n'est point une vision, ni un attouchement, ni une imagination et ne l'a jamais été, quoiqu'il le semblât ainsi auparavant, mais seulement une *inspection de l'esprit*, laquelle peut être imparfaite et confuse, comme elle étoit auparavant, ou bien claire et distincte, comme elle est à présent."

Solamente ahora, después de haber descubierto y encontrado de nuevo el concepto del *pensamiento* sobre la base del *concepto de la cosa*, considera Descartes probada a satisfacción la tesis sentada en las *Reglas* de un modo general, a saber: que el conocimiento de nuestro espíritu es más originario y más cierto que cualquier otro, ya que no podemos llegar a concebir ningún objeto sin confirmar con ello nuestro propio ser pensante y cerciorarnos indirectamente de su existencia.

Y son también las obras científicas principales las que ilustran y precisan el resultado a que en este punto nos ha conducido el análisis filosófico. La teoría cartesiana de la percepción, tal como se contiene en la *Dióptrica*, toma como punto de partida la destrucción del prejuicio de que el conocimiento de las cosas exteriores le es suministrado al espíritu por medio de *imágenes* que *se asemejan* en todas sus partes a los objetos de que proceden. Lo que tiene que mediar entre la sensación y el objeto no es esta coincidencia material, sino una interdependencia funcional por virtud de la cual a todo cambio del contenido objetivo corresponde una diferencia en cuanto a la percepción. Así como el método reducía todos los cuerpos físicos al criterio único de la extensión, no para negar todas sus demás peculiaridades cualitativas, sino para poder representárselas *simbólicamente* por medio de diferencias puras de magnitudes, así ahora no nos preguntamos ante todo, todavía, cómo se combina en nosotros el *ser* real de los cuerpos con el *ser* de las sensaciones, sino que nos contentamos con descubrir las mutuas relaciones armónicas y la *correspondencia* unívoca entre ambos momentos.

Del mismo modo que un dibujo de perspectiva reproduce con mayor fidelidad y exactitud las características del objeto dibujado, precisamente por el hecho de renunciar a presentar el original en todas y cada una de sus cualidades y *dimensiones* concretas, así también el lenguaje simbólico de las percepciones será tanto más claro y perfecto si no se empeña en imitar las cosas en todo su contenido material, sino que se limita a expresar analógicamente sus relaciones.[73]

Con ello, queda superada en principio la teoría escolástica de la percepción, que, bajo los más diversos ropajes y modalidades,

[73] Dioptrique, I y IV; *Oeuvres*, t. VI, pp. 85 *ss.*, 112 *s.*, 130 y *passim*.

sigue imperando todavía por doquier en los comienzos de la filosofía moderna. Basta fijarse en un pensador tan moderno como Gassendi para darse cuenta de lo fuerte y lo profunda que la influencia de esa teoría seguía siendo en tiempo de Descartes. Gassendi aduce contra el punto de partida cartesiano de la *conciencia de sí mismo* la significativa objeción de que no poseemos un conocimiento verdadero de nuestro propio ser, ya que la condición de todo conocimiento es que una *cosa* actúe desde fuera sobre nuestro espíritu, evocando y dejando en él una determinada imagen, una "species" de sí misma.[74]

La gran falla de esta concepción consiste en empezar sentando dogmáticamente una hipótesis metafísica, una interdependencia real entre el espíritu y las cosas, para explicar, partiendo de ella, el acto del conocimiento. En contraste con esto, la tendencia fundamental de Descartes es, por el contrario, la de partir de la "idea" clara y distinta, que es para él lo inmediatamente cierto, para proceder a base de ella hacia los predicados acerca de las relaciones de lo real.

Es el *juicio del entendimiento* el que convierte en objetos e interpreta y aclara como tales las sensaciones inmediatamente dadas, las cuales no representan de por sí más que simples "signos". También la distribución y la agrupación de los datos de las sensaciones en el espacio, la "localización", que nos permite hablar de la situación de los objetos y las distancias entre ellos, es siempre —como expone asimismo la *Dióptrica*— obra del intelecto y de la deducción racional.

Los sentidos en cuanto tales no nos dicen nunca nada, ni en lo positivo ni en lo negativo, acerca del *ser*: no pueden errar ni rectificar el error, ya que carecen de toda pretensión que trascienda de las "impresiones" directas y momentáneas. La "verdad" y la "falsedad" son predicados y puntos de vista que crea y aplica solamente el intelecto. Hasta en los casos en que nos parece que corregimos y reajustamos los datos suministrados por un sentido guiándonos por los de otro, como cuando nos percatamos por el tacto de que sigue estando derecho el bastón que según la impresión del ojo se quiebra al introducirse en el agua, es en realidad el entendimiento y sólo él quien emite el fallo, después de haber escu-

[74] *Object*, V, pp. 23 s.; v. *supra*, n. 6.

chado todos los "fundamentos" racionales alegados por las percepciones contradictorias.[75]

"La vista de por sí no nos da más que imágenes, el oído no nos suministra otra cosa que sonidos; por eso, cuanto concibamos, junto a estos sonidos y aquellas imágenes, como el *contenido* a que nos remiten, no puede estar representado sino por las ideas, las cuales sólo pueden provenir de nuestra misma *capacidad de pensamiento* y a las que podemos denominar, por tanto, ideas innatas, es decir, potencialmente contenidas en nosotros." [76]

Queda claramente señalado, así, el *camino del análisis psicológico y epistemológico del concepto de la cosa* que más tarde seguirá, sobre todo, Berkeley. Es cierto que este pensador, en vez de invocar la *actividad* del espíritu en la síntesis de las percepciones, se remite a la función de la *memoria*, pero tampoco esta concepción parece haber escapado a la perspicacia de Descartes, quien, en cierto modo, parece adelantarse a ella y cerrarle el paso de antemano.

Señala, en efecto, expresamente, que la función de la memoria presupone ya de por sí la cooperación del "entendimiento puro". No basta, nos dice, que el cerebro conserve y retenga determinadas "huellas" de impresiones pasadas; hace falta que estos recuerdos se pongan en relación con todos los demás contenidos y sean comparados con ellos en cuanto a su posición y ordenación *en el tiempo*. Además de conservar en el recuerdo el contenido material de una representación, es necesario determinar y retener también el *momento* en que se produjo, para que podamos hablar del "recuerdo" de imágenes y representaciones anteriores, lo cual presupone que sepamos *distinguir* entre los contenidos nuevos y los procedentes del pasado, distinción que sólo puede ser obra del intelecto.[77]

Claramente se perfila aquí el método seguido consecuentemente por Descartes frente a las objeciones del sensualismo y que es, realmente, el único método radical y decisivo: como antes en las sensaciones directas de los sentidos, se destaca y pone al desnudo ahora en la capacidad de la "memoria" un factor que

[75] *Responsiones*, VI, p. 164.
[76] *Notae in Programma quoddam*, etc., p. 186.
[77] Carta a Arnauld (29 julio 1648), en *Correspondance*, t. V, pp. 220 s.

descansa sobre la relación pura de unidad del pensamiento. Ni nuestra imaginación ni nuestros sentidos pueden permitirnos jamás —como dice el *Discours de la méthode*— cerciorarnos de una cosa, si nuestro entendimiento no coopera con ellos. Solamente el *juicio* crea y garantiza la existencia objetiva que la concepción ingenua y cotidiana cree contenida directamente en las meras sensaciones.[78]

Este resultado fluye de un modo necesario de las primeras premisas metodológicas sentadas por Descartes y, sin embargo, encierra una peculiar paradoja, si lo cotejamos con el punto de partida de nuestro problema.

Queríamos cerciorarnos de nuestra *existencia* independiente, pero la respuesta que obtenemos parece burlarse de nuestra pregunta. Lo que llamamos la realidad objetiva de un complejo de sensaciones se revela al profundo análisis como un acto del espíritu. No hay escape al círculo en que el "cogito" nos encierra: el camino que parecía que habría de permitirnos con mayor seguridad saltar por encima de las barreras del yo, vuelve a llevarnos en realidad al centro mismo de la conciencia. Por donde toda *verdad* que el pensamiento pueda alcanzar por sus propios medios parece derrumbarse, convertida en una mera ilusión sujeta a ley, en la afirmación de un concepto, despojado de toda realidad externa.

Tenemos que adentrarnos interiormente en esta dificultad y bucear en ella, si queremos comprender el camino que de aquí en adelante habrá de seguir Descartes. Para que nuestro saber no se disuelva en un tropel de relaciones vacuas sin que se apoye en un fundamento originario real, hay que buscar y descubrir en él, por lo menos, *un* punto en el que se unan y se armonicen entre sí las corrientes antagónicas que aquí se enfrentan. Hay que descubrir dentro del mundo de la conciencia *una* idea que lleve en sí, directamente, la garantía de la existencia objetiva de su contenido; hay que encontrar un concepto en el que se fundan inseparablemente la entidad y la realidad, la esencia y la existencia.

Es, pues, un problema fundamental del *conocimiento* mismo

[78] Discours de la Méthode, IV, *Oeuvres*, t. VI, p. 37; *Meditationes*, II, §§ 21 y 22.

el que nos conduce al *concepto de Dios*, el único que satisface aquellas exigencias. La idea de "la más perfecta de las esencias" lleva en sí necesariamente el ser de esta esencia, ya que el ser no es de suyo otra cosa que una variedad de la perfección. Y así como el concepto del triángulo nos suministra la inquebrantable certeza de que sus ángulos equivalen a dos rectos, así también la existencia de Dios puede deducirse directamente de su pura representación: la negación de uno de estos dos juicios dejaría en nosotros, lo mismo que la de otro, la conciencia inevitable de una *contradicción lógica* interior.[79]

Las anteriores afirmaciones nos retrotraen de lleno al campo de la escolástica. Si nos fijamos solamente en la expresión y la fórmula de la prueba de Dios, en su contenido material directo, no encontraremos, en realidad, ninguna diferencia apreciable entre las afirmaciones de Descartes y la forma tradicional que el argumento ontológico viene adoptando desde Anselmo de Canterbury,[80] la fuerza objetiva de cuyo razonamiento no necesitamos detenernos a rebatir después de la *Crítica de la razón pura*.

Y, sin embargo, son un nuevo *interés* y un nuevo *planteamiento del problema* los que hacen retornar a Descartes al concepto de Dios. Para los escolásticos, la prueba ontológica era, simplemente, el punto de partida y el medio para allanar el camino al dogma

[79] *Meditat.* V, p. 33; *Respons.* I, pp. 61 y *passim*.

[80] Creo, por tanto, necesario afirmar, aunque con ello discrepe de Natorp (*Descartes' Erkenntnistheorie*, cap. III), que son absolutamente certeras las objeciones opuestas por Kant a la forma definitiva y concreta de la prueba cartesiana de Dios. Natorp se remite, con razón, a la idea de la "totalidad de la realidad" como un punto de coincidencia entre Kant y Descartes, pero en éste no nos encontramos, sin embargo, con el punto de vista "crítico" decisivo de que esta "totalidad" debe interpretarse siempre simplemente como la "idea regulativa" que dirige y orienta los progresos de la experiencia. También el "Cogito" podría compararse, en cuanto a su significado *originario*, a la "apercepción transcendental": sin embargo, en la prueba de Dios significa ya claramente el yo empírico "finito" del "sentido interior". Por donde Dios es concebido siempre, y en último resultado, como la causa *transcendente* no sólo de las cosas, sino también de los *conocimientos*, lo que equivale a abandonar definitivamente el punto de vista crítico. Cfr., acerca de esto, y como complemento de su anterior exposición, el estudio del propio Natorp, "Die Entwicklung Descartes' von den Regeln bis zu den Meditationen", en *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 1897).

y a las verdades religiosas de la salvación del alma; para Descartes, en cambio, el centro de la investigación lo ocupan la realidad del *mundo corpóreo* y sus leyes *inmanentes:* lo que en última instancia se trata de "probar" no es Dios, sino la "naturaleza"

¿Qué camino le quedaba a Descartes, para cerciorarse de la realidad absoluta de la naturaleza? ¿Podía tomar las sensaciones como punto de apoyo y fiadoras de la realidad; podía deducir directamente de ellas la existencia de las causas trascendentes de las cosas? En este caso, se vendría por tierra toda la crítica ejercida sobre ellas por la duda metódica, se derrumbaría la fundamentación de la ciencia; reincidiríamos en el "error fundamental" de encontrar una semejanza y una correspondencia directas entre las cosas y las percepciones.

La característica y el mérito de las ideas *matemáticas* consiste precisamente en que no tienen por qué preocuparse de la *existencia* de los contenidos que representan, en que a su verdad le tiene sin cuidado el problema de si existen o no cuerpos que correspondan a sus condiciones. Al pasar a la *física* no cambia más que en apariencia este punto de vista del pensamiento. Los principios del conocimiento de la naturaleza son, como los de la geometría, a los que continuamente los equipara Descartes, productos y criaturas del "método", el cual, en su fluir constante, no tolera nunca en modo alguno una μετάβασις εἰς ἄλλο γένος, un salto de la esencia a la existencia.

No hay, pues, más remedio que ir a buscar *fuera* del campo acotado por la experiencia humana y por los principios del conocimiento científico un *concepto claro y distinto del espíritu* en el que se realice aquel postulado.

La fuerza y la seguridad del *análisis* filosófico cartesiano se confirman incluso al llegar a este punto crítico, más allá del cual nos abandona el hilo conductor del método. Los pasos concretos que nos encaminan hacia el concepto de Dios se desprenden los unos de los otros con un rigor perfecto. Frente al conjunto de estos razonamientos no puede caber más que *un* reparo: el de si —conforme al postulado que las *Reglas* colocan al frente— puede llegar a "comprenderse plenamente" el problema que aquí se plantea, el de si es posible seguir y analizar en sus condiciones el concepto de la "existencia absoluta"

Las *Reglas* prescriben, en efecto, que la indagación debe interrumpirse, ahorrando esfuerzos inútiles, cuando en el proceso de nuestras deducciones lleguemos a un problema que nuestro entendimiento no pueda penetrar hasta el fondo; y añaden que también en este caso, si procedemos así, adquirimos un *conocimiento seguro*, si no del objeto, por lo menos de la *naturaleza humana*, de su condicionalidad y limitación.[81]

Descartes dista mucho, ahora, de mostrar la misma prudencia crítica. Sin embargo, el camino por él recorrido para llegar aquí no fué vano para el desarrollo de la filosofía y de la ciencia. Ya nada ni nadie podrá revocar el resultado de la duda metódica, según el cual todo nuestro conocimiento, siempre y cuando se atenga a los límites marcados por la experiencia y por la ciencia, no puede revelarnos otra cosa que la sujeción de los *fenómenos* a leyes. La razón de que Descartes, por su parte, no pudiera detenerse ante él, la hemos encontrado en su propia teoría de la ciencia. Se ve empujado hacia la búsqueda de nuevos fundamentos metafísicos, porque las hipótesis y las "abstracciones" matemáticas no agotan todo el contenido de la realidad, porque de su *aplicación* no se desprende nunca más que una certeza aproximada. El absolutismo de su *concepto de la verdad* le conduce al absolutismo del *concepto del ser:* por donde hasta en el punto en que falla la *consecuencia* idealista de su pensamiento, sigue brillando, claro y diáfano, el *motivo* idealista del sistema.

Sin embargo, la argumentación *ontológica* de Descartes sólo encuentra su confirmación y su complemento en otra reflexión, que parte del *concepto de lo infinito*. Al encontrar en mí la idea de Dios, como la de una sustancia infinita, omnisciente e ilimitada, conozco al mismo tiempo que *yo mismo*, como ser finito e imperfecto que soy, no puedo ser su creador y arquetipo. El verdadero "original", que contiene y abarca en el ser real todos y cada uno de los rasgos concretos que se dan en esa representación, ha de buscarse más allá de la conciencia.

[81] *Reg.* VIII, p. 21: "Tunc certo cognoscet se scientiam quaesitam nulla prorsus industria posse invenire, idque non ingenii culpa, *sed quia obstat ipsius difficultatis natura, vel humana conditio: quae cognitio non minor scientia est, quam illa quae rei ipsius naturam exhibet.*"

Nos encontramos aquí, ante todo, bajo un nuevo sesgo y una nueva significación, el concepto de la *conciencia de sí mismo.*

Por "pensamiento" podíamos entender, según los desarrollos anteriores, un conjunto de puras *formas de conexión*, un sistema de principios y *operaciones*, mediante las cuales transformamos los datos de las sensaciones para determinarlos de este modo como el verdadero "ser". La unidad del "intelecto", de la que parten las *Reglas*, era sinónima de la unidad de la ciencia. Sólo ahora adquiere el "cogito" aquel sentido específico que lo enlaza con el ser de la sustancia individual, limitada y finita. Aquel "yo" que no es capaz de comprender el pensamiento de lo infinito como su producto propio, que sólo alcanza a ver en él el eco y la huella de un poder superior, es el yo empírico del individuo.

La *función* general del pensamiento se halla por sí misma al margen de la antítesis de lo "finito" y lo "infinito": tiene que empezar por crear y hacer brotar de sí misma esta antítesis, al igual que los demás conceptos fundamentales. Para poder pensar el yo como una entidad concreta, limitada en su esfera de poder, tengo que empezar por objetivar el acto mismo de la relación y por considerarlo como una cosa entre las cosas. Hecho esto, el paso siguiente se comprende por sí mismo: a cada contenido y a cada acto de la representación debe buscársele ahora una causa y una correspondencia real, toda "realidad objetiva" de la conciencia debe referirse —como reza la fórmula escolástica, que Descartes hace suya, sin modificarla— a una "realidad formal" del ser.

Descartes se remite para justificar esta transición al "axioma" de la *causalidad*, viendo en ella la fuente y el fundamento exclusivo de todo nuestro conocimiento, así sensible como suprasensible, y tal parece como si, en efecto, el desarrollo de su método abonase el derecho de este proceder. El método desarrollaba el concepto de *causa* con rigurosa consecuencia, deduciéndolo, al igual que el concepto de *materia*, como una forma de la matemática universal. Pero en este origen va implícita, al mismo tiempo, una limitación: la función de aquel concepto consiste en relacionar entre sí con arreglo a ley ciertos estados y acaecimientos *determinados y comparables en cuanto magnitudes.*

Sin embargo, tal y como se plantea el principio causal, no aparece la menor posibilidad de semejante conexión. Es cierto que también en este punto intenta Descartes, de modo muy significativo, atribuir vigencia, al menos analógicamente, al concepto de magnitud: la "realidad formal" de la causa exterior, nos dice, no debe ser, en todo caso, *menor* que el efecto que a ella corresponde en el modo de la representación. Trátase, sin embargo, como vemos, de una simple y vaga comparación, que no admite una comprobación exacta ni puede ser reducida a una medida de unidad.

La idea y su causa trascendente se contraponen expresamente la una a la otra, como *dos clases distintas del ser*, sin que en parte alguna encontremos, por tanto, aquella "naturaleza común" y aquella unidad fundamental a las que —según uno de los postulados de las *Reglas*— es necesario poder reducir los dos términos de una relación, para que puedan ser considerados como de la misma clase, en el riguroso sentido de la palabra, y *cognoscibles* el uno por el otro.

La causalidad, manteniendo aquí la pretensión de conducir a una existencia absoluta en el más allá, no pasa de ser una *afirmación* puramente dogmática, un prejuicio que la duda metódica no ha podido desarraigar. Y también las *leyes* supremas de la mecánica, que habían empezado afirmándose como reglas puras de la experiencia y de la matemática universal, se ven obligadas más tarde, para poder estar seguras de su vigencia, a empalmarse a la *causa* metafísica del ser y a buscar su fundamento en ella.[82]

Pero aún es más importante y preñada de consecuencias la posición que Descartes atribuye al concepto de lo *infinito*, al recurrir a él para la prueba de Dios. Al asumir una función puramente metafísica, este concepto se coloca fuera del sistema de los *conocimientos puros.*

Descartes afirma rotundamente que los conceptos de *sustancia, duración, número* y otras categorías comparables a ellos no entrañan la necesidad interior de indagar en busca de una causa exterior que los inculque en nuestro espíritu, ya que la idea que yo me formo *por mí mismo* es una razón suficiente para explicarlos. Todos ellos son determinaciones de la *conciencia*, trasladadas y aplicadas después a las cosas de fuera.

[82] Más detalles acerca de este punto en *Descartes' Kritik*, pp. 64 ss., 93 ss.

Esta clase de deducción falla solamente en lo que se refiere al concepto de lo *infinito*, que nos obliga a remontarnos por encima de los límites del yo.[83] La capacidad de engarzar unas unidades a otras en la numeración o de ampliar hasta el infinito una línea finita, mediante sucesivas adiciones, sería inconcebible, ya como tal capacidad, si no encontrase un punto de apoyo y una correspondencia en una existencia infinita actual.

Pero aquí nos sale al paso una nueva dificultad interna. Cabría comprender, desde luego, que se buscase una causa real, en las cosas mismas, para explicar cada una de las imágenes constantes de la representación y sus elementos, pero ¿cómo entender esta misma exigencia referida, no a la materia, sino a las formas puras de conexión del pensamiento? La infinitud inherente a estas formas no es algo que se les incorpore desde fuera y que venga a añadirse a su modo de comportarse, sino algo que se halla directamente implícito en su misma función. Al formarnos el *concepto* puro del número, que, según concede el propio Descartes, debe concebirse como emanado del propio yo, nos cercioramos con ello del carácter ilimitado, infinito, del proceso de la numeración: desde el momento en que comprendemos el tránsito de n a $n + 1$, adquiriendo además la conciencia de que es independiente de la determinabilidad del elemento concreto, tenemos ya claramente ante nuestros ojos todo el conjunto infinito de la serie de los números.

Descartes dice, a veces, que la *sustancia*, cuando la pensamos en sí misma y sin añadirle ninguna determinación restrictiva, es postulada con ello, directamente, como un ser *infinito*.[84] Podríamos restituir esta afirmación del lenguaje de la metafísica al del método, del lenguaje del ser al del conocer y decir que las *operaciones* puras del espíritu encierran ya en su misma definición la fuente de su infinitud. Descartes, por el contrario, al buscar por doquier en la infinitud un ser situado en el más allá, al ver en ella solamente el camino llamado a retrotraernos al origen absoluto de nuestra existencia, desglosa del sistema de los conceptos y principios *inmanentes* que rigen para la construcción del mundo de la experiencia un elemento indispensable. Él mismo, aplica en

[83] *Meditat.* III, pp. 20 *s.*

[84] Carta a Clerselier (23 abril 1649), en *Correspondance*, t. V, p. 355.

geometría un procedimiento que corresponde a los "indivisibles" de Cavalieri y Galileo y parte en *física* del principio de la ocupación continua del espacio y de la divisibilidad infinita. Sin embargo, rehuye celosamente en todo momento el estudio y la profundización de estos pensamientos en el terreno *filosófico*, diciendo que el espíritu limitado del hombre no debe obstinarse en penetrar en los secretos de lo infinito. Por donde el misterio se adentra ahora en los mismos conceptos fundamentales de la ciencia, que, como los prototipos que son de todo conocimiento, debieran aparecer más que cualesquiera otros perfectamente claros y translúcidos para el espíritu.[85]

La contradicción con los comienzos del sistema que aquí se manifiesta cobra su relieve más claro en el problema *cosmológico*, que desde los tiempos de Copérnico puede ser considerado en general como la piedra de toque de la concepción filosófica de la naturaleza.

Descartes mantiene una actitud indecisa y equívoca ante el problema de la infinitud del universo, aun prescindiendo de los reparos de orden teológico que impedían una respuesta clara a esta pregunta. Desde el punto de vista de una "percepción clara y distinta", nos dice, jamás podría probarse una limitación del universo en el espacio; más aún, esta concepción sería *contradictoria consigo misma*. Y, sin embargo, no quiere rechazar expresa y positivamente esta misma contradicción, por entender que la absoluta omnipotencia divina puede llegar a realizar incluso lo contradictorio.[86]

Tenemos ante nosotros, aquí, una total inversión de las relaciones entre *el pensamiento y el ser*. Las "verdades eternas" de la geometría y de la lógica sólo son valederas porque Dios les ha conferido este valor y esta sanción; son el producto de su libre albedrío, no limitado por nada. El mismo *principio de la identidad* es una necesidad inculcada a nuestro espíritu desde fuera como un *postulado* fijo, y no una *norma* incondicionalmente obligatoria para el *ser*. Sería aventurado afirmar, por ejemplo, que

[85] Para más detalles, v. *Descartes' Kritik*, pp. 82 *ss.*

[86] Carta a Chanut (6 junio 1647), en *Correspondance*, t. V, pp. 51 *s.* Carta a Morus (15 abril 1649), *Correspondance*, t. V, pp. 344 *s.* *Oeuvres inédites* (Foucher de Careil), p. 66.

Dios no habría podido hacer que existieran montañas sin valles o que 1 + 2 no fuesen 3; tenemos que contentarnos con la comprobación de que ha dispuesto y organizado nuestro *entendimiento* de tal modo que no pueda llegar a comprender semejante posibilidad.[87]

Se sacrifica con ello el principio fundamental del racionalismo; las leyes del conocimiento se rebajan a simples "instituciones" y convenciones fortuitas. Ahora bien, con esta conclusión, evidentemente necesaria si había de tomarse verdaderamente en serio el concepto de la *existencia incondicionada*, Descartes desarraiga no solamente su teoría del conocimiento, sino también su metafísica.

Si todas nuestras pautas lógicas y éticas no valen para Dios, si "las leyes de la verdad y del bien no coartan la omnipotencia divina", *¿a* qué queda reducido aquel conocido argumento de que no tenemos más remedio que aceptar la realidad del mundo de los cuerpos, para no convertir a Dios en un "estafador"?

También las *Meditaciones* partían, en su argumentación, de la premisa de que todo lo que comprendemos de un modo claro y distinto posee al mismo tiempo una "existencia posible"; descansaban, por tanto, en todos sus desarrollos ulteriores, de una *restricción del concepto de la posibilidad*, que ahora se abandona. Mientras que antes se afirmaba la seguridad de la idea, como lo único que podía conducirnos a cualquier clase del ser, ahora se nos dice que no debemos confiar en esta seguridad, ni siquiera en las más claras y evidentes conclusiones de la matemática, mientras no hayamos adquirido plena certeza en cuanto al *"creador de nuestra existencia"*.[88] El *conocimiento* no es ya su propio origen válido y auténtico; necesita verse confirmado y sostenido por un fundamento *metafísico* de la existencia.

El círculo vicioso que inevitablemente se contiene aquí hubo de ser ya advertido y destacado por los contemporáneos de Descartes. Al principio, la duda se refiere solamente a la existencia de los objetos trascendentes, no al ser de las verdades mismas, como se destaca especialmente en la clara y ejemplar exposición de sus distintas fases que nos ofrece la *Recherche de la vérité par la lumière naturelle*. Sólo *a posteriori* y valiéndose de una ficción

[87] Carta a Arnauld (29 julio 1648), *Correspondance*, t. V, p. 224.
[88] *Principia*, I, 13 y *passim*.

metafísica, la duda atrae también a su círculo los principios formales del pensamiento, pero cortándose con ello toda posible retirada. Ya veíamos cómo Descartes, en la *física*, se veía empujado a hipótesis precipitadas por no darse por satisfecho con el sencillo contenido de las premisas matemáticas; ahora nos encontramos con que, al buscar un fundamento ontológico para las leyes del conocimiento, sólo consigue verse conducido a arbitrarias hipótesis *metafísicas*. Dondequiera que el pensamiento abandona su propio centro y su propia y autárquica rendición de cuentas, cae en manos de poderes externos, extraños a su propia esencia, ya se les llame "divinos" o "demoníacos".

El barómetro interior de este cambio lo tenemos en el nuevo significado que poco a poco van adquiriendo las "ideas innatas". Al principio eran, pura y simplemente, las premisas fundamentales del método: Descartes, lo mismo que más tarde Leibniz, considera como "innato" todo el contenido del álgebra y de la geometría, ya que brota como un "fruto espontáneo" de los principios del método.[89] Jamás, por tanto, habría debido atribuirsele a Descartes el contrasentido de que lo innato significaba para él un contenido definitivo y actual, presente en el alma desde el primer momento. El mismo insiste constantemente en que sólo se trata de la "capacidad" del espíritu para engendrar y fundamentar determinados conceptos en el proceso del pensamiento y de la conclusión racional.

Tiene razón, por tanto, cuando, saliendo al paso de objeciones manifestadas ya en su tiempo, hace notar que nadie ha desembarazado la ciencia tan concienzudamente y tan enérgicamente como él de toda esa morralla superflua de las "entidades escolásticas".[90] Hobbes niega al concepto de Dios la calificación de "idea innata", ya que no se da directamente en la representación, sino que sólo puede obtenerse por medio de un complicado procedimiento deductivo. Descartes, por el contrario, considera como la característica más saliente de las auténticas "ideas" el hecho precisamente de que sólo pueda cobrarse conciencia de ellas por este camino.[91]

[89] *Reg.* IV, p. 8.
[90] *Notae in programma quoddam*, p. 189.
[91] *Respons.* III, p. 99.

Lo fundamental y lo decisivo en estas ideas, es, como se ve, la *actividad* del pensamiento, pero la psicología metafísica de Descartes no puede mantenerse fiel a este punto de vista durante mucho tiempo. Ahora, se señala como la nota característica común a las "ideas" el que todas ellas son —en contraste con los actos volitivos, entre los que pueden incluirse también los *juicios*— determinabilidades pasivas de la conciencia. Así como la capacidad de la cera de asumir diferentes formas no puede considerarse como una actividad, sino más bien como una actitud pasiva, así también debemos reputar como una cualidad pasiva e indiferente del alma su capacidad para recibir y asimilarse estas o las otras ideas.[92]

Cierto es que tampoco en esta separación y en este deslinde se abandona el criterio de que nuestras representaciones de una realidad objetiva se hallan condicionadas por la *propia actividad* del espíritu, pues no en vano son precisamente los *juicios*, es decir, los elementos activos de la conciencia, los que, según la concepción cartesiana fundamental, pueden convertir en "objetos" las impresiones dadas de los sentidos (v. *supra*, pp. 487 *s.*). Sin embargo, cuando ahora vemos cómo Descartes habla constantemente de "ideas innatas", y no de operaciones y actos innatos del espíritu, se advierte que en aquel concepto aparecen mezclados y confundidos dos momentos contradictorios.

Ello explica por qué la crítica sensualista encuentra en este concepto, realmente, un nuevo punto de apoyo y de ataque. Al concebirse los principios "innatos" como formas fijas y *definitivas*, que se encuentran ya acabados, de un modo o de otro, allá en el fondo oscuro de la conciencia y que la actividad del pensamiento no hace más que sacar a la superficie e iluminar, las puras fuerzas fundamentales del espíritu vuelven a rebajarse al plano de "potencias", en el sentido aristotélico de la palabra. Lo mismo que el concepto de lo infinito, los demás fundamentos "apriorísticos" aparecen ahora más bien como *productos* reales, como cosas: como cuños que el *creador de nuestra existencia* ha impreso en nosotros.

[92] Carta a Mesland (2 mayo 1644), *Correspondance*, t. IV, p. 113; carta a Regius (mayo, 1641), *Correspondance*, t. III, p. 372.

"El conocimiento intuitivo es la iluminación del espíritu que permite a éste ver *a la luz de Dios* las cosas que éste quiere revelarle: se adquiere por medio de la acción directa de la claridad divina sobre nuestro entendimiento, el cual no debe concebirse, en esta función, como una fuerza activa, ya que se limita a recibir los rayos que sobre él vierte la divinidad".[93]

El racionalismo científico de Descartes viene a desembocar así, en este punto, directamente en la *mística*. Los conceptos innatos vuelven a verse envueltos y embrollados en todas las vaguedades y confusiones del espiritualismo, y así vemos cómo Descartes, contestando a ciertas objeciones de Gassendi, declara que el niño, al verse libre de las ataduras del cuerpo, descubriría inmediatamente dentro de sí los conceptos de Dios y de todas las verdades.[94] Abstraerse así del "cuerpo" equivale a prescindir de las condiciones de la *experiencia* y de la ciencia.

En el desarrollo de un solo concepto fundamental, podemos seguir, dentro del planteamiento del problema epistemológico, el divorcio dualista entre la sustancia pensante y la sustancia extensa, que ahora se inicia. Nos referimos al concepto de la imaginación, a la luz del cual cabe observar claramente tanto el entronque con la matemática general como la nueva tendencia fundamental metafísica.

Recordemos lo que la "*imaginación*" significaba dentro del método mismo: a ella debían referirse, como sabemos, todos los predicados y todas las determinaciones abstractas de la relación, que encontraban en ella y solamente en ella su representación exacta. La figura intuitiva —tal y como aquí se la empleaba— era, por tanto, de por sí, un *medio de conocimiento* puro e indispensable. La extensión es, expresado en el lenguaje de las *Reglas*, una "dimensión": un punto de vista y un procedimiento de que nos valemos para relacionar y comparar entre sí contenidos aparentemente distintos (v. *supra*, pp. 380 *ss.*).

Las *Meditaciones*, en sus desarrollos iniciales, siguen ateniéndose completamente a esta concepción: parten del supuesto de que los sentidos y la imaginación serían imposibles sin la cooperación del "intelecto puro", lo que vale tanto como afirmar, y así

[93] *Correspondance*, t. V, p. 136 (1648).
[94] *Correspondance*, t. III, p. 424; *Respons.* V, p. 70.

lo expresan las *Meditaciones* con palabras claras, que el mundo de los cuerpos no es un objeto absoluto que pueda desligarse de toda relación con el pensamiento.

"Quand je distingue la cire d'avec ses formes extérieures et que, tout de même que si je luis avais ôté ses vêtements, je la considère toute nue, il est certain que, bien qu'il se puisse encore rencontrer quelque erreur dans mon jugement, *je ne la puis néanmoins concevoir de cette sorte sans un esprit humain.*"

No cabe, pues, la menor duda acerca de que la *contraposición* misma por medio de la cual separamos el "ser" verdadero y permanente de la cera de sus *cualidades* fortuitas, tiene su base y su significación única y exclusivamente en la *conciencia*. Nos encontramos aquí, formulado y razonado de un modo nuevo, con un pensamiento fundamental de la filosofía moderna introducido por Nicolás de Cúes: la intuición y las sensaciones de los sentidos son medios propios y genuinos del espíritu, de que éste se vale para penetrar, por medio de un aparente rodeo, en el conocimiento profundo de su esencia (v. *supra*, pp. 74 *s.*).

Esto hace que sea todavía más brusco el salto que más tarde se da cuando, para demostrar la "distinción real" entre la sustancia pensante y el cuerpo, se recurre de nuevo a la capacidad de la "imaginación". Si analizamos esta capacidad, no encontraremos en ella otra cosa que "una cierta inclinación de la actividad del conocer al cuerpo íntimamente presente en ella y que, por tanto, existe" (une certaine application de la faculté qui connoît au corps qui lui est intimement présent et partant qui existe).

No sería posible expresar con mayor claridad de la que expresan estas palabras que el simple *acto de la relación* con respecto a un objeto exterior se transmuta aquí en una *existencia* independiente: sesgo del pensamiento que sólo podía producirse después de haber nivelado y superado en el concepto de Dios la diferencia entre ambos momentos.

Ahora bien, entre las dos "mitades" del ser que ahora se enfrentan, cada una con su propia sustantividad, no cabe ya ninguna mediación lógica. Cuerpo y alma aparecen ahora "entrelazados" con arreglo al fallo de los sentidos y de la experiencia diaria, que Descartes reconoce en este punto con la misma decisión con que en un principio lo había rechazado, aunque no pueden llegar

a "unirse" nunca conceptualmente, en la verdadera significación de la palabra.

Es cierto que, en ocasiones, Descartes intenta establecer esta unión, al decir que poseemos diferentes clases de *categorías* espirituales, destinadas unas a representar el mundo de los cuerpos y otras los contenidos puros del pensamiento, mientras que una tercera clase de "conceptos originarios" sirve para que nos representemos y comprendamos la *conexión* del espíritu y el cuerpo (cfr. *supra*, p. 468). No cabe duda de que podemos llegar a comprender cómo el alma encuentra "en sí misma" los arquetipos con arreglo a los cuales abarca y enjuicia el pensamiento y sus determinaciones, del mismo modo que podemos comprender, asimismo, cómo somete a su ley el ser inmanente de los fenómenos materiales por medio de las ideas de la extensión, la forma y el movimiento, ya perfilados de antemano como productos puros del pensar. Lo que necesariamente permanece en el misterio es por qué se dan por supuestos en el espíritu mismo conceptos innatos que no se refieren a la actividad o al contenido de la conciencia, sino que expresan una relación con una *sustancia* extraña y heterogénea con la que aquél no se halla "en conexión" de una manera esencial, sino fortuitamente y *a posteriori*. Para aclarar esta conexión, el propio Descartes se ve obligado a recurrir a una *concepción escolástica*: así como la "cualidad" de la gravedad, que de por sí sólo representa un ser indivisible e inmaterial, atrae la materia pesada hacia la tierra, así también el alma —nos dice Descartes— debe poder mover al cuerpo sin confundirse ni llegar a formar una homogeneidad con él.[95]

Vemos claramente aquí cómo no acierta a sustraerse, en la interpretación de las relaciones *metafísicas* entre el cuerpo y el alma, a aquellos *antropomorfismos* que había desterrado para siempre de los fundamentos de la *física*.

Por donde —por muy paradójico que esto pueda parecer a primera vista— la filosofía cartesiana, la filosofía del "cogito", se estrella en última instancia contra el problema *psicológico*. El conocimiento de la naturaleza exterior sigue, imperturbable, su camino metódico y seguro. Sólo aparentemente es la *sustancia* extensa

[95] *Correspondance*, t. III, pp. 424 *s.*, 434, 667; t. V, pp. 222 *s.* Carta a Gassendi, *Meditat.*, pp. 147 *s.*

su verdadero objeto; el objeto sobre el que preferentemente se proyecta es el *movimiento* y sus leyes.

Es el problema del alma el que vuelve a guiar los pasos de la especulación por los derroteros de la vieja metafísica. La *conciencia de sí mismo* se capta en su pureza e independencia: pero todavía no puede darse por satisfecha con pensarse como *premisa* necesaria de toda objetividad, sino que pretende objetivarse directamente a sí misma.

Hemos podido sintetizar la tendencia general de la nueva ciencia en la fórmula de que en ella el *concepto de sustancia* es sustituído y superado por el *concepto de función*. Este pensamiento fundamental es el que Descartes capta y expone por vez primera con toda claridad en su *lógica* y en su teoría de la ciencia, aunque luego no sepa mantenerlo consecuentemente frente a los problemas de la psicología.

El haber sabido abordar estos problemas y el haber contrastado y hecho valer a la luz de ellos, como el primero de todos, la nueva concepción, es precisamente lo que hace de Descartes el verdadero fundador de la filosofía moderna.

Para que la *ciencia empírica* misma encontrase una base segura, era necesario que las "formas sustanciales" fuesen desarraigadas en su campo más genuino, en el campo del que procedían y del que extraían constantemente nuevas fuerzas. El mérito histórico incomparable de Descartes está en haber llevado por vez primera a este campo la lucha que él mismo no habría de ver coronada por la victoria.

Hemos podido seguir en detalle cómo también en él conservó el "método" la dirección y el predominio del pensamiento, durante un largo trecho del camino. Importantes problemas de fondo ante los que habían podido pasar de largo los grandes investigadores empíricos, como Képler y Galileo, son arrancados ahora por vez primera al dominio de la ontología y de la metafísica escolástica, para incorporarlos al campo de la mentalidad científica moderna.

Si consideramos a Descartes en sus relaciones *personales* con las figuras científicas de su época, vemos que se mueve en el más completo aislamiento. Fermat, el más genial de los matemáticos de su tiempo, no es para él más que el rival, y la obra maestra de

Galileo aparece demasiado tarde para que pueda ser valorada en su significación por quien como él marchaba ya por otros derroteros en su propia carrera científica.

Y, sin embargo, si contemplamos la teoría cartesiana desde un punto de vista histórico superior, tenemos que reconocer que en ella confluyen todas las tendencias y corrientes de la ciencia moderna, que aparece recogida en ella de un modo general y plasmada en su propia trayectória la pugna de mentalidades y maneras de pensar que aquellas corrientes del pensamiento sólo ventilan a la luz de algunos problemas aislados.

Llegamos, así, a la conclusión de que la teoría de Descartes reúne en sí el contenido filosófico de toda la investigación anterior a ella, convirtiéndose en el centro del cual irradiarán en lo sucesivo todos los múltiples caminos y tendencias que ha de abrazar el problema de la *crítica del conocimiento*.

Capítulo II

EL CRITERIO DE LA PERCEPCIÓN CLARA Y DISTINTA Y EL DESARROLLO DE LA FILOSOFÍA CARTESIANA

La filosofía de Descartes comienza con el problema de la vigencia y los límites de nuestro conocimiento y termina con los problemas del alma y de Dios. Este antagonismo entre los dos tipos de especulación imprime también su sello característico al desarrollo de la filosofía cartesiana entre sus más cercanos discípulos y continuadores.

El dualismo de la *sustancia* espiritual y corporal se revela al exterior como el problema que en primer término se plantea ante los continuadores del sistema: pero detrás de este dualismo metafísico se recata una pugna *metodológica* que se remonta hasta mucho más atrás y que tiene un alcance mucho más profundo. La reflexión se ve constantemente obligada a volverse, desde el problema en torno a la existencia y naturaleza del alma y a sus relaciones con el mundo de los cuerpos y con la sustancia divina y universal, hacia la investigación renovada del *criterio fundamental del conocimiento*.

En todos los conocidos giros y variantes del concepto de sustancia —desde la teoría de las causas ocasionales hasta la de la armonía preestablecida— se refleja, al mismo tiempo, una trayectoria *lógica* inmanente. Y si nos remontamos de los resultados a los fundamentos y motivos filosóficos, vemos cómo el desarrollo interior del cartesianismo en sus diversas fases se halla todo él informado por el concepto del *conocimiento claro y distinto*.

Ya en el examen de la filosofía de Descartes se han puesto de relieve los dos límites extremos entre los que este concepto gira y se desarrolla. El predicado valorativo de "claro y distinto" corresponde originariamente y ante todo a aquellos conceptos y principios que el espíritu desarrolla por su cuenta, de su propio seno y por su propia capacidad. Lo que condiciona la *verdad* de cualquier conocimiento es el hecho de que el material de que lo formamos, así como los medios empleados para ello, no provengan

de fuera, del testimonio de los sentidos, ni de ninguna clase de revelación emanada del más allá y cuyo fundamento se sustraiga a nuestra conciencia. La conciencia descubre en las "ideas innatas" su propia naturaleza y su propia entidad, y en este primer conocimiento se le revela directamente, al mismo tiempo, la realidad objetiva. Por tanto, así enfocado el problema, no cabe hablar de una "separación" y un divorcio del mundo de los cuerpos, ni tampoco, por tanto, de una mediación llamada a conciliar y reducir a unidad los dos reinos distintos del ser.

Sin embargo, a medida que iba destacándose e imponiéndose este problema en el transcurso de la especulación, a medida que la esencia de *Dios* se revelaba más y más como el verdadero fundamento de la existencia y de las relaciones de las *cosas*, más tenía que ir refiriéndose también a este centro exclusivo y originario el origen del *conocimiento*. El conocimiento de las ideas se manifiesta ahora como la acción directa de la "claridad divina" sobre nuestro entendimiento, que no crea la verdad, sino que se limita a recibirla pasivamente: la "intuición", medio fundamental de la matemática, amenaza con diluirse en la "luz interior" de la mística (v. *supra*, p. 508).

Con este giro del pensamiento, pierde su peculiar y moderna significación el principio del "cogito". Volvemos a encontrarnos frente a la versión *agustiniana* del criterio idealista fundamental. En realidad, son rasgos comunes a Descartes y San Agustín, no sólo el punto de partida de la *conciencia de sí mismo*, sino también la orientación hacia la *metafísica* y hacia sus primeras premisas. La diferencia decisiva y originaria que separa a estos dos pensadores reside en la aplicación y el empleo filosófico que uno y otro dan al conocimiento matemático: para el uno, este conocimiento es el medio que conduce al descubrimiento y a la comprensión de la realidad *empírica*; para el otro, simplemente el "trampolín" en el que pisa para saltar a lo suprasensible y el seguro patrimonio por medio del cual se acomoda en el reino de lo "inteligible".[1]

[1] Sobre las relaciones entre Descartes y San Agustín, v. Leder, *Untersuchungen über Augustins Erkenntnistheorie in ihren Beziehungen zur antiken Skepsis, zu Plotin und zu Descartes*, Marburgo, 1901.

Sólo hay un camino para fundamentar y ahondar el criterio de la "percepción clara y distinta" a tono con la dirección moderna del problema: en vez de interpretar los principios refiriéndolos a un *origen* metafísico remoto, debemos desarrollarlos en sus *consecuencias* científicas, haciendo que se acrediten y se justifiquen en ellas. El *fundamento* de su validez, por el que debemos, ciertamente, preguntar, se revelará ante nosotros cuando los hayamos conocido y comprendido como las *condiciones* necesarias de la experiencia científica y, por tanto, de nuestro concepto de la realidad.

En cambio, cuando la mirada no se proyecta hacia adelante, hacia el despliegue de los principios en la *experiencia*, sino que, por el contrario, se vuelve hacia atrás, tratando de descubrir su *origen metafísico*, no se habrán superado en el terreno de los principios los límites de la concepción medieval del universo. Por investigar el *origen*, se perderá de vista y se abandonará la verdadera *meta* del conocimiento.

Y así, vemos cómo para San Agustín la matemática es la prueba o el testimonio de que el espíritu humano "no es su propia luz", de que no es, en su ser mudable y perecedero, capaz de fundamentar la eterna esencia de las ideas puras, sino que lo más a que puede llegar es a recibir su conocimiento, pasivamente, como un don de la omniscencia divina. En un principio, San Agustín habíase remitido, en apoyo de la fundamentación del saber racional, al criterio *platónico* de la *reminiscencia*, pero más tarde revoca expresamente esta explicación, para decir que el hecho de que podamos elevarnos a conocimientos inteligibles puros independientemente de los sentidos y de la experiencia se debe a que, en el momento en que nos volvemos hacia ellos, está directamente presente en nuestro espíritu y se derrama sobre nosotros la luz de la razón una, universal y eterna.[2] El verbo divino es el "sol oculto" que revela las eternas verdades a la mirada interior del espíritu: el maestro único e infalible de toda la ciencia humana.[3]

[2] V. Augustinus, *Soliloquia*, lib. II; *Retractationes*, lib. I, cap. IV.

[3] Augustinus, *Retractationes*, I, 12; *De libero arbitrio*, lib. II, caps. 10 y 12. Las referencias textuales a esta teoría de San Agustín aparecen reunidas de un modo completo en los escritos polémicos de Malebranche contra Arnauld.

Ya el propio Descartes, en la última fase de su trayectoria, se había acercado bastante a este giro del pensamiento, que ahora va destacándose cada vez con mayor fuerza en sus continuadores, los cuales no adoptan ya ante los problemas teológicos y dogmáticos la misma libertad interior con que Descartes los había afrontado.

Uno de los rasgos más característicos y más relevantes en la tesitura espiritual y religiosa de la época es la *conjunción del cartesianismo y el agustinismo*. En él coinciden y se dan la mano las diversas corrientes que luchan enconadamente entre sí dentro de la escuela: vemos cómo el *jansenismo* y sobre todo Arnauld concuerdan en este punto con Malebranche, su antípoda filosófico.

La pugna entre los individuos y su actitud espiritual se revela solamente en la diferente manera de abordar el problema común, en el modo como cada uno de ellos trata de conciliar y compaginar entre sí las distintas y encontradas corrientes del pensamiento. Mientras que Arnauld recoge por igual en su teología los pensamientos de Descartes y San Agustín, empalmándolos casi candorosamente los unos a los otros, Malebranche trata de llegar a una síntesis filosófica superior de ambos sistemas mediante la transformación crítica de la teoría cartesiana de las ideas.

Pero el pensador que llega a captar plenamente esta pugna filosófica fundamental y la lleva a sus posibilidades más altas es Pascal, quien, llevado de su doble naturaleza espiritual, vive en sí mismo, recoge y expresa con gran claridad los antagonismos que aquí se debaten. Mientras que, de una parte, toda su trayectoria religiosa se halla informada por la teoría agustiniana del pecado original y de la predestinación, tal como la interpreta la obra de Jansenio, de otra parte vemos cómo es el prototipo del nuevo *método* y la expresión que cobra en la *geometría* lo que condiciona la determinación del concepto del "pensamiento" en Pascal. San Agustín le ofrece el contenido de su filosofía, pero la escuela de la lógica cartesiana le suministra las herramientas y las armas con que lo afirma y lo defiende.

V. *Recueil de toutes les réponses du P. Malebranche... à Mr. Arnauld*, París, 1709, t. I, pp. 93 ss., 237 ss., 334 s., 386 s. y *passim*.

Pero cuanto de un modo más vivo y más personal se abrazan y confunden en Pascal estos dos rasgos característicos, más claramente se acusa la incompatibilidad objetiva que entre ellos media en la fuerza inexorable de su dialéctica, la cual, lejos de rehuir la contradicción, la busca y la ahonda. El forcejeo discursivo de este pensador no tiene simplemente una significación psicológica individual: se convierte en el símbolo de alcance general que ilustra con gran fuerza plástica la bifurcación de dos épocas y el distinto valor que atribuyen al *problema del conocimiento* la concepción medieval y la nueva concepción del mundo.

A) Pascal

1

Jamás fué Pascal un verdadero cartesiano, en el sentido de que llegara a adoptar los *resultados* decisivos de la filosofía de Descartes. Percibió y expresó en todo momento la contradicción existente entre la concepción filosófica moderna y el contenido de los dogmas a los que se aferra.

Pascal reduce, además, a sus justas proporciones, desde el primer momento en que le sale al paso este problema, la coincidencia entre Descartes y San Agustín. El criterio del "cogito, ergo sum" no es el mismo interpretado en el espíritu de Descartes, como base firme de toda una física y fundamento sobre que descansan una serie admirable de conclusiones, que visto a través del espíritu de San Agustín, para quien este principio no pasa de ser un ligero "bosquejo"; media entre ellos, en este punto, la diferencia que hay entre un hombre lleno de vida y de fuerza y un hombre muerto.[4]

En este símil —tomado de una de las primeras obras de Pascal, de su estudio sobre el *Espíritu de la Geometría*— toda la luz se proyecta del lado de la teoría cartesiana, pero ello no quiere decir que Pascal profese precisamente las *conclusiones* que de ella se desprenden: lo que a él le gana y entusiasma es el nuevo *ideal de la investigación*. Pascal es cartesiano, no por el contenido material del sistema, sino por la orientación intelectual que lo inspira.

[4] Pascal, *De l'Esprit géométrique*, Second fragment (ed. Havet, II, pp. 304 s.).

Un testimonio de esto lo tenemos en la única obra sobre la filosofía de la naturaleza que poseemos de Pascal: el fragmento de un *Ensayo sobre el vacío*. Vemos claramente trazada aquí la divisoria entre la investigación teológica e histórica, obligada a apoyarse en la tradición y, por tanto, en la autoridad, y el método de la ciencia teórica de la naturaleza, que no reconoce otro juez que la razón y la experiencia. Mientras que aquella proyecta su mirada necesariamente hacia atrás, lo que quiere decir que, en ella, la perfección es sinónima de conservación y de quietud, la meta de la investigación empírica sólo puede residir, por el contrario, en la perspectiva de un progreso ilimitado.

Todo el arte del auténtico método reside, por tanto, en saber distribuir en sus justas proporciones y en su lugar adecuado la credulidad y la desconfianza. El respeto que nos inspira el pasado filosófico y científico debe apoyarse en la razón y encontrar en ésta, al mismo tiempo, su medida y sus límites. El progreso constante e ininterrumpido, que no se detiene ante ningún resultado fijo, para el que no hay nada consagrado y definitivo, es el privilegio decidido y característico de la *razón científica*: él es el que distingue al espíritu del hombre de los ciegos instintos naturales, cuyas obras, por excelentes que puedan ser, permanecen siempre en el mismo punto, sin dar un paso hacia adelante.

"Las celdillas de las abejas tenían hace mil años exactamente las mismas medidas y la misma forma que hoy; todas ellas, desde la primera hasta la última, forman un hexágono regular de la misma e incondicional exactitud."

Lo mismo podemos decir de las demás manifestaciones animales instintivas, sin excepción: la perfección con que se manifiestan desde el primer momento es, al mismo tiempo, la que acusan al final. De *historia*, en el verdadero sentido de la palabra, sólo puede hablarse con referencia a la humanidad, que es como un solo individuo, que persiste continuamente y se desarrolla y supera sin cesar.

"Aquellos a quienes nosotros llamamos los antiguos eran verdaderamente nuevos en todas las cosas y representaban la infancia de la humanidad; y, por el contrario, nosotros, que hemos aña-

dido a sus conocimientos la experiencia de los siguientes siglos, poseemos verdaderamente aquella edad provecta que veneramos en los otros. La primacía corresponde siempre a la verdad, aunque se acabe de descubrir, pues la verdad es siempre más vieja que todas las opiniones que hayan podido formarse nunca en torno al mismo objeto. Sería desconocer lo que es la verdad pensar que su ser data solamente del momento en que se la reconoce y se la expresa."

El excelente y erudito editor de las obras de Pascal, Ernest Javet, cita múltiples e interesantes pasajes tomados de la literatura filosófica del siglo XVII en los que aparecen sustentadas iguales o parecidas ideas que en estas frases de Pascal; en cambio, se le ha escapado algo muy importante, que es la íntima afinidad entre sus pensamientos y los de Descartes. En las obras polémicas de este pensador contra los teólogos holandeses, la idea de Pascal aparece expuesta ya de un modo completo y acabado, no sólo en cuanto a su contenido general, sino también en cuanto a su forma peculiar y característica. La física peripatética —opone Descartes a sus adversarios escolásticos— no encierra nada que no sea en verdad *nuevo*, en cuanto que se opone a las experiencias conocidas de antiguo, mientras que la de sus detractores se basa, por el contrario, en los *más viejos* principios, a saber: en los conceptos de la extensión, la forma y el movimiento, comunes a todos los filósofos e inculcados a nuestro espíritu mismo desde el primer momento.[5]

Pasando ahora del ensayo de Pascal sobre el vacío a su verdadera obra *metodológica* fundamental, vemos cómo en ella se afianza y cobra una fundamentación más nítida el puro *ideal racional del conocimiento*. La meta del auténtico saber —nos dice Pascal— sólo puede consistir en no hacer uso de ningún contenido que no hayamos comprendido previamente en su estructura y cohesión lógicas, derivándolo de los primeros fundamentos y condiciones del pensamiento. Sólo así, ateniéndonos a este *análisis* acabado y perfecto, sometemos el objeto problemático de que se trata al campo de acción del entendimiento y lo haremos totalmente asequible a los medios propios de éste.

[5] V. Descartes, *Epistola ad Patrem Dinet; Epist. ad cel. Vir. D. Gisbertum Voetium.*

El auténtico método no puede tolerar, por tanto, ningún concepto que no haya *definido* previamente por su cuenta, ningún principio que no se derive de estas definiciones originarias y no se demuestre a base de ellas.

Sin embargo, si este postulado representa el arquetipo *absoluto* del saber, no cabe duda de que, en lo tocante al conocimiento humano relativo, nos sale al paso inmediatamente una restricción. Los *primeros principios* que establecemos como base de la matemática y de la física matemática no pueden ser reducidos a elementos más simples: la claridad y la evidencia con que los captamos representan, a la par, una barrera levantada ante la posibilidad de analizarlos y demostrarlos en el plano de los conceptos. Esto supone, indudablemente, una *limitación*, cuyo fundamento reside en la naturaleza misma de nuestro conocimiento, pero sin que ello afecte para nada al carácter ni a la *certeza* inmanente de la matemática: "l'ordre de la géométrie est à la vérité inférieur (à l'ordre absolument accompli) en ce qu'il est *moins convaincant*, mais non pas en ce qu'il est *moins certain*".

Por tanto, cualquiera que sea la crítica que de la geometría podamos hacer desde el punto de vista del saber absoluto, esta crítica no menoscaba en lo más mínimo su valor propio y peculiar ni su seguridad interior en sí misma. La ciencia puede avanzar y desarrollarse sostenida por la confianza en sus *hipótesis* originarias, puede asegurar y acotar el campo en que se mueve, sin temor a que ante ella se interponga el veto de ninguna instancia extraña. La matemática —cualquiera que sea el juicio que sobre ella pueda emitir un "entendimiento infinito"— es y seguirá siendo la pauta y la realización de *nuestro* intelecto: "ce qui passe la géométrie nous surpasse". Ella y sólo ella es el objeto en que nuestra *lógica* puede ejercitarse y el único prototipo por el que pueden contrastarse sus reglas. Incurrirá en una vacua ilusión quien piense que este orden jerárquico puede invertirse; quien considere las pruebas geométricas como casos especiales de los preceptos lógicos abstractos, en vez de ver en ellas la orientación fija y segura.

Por tanto, en esta fase, es decir, en los comienzos de la metodología pascaliana, no se siente todavía, ni mucho menos, como una *falla* interior el hecho de que los primeros conceptos funda-

mentales, tales como los de espacio, tiempo y movimiento, no sean susceptibles de una prueba *discursiva* ulterior. La "luz natural" nos ofrece una garantía más profunda de su verdad y de su consistencia que cualquier otra deducción de carácter abstracto.[6]

La confianza en la naturaleza fundamental de nuestro entendimiento permanece, aquí, en esta fase del pensamiento de Pascal, indemne; nada atenta contra ella todavía: siempre y cuando que logremos mantenerla en su estado puro y libre de todos los prejuicios de los sentidos y de la fantasía, poseemos en ella la regla inconmovible y absoluta. Podemos renunciar, por ejemplo, a una explicación del movimiento como la definición aristotélica que nos lo presenta como "la realización de lo posible", ya que podemos estar seguros de que cualquiera de nosotros asocia a la palabra "movimiento", con toda certeza y univocidad, el mismo contenido conceptual.

Exactamente lo mismo —y remitiéndose también al mismo ejemplo de Aristóteles— se había expresado Descartes. Polemizando contra el ensayo *De veritate* de Herbert de Cherbury, en el que se trataba de explicar el concepto de la "verdad", había afirmado que todos estos esfuerzos eran ociosos y vanos, ya que el concepto de la "verdad" encierra una claridad "trascendental" tan prístina, que cualquier intento de aclararlo más sólo puede servir para oscurecerlo.[7]

Por consiguiente, ningún escrúpulo metafísico puede menoscabar el valor que posee el criterio del conocimiento claro y distinto, desde el punto de vista a que nos conduce la teoría pascaliana de la ciencia. No encontramos todavía aquí el menor atisbo de aquel escepticismo contra nuestra "naturaleza" y sus revelaciones inmediatas que más tarde se abrirá paso en los *Pensées* de Pascal: "*la nature, qui seule est bonne*, est toute familière et commune".[8]

Es cierto que, cuando Pascal, para caracterizar el proceso del conocimiento, proyecta su mirada, sobre todo, a los problemas de lo infinitamente pequeño y lo infinitamente grande, deja ya traslucir uno de los motivos que resonarán en su obra posterior. Pero

[6] V. *De l'Esprit géométrique*, II, especialmente pp. 282, 283, 286.

[7] Descartes, carta a Mersenne de 16 octubre 1639, en *Correspondance*, t. II, pp. 596 *ss.*

[8] *De l'Esprit géométrique*, II, p. 307.

precisamente esta coincidencia objetiva viene a arrojar una clara luz sobre la pugna que existe entre la intención y la tónica fundamentales en el campo de la metodología, de una parte, y de otra en el de la metafísica.

En los *Pensées*, vemos cómo la convicción de la infinitud del progreso, la conciencia de que éste no puede acabar nunca, ni en lo tocante a su aumento ni en lo referente a su división, conduce al resultado de que el pensamiento se niegue a sí mismo y niegue sus leyes fundamentales. El yo, habiendo perdido toda base de sustentación y toda posición propia, no intenta ya descifrar el misterio del ser: el intelecto se ha convertido ante sí mismo en una insoluble contradicción, en toda la extensión de sus capacidades y de sus problemas.

El ensayo sobre el método geométrico parece abrazar también, exteriormente, esta misma dirección del pensamiento. También en él se considera como establecido el que lo infinito, de cuya *existencia* nos convencen una serie de razones necesarias e imperiosas, permanece incomprensible para nosotros, conforme a su *naturaleza*. Pero aquí es *el entendimiento mismo* el que —en pugna con las aparentes instancias en contrario de la observación y las representaciones de los sentidos— propugna y afirma el ser de lo infinito: aquí, son los *principios de la geometría*, principios evidentes e indiscutibles, los que corroboran la *verdad* de la extensión y la divisibilidad ilimitadas de la materia. El pensamiento matemático opone su "claridad natural" y su certeza fundamental a las "quiméricas dificultades" que la imaginación se crea.

Por ello, lo que de una parte, ante el foro de la representación inmediata, se revela como "incomprensible", posee de otra parte el más alto grado de comprensibilidad y necesidad, ya que no podemos dejar de reconocerlo sin vernos envueltos en contradicciones con los primeros *principios* de toda comprensión. Lo infinito no es todavía aquí, por tanto, el ejemplo de un contenido *trascendente* que venga a desarraigar y desvalorizar el sistema de nuestros "conceptos naturales", sino que es un *postulado* del sistema mismo. La conciencia no puede recusar ningún contenido bajo el pretexto de que es incomprensible para ella antes de darse clara cuenta de si esta inaprehensibilidad proviene de una falla subjetiva de la capacidad de representación o de una contradicción in-

terna del objeto mismo. El problema que aquí se ventila no se refiere, en el fondo, a la contradicción entre la conciencia y la existencia absoluta, sino que se extiende a las diferentes funciones del conocer mismo y a sus relaciones mutuas. El pensamiento no admite sobre sí otro juez que el pensamiento mismo.

En los mismos *Pensées*, perdidas entre todo el escepticismo moral e intelectual que tiñe esta obra, encontramos todavía palabras que recuerdan aquel primer punto de partida de Pascal.

"El hombre no es más que una caña temblorosa y débil, pero una caña que *piensa*. No es necesario que el universo se arme para destrozarla; un soplo, una gota de agua basta para poner fin a su vida. Pero aunque el universo la aplastase, seguiría siendo siempre algo más sublime que lo que le da muerte, pues *sabe* que muere y conoce el poder que sobre él ejerce el universo. El universo ignora todo esto. *Toda nuestra dignidad reside, por tanto, en el pensamiento*. A él y solamente a él debemos consagrarnos, no al espacio y el tiempo, que jamás podemos realizar. Esforcémonos, pues, en pensar certeramente: tal es *el principio de la moral*. Por medio del espacio, me comprende y absorbe el universo como a un punto; por medio del pensamiento le comprendo *yo* a él".[9]

"El mundo todo de los cuerpos, el firmamento, los astros, la tierra y sus reinos no valen lo que vale el más diminuto de los espíritus, pues éste conoce todo eso y se conoce a sí mismo, y los cuerpos no tienen ni la más remota noción de ello" (*Pensées*, ed. Havet, XVII, 1).

Mientras que para Descartes el pensamiento era el único hecho fundamental que poseía la certeza de sí mismo y que permitía a aquél escapar a la duda *teórica* universal, para Pascal se convierte, ahora, en el centro *moral* del individuo, en el hecho que opone un barrera y una resistencia al *pesimismo* ético del hombre.

"L'homme connaît qu'il est misérable; il est donc misérable, puisqu'il l'est; mais *il est bien grand, puisqu'il le connaît*" (VIII, 13).

Por donde la independencia y la autarquía de la *razón*, que Pascal, conforme a las premisas teológicas del sistema, se ve obligado a negar y a reprimir, levantan constantemente cabeza, en contra de su voluntad. Y así como en las *Provinciales* parte de la interpretación y la defensa del dogma de la predestinación para acabar defendiendo los derechos de la investigación contra la autoridad de la Iglesia y del Papa, en los *Pensées* nos encontramos de vez en cuando, a veces bruscamente, con palabras que nos descubren al pensador lógico y metódico por debajo del apologista de la fe en la revelación.

[9] *Pensées*, Article I, núm. 6 (ed. Ernest Havet, 5ª ed., revue et corrigée, París, 1897, t. I, p. 10). Las citas siguientes se refieren siempre a la división, en capítulos y párrafos, de esta edición.

"La raison nous commande bien plus impérieusement qu'un maître; car en désobéissant à l'un, on est malheureux et en desobéissant à l'autre, on est un sot" (VI, 2).

No deja de ser un destino trágico y paradójico el que el pensador que escribió estas palabras se creyera llamado a destruir el principio racional de la filosofía y la investigación modernas.

2

El fragmento sobre el método de la geometría termina ya elevando la mirada hacia problemas que pertenecen a otro campo y responden a otro interés. Quien haya llegado a comprender las verdades geométricas sobre lo infinito, quien haya sabido penetrar en el poder y la grandeza de la naturaleza en la doble infinitud que nos circunda poseerá, al mismo tiempo, en la contemplación de estas maravillas la clave para comprenderse a sí mismo y la posición que ocupa su propio yo entre la infinitud y la nada del espacio y el tiempo, del movimiento y el número: reflexiones éstas harto más importantes y valiosas que todo el resto de la geometría.

Por donde, no los *fundamentos* mismos, pero sí la *meta* de las reflexiones en torno al infinito, nos hace remontarnos necesariamente por encima de los límites anteriores. En el momento mismo en que cobra vida para Pascal el problema *ético*, desaparece para él, simultáneamente, la significación de la ciencia teórica y de sus intentos especulativos de solución. De aquí en adelante, nos movemos ya al conjuro del espíritu de San Agustín: "Deum et animam scire cupio. Nihilne plus? Nihil omnino".

Tan pronto como nos volvemos hacia la consideración del hombre, tan pronto como reconocemos aquí la meta y el centro de todo el saber, todo el saber "abstracto" se revela ante nosotros

como inservible, como un fuego fatuo que constantemente nos engaña acerca de lo que somos y del lugar que ocupamos en el universo (VI, 23).

"El conocimiento de las cosas exteriores jamás se consolará de mi ignorancia de la moral, en momentos de angustia; en cambio, el conocimiento moral me consolará siempre de mi ignorancia de las cosas de fuera" (VI, 74).

De este modo, pierde toda su significación filosófica la física especial, si sólo sirve para apartarnos del interés más íntimo y central. El ideal empírico de investigación proclamado por Descartes, es rechazado: podemos llegar a establecer, en general, que los fenómenos físicos nacen de la forma y el movimiento, pero sería ridículo querer ir más allá y tratar de descubrir su mecanismo en lo particular: "si hubiésemos de reputar como verdad lo que de este modo se descubre, habría que llegar a la conclusión de que toda la filosofía no merece ni una hora de esfuerzo" (XXIV, 100). El conocimiento de la unicidad del problema *moral* lleva consigo el desprecio espiritualista del mundo de los cuerpos y de sus leyes especiales.

Y, sin embargo, cosa muy curiosa y característica, Pascal no se vuelve en primer término, para resolver su problema, a la historia y a la tradición teológica. Su *método* sigue siendo, en este punto, el del *análisis* psicológico. Se trata, ante todo, de descubrir y destacar en nosotros mismos los hechos fundamentales de los que hay que partir; los problemas que tenemos que resolver no nos abordan desde fuera, sino que nos los plantean imperiosamente las contradicciones de nuestro propio ser.

En el desarrollo de estas contradicciones, en la exposición que hace de la grandeza y la miseria del hombre, brilla en todo su esplendor la maestría dialéctica y estilística de Pascal. También aquí se manifiesta con una fuerza conmovedora la desesperación *intelectual* del pensador, la incertidumbre del hombre acerca del origen y el destino del yo y del universo.

A ella viene a unirse el sentimiento de la doble naturaleza humana, que nos hace movernos y vegetar constantemente en un medio insostenible: impotentes tanto para rechazar la imperiosa exigencia que nos abruma como para realizarla; incapaces para obrar el bien y para hacer el mal, para afirmar resueltamente

cualquiera de estos dos extremos. Todo sentimiento espontáneo e inmediato de vida se ve envenenado en nosotros por la reflexión; toda reflexión, a su vez, frustrada por las exigencias imperativas del momento.

"Apetecemos la verdad y sólo encontramos en nosotros la incertidumbre. Buscamos la dicha y topamos solamente con la miseria y la muerte. No acertamos a renunciar a la verdad y a la dicha, ni sabemos tampoco encontrar la certeza y la ventura".

Y esta dolorosa contradicción que informa la vida toda del individuo, se repite y se agudiza en la vida de la colectividad. También aquí vive en nosotros el postulado del Derecho, que nada ni nadie puede reducir al silencio; pero toda la *realidad* empírica y social que nos rodea se halla en flagrante e irreductible contradicción con él. Toda transacción, todo entendimiento que nos esforzamos por encontrar sólo sirven para hundirnos todavía más en un falaz sofisma, y sólo sabemos paliar y encubrir la contradicción interior modelando y aderezando la misma norma ideal a tono con los poderes reales existentes.

El Derecho se halla a merced de los embates de las opiniones, el poder, por el contrario, aparece sustraído a toda duda y se da a conocer fácilmente por signos muy claros; y así —no pudiendo lograr que lo justo se halle, además, dotado del poder necesario para imponerse—, hemos optado por la solución contraria: por revestir al poder con los atributos de la justicia, zanjando así felizmente toda la disputa (VI, 7 y 8). Por donde la *convención* caprichosa y voluble, por muy sonoros que sean los nombres con que la revistamos, se erige por lo general en norma y fundamento de toda convivencia social.

"El punto firme y fijo en que necesariamente nos situamos para enjuiciar y aquilatar los distintos actos, no puede consistir tampoco, en este punto, más que en la formación y en el deber. La *razón* se ofrece como juez, pero pronto se revela simplemente como un dócil instrumento que sirve por igual a todas las partes y se doblega y somete a todos los intereses" (VII, 4).

En vez de afirmar la unidad inmutable, ella misma se ve envuelta en la confusa trama de los deseos y las pasiones, despojada de su propio ser y de su carácter. Y nos vemos obligados a reconocer, de un modo general, que toda explicación *racional* falla

ante el problema que tenemos delante. Tratar de deducir la solución de un principio *único* y supremo, equivaldría a no resolver el problema, sino a negarlo y descartarlo, a desconocer el originario e irremediable *dualismo* del que cobramos conciencia en la pugna de nuestra naturaleza consigo misma.

Los antagonismos que se han puesto de manifiesto ante nosotros serían imposibles en un sujeto "simple": la contradicción psicológica fundamental sólo puede explicarse conociendo la dualidad que reside en la naturaleza *metafísica* y en el *origen* metafísico de nuestro yo (XII, 4 y 11). Por donde se llega a la conclusión de que la solución única y última al problema hay que buscarla en el dogma del *pecado original*, por cuanto que nos revela el desdoblamiento prístino, originario e insuperable de nuestro propio ser.

"Certainement rien ne nous heurte plus rudement que cette doctrine; *et cependant, sans ce mystère, le plus incompréhensible de tous, nous sommes incompréhensibles à nous-mêmes*. Le noeud de notre condition prend ses replis et ses tours dans cet abîme; de sorte que *l'homme est plus inconcevable sans ce mystère que ce mystère n'est inconcevable à l'homme*" (VIII, 1).

La paradoja de la *metódica* de Pascal, la contradicción entre el *resultado* y el *método* por el que a él se llega, se manifiesta aquí en toda su claridad. Lo "incomprensible" se erige en la premisa y condición última y necesaria de toda comprensión; el misterio constituye la única *hipótesis* válida que nos explica y aclara los fenómenos de nuestra vida interior.

Para comprender este giro del pensamiento, debemos detenernos ante todo en las premisas dogmáticas especiales de las que parte Pascal. Es él, de todos los discípulos de Port-Royal, el que con mayor energía defiende la doctrina jansenista contra la autoridad de la Iglesia. Esta doctrina influye, además, en toda su filosofía, informándola hasta en sus últimas y más extremas consecuencias.

Pascal no sólo se asimila y vive en toda su plenitud y de un modo inmediato los motivos psicológicos fundamentales de la doctrina agustiniana, sino que ahora se entrega también, sin la menor resistencia y sin el menor intento de paliarlas o de interpretarlas en distinto sentido, a las consecuencias más extremas que de ellas se derivan, incluso a todas las contradicciones lógicas y a todos los rigores morales de la teoría de la gracia. La obra de Jansenio sobre san Agustín constituye el centro latente en torno al cual giran y encuentran su unidad última todas las ideas pascalianas.

El *problema de la libertad*, tal como Pascal lo concibe y lo plantea, no puede llegar a resolverse, ni siquiera a formularse, si no se distingue, a tono con dicha obra, un doble estado de la naturaleza humana. El hombre, en estado de inocencia, podía gobernarse y dirigir sus actos por sí y ante sí, en virtud de la capacidad a él inherente; la gracia divina intervenía, ciertamente, en sus actos, pero estaba en manos del hombre mismo el aceptarla o rechazarla, con arreglo a su libre arbitrio. Pues bien, la naturaleza humana, en su estado actual, ha quedado privada para siempre de esta capacidad para regirse por sí mismo. Toda reacción moral, toda apelación a la sabiduría divina, se halla ahora sustraída a la acción de la voluntad y la conducta del hombre; es, simplemente, un regalo de la *gracia* divina, un don que se comunica directamente al individuo sin mérito alguno por su parte ni la menor contribución suya.

Ante la omnipotencia y el imperio de esta acción de la gracia, desaparecen toda resistencia y toda opción por parte del individuo. El milagro de la *redención* se repite en todos y cada uno de los momentos de la existencia humana: las fuerzas *naturales* del espíritu, confiadas a sus propios medios, son incapaces para alcanzar ni el más leve *conocimiento* de la verdad, como lo son también para ganar una convicción moral propia o para obrar con arreglo a ella. Nuestro saber, lo mismo que nuestra conducta ética, no es el fruto espontáneo de nuestra naturaleza espiritual, sino que es obra de una influencia todopoderosa, a la que nos rendimos. Ahora bien, este milagro se obra con arreglo al libre arbitrio y a la libre opción, ante los que toda pregunta de la "justicia" natural y humana tiene que enmudecer: lo que decide no es la "dignidad" del individuo, sino exclusivamente la voluntad divina, no sujeta a ninguna ley.[10]

Pascal da al pensamiento de Jansenio, que hace suyo, la forma más tajante: la justicia de Dios contra los "réprobos" es menos

[10] Sobre el "San Agustín" de Jansenio, v. Sainte-Beuve, *Port Royal* (5ª ed., París, 1888), libr. II, caps. X y XI.

disonante que su compasión para con los elegidos (X, 1). Frente a los pocos individuos señalados por la gracia aparece constantemente y para siempre la gran "masa de los perdidos". Todas las obras de la divinidad, todas sus revelaciones en la Sagrada Escritura y en la historia presuponen este insuperable antagonismo, se refieren a él y lo tienen en cuenta: "on n'entend rien aux ouvrages de Dieu, *si on ne prend pour principe qu'il a voulu aveugler les uns et éclairer les autres*" (XX, 19).

Esa tornasolada equivocidad que todas las profecías, todos los milagros llevan consigo, responde también a una necesidad interior del divino plan del universo: la revelación no podía expresarse con mayor claridad sin descubrir su sabia astucia, consistente en iluminar a los unos mediante los mismos signos con que ciega y confunde a los otros. Basta con que "sea lo bastante oscura para engañar a los réprobos y lo bastante clara para hacer que su error sea imperdonable, y condenarlos" (XVI, 9; XX, 1; XXIV, 18).

Podemos ahora comprender hasta qué punto es imposible llegar a formarse una convicción *racional*, en una religión cuya intención más recóndita y cuyo contenido más íntimo consisten precisamente en empujar al error al entendimiento, cuando éste se halla desasistido del auxilio sobrenatural. Si pudiera ser *demostrada*, si pudiera ser comprendida mediante las fuerzas *naturales* del espíritu, dejaría de ser lo que es: "c'est en manquant de preuve, qu'elle ne manque pas de sens" (X, 1).

Es la historia de la filosofía de la religión la que tiene que ahondar en estos problemas fundamentales de la dogmática pascaliana. Pero tampoco nosotros podemos pasar de largo por delante de estos problemas, de los que hay que partir para explicar la posición que la teoría del conocimiento ocupa en el sistema pascaliano. Comprenderemos, a la luz de estos problemas, que el escepticismo de Pascal, lejos de ser el reverso de la verdad religiosa es, por el contrario, el complemento necesario y el eslabón indispensable para llegar a captar esa verdad. Si el escepticismo representa, en otros casos, una fase preliminar que la fe en la revelación supera y hace innecesaria, en Pascal la fe lo afianza todavía, lo explica y lo justifica.[11]

[11] V., sobre esto, Victor Cousin, *Études sur Pascal*, 2ª ed., París, 1844, y la excelente exposición de Havet, t. I, pp. XVII *ss.*

Mientras se le reconozca a la razón —en una zona cualquiera de los fenómenos inmanentes— el derecho y la posibilidad de emitir un fallo firme, el *individuo* espiritual no se sentiría todavía totalmente anulado y sacrificado a la omnipotencia divina. En las *Provinciales*, Pascal, colocándose al lado de Galileo, defendía todavía la fuerza probatoria de la *experiencia* metódica, invocándola como un testimonio divino en contra de la autoridad de la curia;[12] ahora, por el contrario, considera como una aberración de principio todo lo que sea ahondar en la nueva ciencia *empírica*.[13] Las verdades fundamentales y evidentes de la matemática, ante las que se detenía respetuosamente la obra metodológica más importante de Pascal, caen ahora también dentro del círculo del escepticismo. Su verdad no es la del *pensamiento*, que sabe dar cuenta de sí y de sus razones, sino la del sentimiento: "les principes se sentent". Es el *corazón* quien nos garantiza la certeza de los conceptos fundamentales de espacio y tiempo, movimiento y número; el corazón siente que el espacio tiene tres dimensiones y que los números son infinitos (VIII, 6).

Ha caído la barrera que se levantaba entre los problemas de la razón y los de la teología, entre la certeza "matemática" y la certeza "moral". El veredicto pronunciado acerca de nuestra "naturaleza" moral hace que se derrumbe también directamente, del mismo modo, el fundamento sobre el que descansaba todo el conocimiento científico.

"Humiliez vous, raison impuissante; taisez-vous, nature imbécile: apprenez que l'homme passe infiniment l'homme, et entendez de votre maître votre condition véritable que vous ignorez" (VIII, 1).

Vemos, pues, cómo el concepto de la "percepción clara y distinta" se revela incapaz para oponer un dique a la desvalorización y destrucción metafísicas de la ciencia. Y el comienzo y la raíz de la *crisis* interna por la que ahora atraviesa este concepto deben buscarse en el mismo sistema de Descartes. El principio

[12] *Les Provinciales*, ed. Ernest Havet, lettre XVIII (especialmente, vol. II, pp. 267 *s.*).

[13] *Pensées*, XXIV, 17: "Je trouve bon qu'on n'approfondisse pas l'opinion de Copernic." XXIV, 100: "Écrire contre ceux qui approfondissent trop les sciences: Descartes."

según el cual, antes de poder emitir un juicio acerca de la certeza de los axiomas del *conocimiento*, tenemos que investigar y descubrir el origen de nuestra *existencia*, se contiene ya allí; y también la inversión del orden racional, consistente en basar la vigencia de las *verdades* necesarias, sobre la *existencia* y la *necesidad* de Dios (v. *supra*, pp. 504 *s.*).

La ficción del "Dieu trompeur" se convierte ahora en verdad; la hipótesis que Descartes rechazaba como infundada y absurda, se reconoce ahora como un elemento necesario dentro del plan divino general del universo. Descartes podía jugar con esta ficción, ya que la idea de la "veracidad de Dios" no era para él, en última instancia, más que otro modo de expresar su fe en la *razón* y en sus "ideas innatas". Pero en Pascal quedan cortados todos los caminos de retirada: "el pirronismo es la verdad", pues antes del advenimiento de Cristo no existía ningún medio para iluminar al hombre acerca de sí mismo, ningún signo natural por el que pudiera distinguirse lo verdadero de lo falso" (XXIV, 1).

Pero la pérdida del saber casi resulta insignificante, comparada con las consecuencias a que este sistema conduce en el terreno de la *moral*. El concepto moral de la *humanidad* queda abolido; pasa a ocupar su puesto otro concepto muy distinto: el de la comunidad de los elegidos y de los santos. Los grandes ejemplos de la historia y de la antigüedad nos dejan casi impasibles —¿qué significan, en efecto, para nosotros?—; en cambio, nos conmueve la muerte de los *mártires*, que forman uno y el mismo cuerpo con nosotros.

"Nous avons un lien commun avec eux: leur résolution peut former la nôtre, non seulement par l'exemple, mais parce qu'elle a peut-être mérité la nôtre. Il n'est rien de cela aux exemples des païens: *nous n'avons point de liaison avec eux*" (XXIV, 22).

Fuera de la personalidad de Cristo no existe ningún nexo mediador entre Dios y el hombre, razón por la cual es también ella la que establece toda la relación moral entre los diferentes individuos. Toda moral que no descanse sobre la convicción fundamental del pecado original y la redención, será necesariamente infundada y quimérica (XXII, 2 y 7). La voz de la simpatía natural debe, por tanto, enmudecer ante el heterodoxo.

"Es algo asombroso y digno de la mayor atención ver cómo subsiste desde hace tantos años el pueblo judío y contemplarlo sumido en constante miseria; la razón de ello está en que ambas cosas, su persistencia y su miseria, son igualmente necesarias para probar la verdad de Cristo" (XIX, 4).

La meta de la ética pascaliana no es otra que el desarraigar el sentimiento natural de la personalidad, la total disolución y la entrega del yo. "Le Moi est haïssable... car chaque Moi est l'ennemi et voudrait être le tyran de tous les autres" (VI, 20). Y, sin embargo, hasta en el éxtasis divino, en el que el yo se funde con el redentor, podemos encontrar las huellas de aquel *egoísmo* que Pascal cree haber superado. En su holocausto ante Dios y en la certeza de la salvación, que de él emana, cobra el individuo, no obstante, la conciencia de su posición excepcional. Para poder gozar de su bienaventuranza tiene ante todo que saberse fuera de la "massa perditionis" y por encima de ella.

Por donde esta doctrina, al concentrar todo su interés en el individuo y en sus relaciones con Dios, nos conduce inevitablemente, a la postre, al aislamiento más completo. Una prueba trágica de ello la tenemos en la propia vida de Pascal: cuanto más se esfuerza por vivir en consonancia con su propia doctrina, más violentamente divorciado se ve de todos los sentimientos naturales y primarios de la comunidad.[14]

"Nous sommes plaisants de nous reposer dans la société de nos semblables. Misérables comme nous, impuissants comme nous, il ne nous aideront pas; on mourra seul; il faut donc faire comme si on était seul" (XIV, 1).

Nada tiene, pues, de extraño que tanto Bayle como Voltaire tomasen de esta doctrina sus argumentos más poderosos para rechazar toda fundamentación puramente teológica de la moral y de que todavía el joven Goethe se uniese a ellos en esto.

También desde el punto de vista histórico es la doctrina de Pascal un síntoma más de la falla general e interior de que adolece el sistema cartesiano. La rigurosa línea divisoria entre la razón y la autoridad se circunscribe en este sistema al campo teórico: la teoría de Descartes carece de una fundamentación independiente y peculiar de la *ética*. La moral provisional desarrollada

[14] V. los característicos rasgos de la biografía de Pascal por su hermana, Mme. Perier; especialmente, Havet, p. LXXXIII *ss.*

en el *Discours de la méthode* y que postula la sumisión incondicional del individuo a los usos y convenciones existentes, no llegó a ser nunca eliminada y sustituída.

Más adelante, trata Descartes del problema de las pasiones, pero también en esto habla más bien como fisiólogo que como moralista. Esto explica por qué incluso en el concepto de la *voluntad* y en sus relaciones con el *intelecto* subsisten numerosas dificultades de orden interno. Ya en el propio Descartes se presenta la *voluntad* como la llamada a corroborar y sancionar la *verdad* de la comprensión clara y distinta del entendimiento, lo que nos ayuda a explicarnos todavía mejor por qué Pascal refiere las dos categorías fundamentales de la verdad teórica y moral al origen común de la sensación interior, fundiéndolas y entrelazándolas de este modo.

El verdadero peligro no reside, sin embargo, en esta subjetivación, ya que sigue siendo la psicología, y por consiguiente la *conciencia*, la llamada a decidir. Pero en la teoría jansenista de la gracia, que abandona al pecado la naturaleza y el yo, desaparece hasta este último asidero.

Todo esto conduce a Pascal, a la postre, por la fuerza de una necesidad interior, al *principio de autoridad*, que las *Lettres Provinciales* habían combatido con tanto ardor y habían puesto en evidencia para siempre. En vez de la fe mística, que el yo aguarda pasivamente que le venga de fuera, la verdadera meta de su *confirmación* práctica son ahora las "obras" y las ceremonias. Puesto que la gracia le es dada al yo como en don libre del cielo, sin que en ella intervenga necesariamente su propia conducta moral, lo único que a ésta le queda es dirigir y someter a sus fines la "maquinaria" exterior, el automatismo del pensamiento.

"Suivez la manière par où (les fidèles) on commencé: c'est en faisant tout comme s'ils croyaient, en prenant de l'eau bénite, en faisant dire des messes etc.; naturellement même *cela vous fera croire et vous abêtira.* — Mais c'est ce que je crains. — *Et pourquoi? qu'avez-vous à perdre?*" (X, 1).

En vano se ha querido suavizar la tajante dureza de estas palabras. Es perfectamente aplicable a este caso, tal vez más que a ningún otro, lo que el propio Pascal escribe en otra ocasión: "un mot de cette nature détermine tous les autres... jusque là l'ambiguité dure, et non après" (XXIV, 26). Lo que se ventila en la "apuesta" de Pascal lo manifiestan con toda claridad y con toda honradez los *Pensées*, donde se repite una vez y otra que toda la dignidad y todo el mérito del hombre residen en el *pensamiento*. Este riesgo es precisamente el que hay que correr, este valor y esta cualidad fundamental del yo es lo que vale la pena sacrificar, para poder participar así de un orden superior.

Para comprender y enjuiciar la meta a que aquí conduce el escepticismo, tenemos que volver la vista a su comienzo y punto de partida. El recuerdo de los *Ensayos* de Montaigne vive por doquier en la obra de Pascal; más aún, pese a la originalidad literaria de éste, influye hasta en la expresión estilística de algunos de sus pensamientos.

Para Pascal —él mismo lo expone en su conversación con M. de Saci—, es en Montaigne donde se cifran el contenido y el resultado de toda la filosofía profana. Y, sin embargo, la *duda* tiene en uno y otro una significación diametralmente opuesta. Para Montaigne, es un *método* intelectual, constantemente aplicado; el modo y el ejercicio incansable de la investigación, que él mismo describe con trazo incomparable.

"Nul esprit genereux ne s'arreste en soy: il pretend tousiours, et va oultre ses forces; il a des eslans au delà de ses effects: s'il ne s'advance, et ne se presse, et ne s'accule, et ne se chocque et tournevire, il n'est vif qu'à demy; ses poursuites sont sans terme et sans forme; son aliment, c'est admiration, chasse, ambiguité" (*Essais*, III, 13).

El escepticismo no es, según esto, otra cosa que el elemento de vida y la forma y la práctica constante del espíritu, y ello explica por qué en él se elabora y se descubre también, en última instancia, un nuevo y válido *contenido* del espíritu (v. *supra*, pp. 210 *ss.*).

Para Pascal, en cambio, la duda es algo más que un método a que se recurre para preguntar a las cosas. Las instancias escépticas representan, para él, un resultado ya adquirido, del que parte. Expresan aquel *hecho fundamental* al que se enlaza su investigación filosófica, al paso que busca en el *dogma* el *principio* para su explicación y fundamentación.

A la luz de esta primera inversión fundamental, es fácil com-

prender el antagonismo característico que se advierte en todos los resultados finales. Del mismo modo que combate la nueva concepción de la naturaleza y de la historia preconizada por Montaigne, Pascal se aparta de éste —y con él de todo el Renacimiento— en cuanto a su modo de concebir y apreciar la vida y la realidad empírica. Según él, la existencia finita sólo adquiere ser y coherencia al entrelazarse con un orden situado en el más allá; considerada por sí misma, carece de valor y de significación.

Por todas partes se traslucen aquí, como se ve, los rasgos fundamentales de la concepción medieval del mundo, lo que no es obstáculo para que la filosofía de Pascal represente, por lo menos indirectamente, un paso importante hacia la separación entre lo viejo y lo nuevo. Se pone de manifiesto en ella, con toda brusquedad, la contraposición entre la teología escolástica y la ciencia moderna, que el sistema de Descartes deliberadamente encubría. Pascal, llevado por la franqueza y la imperturbable consecuencia de su pensamiento, saca a luz por todas partes y pone constantemente de relieve esta contraposición, al paso que sus compañeros de Port Royal, y sobre todo Arnauld, se afanan todavía en aderezar la doctrina de la fe a tono con el punto de vista del cartesianismo y en demostrar la compatibilidad de la nueva física con el dogma de la transubstanciación.

Pascal proclama —estas palabras pueden considerarse como la clave de sus *Pensées*— que Dios no puede ser nunca el *fin* de una filosofía si no es su *principio* y su comienzo. (XXV, 78).

Esta frase es también aplicable, y en idéntico sentido, al nuevo punto de partida y al nuevo centro que la filosofía moderna había encontrado. También el *conocimiento* debiera ser consecuentemente negado y despojado de todo su valor allí donde no figura a la cabeza. En ningún otro punto de la historia de la nueva filosofía se revela con más claridad que en el sistema de Pascal la pugna entre estos dos caminos y direcciones del pensamiento y la necesidad de optar entre ellas.

B) La lógica y la teoría de las categorías

La nueva matemática y la nueva física, cuyo concepto ideal esboza Descartes, reclama a modo de complemento y como base

una nueva fundamentación de la lógica. La física escolástica no puede considerarse seriamente superada mientras no se desplace, sustituída por una versión nueva del problema lógico, su infraestructura tradicional: la teoría lógica de las categorías y la silogística de Aristóteles.

El *Discours de la Méthode* compara la pretensión de exponer el nuevo contenido bajo las viejas formas a la actitud del ciego que retase a un hombre dotado de visión a bajar con él a un sótano oscuro para pelear allí con él. Lo mismo que, en este caso, para dirimir la pelea en contra del ciego, bastaría con abrir de par en par las ventanas y dejar que entrase en el recinto la luz del día, así también bastará con dejar que entre en la lógica la luz de la nueva metodología para fundamentar y asegurar el contenido de la teoría de la naturaleza.[15]

Hay que reconocer, sin embargo, que ni la época de Descartes ni sus más cercanos discípulos y adeptos pudieron dar satisfacción al radicalismo de este postulado. Los elementos de la cultura escolástica se hallaban todavía demasiado arraigados para ello y aún se sentía cualquier planteamiento del problema demasiado atado al esquema lógico tradicional. Por eso vemos cómo, en la lógica de la escuela cartesiana, prevalece ante todo el esfuerzo por revestir el moderno contenido con el viejo ropaje de la prueba y de la conclusión.

El título de la obra de Clauberg, *Logica vetus et nova*, expresa bastante bien la significación de toda la corriente literaria que tiene en dicha obra su punto de partida. El autor señala expresamente en el prólogo que su obra habría podido alcanzar mayor perfección si las exigencias de los tiempos no le hubiesen impuesto la necesidad de combinar lo viejo y lo nuevo.[16] Y es lo cierto que los nuevos motivos que en ella se contienen se orientan más bien hacia la psicología que hacia la verdadera lógica.

El autor examina minuciosamente las condiciones individuales y particulares del *acto del pensamiento*, por ejemplo, de cuál es la edad más conveniente para que el individuo se consagre a la investigación de la verdad, entrando incluso a inquirir el tiempo

15 *Discours de la Méthode*, VI, p. 71.

16 Clauberg, *Logica vetus et nova* (1658), praefatio. En Joh. Claubergii *Opera omnia philosophica*, Amstelod., 1691, p. 768.

y hasta la hora más indicados. El interés de la obra se centra en el mecanismo del pensar y no en la estructura y la conexión intrínseca de los pensamientos. Esto explica por qué la lógica se presenta aquí en estrecha relación con la gramática y la retórica más bien que con la matemática y la física.[17]

Este mismo rasgo se nos muestra luego en la *Logique de Port Royal*, obra que debe ser considerada como el verdadero manual del cartesianismo. Aunque este libro va a buscar sus *ejemplos*, de preferencia, al campo de la matemática y de la moderna investigación empírica, lo que da a la exposición de la materia mayor vida y libertad, el principio de la ordenación y de la prueba sigue siendo el viejo principio aristotélico. Los puntos en que el autor se aparta de él caen también, casi todos, en el campo de la psicología: en el amplio espacio que se concede al estudio de los factores que estimulan y entorpecen el saber, en la exposición y el análisis tan minuciosos de los sofismas con que suelen empañar nuestros juicios el amor propio y la pasión.

El espíritu que aquí pervive y sigue influyendo no es, por consiguiente, tanto la *metodología* de Descartes como la *ideología* de Bacon. El propio Malebranche, el que con mayor pureza conserva y desarrolla el principio metodológico fundamental, elige en cierto modo como divisa de todas sus investigaciones la frase de Bacon según la cual todas nuestras "percepciones", así las intelectuales como las sensibles, nos presentan el objeto "por analogía con el hombre, y no con el universo".[18] Frase que más tarde habrá de apropiarse el más importante y más original entre los lógicos de la escuela cartesiana, Geulincx, para extraer de ella un sentido mucho más profundo.

Si hacemos caso omiso de los problemas técnicos concretos de la lógica, para referir todo el movimiento a su centro filosófico y epistemológico, nos vemos retrotraídos de nuevo al criterio de la percepción clara y distinta. Y volvemos a encontrarnos, dentro de un marco distinto, con que en él no se fija una meta y un resultado definitivos, sino que se establece solamente el comienzo para nuevos problemas.

¿Qué garantía nos ofrecen los conceptos claros y distintos en

[17] V. Clauberg, *Logica vetus et nova*, prolegomena, § 122 y parte III.
[18] Malebranche, *Recherche de la vérité*, lib. II, cap. 2.

cuanto a la *realidad* del contenido por ellos representado? La trayectoria del sistema no da, ni mucho menos, una respuesta unívoca a esta pregunta. De una parte, se afirma como el verdadero privilegio de las ideas matemáticas el que éstas no tienen por qué preocuparse para nada de la realidad objetiva; pero, de otra parte, se busca, por lo menos en *un* punto, un nexo directo entre el concepto y la existencia. El postulado de que a todo contenido de la representación debe corresponder y servirle de base una realidad "formal" igual, es elevado ahora al rango de un axioma de certeza inmediata. (v. *supra*, pp. 499 *s.*). Con lo cual vuelve a ofrecernos un asidero y un punto de apoyo a aquel *realismo simplista* que el sistema se proponía desde el primer momento combatir. Mientras que la verdadera meta consiste en obtener y hacer que vaya surgiendo gradualmente la realidad como *resultante* última de la interdependencia entre los conceptos fundamentales simples, ahora tal parece como si cualquiera representación concreta de por sí llevara en sí misma, directamente, la garantía de su significación y validez *objetivas*.

Esta conclusión se nos muestra con toda claridad en el cartesiano Regis, cuando formula como un principio general el de que a todas las ideas "simples" debe necesariamente corresponder un objeto exactamente conforme a ellas. Todo contenido de conciencia, siempre y cuando que no represente una trabazón fortuita de la actividad enlazadora del espíritu, depende de un *objeto exterior* como de su "causa prototípica" *(cause exemplaire)*. Hasta aquellos conceptos que solemos llamar "innatos" y que hacemos brotar directamente del fondo del alma, son también, en realidad, imágenes y "retratos" de una absoluta realidad: de otro modo, se vendría por tierra, con ellos, todo su contenido interior de conocimiento.

El espíritu no podría llegar a formarse la idea de un triángulo o de otra figura si, por lo menos, el *substrato* general de estas formas concretas, la extensión en longitud, anchura y profundidad, no tuviese una existencia material aparte, independiente de nuestro pensamiento.

La creencia de que puede haber ideas sin un *objeto* que corresponda a ellas y les sirva de *causa*, no pasa de ser, por tanto, un prejuicio filosófico vulgar. Hasta los principios más abstractos y

más generales de la geometría y la aritmética tienen que encontrar su punto de apoyo en el campo de la existencia física actual: suprimamos mentalmente el conjunto de las *sustancias* creadas, y desaparecerán con ellas, necesariamente, todas las "verdades".

No pueden existir, por tanto, "verdades eternas", como no pueden existir tampoco cosas eternas; las que se denominan de ese modo son, simplemente, principios cuyos *sujetos* gozan de una existencia permanente e inmutable, gracias a los designios superiores de la Providencia.[19] Por donde el tomar como punto de partida el "claro y distinto" postulado de la causalidad sirve para asegurar la dependencia y la falta de sustantividad interior al campo total de las "ideas".

Ahora, aparece claramente de manifiesto aquel círculo vicioso que se traslucía ya en Descartes. La realidad exterior es demostrada por medio de la inducción del efecto a la causa, lo que no es obstáculo para que este ser así descubierto, producto de la inducción, se arrogue un juicio incondicional acerca de la vigencia de todos nuestros conocimientos fundamentales.

Representa, por tanto, un decidido progreso el hecho de que Geulincx, enfrentándose con todos estos giros del pensamiento, retorne a la idea fundamental y original del sistema, al partir de una nítida separación entre el mundo de los *conceptos intelectivos* y el de la *existencia absoluta*. Separación que llega a cobrar, a sus ojos, los contornos de una contraposición lógica completa: a partir del momento en que imprimimos a un contenido el cuño y la

[19] "Suivant cette définition les vérités numériques, géométriques et métaphysiques ne peuvent être éternelles, ni selon leur matière, ni selon leur forme; elles ne le peuvent être selon leur matière, parceque leur matière n'est autre chose que les substances que Dieu a produites, et il a été prouvé, que les substances que Dieu a produites ne peuvent être éternelles; elles ne le peuvent être non plus selon leur forme, car comme la forme de ces vérités n'est autre chose que l'action, par laquelle l'âme considére les substances d'une certaine façon, si les substances ne sont pas éternelles, cette action de l'âme ne sauroit l'être aussi. Il reste donc, que (ces) vérités ne sont pas éternelles, *mais seulement qu'elles sont immuables*, entant que les substances peuvent être toujours comparées ensemble... se qui fait voir que l'immutabilité même des vérités qu'on appelle éternelles, n'est pas absolue, mais dépendante." Regis, *Cours entier de philosophie ou système général selon les principes de M. Descartes*, 3 vols., Amsterdam, 1691. *Métaphysique*, lib. II, Parte I, cap. 11. Cfr. especialmente, cap. 19; *La Logique*, Parte IV, cap. 9; *Métaphys.*, lib. I, Parte I, cap. 3.

ley de nuestro entendimiento, podemos estar seguros, por ese solo hecho, de no poder ya captarlo y comprenderlo en su esencia independiente e inmutable. Trátase, por tanto, de ahondar y desarrollar la crítica iniciada con Descartes. Del mismo modo que hemos aprendido a distinguir la extensión y el movimiento del color y el sonido; del mismo modo que —enfrentándonos con el testimonio directo de los sentidos— desgajamos estas cualidades "secundarias" del *objeto* de la percepción, para desplazarlas al órgano sensible, tenemos que saber distinguir, en el objeto matemático puro, la participación "exterior" e "interior" y desglosar aquellos momentos cuyo origen reside única y exclusivamente en nuestro *intelecto*. Lo que solemos llamar el "ser" de las cosas depende, más todavía que de las sensaciones específicas de nuestros sentidos, de los juicios y categorías de nuestro *pensamiento*.

El análisis de las percepciones debe combinarse, por tanto, con la *crítica del entendimiento*. La gran falla de la filosofía *aristotélica* consiste en haber descuidado ambos problemas, en tomar, en su metafísica, los puntos de vista y los principios del *intelecto* —como, por ejemplo, la distinción entre el género y la especie, entre la parte y el todo— como cualidades directas de las *cosas*, del mismo modo que en su física ordena y considera los objetos, ateniéndose a las distinciones inspiradas por las sensaciones subjetivas, con arreglo a las contraposiciones de lo caliente y lo frío, lo pesado y lo ligero, etc. Error tan grande como el del niño que cree que el bastón, al introducirse en el agua, se rompe verdaderamente, mezclando y confundiendo así el "fantasma" de los sentidos y el objeto, la impresión inmediata y el acto del juicio. No sólo trasladamos a los objetos mismos las imágenes de los sentidos, sino también los modos y cualidades del pensamiento, considerando las sustancias y los accidentes, el sujeto y el predicado, la relación, el todo y la parte, no como formas del intelecto, sino como cosas existentes, a las que de por sí son inherentes aquellas "representaciones intelectuales".[20] No nos queda, así, el recurso

[20] Dicendum jam de iis cogitationibus, quae de se independentes sunt a corpore et quas non invenimus hic... sed quas nobiscum quasi huc detulimus. Non minus enim modos harum cogitationum adscribimus objectis, quam species nostrorum sensuum. Inde enim vocamus quaedam objecta nostra substantias, accidentias, relationes, subjecta, praedicata, tota, partes, etc., *quae*

de remitirnos a las reglas del pensamiento para corregir los errores de nuestros sentidos.

Jamás podremos llegar a saber lo que sean las cosas de por sí, desligadas de todas las operaciones del intelecto; no nos queda otro medio que comprender y reconocer como tal la *condicionalidad*, de la que jamás podemos despojarnos. La única manera de remediar este defecto es penetrar en él hasta el fondo, cobrar conciencia de él; trátase, por tanto, de emplear con plena conciencia de lo que son y en su propio carácter las leyes del entendimiento, que hasta aquí hemos venido aplicando inconscientemente. La simple *imagen visual* del bastón roto es la misma para el hombre reflexivo que para el niño, pero ambos se diferencian en cuanto al *juicio* que la impresión de sus sentidos les merece; pues bien, la misión del conocimiento no consiste tanto, del mismo modo, en *transformar* nuestra visión total del mundo como en someterla a otro punto de vista y a otro criterio de enjuiciamiento.[21] La antítesis de lo bueno y lo malo no reside en las cosas mismas, sino que es puesta por nosotros en ella; pues bien, lo mismo acontece con la contraposición entre lo verdadero y lo falso, entre el ser y el no ser.[22]

omnia cum tantum dicant modos aliquos nostrae intelligentiae, solemus tamen ea considerare quasi res aliquas, quae ipsae in se infectae sunt istis phantasmatibus intellectualibus... (Quod) satis magno argumento est, *solere homines illos modos suarum cogitationum in res objectus transfundere* et tanquam ad eas spectantes considerare, *cum tamen hi modi ad ipsos et non ad res objectas pertineant*" (Geulincx, *Metaphysica ad Mentem Peripateticam* (1691), Introd., secc. II *Opera philosophica*, rec. J. N. P. Land, Hagae Comit. 1891 *ss.*, II, 204 *s.*). Sobre el problema en su conjunto, cfr. toda la *Introducción*, secciones I y II.

[21] *Op. cit.*, Introd., secc. III (Op., II, 209). Cfr. las *Annotata ad Metaphysicam*, II, 300 *s.*: "Nos non debemus res considerare, prout sunt sensibiles (id est sub certa specie incurrunt in sensum) neque ut sunt intelligibiles (id est, sub certo modo a nobis cogitantur). Sed, ut sunt in se, non possumus eas considerare; unde videmus magnam nostram imperfectionem. Hoc unum igitur restat nobis faciendum (quod et possumus et debemus facere), ut judicio mentis, quotiescunque rem aliquam sub modo aliquo cogitationis nostrae apprehendimus (quod equidem semper facimus, nec possumus aliter, dum homines sumus) semper hoc teneamus, rem non esse ita in se, ut apprehenditur a nobis."

[22] Introd., secc. II, *Opera*, II, 205 *s.*

No cabría captar con mayor nitidez ni desarrollar de un modo más consecuente de lo que aquí lo hace Geulincx el pensamiento sobre que descansan las *Reglas* de Descartes. El propio Geulincx ve en estos planteamientos la verdadera línea divisoria entre el pensamiento de Aristóteles y el pensamiento moderno. Así como la concepción simplista del mundo se revela al examen crítico acucioso como una ilusión, así también la filosofía escolástica se descubre, toda ella, como una sola y coherente *ilusión del concepto*.

Así lo atestigua ya el concepto más general del *ser*, del que parte esa filosofía y en el que atribuímos a las cosas una peculiaridad que tiene su fundamento y su origen solamente en el pensamiento. En vista de que mentalmente referimos todas las determinaciones y cualidades a un "algo" cualquiera, de que caracterizamos diversos predicados en torno a su conexión y los consideramos como inherentes a uno y el mismo "sujeto", acabamos confundiendo este sujeto puramente formal de nuestros *predicados*, este punto puramente imaginario de las coordenadas, con una *existencia* real.[23]

Y otro tanto podemos decir de los conceptos fundamentales del todo y la parte, de la unidad y la pluralidad. También ellos nacen exclusivamente de los *postulados del espíritu*: llamamos "uno" al contenido que nuestro pensamiento capta y se apropia en uno y el mismo *acto* indivisible. Esta denominación y este carácter no son, por tanto, aplicables a las cosas mismas, sino al modo de su aprehensión:

"Sicuti manipulus unus manipulus est, quia simul et semel manu apprehenduntur aliqua, etiamsi multa sint quae ingrediuntur; sic etiam quicquid intellectus apprehensione sua simul et semel corraserit, *et quasi in fasciculum collegerit, ipsa illa apprehensione et collectione unum dicitur*".[24]

Los conceptos fundamentales no son, pues, en general, cualidades reales incorporadas a los objetos y que haya que tomar de ellos, sino resultados de *síntesis* originarias de nuestro pensamien-

[23] *Op. cit.*, Parte I, § 1: De Ente in genere, *Op.*, II, 211 *ss.*: "Ens dicitur quod *certo quodam modo apprehendendi intellectus nostri* arripimus quasi, nulla ei quod arreptum est formali ratione talis denominationis competente, sed *haec formalis ratio residet in intellectu et modo cogitandi nostro*."

[24] *Op. cit.*, Parte I, § 5, p. 227.

to. Para poder comprender el origen y el alcance de las formas fijas, lo primero que tenemos que hacer es reducirlas a las *operaciones* de las que han surgido, remontarnos, por ejemplo, del "Unum" a la "unio", del "Totum" a la "totatio".[25]

Donde con mayor pureza y fecundidad se acredita esta norma es con respecto al concepto de *sustancia*. En la definición aristotélica se presenta a ésta como el "sujeto" último al que se refieren todos los predicados, sin que pueda, por ello, convertirse en predicado de otro predicado, lo que equivale, en realidad, a erigir un punto de vista *lingüístico* y *gramatical* en norma y fundamento último de la ciencia empírica real. La antítesis fundamental sobre la que Aristóteles hace descansar su física y su metafísica se reduce, cuando se la examina y analiza a fondo, en la trivial distinción entre el sustantivo y el adjetivo.[26]

Geulincx descubre, así, un punto de vista decisivo desde el cual puede llevar a cabo, ahora, la crítica de toda la teoría escolástica de las categorías. Es el *lenguaje*, sus características y sus exigencias, a cuya guía se encomienda Aristóteles en el descubrimiento de los diversos conceptos fundamentales. La clasificación, el orden y el número de estos conceptos se explican tan pronto como se conoce su origen *gramatical*, tan pronto se les identifica como abstracciones de reglas sencillas y de sus elementos fundamentales.[27] Con lo cual cobra todavía mayor fuerza la objeción anterior, pues aquí no sólo se transmutan lo que son relaciones y postulados del *pensamiento* en cualidades de *cosas* dotadas de existencia propia, sino que, además, no se capta el ser mismo en sus manifestaciones directas, sino empañado por un medio extraño. Prescindamos de estos aditamentos externos, provenientes de representaciones vulgares, no controladas por ninguna ciencia, y toda la metafísica peripatética se vendrá necesariamente por tierra.

Sin embargo, en este punto, en que llega a su apogeo el pensamiento crítico de Geulincx, es necesario reconocer, al mismo tiempo, el *límite* interior y esencial con que tropieza. Los objetos

[25] Parte I, p. 211: "*Totationem* enim rebus ipsis, quae ideo tota vocantur, adscribimus, cum nobis et menti nostri debeatur." Cfr. Parte I, § 6, pp. 230 *ss.*

[26] *Op. cit.*, Parte I, § 2, pp. 215 *ss.*, especialmente p. 218.

[27] Más detalles en Trendelenburg, *Geschichte der Kategorienlehre*, páginas 23 *ss.*

absolutos, tal y como existen, independientemente de las formas y categorías del pensamiento, son para Geulincx la *meta* última y verdadera del conocimiento: el verdadero, aunque inasequible *ideal* de todo saber metafísico. Por tanto, los conceptos intelectivos son considerados solamente en su significación negativa, como una envoltura con que cubrimos las cosas y que oculta a nuestro conocimiento la verdadera esencia de éstas.[28] Es muy significativa, en este sentido, la comparación que se establece entre las operaciones del pensamiento y las sensaciones específicas de los sentidos.

Geulincx no se propone estudiar la función positiva de los principios en la ordenación y explicación de los *fenómenos*, describir el camino por el cual podemos llegar al "objeto" por medio de los métodos del pensamiento, partiendo de las impresiones directas de los sentidos. Y esta falla interior explica la escasa influencia *histórica* que su pensamiento fundamental llegó a tener, a pesar de su innegable importancia objetiva y de su originalidad.

El propio Geulincx se encarga de señalar con toda claridad el límite extremo hasta el que puede llegar su planteamiento del problema. Su análisis parte, ante todo, del concepto más general del *ser*, y descubre a base del mismo *concepto de la cosa*, un *método* intelectual puro, derivado de la naturaleza del propio espíritu.

Los "objetos trascendentes" quedarían demostrados, así, como una trabazón de conceptos contradictoria consigo misma.

Si la "cosa" o el "ser" —dice Geulincx, formulando por sí mismo la dificultad con que su método tropieza— sólo indican un modo de nuestro pensamiento y si, por tanto, debemos borrarlos a los dos de la consideración y la relación de los objetos absolutos, ¿qué derecho tenemos a seguir hablando de ellos, no obstante, como "entidades" o como "cosas"?

Ahora bien, la respuesta dada por Geulincx no se halla en consonancia con el radicalismo de la pregunta. El mundo de la realidad —dice— se desdobla en dos clases de objetos dotadas cada una de ellas de su existencia propia e independiente: la de los *espíritus* y la de los *cuerpos*, que de por sí no tienen nada de común; no importa que englobemos las dos en el concepto ge-

[28] V. *supra*, n. 21. Cfr. Introd. a Parte I, p. 210.

nérico de "cosa": se trata de un nombre puramente externo empleado en gracia a la brevedad y que nada añade a su contenido, indicando tan sólo que ambas clases de cosas pueden figurar igualmente como "sujetos" de tales o cuales predicados.

Desde este punto de vista, volvemos a comprobar que nuestro conocimiento no puede abandonar ni puede tampoco llegar nunca verdaderamente a realizar en un punto cualquiera al postulado consistente en captar la realidad en su ser independiente y sin ningún aditamento subjetivo.

"Itaque *res in se non sunt res* seu non habent modum illum intellectus nostri, quo constituuntur in ratione rerum; nos tamen cum de illis etiam ut sic, seu de illis ut sunt in se loqui volumus, *necessum est ut illis tribuamus modum subjecti aut entis, seu potius, ut apprehendamus illas: nam in ea ipsa locutione, in qua de iis loquimur, ut sunt in se, non sinimus illas, ut sunt in se,* sed damus eis rationem subjecti." [29]

Esta concepción nos condenaría, consecuentemente, a un *escepticismo* incondicional, si no se establecieran como premisas anteriores a toda crítica ciertas afirmaciones *dogmáticas*, que Geulincx toma del sistema de Descartes. El crítico del concepto aristotélico de sustancia se detiene, respetuoso, ante el dualismo cartesiano del espíritu y el cuerpo, donde más indicada habría estado la aplicación de su método, donde con mayor razón habría podido afirmarse que la diferencia entre la extensión y el pensamiento no afecta a las cosas en cuanto tales, sino a nuestra *experiencia* y a su objeto *inmanente*.

Claro está que ello habría servido también para privar de base a la *metafísica*, tal como Geulincx la razona y desarrolla antes de entrar en sus investigaciones lógicas decisivas. En ella vemos que el planteamiento del problema descansa sobre el supuesto de que estamos en condiciones de llegar a conocer la esència absoluta de las sustancias y de juzgar con arreglo a ella acerca de la diversidad y el carácter antitético de éstas.

Geulincx parte del principio de que sólo existe verdadera *actividad*, verdadera acción, cuando el sujeto activo comprende plenamente la trabazón interna entre la causa y el efecto, fórmula

[29] Metaph., *Peripatetica*, Parte I, § I, p. 215.

en la que cabe reconocer claramente, no cabe duda, la intervención de un criterio epistemológico fundamental. Si el concepto de causa figura entre las categorías del pensamiento, si es un producto propio e independiente del espíritu, se comprende y está justificada la exigencia de penetrar en todas sus partes la relación que ese concepto expresa. Ahora bien, la conciencia de esta relación no podrá significar, en este caso, otra cosa que la comprensión de la *ley* que regula la trabazón empírica de los *fenómenos*.

Pero, en vez de esto, lo que hace Geulincx es precisamente lo contrario: rechazar la sucesión y la dependencia constantes y regulares de dos grupos de fenómenos como insuficiente para llegar a formarse el auténtico concepto de la causalidad. No se trata simplemente, nos dice, de explicarse esta mutua *condicionalidad*, sino de comprender la *potencia* interior capaz de producir un determinado acaecimiento y de acarrear un determinado cambio. Nuestra *experiencia interior* no nos la revela nunca, lo que indica que el "yo" no tiene realmente el carácter de una verdadera causa sustantiva y autónoma: "ego non facio id, quod quomodo fiat nescio".[30]

El yo del hombre se enfrenta al mundo exterior, cuyo acaecer se rige por leyes mecánicas fijas, como un simple espectador pasivo. De aquí que, para explicar cualquier cambio real —ya se trate de un acaecer físico o espiritual, de la transmisión del movimiento o de la génesis de los pensamientos y de los actos de la voluntad—, tengamos que recurrir siempre, necesariamente, a la acción directa de la divinidad. Claro está que los nexos que median entre la voluntad divina y sus resultados son igualmente inaprehensibles e inexpresables para *nuestro* conocimiento: basta con que esos nexos se hallen presentes en el entendimiento supremo y absoluto y sean comprensibles para él.[31]

Como vemos, la trayectoria del pensamiento sigue aquí el derrotero opuesto al que era de esperar, a juzgar por sus primeros pasos: el concepto *metafísico*, absoluto, de la causalidad sirve para medir y corregir nuestros juicios acerca de las conexiones empíricas. Y el resultado final con el que aquí nos encontramos es

[30] V. Geulincx, *Ethica* (1665), tract. I, cap. II, secc. II, § 2, Op. III, 33 *ss.* Cfr. especialmente las Annotata ad Ethicam, Op. III, 205 *ss.*

[31] V., por ej., *Ethica, l. c., Opera*, III, 36 *ss.*

también significativo en cuanto a la posición que a la postre se le asigna al *problema del conocimiento*: el espíritu, al que se le niega toda verdadera autodeterminación, no puede tampoco conformar por sí mismo la imagen de la realidad empírica ni hacer que las leyes de ésta broten de su propio seno.

La teoría del conocimiento de Geulincx no constituye un fenómeno histórico aislado y aparte, ni por lo que tiene de aportación positiva y decisiva ni en cuanto a los límites que se le ponen desde el primer momento. Es el síntoma de un extenso movimiento histórico y de un criterio básico y general, que comienza ahora a desplegarse e imponerse de un modo cada vez más claro.

Para darse cuenta de esto, basta con establecer un cotejo entre la metafísica de Geulincx y una obra que, aunque responda a premisas históricas y filosóficas totalmente distintas, viene a ser, sin embargo, objetivamente considerada y en todas sus partes, la hermana gemela de aquélla. Nos referimos al *Essay upon Reason and the Nature of spirits* de Richard Burthogge, escrito en 1694, tres años antes que la obra de Geulincx y que, hasta hace muy poco, apenas si figuraba en las historias de la filosofía. Hasta que Georges Lyon, en su profundo estudio sobre el idealismo en Inglaterra en el siglo XVIII llamó la atención hacia esta notable y original obra, en la que él ve un antecedente importante del criticismo kantiano.[32] No cabe duda de que este juicio sustrae totalmente a la obra de Burthogge del marco y de los horizontes de la época en que fué escrita. Nosotros, por nuestra parte, procuraremos considerar su contenido desde el punto de vista de la evolución *general* del problema del conocimiento, enjuiciando de un modo más preciso y delimitando con mayor exactitud su valor y su condicionalidad histórica.

La obra de Burthogge nos sitúa, ante todo, exteriormente, dentro del círculo especulativo de la *filosofía empírica inglesa*: el autor dedica su trabajo a Locke, a quien ensalza como "uno de los más grandes maestros de la razón". Sin embargo, los resultados principales y decisivos de la obra han sido obtenidos y expuestos al margen de la influencia de Locke y mucho tiempo antes de

[32] V. Georges Lyon, *L'idéalisme en Angleterre au XVIII' siècle*, París, 1888, pp. 72 *ss.*

que viese la luz la primera edición de su *Essay on human understanding*, en un estudio anterior de Burthogge, que lleva por título *Organum vetus et novus* y que se publicó en el año 1677.[33] El *Essay upon Reason*, del mismo autor, se apoya en las anteriores investigaciones, estableciendo al principio un doble uso y una doble acepción del término "concepto" (notion).

Si, entendido en un sentido amplio, el "concepto" designa un *contenido* cualquiera, acabado y delimitado, del pensamiento, en un sentido más preciso y más acusado significa un determinado "modus concipiendi": un *procedimiento* y un *punto de vista* discursivo desde el que el espíritu capta y ordena los objetos sometidos a su enjuiciamiento. Y si es ocioso hablar de "conceptos innatos" en la primera de estas acepciones, como complejos fijos y dados de representaciones, debemos, por otra parte, reconocer al espíritu ciertas fuerzas originarias y peculiares, que brotan de su propia entraña.

Así como el ojo sólo percibe las cosas bajo la *manifestación* de la luz y del color, cualidades ambas que no tienen su asiento en las cosas, sino en el ojo mismo, así el entendimiento comprende las cosas, sus relaciones y sus cualidades, *solamente bajo determinados conceptos*. Estos conceptos, a los que no podemos atribuir ninguna existencia real aparte, sino que se limitan a reflejar ante nosotros las cualidades de nuestro propio ser pensante, son el *ser*, la sustancia y el accidente, la parte y el todo, la causa y el efecto.

No tienen razón de ser alguna las diferencias que los lógicos establecen entre conceptos primarios y secundarios, incluyendo entre los segundos simples postulados de relaciones, tales como la correlación entre la parte y el todo, la causa y el efecto, atribuyendo en cambio a las categorías de la cantidad, la cualidad y la sustancia una posición excepcional y una especial significación *ontológica*, ya que ambas clases de conceptos no se refieren a las cosas en cuanto tales, sino que son manifestaciones y actividades específicas del pensamiento.

"No cabe duda de que para nosotros, los hombres, los objetos sólo existen en cuanto se hallan en determinada *relación* con nosotros y que no son nada para nosotros cuando no los conocemos.

[33] Cfr., acerca de esta obra, que no hemos podido consultar: Lyon, *op. cit.*, pp. 74 *ss.*

Ahora bien, sólo podemos conocerlos, sólo pueden entrar en relación con nosotros, siempre y cuando nos sean dados por nuestro patrimonio espiritual, por nuestros sentidos, nuestra imaginación o nuestro entendimiento".

Toda capacidad de la conciencia es, si no la única, por lo menos una de las causas determinantes de los fenómenos objetivos que ante ella se presentan: así como la vista es una contribución a la formación de los colores y el oído a la formación de los sonidos, así también la naturaleza propia y peculiar de la imaginación participa de modo decisivo en las imágenes de la fantasía y la del entendimiento en la formación del objeto, al crear los conceptos primitivos bajo los cuales recibe los objetos y se los asimila (in framing the Primitive Notions, under which it takes in and receives Objects).

"Los objetos inmediatos del pensamiento son, por tanto, "entia cogitationis", es decir, son todos ellos, simples *fenómenos*, que no existen ni pueden existir al margen de nuestra capacidad espiritual, en las cosas mismas, del mismo modo que las imágenes que contemplamos reflejadas en el agua o en el espejo no se hallan realmente en el lugar en que las vemos".

Es en vano conceder esta limitación en cuanto al campo de los sentidos y empeñarse en negarla, por el contrario, para el entendimiento. Ambas capacidades fundamentales aparecen indisolublemente unidas y entrelazadas; el entendimiento se encuentra sujeto a la misma condicionalidad que las sensaciones y las representaciones de los sentidos, ya que no dispone de otro *material* que éste para poder ejercer su función. Parece, incluso, como si cuanto más se orienta hacia lo general, más fuera perdiendo de vista la realidad concreta de las cosas, que consiste en una serie de determinaciones concretas y se reduce a ellas: la obra de esclarecimiento y depuración que el entendimiento lleva a cabo en las impresiones dadas por los sentidos le aleja al mismo tiempo de la forma originaria y primitiva de éstas, en la que la realidad de las cosas parece reflejarse de un modo más directo e inmediato.

La luz que irradia de los objetos experimenta, al penetrar en nuestro intelecto, una especie de nueva *refracción* y desviación: la capacidad del pensamiento se revela como un *sentido* propio, que, aunque refinado y ennoblecido, interpone sin embargo, al

mismo tiempo, un nuevo *medio* entre el espíritu y la entidad absoluta del objeto. Así, por ejemplo, el concepto fundamental de la *cosa* misma, aunque represente el punto de vista *más general* bajo el que podemos captar y ordenar los contenidos de las representaciones, se revela al mismo tiempo, en su misma generalidad, tanto más claramente, como un simple medio *de nuestra comprensión*: "thing indeed is the most *general* notion, but then it is but a *notion*, because it is general; and has the most of a notion, because it is the most general". En este caso, como en todos, sólo captamos la "esencia" "bajo el disfraz y la máscara de los conceptos".

"Fijémonos, enseguida, en la sustancia y el accidente, estas primeras fases y estos primeros escalones para poder llegar a una comprensión y un conocimiento distinto de las cosas: ¿qué son sino *modi concipiendi*, productos de la razón o conceptos, que aunque no carezcan, ciertamente, de fundamento, no poseen, sin embargo, más verdad formal que la que tienen en el espíritu que los crea? En el mundo de los objetos no existe nada parecido a la sustancia o al accidente, como no existen tampoco sujetos y cualidades de éstos. Y, sin embargo, no hay ninguna cosa que no *comprendamos* como perteneciente a una de estas dos clases, la de la sustancia o la del accidente, lo que vale tanto como decir que no comprendemos nunca los objetos tal y como son, en su propia entidad, sino siempre para el ropaje de los conceptos en que nuestro espíritu los envuelve".[34]

[34] Teniendo en cuenta que la obra de Burthogge es poco menos que desconocida, transcribiremos textualmente, en su versión original, las citas más importantes: "As the Eye has no Perceivance of things but under Colours, that are not in them (and the same, with due alteration, must be said of the other Senses), so the *Understanding* apprehends not things, or any Habitudes or Aspects of them, but under *Certain Notions*, that neither have that being in Objects, or that being of Objects, that they seem to have; but are, in all respects, the very same to the mind or Understanding, that Colours are to the Eye, and Sound to the Ear. To be more particular, the Understanding conceives not any thing but under the Notion of an *Entity*, and this either a *Substance* or an *Accident*: Under that of a *whole* or a *part*; or of a *Cause*, or of an *Effect*, or the like; and yet all these and the like are only *Entities of Reason* conceived within the mind, that have no more of any real true Existence without it, than Colours have without the Eye or Sounds without the Ear...

It is certain that things to us Men are nothing but as they do stand in our

Hasta aquí, Burthogge no hace más que expresar, en la más clara y libre de las formas, el pensamiento general con que nos encontrábamos ya en Geulincx; el progreso que el pensador inglés aporta se revela ante nosotros cuando aplica el principio de su teoría del conocimiento al problema filosófico fundamental de la época: la distinción entre la sustancia espiritual y física.

Mientras que Geulincx seguía aferrándose en este punto, como veíamos, a las premisas metafísicas del *dualismo*, Burthogge somete también esta hipótesis a la crítica del método fundamental: la distinción, ahora, no se refiere ya sencillamente a las cosas, sino a nuestros conceptos, los cuales, conteniendo como contienen el *origen* de la categoría de la sustancia, son también los que tienen que darnos la regla y la orientación para *aplicarlos*.

Analogy, that is, in plain terms, *they are nothing to us but as they are known by us*... In sum, the *immediate Objects* of Cogitation, as it is exercised by men, are *entia cogitationis*, all *Phaenomena; Appearances that do no more exist without our faculties in the things themselves, than the Images that are seen in water or behind a glass do really exist in those places, where they seem to be*...

Let us then inquire first into the thing, what is *thing but modus concipiendi?* a notion or sentiment that the mind has, of whatsoever any wise is, because it is? Thing indeed is the most *general* notion, but then it is but a *notion*, because it is general and has the most of a notion, because it is the most general... By this it plainly appears, that the meaning of the word "thing" is but an inadequate conception, arising in the mind upon its converging with Objects (= contenidos de la conciencia, de la representación) and so doth speak a certain particular *sentiment* which the mind has of them: *a sentiment... that does not enter us into the knowledge of the Reality itself* (may I so express it) *of that which is, which we only apprehend inadequately under the Disguise and Masquerade of Notions.*

And as for *Substance* and *Accident*, which yet are the first steps we make toward a distinct perceivance and knowledge of things; *what are they, but likewise Modi concipiendi?* Entities of Reason, or notions, that, it is true, are not without *grounds, but yet have themselves no Formal being but only in the Mind, that frames them*; there being no such thing in the World as a Substance, or an Accident any more than such a thing as an Subject, or an Adjunct; and yet we apprehend not any thing but as one of these, to wit as a Substance or as an Accident: so that *we apprehend not any at all, just as they are, in their own realities, but only under the Top-knots and Dresses of Notions which our minds do put on them.*"

Burthogge, *An Essay upon Reason and the Nature of Spirits*, Londres, 1694. Cap. III, secc. I, pp. 57 ss.

Debemos tener en cuenta, ante todo, que, aun cuando sigamos hablando del conocimiento de la "esencia" de una determinada cosa, la idea adquiere aquí una significación estrictamente limitada. Por "esencia" se entiende, ahora, el conjunto de las características y cualidades que una potencia espiritual cualquiera, intelectual o sensible, nos transmite.

Llegamos, de este modo, si no a un conocimiento absoluto, sí a un *conocimiento relativo, comparativo*; por ejemplo, aunque no logremos saber nada acerca de la "naturaleza" interior de la *materia*, conseguimos distinguir y diferenciar así, separándolas las unas de las otras, a base de sus características puramente *empíricas*, las diferentes materias que la experiencia nos ofrece. Así como el ojo sólo percibe *directamente* la luz y los colores, pero llega por medio de estas sensaciones originarias, a distinguir los múltiples objetos, su forma y su magnitud, las distancias de unos con respecto a otros y su movimiento, así también nuestro entendimiento distingue infinitas realidades y relaciones, que no capta, sin embargo, *directamente*, sino sólo de un modo indirecto, a base de los datos que le ofrecen los sentidos o que le suministran sus propios conceptos, tales como los de sustancia y cualidad, causa y efecto.[35]

Teniendo conciencia de esta limitación, comprendiendo, por tanto, que sólo puede tratarse de conocer los *fenómenos* y sus relaciones, ya no puede ofrecer ninguna dificultad el problema de la distinción entre el ser pensante y el ser físico. Lo único que verdaderamente se nos da aquí son las cualidades y los "accidentes" externos, que se dividen de por sí en dos grupos rigurosamente separados: los contenidos que caen dentro de la intuición del espacio, y son, por tanto, susceptibles de revestir múltiples formas y de adoptar diferentes movimientos, y los que, quedando al margen de esta determinación, se refieren solamente al "yo" pensante, como estados y cualidades suyos. En este sentido, podemos hablar de una antítesis fundamental en lo que se refiere a los *fenómenos mismos*, "pues ¿qué relación guarda un *pensamien-*

[35] "So the understanding discerns infinite Realities, infinite habitudes of things: not indeed immediately, but either under the sentiments of sense, or by means of its own, which I call notions; as of Substance, Quality, Cause, Effect, Whole, Part, etc." (p. 68).

to con un cubo o un triángulo, por ejemplo, o con la longitud, la anchura y la profundidad?"[36]

Sin embargo, si intentamos ver lo que hay detrás de este hecho fundamental, si nos esforzamos por reducir esta antítesis a una unidad superior o por explicarla a base de razones metafísicas, nos vemos envueltos enseguida en insolubles dificultades.

"Tan pronto como damos un paso más allá y pugnamos por penetrar en la verdadera naturaleza de la *materia* o en la del *espíritu* y el *movimiento*, caemos en perplejidad, ya que, en este terreno, no disponemos de ningún sentido que pueda guiarnos. Nuestras indagaciones acerca de estas cosas, cuando se trata de descubrir su verdadera esencia, tropieza enseguida con una muralla, como en todos los demás problemas que se salen totalmente de nuestra órbita visual".

"Es difícil llegar a comprender qué sea la materia, qué sea el espíritu y hasta qué sea el movimiento, en cuanto a su propia y positiva realidad. No puede probarse ni que haya —como algunos pretenden— solamente *una* sustancia en el universo y que la materia y el pensamiento sean simplemente cualidades distintas de ella, ni tampoco que la materia sea, en cuanto a su naturaleza interior, un algo vivo y dotado de fuerza y que los distintos *grados de vida* que observamos en los diferentes animales provengan tan sólo de las múltiples modificaciones de la materia y de una vida universal de la naturaleza, fuente de toda la conciencia... Yo no me atrevo a construir sobre tales *hipótesis*, que, al no poder probar por sí mismas su evidencia, son necesariamente dudosas e inciertas, cuando no falsas. Una filosofía sana y sólida debe procurar afianzar bien sus bases y sus fundamentos; no tiene derecho a descansar sobre otros principios que aquellos que se asienten sobre la evidencia, es decir, sobre el testimonio infalible de nuestras dotes y capacidades espirituales. Ahora bien, como éstas, apoyándose más bien, ciertamente, en los *conceptos* que en la *realidad*, distinguen claramente entre la materia y el espíritu y hasta establecen una contraposición entre ellos, también yo me creo obligado a considerarlo por separado".

La "realidad" en la cual rige esta separación no es, por tanto, sino aquella que el *concepto* nos transmite y nos garantiza. El

[36] Cap. V, secc. I, p. 107.

propio Burthogge designa su método, para caracterizar la doble dirección y tendencia que sigue, como "*the real-notional way*", contraponiéndolo en vigorosos términos al método de la *metafísica*.[37] Los "sujetos" de la extensión y del pensamiento tienen necesariamente que pertenecer, *por lo menos para nosotros*, a géneros totalmente distintos, ya que toda la variedad que podemos captar en las sustancias no proviene ni puede provenir de otro factor que de los accidentes, siendo éstos, por tanto, los únicos caracteres y notas distintivas por medio de los cuales *conocemos* las sustancias y podemos, así, distinguirlas las unas de las otras.

"Thus it is in *our Refracted, Inadequate, Real-Notional way of conceiving*; and for an Adequate and just one, *as it is above our faculties*, I do not find that Spinoza or Malebranche after all their Ambitious Researches in that higher way, have edified the World thereby to any great Degree".[38]

Y, sin embargo, también en Burthogge, lo mismo que en Geulincx, tropieza la crítica, a la postre, con un concepto ante el cual tiene que enmudecer y en cuya presencia el pensamiento da media vuelta, para retornar a los caminos metafísicos habituales. Entre los datos de la conciencia a los que Burthogge atribuía un "ser" puramente "pensado" figuraban, además de los colores y los sonidos, junto al *espacio* y el *tiempo*, la *sustancia* y el *accidente*, las categorías de *causa* y *efecto*. También ellas tienen —expresándolo en el lenguaje de la escolástica, directamente opuesto en este punto, como es sabido, a la terminología moderna— solamente un "esse objectivum" o un "esse cognitum", un ser "subjetivo" dentro del mundo de la conciencia.[39]

[37] *L. c.*, pp. 105 *ss.* Cfr. especialmente p. 106: "A Philosophy that shall be solid, and sound, must have its Ground-work and Foundations firmly laid, which none can have, but that which is bottomed, rais'd and built upon evidence; *I mean upon the certain Testimony of our faculties*. And therefore *since our faculties do rather go upon Notions, than on Realities*, and do plainly distinguish between Mind and Matter and do... contradistinguish them, I hold myself obliged *to treat of these distinctly, but still in the Real Notional way*."

[38] *L. c.*, p. 109.

[39] "All the Sentiments of Sense, those of the Mind, and even mere Objective Notions, are Things, not things of Mundane and External Existence, but of Cogitation and Notion; *Intentional, not Real things*. For such are Colours, Sounds, Sapors, *Time, Place, Substance, Accident, Cause, Effect*, etc.; they are

Sin embargo, Burthogge no puede detenerse ante esta acepción y esta limitación del principio causal. Es, una vez más, el pretendido peligro del *escepticismo absoluto* el que en este punto coarta y entorpece el libre progreso discursivo del idealismo. Si no hemos de permanecer sujetos para siempre al conjuro de nuestras "representaciones", si la realidad no ha de esfumarse en una vacua apariencia, tiene que haber necesariamente un camino que nos haga remontarnos por sobre los límites del pensamiento hasta el ser incondicional.

Para Burthogge, lo mismo que para Descartes, el concepto y el axioma de la causalidad se convierte en el medio que nos asegura de un modo general la existencia de una realidad *trascendente*. Antes de cualquier actividad de la conciencia, existen *cosas reales*, adecuadas por su naturaleza para engendrar por su cuenta las representaciones que a ellas corresponden o para dar pie a nuestras fuerzas espirituales para que éstas las creen. Los objetos existentes fuera de nosotros son las verdaderas causas y los fundamentos que provocan en nosotros determinados conceptos e imágenes.

Aquí, al llegar a este punto crítico decisivo, se hace valer la influencia de la teoría del conocimiento de Locke.[40] Con lo cual pierde toda su fuerza y se viene a tierra todo el resultado de la investigación metodológica anterior. Después de abierta una brecha en la muralla, el pensamiento puede atreverse de nuevo a trazar una imagen general de conjunto de la realidad *absoluta*.

La obra de Burthogge, considerada como un todo, presenta, pues, una rara forma híbrida: enlaza a la teoría del conocimiento una filosofía dinámica de la naturaleza que reduce todo el acaecer, en última instancia, a la acción de ciertas causas "espirituales". En este respecto, se mueve todavía dentro de los marcos y el orden jerárquico de la teoría de las categorías, al presentar el concepto de la sustancia como sustituído y desplazado por el de la *fuerza*, al reducir todo el acaecer físico, en último resultado, a un principio "*energético*" único.

Pero el modo como se concibe la acción de este principio se

Intentional things, things, that, as such have only an Esse objectivum, an Esse cognitum, as the Schoolmen phrase it." (Cap. IV, secc. I, p. 79.)

[40] Lyon, *l. c.*, pp. 85 *s.*

mueve totalmente dentro de los límites de la teoría metafísica de la animación universal. Se da por supuesta la existencia de una materia sutil y unitaria que anima todo el universo y que sirve de mediadora de todas las relaciones de interdependencia entre los cuerpos y de portadora de todos los fenómenos de la vida. Las almas individuales no son sino las proyecciones concretas de este "espíritu común", según la diferente estructura material del cuerpo animado.

Como vemos, esta teoría —sin dejarse influir en lo más mínimo por toda la trayectoria de la mecánica científica— se orienta de nuevo hacia la concepción fundamental de la filosofía de la naturaleza (v. *supra*, pp. 227 *ss.*). Presenta —pese a todas sus divergencias de detalle— los rasgos de la *reacción* general contra el método matemático de investigación iniciada en Inglaterra, sobre todo, por el espiritualismo de Henry More.

La teoría del conocimiento de Geulincx y la de Burthogge se complementan y se esclarecen mutuamente. La coincidencia que se advierte en cuanto a la concepción fundamental de ambos pensadores, que en conjunto no hacen más que recoger y desarrollar las sugestiones con que se encuentran, así como la meta común a que uno y otro llegan cada uno por su cuenta, demuestran hasta qué grado de claridad y de nitidez había ido desarrollándose, desde la fundamentación de la filosofía moderna el postulado de una *crítica del entendimiento* independiente de la crítica de los sentidos y paralela a ella.

Quien considere que la fisonomía propia y peculiar de la teoría *kantiana* reside en el principio de que sólo podemos conocer las cosas, no en sí, sino en las formas y bajo el ropaje de nuestro pensamiento, necesariamente tendrá que verse inducido a error, en este punto, en cuanto a la originalidad de la crítica de la razón. No faltan, en efecto, quienes presenten a Burthogge y a Geulincx como precursores directos, más aún, como cofundadores de la filosofía *crítica*.[41] Y, sin embargo, la *contraposición* con respecto a

[41] Sobre Geulincx, cfr. E. Grimm, *Arn. Geulincx' Erkenntnistheorie und Occasionalismus*, tesis doctoral, Jena, 1875. Nuestra exposición en el texto parte del supuesto de que Burthogge construye su teoría sin dejarse guiar por Geulincx, ya que el nombre de éste no aparece citado ni una sola vez en sus obras. Sin embargo, después de escrito lo que antecede, alguien me advierte que es

ésta se acusa en ellos casi con mayor relieve todavía que los rasgos comunes y media una gran diferencia entre la afirmación puramente negativa de la incognoscibilidad de lo absoluto y la conciencia positiva de que el entendimiento es el "creador de la naturaleza", por ser el creador de las *leyes* que fundamentan y gobiernan la *experiencia*.

Esta relación de todos los conceptos al supremo principio de la "posibilidad de la experiencia" y su limitación al orden y a la interpretación empíricos de los fenómenos es lo único que nos brinda el eslabón y el punto de apoyo fijo para el análisis de las funciones del entendimiento.

Podemos observar históricamente cómo esta conciencia ha tenido que irse conquistando y afianzando para cada categoría por separado y, de un modo especial, en lo que se refiere a las de la sustancia y la causalidad, trayectoria ésta que han venido a facilitar y a encauzar las investigaciones matemáticas y las de la ciencia de la naturaleza. Sin embargo, aquí, ante pensadores que se mantienen en su conjunto al margen de esta trayectoria, no podemos hacer otra cosa que trazar un bosquejo general, en el que no es posible que se destaquen ni la fuerza ni la aplicación y el desarrollo concretos del criterio señalado.

Tanto Geulincx como Burthogge siguen el camino cartesiano; pero ambos se convierten, precisamente por seguirlo, en críticos de la "percepción clara y distinta". Conocen y miden la distancia que media entre las leyes del entendimiento y la realidad *absoluta*; pero sólo aciertan a expresar este conocimiento menoscabando y degradando el valor de los mismos conceptos fundamentales.

muy probable la existencia de una influencia directa de Geulincx sobre Burthogge, ya que el segundo asistió en los años de 1658 a 1662 a la universidad de Leyden, en cuyas aulas enseñó como docente privado Geulincx desde el 16 de marzo de 1659. (Cfr., acerca de esto, J. N. P. Land, *Arnold Geulincx und seine Philosophie*, La Haya, 1895.) Nada tendría, en efecto, de particular, que el concepto espiritualista de fuerza mantenido por Burthogge estuviese influído por las ideas de Geulincx: una de las tesis fundamentales de la metafísica geulincxiana consiste, efectivamente, en afirmar que el concepto de la "causa mecánica" es contradictorio consigo mismo y que sólo a las potencias *espirituales* se les puede atribuir verdadera eficacia. Si esta relación histórica se confirmase, tendríamos en ella una nueva prueba de la influencia intensiva que el cartesianismo llegó a ejercer también en Inglaterra.

En Burthogge, sobre todo, hemos visto cómo el entendimiento va alejándose tanto más claramente del verdadero ser de las cosas cuanto más elabora y "sublima" la materia directa de la experiencia. Del mismo modo que no podemos atribuir una realidad esencial a la imagen proyectada en el espejo, aunque la contemplemos ante nosotros de un modo evidente e inequívoco, no podemos tampoco, por la misma razón, tomar el *fenómeno* y sus características individuales como pauta de la *verdad*.[42]

Para dejar expedito el camino a un nuevo planteamiento del problema, habría que empezar por superar esta antítesis entre el *fenómeno* y la *verdad*, por adquirir la conciencia clara de que es el conjunto de los fenómenos el que nos revela a la "naturaleza por dentro". Ya Descartes apuntaba hacia este resultado: en las *Reglas*, se ve obligado a declarar constantemente, para justificar cada uno de los pasos de su teoría del conocimiento, que los postulados conceptuales por él establecidos no se proponen designar ni conceptuar nuevas *entidades*, sino que son simplemente otros tantos medios discursivos para llegar a dominar los fenómenos (v. *supra*, pp. 461 y 465 *ss.*).

Sin embargo, su filosofía no logra, en su conjunto, atenerse a este límite por él señalado, sino que se ve obligada, a la postre, a atribuir a ciertos conceptos comunes y a ciertas premisas de la escolástica el rango y la intangibilidad de axiomas. Ahora bien, al admitir la *posibilidad de aplicar* metafísicamente los conceptos fundamentales, abre también las puertas al problema de su *origen* metafísico, y ya hemos visto cómo el simple enunciado de este problema equivale a que el *conocimiento* "claro y distinto" que Descartes propugna se destruya a sí mismo.

C) La teoría de las ideas.—Malebranche

1

La crítica y el desarrollo inmanentes de la doctrina cartesiana se hallan, por debajo de toda la disparidad de corrientes e intereses, orientados hacia una meta fundamental común. Los pensadores más profundos de esta escuela destacan constantemente y

[42] Burthogge, *Organum vetus et novum*, § 69 (cit. por Lyon, *l. c.*, p. 79).

sacan a luz el motivo *idealista* del sistema. Tal es el camino que sigue Geulincx cuando, desafiando todos los obstáculos de su metafísica, inicia su teoría del conocimiento con una crítica de los conceptos del entendimiento, y este camino es el que siguen, incluso, los primeros fundadores del ocasionalismo cuando, haciendo caso omiso de la causalidad directa entre las *sustancias* absolutas, tratan de fundar los "nexos" entre el alma y el cuerpo única y exclusivamente en la adecuación de los "fenómenos" a su legalidad.

Sin embargo, en todos ellos ha adquirido ya el idealismo un nuevo sentido y una nueva orientación. Sus relaciones con la *matemática* y la *física* no son tan estrechas; ahora, ocupan el lugar central y los problemas de la *psicología*. El desarrollo de la lógica nos ha mostrado ya esta línea interna de transformación, que hace que el interés se desplace de los principios generales de la ciencia a las condiciones individuales del proceso del pensamiento.

También la filosofía de Malebranche se ve, desde el primer momento, cautivada por este planteamiento del problema. Es bien característico, en este sentido, el conocido relato en que se nos cuenta que fué la lectura del *Traité de l'homme* de Descartes la que descubrió en él su vocación filosófica, imprimiendo a sus investigaciones la orientación definitiva.

Malebranche parte, sobre todo, de la *ciencia descriptiva* de *la naturaleza*, principalmente de la fisiología y, como rama de la ciencia indisolublemente unida a ella, de la psicología fisiológica. Es aquí donde radican la significación y la verdadera originalidad histórica de este pensador.

Malebranche redescubre diversas partes de la fisiología, sobre todo la óptica fisiológica, desarrollándolas hasta convertirlas en un sistema consecuente a base de los conatos y los elementos sueltos con que se encuentra en Descartes y en Hobbes.

El análisis del *problema de la percepción conduce* ya, en Malebranche, a resultados que se anticipan en ciertos puntos decisivos y fundamentales a la doctrina de Berkeley y la hacen posible. El primer verdadero psicólogo en la historia de la filosofía moderna no es ninguno de los ingleses, sino Malebranche. Cierto es que su mirada se orienta también constantemente hacia los problemas de la matemática y la física modernas, habiendo sido uno de los primeros que puso a contribución el nuevo análisis del infinito, aun

sin intervenir creadoramente y por propia cuenta en su descubrimiento. Es característico, no obstante, el que los mismos problemas que Descartes pone a la cabeza de toda la filosofía, figuren y sean discutidos solamente al final de la obra fundamental de Malebranche, mientras que toda la primera parte de la obra se dedica a resumir y analizar las ilusiones de los sentidos y las fantasmagorías de la imaginación. Para poder comprender lo que es el saber, en cuanto a su contenido y a sus condiciones previas objetivas, hay que descubrir y eliminar las causas psicológicas del error. Malebranche se apropia, en este sentido, la frase de Charron: de todas las ciencias que existen, la más digna del hombre es la ciencia del hombre.[43]

Ahora bien, si todo el contenido del saber se halla, según esto, dirigido y referido al conocimiento del *yo*, esta *función* última de toda investigación debe determinarse de un modo más exacto, para que pueda ser acertadamente interpretada. No se trata, ni puede tratarse en rigor, de escrutar y de comprender como algo separado la esencia interior del alma. Los cartesianos, por haber entendido en este sentido el principio y el punto de partida de la *conciencia de sí mismo*, por haber creído que se les abría, con ella, la perspectiva de un *ser* sustantivo, incondicional e independiente del conocimiento de todos los demás *objetos*, cayeron en una ilusión que invierte el verdadero orden de rango y la verdadera diferenciación de los valores, en el campo del conocer.

El testimonio interior de la "conciencia" no puede erigirse en pauta y garantía del *saber*. Lo único que nos asegura del ser de nuestra alma es una primera sensación vaga y confusa, que se resiste a ser expresada en el lenguaje claro de la ciencia, a encuadrarse en las relaciones y en las leyes puras del pensamiento.

El conocimiento auténtico se da solamente allí donde todo el contenido derivado se extrae deductivamente de determinadas *definiciones* por medio de un pensamiento rigurosamente deductivo. Pues bien, este camino nos está vedado en el campo de los fenómenos psíquicos, ya que no poseemos de nuestro propio "yo" ninguna "idea" general que podamos tomar como base y de la que podamos deducir las características propias y especiales de

[43] Malebranche, *De la recherche de la Vérité* (septième edition, revue et corrigée, 2 vols., París, 1721). Prefacio.

aquél.[44] Lo único que aquí encontramos son una serie de estados y determinaciones particulares, que la conciencia resume en la unidad del "yo", pero que nosotros conocemos simplemente como esta cohesión misma, y no como un *contenido* propio y delimitado.

Así, pues, aunque poseamos la certeza de la *existencia* del alma antes y de un modo más inmediato que en lo tocante a la del cuerpo, con el *conocimiento de su naturaleza* ocurre cabalmente lo contrario. Los cuerpos los comprendemos en cuanto a su estructura empírica, por cuanto que los reducimos a relaciones matemáticas y a proporciones numéricas. Todas las peculiaridades del mundo de los cuerpos aparecen perfectamente claras y translúcidas ante nosotros tan pronto como nos cercioramos de sus leyes fundamentales cuantitativas, tan pronto como logramos expresar y retener las múltiples determinabilidades de las sensaciones en puras *diferencias de magnitud*. Pero esta posibilidad de *objetivación* se refiere solamente al *contenido* de la conciencia, y no al modo ni al proceso por medio del cual lo pensamos.

"Cuando comprendo que $2 \times 2 = 4$, capto esta verdad con una claridad plena, pero no por ello conozco claramente en mí aquel algo que comprendo."

Por mucho que separemos y deslindemos unos de otros los distintos *actos* de la conciencia, por mucho que, en este sentido, los comparemos y los reduzcamos a *números*, siempre aplicaremos, en estas operaciones, un concepto vago e indeterminado, el de la *pluralidad*, y no el concepto exacto de la *cantidad*. No disponemos aquí de esta unidad fundamental cuya repetición puede hacer surgir de sí las diferentes formas.

Todas las "ideas claras" —es éste un pensamiento fundamental de la metodología cartesiana al que se atiene firmemente Malebranche— versan simplemente sobre *relaciones* y se reducen a ellas. Pero en el campo de lo psíquico, por muy vivo que aparezca ante nosotros el contenido diferenciado y concreto, por mucho que llene nuestra conciencia, nunca podremos establecer una relación numéricamente determinada entre este y otro contenido, reduciéndolos ambos a una *medida* común.

Malebranche rechaza desde el primer momento, ateniéndose a ciertas consideraciones lógicas generales lo que, empleando la

[44] *Recherche de la Vérité*, libr. III, parte 2, cap. VII, t. I, pp. 223 ss.

terminología moderna, podemos llamar el problema de la *psicofísica*. Es un error creer que las sensaciones, consideradas como procesos subjetivos, puedan medirse directamente las unas por las otras de ningún modo. Toda comparación entre ellas presupone más bien una previa *reducción* discursiva de los contenidos comparados, presupone su reducción a las causas y los estímulos *objetivos*, sujetos a la experiencia en el espacio y en el tiempo y susceptible, por tanto, de ser fijados matemáticamente.[45]

Para establecer entre los nexos psicológicos ciertos nexos sujetos a leyes, no se dispone, por consiguiente, de otro medio que el de buscar en la realidad física un término *correlativo* al que podamos referirlos. Vemos, así, cómo debe postularse la más estricta y completa adecuación entre ambas series de fenómenos: en cuanto un contenido cualquiera de conciencia se salga de este marco constante de *ordenación*, caerá con ello fuera de la cognoscibilidad objetiva y de la "naturaleza" objetiva.

En este postulado reside el rasgo verdaderamente original y peculiar del "ocasionalismo" de Malebranche. La teoría de las "causas ocasionales", desde el punto de vista metafísico, había sido ya totalmente desarrollada antes de él. Sin embargo, esta teoría concibe siempre el cuerpo y el alma como entidades sustantivas e independientes, que se entrelazan y confunden entre sí solamente por los designios fortuitos de la providencia divina.

Clauberg, uno de los primeros fundadores de esta teoría, declara expresamente que, en este punto, es legítimo, desde el punto de vista lógico, y constituye la única solución posible, el remitirse directamente a la omnipotencia de Dios, lo que en cualquier otro caso sería absurdo.[46] Tampoco Malebranche rehuye, en modo alguno, la invocación de los designios divinos; sin embargo, el problema aparece en él, desde el primer momento, planteado en un terreno completamente distinto. Para él, el "paralelismo" entre

[45] V. *Recherche*, Éclaircissement XI; t. II, pp. 276 s., y *Recueil de toutes les réponses du P. Malebranche à Mr. Arnauld*, Paris, 1709, vol. IV, pp. 34 s.

[46] "Quamvis autem in aliis quaestionibus absurdum merito censeatur, statim ad voluntatem Dei se conferre, nec aliam responsionem dare, quam quod Deo sic placuerit, tamen in hac de qua agitur quaestione non aliam puto responsionem esse quaerendam aut posse inveniri." (Clauberg, *Exercitationes centum de cognitione Dei et nostri*, Exerc. XCI, *Opera*, II, p. 753.) Clauberg, *Corporis et animae conjunctio*, cap. XIV.

los fenómenos del alma y los del cuerpo no constituyen precisamente un *hecho* material, externo, sino que se convierte en un *postulado* discursivo y en un *principio* necesario *del conocimiento*. El antagonismo entre ambas sustancias es superado mediante la fórmula conciliatoria de que sólo existe *una* clase de "experiencia", *una* clase de *conocimiento* científico plenamente válido. Es la relación de los procesos espirituales con la *materia* la que los convierte en objeto de la *ciencia* exacta. Sólo al encuadrarlos en un determinado proceso fisiológico los enmarcamos dentro de la imagen del ser, cuyos rasgos fundamentales aparecen delineados de antemano mediante las ideas claras y distintas de la matemática.

La *crítica del concepto de sustancia*, de la que ha brotado la filosofía cartesiana, da con esto un importante paso de avance. Hemos visto cómo el concepto de la "forma sustancial" fué a refugiarse a la psicología después de haber sido expulsado de la física y cómo buscó allí un nuevo punto de apoyo en el concepto de la *conciencia de sí mismo (supra*, pp. 510 *s.)*. Pues bien, ahora se le retira también este último asidero. Malebranche se sitúa con toda claridad y decisión en el punto de vista de los fenómenos y circunscribe a ellos la misión de la ciencia. Es cierto que puede atribuirse a nuestra alma, en sí, un ser absoluto, que puede descubrirse en la inteligencia divina una regla y un arquetipo con arreglo a los cuales se esboza y modela el alma, pero nuestra investigación nada tiene que ver con este prototipo ideal, sino solamente con los fenómenos empíricos, con su sucesión y entrelazamiento.[47]

Este conocimiento viene a afianzar el *monismo del método* y a asegurar la unidad y la total coincidencia entre todas las partes

[47] Cfr., por ej., Malebranche, Réponse à Regis *(Recherche* II, 171 *s.)* y *passim*. Por lo demás, la crítica fenomenalista del concepto de sustancia no se manifiesta con la misma claridad en todos los pasajes, ya que no pocas veces aparece oscurecida por la adaptación a la terminología imperante y cohibida por reparos de orden teológico. Esto último se ve, principalmente, en el hecho de que Malebranche, aunque el punto de vista por él adoptado le obligue a combatir la "psicología racional", se atiene, sin embargo, al postulado de una prueba racional de la *inmortalidad*, prueba ésta que, sin embargo —cosa tan significativa como paradójica—, no puede derivarse en él de la idea del alma, sino solamente de la del cuerpo. (V. *Recherche*, libr. III, parte 2, cap. 7, t. I, p. 255, y *Recueil de toutes les réponses*, etc., t. I, pp. 271 *ss.)*.

y todos los campos del saber. También la física, para poder convertirse en ciencia, tiene que aprender, ante todo, a prescindir de las causas desconocidas de los procesos operados en el mundo de los cuerpos. La física empieza determinando la materia por medio de la única característica clara y nítida que en ella podemos captar, por medio del concepto de la *extensión*. Pero rechaza desde el primer momento el problema del "sujeto" de esta extensión, el problema de un "algo" que se representa en ella y que detrás de ella se esconde. El "ser" de la materia coincide, para ella, con aquella cualidad fundamental de la que pueden derivarse todas sus posibles diferencias y características. Todo criterio que trasciende por encima de esto es, por lo menos, perfectamente estéril y no puede significar otra cosa que un juego vacuo de la imaginación.[48]

El propio Descartes se había debatido todavía constantemente con la pretensión de asegurar al cuerpo físico una especie de ser y de *existencia* independiente, que debía distinguirlo de las formas del pensamiento matemático. Malebranche, por su parte, proclama ahora con toda energía y toda precisión que semejante planteamiento del problema no podría afectar, en todo caso, a la seguridad del conocimiento. La coincidencia que el físico tiene que buscar es la coincidencia entre sus *conceptos*, de una parte, y de otra la *experiencia* y el conjunto de las *percepciones*. En cambio, las "cosas" que puedan conjeturarse "detrás" de las percepciones escapan a su horizonte visual y a sus juicios; pueden desaparecer por entero sin que por ello disminuya en lo más mínimo el valor de su ciencia.

"On dira peut-être que *l'essence* de la matière n'est point l'étendue, mais qu'importe? Il suffit que le monde que nous concevrons être formé d'étendue, paroisse semblable à celui que nous voyons, *quoiqu'il ne soit point matériel de cette matière, qui n'est bonne à rien, dont on ne connoît rien, et de laquelle cependant on fait tant de bruit*." [49]

En los razonamientos que hemos venido siguiendo hasta ahora hemos visto cómo al punto de vista rigurosamente *fenomenal* se enfrentaban, sobre todo, la vigencia y la aplicación del *concepto*

[48] *Recherche*, lib. III, parte 2, caps. 8 y 9, t. I, pp. 230 *ss.*, 235 *s.*

[49] *Recherche*, lib. VI, parte II, cap. 6, t. II, p. 76.

de causa, pero ahora también esto se descarta. Si nos detenemos en la observación de los cambios empíricos, no encontraremos en ellos ni un solo factor que delate o represente directamente la *acción* de un elemento sobre otro. El concepto de la *fuerza* física se revela, cuando se lo analiza a fondo, como un ídolo vacuo de nuestra imaginación.

"Por mucho que me esfuerzo por llegar a comprenderlo, no descubro en mí ninguna *idea* que me represente aquello que se llama la fuerza o el poder de los seres creados."

Quienes creen que semejante idea, ya que no en la experiencia externa, puede encontrarse, por lo menos, en la experiencia "interior", se dejan llevar también de una ilusión, que se esfuma inmediatamente ante un análisis un poco profundo. Entre el *acto de voluntad* que en mí percibo y un cambio material del mundo exterior no media ninguna conexión necesaria, ni siquiera una conexión conceptual e intelectiva. Sólo el prejuicio de una consideración superficial puede inducirnos por engaño a encontrar un nexo lógico en un proceso que no presenta, en rigor, sino una sucesión y yuxtaposición de fenómenos.

Podemos recorrer y escrutar de arriba abajo todo el campo de la *conciencia*, que representa para nosotros, necesariamente, la única regla del *juicio*: jamás encontraremos en él una capacidad en la que se refleje la relación causal, interior, entre dos miembros del ser. A esta exigencia se sustraen por igual el intelecto y la voluntad, la razón y las representaciones de los sentidos. Siempre que la experiencia, como ocurre con la *colisión de dos cuerpos*, parece poner directamente ante nuestros ojos el tránsito de una *fuerza* de uno a otro cuerpo, se trata solamente, en realidad, *de una relación constante y sujeta a ley* entre dos o varios procesos de movimiento, de una *regla* por la que se determina y traza de antemano la distribución de las velocidades entre distintas partes del espacio. Es a las *leyes*, no a los *cuerpos*, a las que hay que referir, en un sentido auténtico, lógico, toda acción: "parce que ces loix sont efficaces, elles agissent et les corps ne peuvent agir".[50]

[50] *Recherche*: De la méthode, parte II, cap. 3 (t. II, p. 39). (*Cfr.* especialmente lib. III, parte II, cap. 3 (t. I, pp. 208 *ss.*): "Mais la cause de leur erreur est, que les hommes ne manquent jamais de juger qu'une chose est cause de quelque effet, quand l'un et l'autre sont joints ensemble, supposé

En esta última conclusión, se limita Malebranche a extraer la consecuencia de una concepción fundamental introducida y necesariamente postulada por la moderna ciencia matemática de la naturaleza. En Képler, sobre todo, hemos podido observar cómo el concepto de fuerza de la filosofía natural y de la concepción simplista iba esfumándose, para dar paso al concepto moderno de *función*, a medida que el pensamiento iba penetrando más a fondo en los principios de su propia investigación.

Esta transformación forma ya la premisa segura de la que parte Galileo para combatir las formas sustanciales de la filosofía escolástica. La concepción fundamental, que daba vida y rumbo a su ciencia, cobra ahora la forma más clara: la verdadera causalidad no reside nunca en las *cosas*, sino en las *leyes*, y encuentra en ellas una garantía segura.

Se ha comparado a Malebranche con Hume, pero perdiendo de vista la divergencia esencial en cuanto al resultado positivo a que llegan estos dos pensadores, para destacar tan sólo los rasgos negativos comunes a ambos.[51] La realidad es que Malebranche, y por tanto el tan denostado "racionalismo", suministró a Hume las armas para combatir la concepción *popular* de la causalidad. Sin embargo, mientras que Hume engloba también a la *ciencia empírica* en el juicio formulado contra el antropomorfismo de la concepción simplista, Malebranche mantiene en pie la rigurosa línea divisoria y la contraposición entre los dos campos. "Comprendemos", si no la naturaleza interior del tránsito, por lo menos la regularidad de las relaciones que median entre la causa y el efecto, cuando pode-

que la véritable cause de cet effet leur soit inconnuë. *C'est pour cela que tout le monde conclut, qu'une boule agitée qui en rencontre une autre, est la véritable et la principale cause de l'agitation qu'elle lui communique; que la volonté de l'âme est la véritable et la principale cause du mouvement du bras et d'autres préjugés semblables,* parce qu'il arrive toujours qu'une boule est agitée, quand elle est rencontrée par une autre qui la choque, que nos bras sont remués presque toutes les fois que nous le voulons et que nous ne voyons pas sensiblement, quelle autre chose pourroit être la cause de ces mouvements."

[51] Las relaciones entre Malebranche y Hume han sido puestas de manifiesto, con todo detalle, primero por Lyon (*l. c.*, p. 124) y luego por Novaro (*Die Philosophie des N. Malebranche*, Berlín, 1893), aunque tanto uno como otro autor hacen caso omiso de la contraposición lógica y metafísica que media entre ambos sistemas.

mos traducirlas al lenguaje de las claras y distintas ideas de la magnitud y afianzarlas en ellas. Cuando renunciamos a penetrar en los nexos metafísicos de la esencia de las cosas, no destruímos, sino que, por el contrario, aseguramos la "necesidad" matemática de la conexión.

En este sentido, trabaja constantemente el propio Malebranche por descubrir y fijar la ley fundamental unitaria y cuantitativa de la que puedan derivarse con rigor deductivo todos y cada uno de los fenómenos especiales del movimiento. Es, dentro de la escuela cartesiana, el primero que da el paso de las reglas del choque de Descartes al principio leibniziano de la conservación de la energía viva.[52]

En general, el *relativismo*, que constituye el rasgo fundamental de la teoría malebranchiana del conocimiento, presenta por donde quiera que se le enfoque un *doble aspecto*, sin convertirse, por ello, en lo que a su verdadera intención se refiere, en algo vacilante y de doble sentido.

En primer lugar, se apoya en hechos y consideraciones de tipo psicológico: es la relatividad de las percepciones la que debe iluminar y confirmar la vigencia puramente relativa de todos los conocimientos puros. Este planteamiento del problema explica por qué Malebranche se remite reiteradamente a Bacon, cuya teoría de los ídolos suministra, en realidad, el esquema fundamental para los análisis psicológicos que llenan la primera parte de la *Recherche* de Malebranche (v. *supra*, p. 537). Los datos que nos transmiten los sentidos no nos dan a conocer el ser real de los cuerpos, sino solamente las *relaciones* que guardan entre sí y con nuestro propio cuerpo. No disponemos de una pauta absoluta ni en cuanto al ser de los cuerpos ni en cuanto a su cambios. El estado de nuestros órganos y las circunstancias concomitantes externas de orden psicológico referentes a las percepciones, nos indican qué magnitud debemos atribuir a un determinado trayecto en el espacio o a una duración dada en el tiempo. Si nos imaginamos que de pronto la marcha general de nuestras representaciones se acelera

[52] Cfr. las "Loix générales de la communication des mouvements" (*Rech.*, t. II, p. 125), que empiezan partiendo del principio cartesiano, pero que más tarde, en posteriores ediciones de la *Recherche*, sufren numerosas modificaciones.

o, por el contrario, se atenúa, necesariamente tendrá que modificarse, con ello, nuestro juicio acerca de todo el acaecer externo y de la velocidad con que se desarrolla.

Por donde todas las decisiones de nuestro pensamiento acerca de la realidad parecen caer dentro de la órbita de las meras *sensaciones* y someterse a la misma condicionalidad que éstas. La misión asignada a nuestros sentidos es simplemente la de conservar la vida, no la de conocer la verdad: por eso no pueden revelarnos nunca el ser independiente y concreto de una cosa, sino que sólo ponen de manifiesto ante nosotros sus reacciones y sus distinciones con respecto a otras cosas, ya que ambos elementos bastan para gobernar nuestra conducta *práctica* en relación con la variedad de los objetos.[53]

La relatividad así concebida aparece, pues, como una característica que señala y deslinda el mundo limitado y acotado de nuestras sensaciones: busca su derivación y su fundamento en un motivo biológico, no en un motivo lógico.

Nuestra concepción del problema y nuestro juicio se ahondan, sin embargo, cuando Malebranche entra a exponer su *metodología*. En este punto, revive en él el contenido fundamental de las *Reglas* de Descartes, que este pensador capta y desarrolla con mayor firmeza y claridad que los demás discípulos y continuadores del fundador del método.

También Malebranche parte del postulado de una *ciencia general*, de la que son simplemente aplicaciones concretas todos los conocimientos especiales; también él refiere, especialmente, las ciencias de la naturaleza que llegan a resultados exactos, como la mecánica y la astronomía, a la "geometría universal" como a su condición suficiente y necesaria. Todas las "verdades especulativas" versan simplemente sobre las *relaciones* entre las cosas y, en un plano superior, sobre las "relaciones entre las relaciones". De aquí que todo su contenido y su objeto encuentren su expresión simbólica exacta y su exposición objetiva y exhaustiva en las relaciones entre las líneas.[54] (Cf. *supra*, pp. 463 *ss.*)

[53] *Recherche*, libr. I, cap. 6 (t. I, pp. 23 *ss.*); cap. 8 (t. I, pp. 35 *s.*); cap. 10 (I, 50), y cap. 20 (I, 78). Sobre Bacon, v. lib. II, parte II, caps. 2 y 8 (t. I, pp. 127 y 147).

[54] *De la Méthode*, parte I, cap. IV, especialmente II cc, 17 *ss.*

Sin embargo, ahora esta conexión, en la que Descartes cifraba el valor de conocimiento de su geometría analítica, no se basa ya en observaciones aisladas, ni en un análisis psicológico de nuestras capacidades y "potencias", sino que se desprende con una necesidad objetiva del *concepto mismo de la verdad*. La "verdad" expresa pura y simplemente la "relación real" existente entre dos ideas, la *comparación* que nos revela su identidad o su disparidad. Para los efectos del valor y la vigencia de esta relación de por sí, es perfectamente indiferente el que los contenidos concretos entre los que se establece la comparación posean o no existencia real: en cambio, no podrían existir o predicarse ninguna clase de relaciones entre las cosas, si no las precediese la certeza de nexos puramente ideales entre ellas. Estos nexos, y sólo ellos, se hallan sustraídos al campo de la *existencia* lo mismo que a las contingencias del *devenir*; son, por tanto, eternos e inmutables, razón por la cual forman la regla inconmovible de todos los demás conocimientos. Cuanto más nos alejamos de estos primeros conocimientos generales para volvernos hacia la realidad concreta, menor es la garantía que tenemos en cuanto a la certeza de nuestras ideas. La meta última del conocimiento sólo puede alcanzarse, por tanto, en aquellas ciencias en las que —como ocurre, principalmente, con el *análisis* matemático— el *objeto* se construye totalmente sobre las *relaciones* puras y se reduce a ellas.

"Les vérités ne sont que des *rapports* et la connoissance des vérités la connoissance des rapports. Il y a des rapports ou des vérités de trois sortes. Il y en a entre les idées, entre les choses et leurs idées, et entre les choses seulement... De ces trois sortes de vérités celles qui sont entre les idées sont éternelles et immuables et à cause de leur immutabilité *elles sont aussi les règles et les mesures de toutes les autres:* car toute règle ou toute mesure doit être invariable. Et c'est pour cela que l'on ne considère dans l'Arithmétique, l'Algèbre et la Géométrie que ces sortes de vérités, parce que ces sciences générales règlent et renferment toutes les sciences particulières." [55]

Como se ve, el principio de la *relatividad* de todo nuestro conocimiento encierra, aquí, un sentido totalmente nuevo: mientras

[55] *Op. cit.*, cap. 5, p. 24. Cfr. especialmente *De la Méthode*, parte II, cap. 6 (II, 75).

que antes parecía señalar la *distancia* que necesariamente existe entre nuestro saber y su objeto, ahora expresa la fuerza y la perfección "inteligible" del saber. Visto así el problema, comprendemos ahora cuál es el propósito fundamental que mueve a Malebranche al alejar de la psicología empírica la sustancia absoluta del alma y de la física empírica la materia absoluta. La imagen de la realidad se conforma y se traza, ahora, con arreglo al esquema y al plano del método. Ningún muro divisorio separa ya los diferentes campos: el objeto de la ciencia empírica está formado por un conjunto de *relaciones*, cuya pauta y cuyo arquetipo racional nos lo suministra la elaboración de las relaciones matemáticas fundamentales.

Ahora bien, lograda de este modo, en lo tocante a la realidad empírica, la *reducción* postulada por las condiciones del conocimiento, queda todavía en pie —como hemos podido apreciar en lo que llevamos dicho— un campo de problemas al que no llega el método que hemos venido aplicando con fruto.

El *concepto de fuerza*, principalmente, ha sido desterrado de la consideración de los fenómenos, para reservarlo exclusivamente a otra esfera del pensamiento, en la que puede afirmar su vigencia única y exclusiva. Como hemos visto, se sustraía toda la *acción* al mundo de las *cosas*, para desplazarla al mundo de las *leyes*. Ahora bien, ¿de dónde proviene la acción de éstas? La pregunta surge inmediatamente, y Malebranche no puede esquivarla. Si no descubrimos un punto último y firme al que podamos anudar la vigencia de estas leyes, todo el ser y el acaecer quedarán de nuevo a merced del azar y la arbitrariedad.

Cambia, con ello, la dirección del pensamiento: las reglas del acaecer son fijas e inconmovibles, porque no son sino diferentes expresiones de la *voluntad divina*, de por sí unitaria y constante. Captamos y comprendemos aquí directamente la "necesaria conexión que los nexos entre los fenómenos no podían jamás suministrarnos. Se nos revela, así, una relación propia y peculiar: la *metafísica* nos ofrece lo que nos ha negado la *experiencia*, así la interior como la exterior. Solamente entre la voluntad divina y sus obras media el "tránsito" puramente intelectivo necesario para llegar a establecer las relaciones causales de la realidad.

Causa y efecto no son, vistos así, dos estados separados e in-

conexos del ser; la decisión y la ejecución forman, por el contrario, un solo acto *idéntico*, que el pensamiento se encarga luego de desdoblar y analizar en dos momentos distintos.[56]

Por donde, aunque se descarte esa *coacción* interior que, según el modo popular de ver, ejercen las cosas unas sobre otras, no se logra, sin embargo, reducir la relación causal a una simple ordenación de *conceptos*. La *uniformidad* del acaecer presupone la constancia del poder y de la voluntad de Dios; las "fuerzas" se descartan del movimiento simplemente para condensarlas en la gran fuerza fundamental de la *creación*. El constante desplazamiento de lugar de un cuerpo no obedece a la *persistencia* del impulso originario que este cuerpo ha recibido, sino que se comprende y se explica solamente viendo en él el resultado del acto permanente, ininterrumpido, de un Creador, por medio del cual el cuerpo aparece sucesivamente en diferentes lugares, como si en cada uno de ellos fuese recreado de nuevo.[57]

Lo cual equivale, como se ve, a frustrar metafísicamente la idea de la *continuidad* del movimiento: son los sentidos los que nos inducen a la ilusión de un proceso constante del mismo objeto móvil, cuando en realidad se trata del nacimiento discreto de una serie de sujetos homogéneos en diferentes puntos del espacio.

La metafísica de Malebranche —y lo mismo ocurre, como veremos, con su teoría del conocimiento— no posee ningún medio que le permita explicar y comprender el continuo *devenir*, el tránsito de un estado a otro. Para explicar el nuevo estado, se ve obligada a recurrir constantemente de nuevo al supremo *ser*. Y es también aquí, en la comunicación y en la transferencia del movimiento, donde ha de buscarse la verdadera causa del comportamiento de los cuerpos más allá de la experiencia: es la omnipotencia divina la que, al estratificarse y configurarse las masas, destruye en unas una determinada cantidad de movimiento, para crearla, en cambio, en otras.

Ahora bien, como los conceptos de creación y destrucción re-

[56] *De la Méthode*, parte II, cap. 13 (II, 38 *ss.*). Cfr. especialmente, lib. III, parte II, cap. 3 (hacia el final).

[57] Éclaircissement XV (II, 301). V. especialmente los Entretiens sur la Métaphysique (1687), Entret. VII, § 10 (*Oeuvres de Malebranche*, publ. par Jules Simon, Paris, 1846, t. I, pp. 156 *ss.*).

presentan una contradicción irreductible con el concepto moderno de naturaleza, vemos que en el sistema de Malebranche se acusa ahora, de un modo general, una tensión muy peculiar y una contraposición entre el concepto de Dios y el de naturaleza, que amenaza con llevarnos de nuevo, bruscamente, a la concepción medieval del mundo. Para Malebranche, el reconocer la acción de causas naturales aisladas e independientes equivale a limitar y a negar el poder ilimitado de Dios.

Lo que llamamos la causa eficiente de un fenómeno sólo es, en verdad, como Malebranche nos dice, el signo y el símbolo que nos permite reconocer y predecir la aparición del fenómeno, pero no la fuerza creadora que lo hace nacer. De aquí que no sea tampoco más que una frase vacua eso de hablar de los *principios* sustantivos de las cosas, depositados en ellas desde el comienzo mismo y que por sí solos hacen posible su existencia y su persistencia. La "naturaleza", concebida en este sentido, como un principio de conservación, no pasa de ser una quimera.[58]

Detengámonos aquí un momento para examinar la posición *histórica* peculiar que ocupa el concepto de la naturaleza mantenido por Malebranche.

El rasgo fundamental característico de la filosofía moderna de la naturaleza y el verdadero exponente de su renacimiento hay que buscarlo en la idea de que la naturaleza debe explicarse como "juxta propria principia", es decir, de que nace y se desarrolla partiendo de dotes propias y originarias, sin que sobre ella siga actuando ningún motor externo.

Malebranche se vuelve conscientemente de espaldas a esta idea, para retornar a la concepción anterior: sacrifica la conservación a la creación, la inmanencia a la trascendencia. Hay que llegar a Leibniz para ver cómo —por oposición a Malebranche— se restaura el valor propio y sustantivo de las cosas de la naturaleza,

[58] Éclairc. XV (*Recherche* II, pp. 297 y 322); cfr. especialmente *Entretiens sur la Métaphysique*, VII, § 13: "Je ne tiens rien de ma nature, rien de la nature imaginaire des philosophes; tout de Dieu et de ses décrets. *Dieu a lié ensemble tous ses ouvrages, non qu'il ait produit en eux des entités liantes.* Il les a subordonnés les uns aux autres, sans les revêtir de qualités efficaces. Vaines prétentions de l'orgueil humain; productions chimériques de l'ignorance des philosophes."

reanudándose con ello el nexo de continuidad con la concepción fundamental del Renacimiento (v. *supra*, pp. 232 *s.*).

En estas mutaciones del *concepto de la naturaleza* se reflejan las vicisitudes y los cambios operados en el *concepto del conocimiento*. La necesidad histórica de las ideas de Malebranche no puede ocultársenos: no tenía, como hemos visto, más remedio que descartar de la realidad empírica las sustancias y las fuerzas absolutas, para poner aquella al alcance de una concepción científica acabada y completa. Pero sólo podía dar este paso desvalorizando el *concepto* mismo de la energía, para rebajarlo al plano de un "ídolo".

Es característico que la *teoría de las ideas* de Malebranche, en que se contiene el conjunto de las verdades y las premisas de la ciencia, sólo conozca, al lado de los principios morales, los principios de la matemática pura, la figura, el número y el infinito. Son ajenos a ella, en cambio, todos los principios físicos y dinámicos, principalmente los conceptos de sustancia y causa.

Este rasgo característico se explica, evidentemente, por la peculiaridad de la física cartesiana, en la que la materia se confunde con la extensión y el ser del cuerpo con el ser de la geometría, pero revela, al mismo tiempo, la verdadera limitación de que adolece la teoría de los principios de Malebranche. Leibniz supera esta limitación, al convertir de nuevo el concepto de fuerza en el centro lógico de la física, aunque también en él se advierten claramente las huellas de la crítica malebranchiana de este concepto. Donde ahora hay que encontrar el fundamento y la justificación del concepto de fuerza es en la deducción y en la explicación de los *fenómenos* mismos con arreglo a ley.

Podemos ahora enfocar y resumir, contemplándolos desde un solo punto, la significación y los defectos de la concepción de Malebranche. Éste destruye la absoluta entidad de los *objetos de la experiencia*, pero lo hace solamente para encadenar con tanta mayor fuerza a su origen metafísico superior, el conjunto global de la experiencia y del mundo de los cuerpos. Cuando asume las *cosas* en el *conocimiento*, no hace más que prepararse para asumirlas en el *ser divino*.

Esta doble dirección del pensamiento señala ya un problema fundamental con el que hemos de encontrarnos, planteado de un

modo más agudo y más apremiante, en la derivación de la *teoría de las ideas*.

2

El idealismo de Malebranche bajo la forma y sobre los fundamentos que generalmente presenta, acusa también claramente los rasgos característicos del interés científico predominante. En su formación y en su elaboración interviene una marcada tendencia *psicológica*; son hechos y consideraciones de tipo psicológico los que Malebranche invoca principalmente en apoyo de su doctrina. El yo, tan pronto como despierta a la clara conciencia de sí mismo, se ve encerrado en el círculo de sus sensaciones y representaciones. La realidad se reduce, para él, a una pluralidad, a un complejo de "ideas", que se suceden las unas a las otras con arreglo a determinadas leyes de conexión. Cualquiera que sea el concepto que nos formemos de la existencia real de las cosas fuera de la conciencia, una cosa es segura, a saber: que esas cosas no nos son nunca dadas, que no pueden ser nunca confirmadas o demostradas por ningún dato de nuestra experiencia interior.

Si admitiésemos mentalmente el caso de que esta realidad trascendente se destruyera sin que se operase, sin embargo, conjuntamente con ello, ningún cambio en nuestras representaciones, nuestra imagen del universo no experimentaría la menor alteración, permanecerían en vigor todas nuestras experiencias directas y todas las conclusiones basadas en ellas. La más leve reflexión psicológica basta para indicarnos que no son los objetos *materiales* los que forman el contenido directo de las percepciones, sino que en el proceso del conocimiento se revela ante nosotros un orden *inteligible* y una belleza inteligible.[59]

"El mundo es mi representación": tal es el tema del que parte Malebranche y que desarrolla a lo largo de una serie de variacio-

[59] Cfr. especialmente *Entretiens*, I, § 5: "Les beautés que nous voyons ne sont point des beautés matérielles, mais de beautés intelligibles... puisque l'anéantissement supposé de la matière n'emporte point avec lui l'anéantissement de ces beautés que nous voyons en les regardant." "Toutes ces couleurs qui me réjouissent par leur variété et par leur vivacité, toutes ces beautés qui me charment, lorsque je tourne les yeux sur ce qui m'environne, m'appartiennent à moi", etc. (*Entret.* IV, § 3 y *passim*).

nes. Este pensador dedica gran espacio y atribuye una significación más general a las instancias del sueño y de las ilusiones de los sentidos, a las que Descartes sólo se refiere de pasada y brevemente.[60] Y mientras que Descartes pugnaba por remontarse en seguida por sobre el campo de la conciencia inmediata, Malebranche se da por satisfecho y se siente a gusto en él. Considera un vano esfuerzo todo intento de *demostrar* la existencia de los cuerpos y, a pesar de que adopta, en general, una actitud de respeto ante el maestro, rechaza resueltamente en este punto todos y cada uno de los argumentos cartesianos.

Descartes insistía en que nuestra creencia en la existencia de las cosas exteriores es algo inevitable, razón por la cual el oponernos a ella equivaldría a negar la evidencia de todos nuestros conocimientos fundamentales. Malebranche, por su parte, ve en esta supuesta necesidad lógica la obra de hábitos y prejuicios, que un análisis un poco profundo nos ayuda a esclarecer y desterrar.

El mismo fundamental impulso que nos empuja de las "ideas" a los objetos o a los objetos situados más allá de ellas, nos induce también a dotar a las cosas mismas de las cualidades que pertenecen solamente a nuestros sentidos y a nuestra imaginación; pero la misma crítica que nos revela la subjetividad de los colores y los sonidos basta, cuando se la afronta y desarrolla con la fuerza necesaria, para reducir a la nada cualquier conclusión con respecto a un ser material independiente.[61]

Nos encontramos pues, aquí, con una instructiva y aleccionadora sucesión histórica. Se deja a un lado la misión que había llevado a Descartes a avanzar hasta la *metafísica*: el primer paso en el desarrollo de esta misma metafísica nos lleva, cabalmente, a la conclusión de que su comienzo es superfluo y debe, por tanto, disolverse en sí mismo.

La posición especial que Malebranche ocupa aquí, dentro de la trayectoria de las ideas cartesianas fundamentales, se acusa de un modo especialmente claro en la libertad que este pensador adopta ante lo que constituye la piedra angular y el fundamento de la filosofía de su tiempo: ante el *argumento ontológico*.

[60] V., por ej., *Entretiens*, I, § 7 y *passim*.

[61] Éclaircissement VI (*Recherche* II, 206 *ss.*); *Entretien* VI, § 4 (Simon, t. I, p. 135) y *passim*.

Malebranche establece, en este punto, una clara y nítida línea divisoria entre su doctrina y el *spinozismo*, con el que la habían comparado ya las gentes de la época. En la importante e interesante correspondencia con Mairan, celoso partidario de Spinoza que establece por vez primera esta comparación, manteniéndola en pie a pesar de todas las objeciones, señala Malebranche como el fundamental defecto de la teoría spinozista la confusión de la idea de la extensión inteligible con la existencia de una materia fundamental existente e infinita. Entre ellas no existe, según Malebranche, ninguna cohesión conceptual, ningún nexo necesario interior. Querer deducir de la vigencia de la idea el ser del contenido es una vacua ilusión metafísica a la que nos arrastra el doble sentido del criterio lógico fundamental del cartesianismo.

El principio de que las características que captamos "clara y distintamente" en el concepto de una cosa pueden ser predicadas de la cosa misma, sólo tiene razón de ser cuando, a base de otros signos, estamos ya ciertos de que *existe* el "sujeto" de nuestro juicio, pero no puede emplearse para *suplantar* y fundamentar de por sí esta existencia. Nuestros conocimientos fundamentales no nos aseguran nunca directamente de las *cosas*, sino solamente de una determinada cohesión de *condiciones*. Cierto es que, al postular el *concepto* de la materia, debemos predicar también sus cualidades y características, tales como, por ejemplo, su extensión y divisibilidad; pero la *existencia* actual de la materia misma no es una cualidad ni una característica lógica, y jamás podremos llegar a ella partiendo de su "idea". Por mucho que nos esforcemos en determinarla y aclararla, aunque la tomemos como punto de partida de la física y como fuente de nuevos y nuevos conocimientos, jamás descubriremos en ella la referencia necesaria a un objeto independiente y sustantivo que corresponda a tal idea.[62] Cuando

[62] "*L'idée* de *l'étendue* est infinie, mais son *ideatum* ne l'est peut-être pas. Peut-être n'y a-t-il actuellement aucun ideatum. Je ne vois immédiatement que l'idée et non l'ideatum: et je suis persuadé que l'idée a été une éternité sans ideatum... Je ne vois point immédiatement l'ideatum; *je ne sais que par une spèce de révélation s'il y en a*... Si l'auteur étoit présent, il me diroit apparemment: Il faut affirmer d'une chose ce que l'on conçoit être renfermé dans son idée. Or l'idée de l'étendue est infinie, donc aussi son ideatum. Je lui répondrois: le principe est vrai; mais c'est supposé que l'ideatum existe et il n'en prouve point l'existence. *Il est vrai par rapport aux propriétés d'être*;

creamos en la existencia de semejante objeto, cuando encuadremos dentro de la idea un algo "ideado", no lo haremos nunca en virtud de las convicciones lógicas y de las exigencias inmanentes de nuestro conocimiento, sino que daremos un paso que sólo puede inspirar y justificar la revelación.[63]

Este sesgo insospechado del razonamiento viene, ciertamente, a desvirtuar el resultado de su precedente análisis, pero el contraste hace, al mismo tiempo, que su concepción fundamental cobre ahora mayor y más claro relieve. No cabe condenación *filosófica* más rotunda del concepto de la "materia absoluta" que la que se contiene en este paradójico argumento *teológico*. Con razón se ha dicho que no era tanto la autoridad de la Biblia como la de la Iglesia la que, en este punto, retenía a Malebranche de dar el último paso positivo,[64] cuando los motivos inferiores y objetivos de su pensamiento, en lo tocante al problema de la existencia del mundo de los cuerpos, empujaban con la fuerza de la necesidad a los claros y unívocos resultados de Berkeley.

Sin embargo, eliminadas las *cosas*, y con ellas lo que constituye la base fija y habitual de sustentación y el asilo acostumbrado de la "objetividad" del saber, se plantea y tiene necesariamente que abrirse paso, con fuerza y claridad cada vez mayores, otro problema. En un diario filosófico de los años juveniles se preguntaba Berkeley: "¿Qué ocurre con las verdades eternas?" Y él mismo da

mais il n'est pas vrai par rapport à leur existence. Je peux conclure que la matière est divisible, parce que l'idée que j'en ai me la représente telle; mais je ne puis pas assurer qu'elle existe, quoique je ne puisse douter de l'existence de son idée." (Cartas de Malebranche a Mairan de 6 de septiembre y 12 de junio de 1714.) V. Victor Cousin, *Fragments de Philosophie Cartésienne*, París, 1845, pp. 343 *s.* y 308.

[63] "Les hommes ont besoin d'une autorité qui leur apprenne les vérités nécessaires, celles qui doivent les conduire à leur fin; et c'est renverser la Providence que de rejeter l'autorité de l'Église... Or la foi m'apprend que Dieu a créé le ciel et la terre; elle m'apprend que l'Écriture est un livre divin, et ce livre ou son apparence me dit nettement et positivement qu'il y a mille et mille créatures. Donc voilà toutes mes apparences changées en réalités. Il y a des corps: cela est démontré en toute rigueur, la foi supposée" (*Entret.* VI, § 8, Simon, t. I, p. 140). Cfr. especialmente *Éclaire.* VI.

[64] V., acerca de esto, Lyon (*l. c.*, pp. 172 *s.*) y la minuciosa investigación de F. Pillon, "L'évolution de l'idéalisme au XVIIIe siècle: Malebranche et ses critiques", en *L'Année Philosophique*, IV, 1893.

esta respuesta, que no puede ser más breve y escueta: "Se esfuman." ("They vanish".)

Tal es, en efecto, la conclusión hacia la que parece empujar inconteniblemente al espíritu el idealismo psicológico, que servía también de punto de partida a Malebranche. Lo que tenemos ante nosotros es el juego abigarrado y cambiante de nuestras sensaciones y representaciones. ¿Cómo podríamos contener en ningún punto este incansable *devenir*, desentrañar de él ninguna clase de criterios y contenidos unívocos e inmutables? Lo único que conocemos es el proceso mismo, un *acaecer* discursivo sin cesar renovado; por fuerza tenemos que considerar como una falsa *abstracción* cualquier intento de distinguir en él *formas* fijas del pensamiento y conceptos fijos.

Y, aun suponiendo que lográsemos establecer esta distinción, ¿quién nos garantiza que los resultados así obtenidos tienen, o pueden llegar a adquirir, valor general? ¿Con qué derecho podemos atribuir un valor universal a un contenido que se nos manifiesta, única y exclusivamente, bajo la forma de la conciencia individual y exigir que todo sujeto pensante lo acate y reconozca?

Preguntas como éstas empiezan a alzarse ahora ante el espíritu de Malebranche e imprimen a su idealismo una nueva y decisiva orientación. Podemos prescindir tranquilamente de las "cosas", pero no tenemos más remedio que encontrar el fundamento sobre que descansen la certeza y la constancia de los conocimientos científicos y que nos garantice la firmeza de éstos. No exigimos ya un *arquetipo* objetivo de nuestras representaciones, existente en algún lugar del espacio e imitado por nuestras ideas; pero sí debemos exigir la existencia de una regla permanente e intangible, a la que podamos referir los *fenómenos* variables. La conciencia de nosotros mismos no nos ofrece otra cosa que un constante ir y venir de nuevas y nuevas percepciones, que emergen sin que nadie las llame como de la nada y que parecen esfumarse de nuevo en ésta. Si queremos llegar a comprenderlas y dominarlas, debemos esforzarnos por aprehenderlas, no como objetos rígidos, pero sí como "pensamientos perdurables". Un ser inteligible y sustantivo, independiente del hecho y del acto de nuestra percepción y que incluso hace posible este hecho, es la premisa primera y necesaria que debemos postular para el concepto del conocimiento.

Antes de entrar a examinar las *consecuencias* metafísicas que para Malebranche se cifran y se encierran directamente en este punto de partida, debemos esclarecer una vez más la necesidad y la razón de ser de este planteamiento del problema. Se bifurcan ahora claramente los caminos de la psicología y de la lógica, la teoría del proceso subjetivo del pensamiento y de sus leyes causales, y el estudio de los nexos fundamentales que median entre los contenidos del pensamiento.

Es, una vez más, la *matemática* la que viene a señalar, en este punto, el nuevo derrotero y a fortalecer la distinción *filosófica* fundamental. Cuando concibo la *idea* de un cuadrado y deduzco de ella, en necesaria continuidad exenta de toda laguna, todas y cada una de las cualidades de semejante figura, el objeto hacia el que miro mentalmente y que guía todos y cada uno de mis pasos no es, indudablemente, el *proceso* espiritual por medio del cual me lo represento. Este proceso, su modo de producirse y sus características propias, aparecen ante mí plenamente envueltos en la sombra, mientras que el concepto mismo se presenta claro y nítidamente ante mis ojos, en todas sus partes y notas distintivas características.

"Veo claramente que, tirando una línea recta que parta de uno de los cuatro ángulos de un cuadrado y divida en dos partes iguales la diagonal entre los dos vértices contrarios, cada uno de los dos triángulos resultantes representa la cuarta parte de la superficie total; que el cuadrado trazado sobre la diagonal es doble que la figura originaria, etc., etc. Pero la naturaleza de mi espíritu y el modo como existe en mí la idea del cuadrado son algo tan poco conocido en mí, que no acierto a descubrir nada en ellos. Tengo, ciertamente, la conciencia de que soy *yo* quien capta esta idea, pero mi experiencia interior no me dice de qué modo debe hallarse determinada mi alma para que en mí se produzca la representación conceptual y sensible de lo blanco y pueda yo reconocer y percibir con su ayuda una determinada figura. Entre nuestras 'percepciones' y nuestras 'ideas' media, pues, la misma diferencia que la que media entre nosotros, como sujetos cognoscentes, y lo por nosotros conocido." [65]

[65] Réponse à M. Regis, núms. 12 y 13 (*Recherche* II, pp. 165 s.).

El contraste se acusa todavía más claro si tenemos en cuenta que el contenido de los conceptos matemáticos es siempre algo *general*, que no se reduce a un número limitado de ejemplos, sino que engloba una variedad sencillamente infinita de casos, mientras que nuestra percepción sólo nos revela, en cada caso, un estado momentáneo y aislado de la conciencia y sólo nos responde de él.[66] Si tuviésemos que atenernos exclusivamente al material que nos brindan los diferentes estados de nuestra conciencia, todo contenido conceptual, todo pensamiento que pudiéramos captar no pasaría de ser una acumulación de representaciones concretas.

La idea del círculo no significaría, para nosotros, sino esa imagen total borrosa y confusa que se forma en nuestro espíritu como resultado de las reiteradas percepciones de círculos reales. Con lo cual quedaría despojada de su verdadero meollo y de su contenido científico. Lo que caracteriza a los conceptos *matemáticos* y les confiere su verdadero privilegio es, precisamente, el hecho de que no se forman e integran por inducción, sino que nos suministran una regla originaria por medio de la cual podemos acotar de antemano la futura experiencia y la *totalidad* de los casos posibles. Los ejemplares concretos que vamos recorriendo y examinando nos sirven, simplemente, de punto psicológico de apoyo y de base psicológica para cerciorarnos de esta totalidad y generalidad de la regla; la unidad genérica que deslinda el campo de todos los casos posibles, no señala la suma, sino que es, por el contrario, la premisa de los casos particulares de que se trata.

En ninguna parte cobra esta relación una expresión tan ilimitada y tan imperativa como en la matemática moderna. El principio fundamental del *infinito* es la protesta más clara y más enérgica contra la tradicional teoría psicológica acerca de la formación de los conceptos; nos indica la imposibilidad interior de llegar al remate que esta teoría postula y presupone.[67] Jamás podremos ex-

[66] "Toutes les modalités d'un être particulier, tel qu'est notre âme, sont nécessairement particulières. Or quand on pense à un cercle en général, l'idée ou l'objet immédiat de l'âme n'est rien de particulier. Donc l'idée du cercle en général n'est point une modalité de l'âme'." Rep. à M. Regis, núm. 21, p. 174. Cfr. *Réponse au livre de Mr. Arnauld, "Des vraies et des fausses Idées"*, cap. VI, núm. 12 (*Recueil de toutes les réponses*, etc., t. I, p. 90).

[67] "L'idée de ce cercle en général, direz-vous, n'est donc que l'assemblage confus des cercles, auxquels j'ai pensé. Certainement cette conséquence est

plicar la relación que existe entre la hipérbole y su *asíntota* examinando ambas líneas en sus distintas partes y comparando entre sí las diferentes "percepciones" obtenidas de este modo: para ello, necesitamos recurrir a la "idea" de conjunto, a la fórmula matemática unitaria de la hipérbole.[68] Y esta ley, en la que se contiene la infinitud de los elementos, puede representarse a mi espíritu independientemente de toda percepción concreta anterior.[69]

Lo que para esto nos sirve de modelo y de ejemplo prototípico, en general, es la relación entre el espacio uno y universal y sus diferentes partes y formaciones. La idea de la extensión una no es el producto y el resultado final de la confluencia de diferentes figuras concretas; es la condición general que permite y hace posible la formación y delimitación de lo concreto.

Estamos ante una curiosa contradicción: el análisis del *conocimiento* y el análisis de la *conciencia* conducen a resultados directamente opuestos. Mientras que los estados de la conciencia ostentan todos el signo de lo restringido y limitado, propio de nuestro yo en cuanto ser finito, todo el análisis de nuestros conocimientos fundamentales nos retrotrae al momento de la infinitud.[70] Comprendemos, ahora, que la fuente de este conocimiento *no se halla en nosotros mismos*, sino que es una entidad espiritual si-

fausse; car l'idée du cercle en général représente des cercles infinis et leur convient à tous, et vous n'avez pensé qu'à un nombre fini de cercles. C'est donc plutôt que vous avez trouvé le secret de former l'idée de cercle en général de cinq ou six que vous avez vus... Vous avez, pour ainsi dire, formé l'idée de cercle en général en *répandant l'idée de la généralité sur les idées confuses des cercles que vous avez imaginés*. Mais je vous soutiens que vous ne sauriez former des idées générales que *parce que vous trouvez dans l'idée de l'infini assez de realité pour donner de la généralité à vos idées*" (*Entretiens*, II, § 9, Simon, t. I, p. 35).

[68] Réponse au Livre des vraies et des fausses idées, cap. VIII, núm. 6 (*Recueil*, t. I, p. 107).

[69] L. c., cap. XVII, núm. 8 (*Rec.*, I, 200 *s.*). Cfr., especialmente, Réponse à la 3e. lettre de M. Arnauld (*Recueil*, IV, 60 *s.*).

[70] "Afin que nous concevions un être fini, il faut *nécessairement retrancher quelque chose de cette notion générale de l'être*, laquelle par conséquent doit précéder. Ainsi *l'esprit n'apperçoit aucune chose que dans l'idée qu'il a de l'infini*; et tant s'en faut que cette idée soit formée de l'assemblage confus de toutes les idées des êtres particuliers, comme le pensent les Philosophes, qu'au contraire toutes ces idées particulières ne sont que des participations de l'idée générale de l'infini." *Recherche*, lib. III, parte II, cap. 6 (I, 218).

tuada en el más allá la que a nosotros se comunica, transmitiéndonos su propia certeza y claridad. Cuando pienso en las formas de la geometría, levanto en mi espíritu un edificio construyendo sobre un terreno que no me pertenece:

"Cela ne vient point de la modalité qui nous est propre et particulière, c'est un éclat de la substance lumineuse de notre maître commun."[71]

Se ha dado, con esto, el último y decisivo paso; se ha operado el tránsito de Descartes a San Agustín (v. *supra*, pp. 515 *s.*). Pero el pensamiento fundamental augustiniano cobra aquí al combinarse y fundirse con los principios de la teoría moderna del conocimiento, significación y desarrollo universales. Lo que vale para las verdades eternas y necesarias, vale también, de este modo, para los conocimientos especiales, que tienen en ellas su modelo y su condición. Pero entre el campo de los conocimientos y el campo total de las *cosas* se han borrado todas las diferencias y han desaparecido las barreras: el principio metafísico del sistema se extiende ahora, directamente, a todo el saber objetivo en general.

Es ahora cuando comprendemos el valor de la precedente *reducción*, por medio de la cual los objetos se convierten para nosotros en fenómenos (v. *supra*, p. 571). Si no existen para nosotros más objetos que los inteligibles y todo lo inteligible es algo fijo y permanente que no puede ser captado ni puede ser creado por nuestro yo mudable, tenemos que llegar como necesaria conclusión al principio de que "*intuímos todas las cosas en Dios*". En efecto, ¿qué es el contenido real de toda percepción objetiva sino una parte delimitada y determinadamente conformada de la extensión, que, por virtud de la peculiaridad de su estructura puramente geométrica y del movimiento de sus diversas partes, provoca en nosotros determinadas sensaciones subjetivas de color, dureza, etc.?[72]

[71] *Entretiens*, V, § 12 (Simon, I, 124 *s.*). Cfr. especialmente *Entretiens* II, § 10: "Encore un coup, vous ne sauriez tirer de votre fonds cette idée de généralité. Elle a trop de réalité; *il faut que l'infini vous la fournisse de son abondance*" (I, 67). V., además, Recherche, lib. III, parte II, cap. 6 (*Recherche*, I, 216 *ss.*), lib. VI, parte II, cap. 3 (II, 39, 42).

[72] "On voit ou l'on sent tel corps, lorsque son idée, c'est à dire, lorsque telle figure d'étendue intelligible et générale devient sensible et particulière

Ahora bien, si la idea de la extensión, como infinito, no brota del fondo de nuestro yo, sino que para convertirse en contenido de nuestra conciencia tiene que transferirse a nosotros desde el exterior, vemos que tampoco en el acto empírico más simple de la percepción podemos prescindir de la cooperación del mundo inteligible de las ideas. La suma de las diferentes *sensaciones* —Malebranche toma esta tesis como premisa fundamental del análisis cartesiano del proceso de la percepción— no nos suministra nunca la certeza de un *objeto* exterior; son los conceptos y los juicios matemáticos los que lo determinan y redondean.

San Agustín no podía medir todo el alcance de su propio pensamiento, porque compartía, en lo tocante a las sensaciones, el prejuicio habitual, porque para él, que veía en las cualidades subjetivas cualidades de las cosas mismas, el objeto concreto de la experiencia es *suministrado* directamente por los sentidos.[73] Pero

par la couleur, ou par quelque autre perception, sensible, dont son idée affecte l'âme et que l'âme y attache; car l'âme répand presque toujours sa sensation sur l'idée qui la frappe vivement", etc. Cfr. la exposición más precisa de este pensamiento, en Eclaircissement X *(Recherche* II, pp. 267 *ss.)* y *Réponse à Regis* (II, 160 *ss.)*.

[73] Cfr. especialmente Première Lettre contre l'accusation de Mr. Arnauld: "Apres y avoir regardé de près, je m'apperçus que (St. Augustin) ne parloit que *des vérités et des loix éternelles, des objects des sciences, tels que sont l'Arithmétique, la Géométrie, la Morale,* et qu'il n'assuroit point que l'on vit en Dieu les choses corruptibles ou sujetes au changement, comme sont *tous les objets qui nous environnent*... Mais... la raison, pour laquelle il n'a point parlé, comme j'ai fait et n'a point assuré que l'on vit en Dieu les objets sensibles au sens que je l'entends, c'est, si je ne me trompe..., que de son temps *on n'avoit point découvert que les qualités sensibles n'étoient point répanduës dans les objets de nos sens.* St. Augustin m'ayant donc ouvert heureusement l'esprit sur le sujet que j'examinois et ayant appris de M. Descartes, que la couleur, la chaleur, la douleur, ne sont que des modalités d'âme... je pouvois assurer qu'on voyoit, ou qu'on connoissoit en Dieu meme les objets matériels et corruptibles, *autant qu'on est capable de les voir et de les connoitre.* Car enfin, selon St. Augustin, c'est immédiatement dans la Sagesse Éternelle qu'on voit l'étendue, *j'entends l'étendue intelligible, qui est l'objet de la science des Géomètres*... Ainsi je puis dire que je vois en Dieu les corps: *car bien qu'ils soient en eux-mêmes sujets au changement, je les vois ou connois dans l'étendue intelligible, quoiqu' immuable et éternelle:* je les vois, dis-je, comme présents actuellement, à cause de la couleur et des autres sentiments qui s'excitent en moi à leur présence" *(Recueil,* I, 334 *ss.*; cfr. especialmente *Réponse à Mr. Arnauld,* cap. VII; *Recueil,* I, 93 *ss.*, y cap IX, *Rec.*, I, 121).

con ello se acota y reconoce un campo propio del conocimiento inferior, que se enfrenta como algo propio e independiente al reino de las verdades eternas y necesarias. La concepción moderna no puede seguir manteniendo en pie esta separación, que contradice a la unidad de su *método*. Del mismo modo que, desde Nicolás de Cusa, no considera como algo aparte las operaciones puras del pensamiento, sino que observa sus efectos hasta en las mismas impresiones de los sentidos, no admite ni reconoce ya ninguna divisoria incondicional entre el mundo inteligible y el mundo de la experiencia: según ella, ambos aparecen y se conocen entrelazados y unidos.

Con este pensamiento, señala el mismo Malebranche el camino que habrá de seguir la *crítica* histórica y objetiva de su propia teoría de las ideas. Su filosofía constituye un intento de contestar con medios discursivos pertenecientes al pasado de la filosofía a un problema nuevo, reconocido y destacado por él con toda nitidez. El problema que la cautiva y hacia el que se vuelven, incluso, todos sus pensamientos metafísicos y teológicos, es el de *la validez y la necesidad de nuestras verdades científicas fundamentales*. La orientación perseverante y exclusiva hacia el interés central del *conocimiento*, lo define como un pensador moderno. Cree sustraerse al prejuicio metafísico, a la escolástica, volviéndose de espaldas a sus "entidades" y sus potencias, para orientarse por doquier a las *ideas* y las verdades, como los comienzos originarios de todo. Pero las ideas mismas no son para él funciones y actividades del espíritu, sino un reino de objetos espirituales situados en el más allá.

La falla que caracteriza su metafísica domina también su teoría del conocimiento: ésta se cree obligada a atribuir siempre el proceso creador, el acto del conocimiento a un ser fijo (*v. supra*, pp. 573 *s.)*. La "verdad" no es el punto liminar ideal hacia el que tiende la conciencia en nuevos y nuevos *postulados*, en síntesis cada vez más complejas; es un ser rígido e inmóvil que vive, como algo definitivo y acuñado, en el pensamiento divino y que desde él se derrama sobre nosotros.

El espíritu se ve, así, condenado a una plena pasividad: su co-

nocimiento no pasa de ser un simple "apercibirse" de las relaciones que de por sí median entre las ideas, consideradas como objetos inteligibles existentes. Nuestros juicios, lo mismo que nuestras conclusiones, desde la más simple a la más compleja, ocupan de este modo el mismo plano que las demás percepciones del espíritu; no son manifestaciones creadoras del pensamiento, sino simplemente una copia y un reflejo de las relaciones ideales existentes.[74]

Y no representa tampoco un argumento de principio en contra de esta concepción el hecho de que, para sacar a luz estas relaciones, sea necesario acudir a la atención subjetiva, ya que la misma decisión de voluntad que esto requiere no constituye ya ninguna exteriorización de la libre actividad de nosotros mismos. Malebranche, con un giro teológico, describe y define la atención como una "plegaria natural" del alma.[75] Ahora bien, la oración es —según la teoría agustiniana que el pensador francés toma como base—, al igual que la fe, un don libre de la gracia divina.[76]

Su *concepto de la conciencia* no suministra, por tanto, a Malebranche ninguna clase de armas contra la crítica de Berkeley, que amenaza, sin embargo, con reducir a la nada el centro de su filosofía, su concepto del conocimiento.

El hecho de que parte Malebranche es simplemente la diferencia de valor que debe admitirse entre los contenidos de nuestra conciencia, entre nuestras "representaciones". Abríase aquí ante él, en realidad, el camino que podía conducirle por encima de su punto *psicológico* de partida. Era necesario demostrar como condición general anterior a toda "teoría" y anterior también a toda "explicación" psicológica, la significación que corresponde a determinados conocimientos, como los matemáticos, por encima de cualesquiera otros, la distinción lógica y la gradación entre las múltiples determinabilidades especiales del espíritu. Si no admitimos la existencia de ninguna clase de relaciones objetivamente válidas entre los contenidos del pensamiento, si no reconocemos ninguna ley, ninguna regularidad en cuanto a los fenómenos de la naturaleza, no tendremos tampoco ninguna posibilidad de hablar de un yo empírico permanente, como del centro fijo y común hacia el que converge todo el conocimiento de los objetos.

En Malebranche, por el contrario, el hecho lógico fundamental de la diferencia de valor se convierte en una diferencia de ser y de *origen*. Podemos observar cómo en él la "idea" asume cada vez más claramente una vida independiente, propia y sustantiva, como la criatura se convierte en el creador. Hacia ella revierte ahora toda la actividad que Malebranche negara a las cosas y al espíritu del hombre. No son los cuerpos mismos, sino que es la idea de la extensión inteligible la que, en todas las percepciones, actúa sobre nosotros y *toca* y *transforma* nuestra alma.[77] Y es su origen divino lo que infunde a la idea esta virtud, pues sólo posee verdadera capacidad creadora lo que vive en Dios y se halla directamente entrelazado por la esencia divina.[78]

[74] "La faculté de recevoir différentes idées et différentes modifications dans l'esprit est entièrement passive et ne renferme aucune action et j'appelle cette faculté ou cette capacité qu'a l'âme à recevoir toutes ces choses: entendement... Quand on apperçoit par exemple deux fois 2 ou 4, ce n'est qu'une simple *perception*. Quand on juge que deux fois 2 sont 4, ou que deux fois 2 ne sont pas 5, l'entendement ne fait encore qu'appercevoir le rapport d'égalité qui se trouve entre deux fois 2 et 4, ou le rapport d'inégalité qui se trouve entre deux fois 2 et 5. *Ainsi le jugement de la part de l' entendement, n'est que la perception du rapport* qui se trouve deux ou plusieurs choses. Mais le raisonnement est la perception qui se trouve, non pas entre deux ou plusiers choses, car ce seroit un jugement, mais c'est *la perception du rapport qui se trouve entre deux ou plusieurs rapports de deux ou plusieurs choses*", etc. *Recherche*, lib. I, caps. 1 y 2 (I, pp. 3 *s.*, I, p. 7). Cfr. especialmente lib. VI, parte I, cap. 2 (II, p. 4).

[75] Cfr. Eclaircissement, II (*Recherche*, II, 200).

[76] Las contradicciones en que incurre Malebranche siempre que trata de mantener en pie la libre *autonomía* de la voluntad, han sido ya señaladas por Arnauld, Des vraies et des fausses idées, cap. 27.

[77] "Ce qu'on appelle voir les corps, n'est autre chose qu'avoir actuellement présente à l'esprit l'idée de l'étendue, qui le *touche* ou le *modifie* de diverses couleurs", *Réponse à Regis* (II, 162).

[78] "La même idée peut, par son efficace, *car tout ce qui est en Dieu est efficace*, peut, dis-je, affecter l'âme de différentes perceptions." Carta a Mairan, de 12 de junio 1714 (Cousin, Fragments, pp. 309 *s.*). Cfr. *Entretien d'un Philosophe Chrétien avec un Philosophe Chinois* (ed. Simon, t. I, p. 572). "C'est donc par l'action des idées sur notre esprit que nous voyons les objets; c'est aussi par l'action des idées que nous sentons notre propre corps." V., además, *Recherche*, lib. III, parte II, cap. 6: "Il est certain que *les idées sont efficaces puis qu'elles agissent dans l'esprit et qu'elles l'éclairent*, pùis qu'elles le rendent heureux ou malheureux", etc. (*Recherche*, I, 218).

Se ha querido comparar el concepto malebranchiano de la extensión inteligible al concepto kantiano de la intuición pura. Y no cabe duda de que existe entre ambos una sorprendente coincidencia, si nos fijamos solamente en las determinaciones objetivas acerca de las relaciones entre el espacio infinito y uno y sus conformaciones y delimitaciones particulares.[79] La teoría espiritualista del espacio fué, en esta versión como en otras proyecciones históricas que ha encontrado, la precursora de la doctrina idealista. Sin embargo, no se puede desconocer la antítesis que media entre Malebranche y Kant en cuanto a la intención fundamental y a la orientación general del pensamiento: lo que en Kant brota directamente del fundamento y de la ley de la conciencia de sí mismo, en Malebranche hay que captarlo como un algo exterior y dado.

"Si nous ne pouvions voir les figures des corps qu'en nous-mêmes, elles nous seroient... inintelligibles; car nous ne nous connoissons pas. Nous ne sommes que ténèbres à nous-mêmes; il faut que nous nous regardions hors de nous pour nous voir." [80]

El criterio según el cual el alma es "incomprensible" para sí misma revela aquí el peligro interior y la dualidad de sentido de que adolece. Todo lo que tenía de valioso cuando se trataba de recusar la indagación metafísica en torno a la esencia del yo, en torno a la psicología racional, lo tiene de negativo cuando se enfrenta con el auténtico y más profundo concepto cartesiano de la "conciencia de sí mismo". Pues, ¿acaso los métodos objetivos fundamentales de la ciencia no nos dicen con toda claridad y originariedad lo que es nuestro "yo"?

Es instructivo y aleccionador echar desde aquí una mirada a la polémica filosófica mantenida entre Malebranche y Arnauld. En ninguna parte se destacan con tanta claridad las ventajas y los defectos de la teoría de las ideas como en esta discusión, en la que

[79] Cfr., acerca de esto, la obra de Arthur Buchenau, *Die Erkenntnislehre Malebranches*.

[80] Éclaircissement X (*Recherche*, II, 266); cfr. especialmente *Entretiens*, V, núm. 3: "*L'étendue que je vois ou que je sens ne m'appartient pas...* Autrement je pourrais en me contemplant connaître les ouvrages de Dieu... *Je serais ma lumière à moi-même: ce que je ne puis penser sans quelque espèce d'horreur*" (Simon, I, 115).

Malebranche se ve obligado a ahondar por todas partes en los motivos fundamentales en que se inspira y a condensar en una unidad esencial todos sus pensamientos.

No cabe duda de que la objeción que desde el primer momento le opone Arnauld descubre uno de los puntos vulnerables del sistema. *Toda representación* —dice Arnauld—, aunque sea de por sí un todo unitario, contiene, sin embargo, una doble *relación*, puesto que se refiere, de una parte, al alma, modificada por ella, y, de otra parte, al objeto, pensado por nosotros como el *contenido* objetivo de la representación. Si la distinción que Malebranche establece entre la percepción y la idea, entre el yo cognoscente y lo conocido por él, no pretende encerrar ningún otro significado que el de esta doble relación y sólo se propone expresar esta necesidad del pensamiento, hay que reconocer su plena razón de ser. Pero, en este caso, no debe perderse de vista que no se trata de dos *entidades* distintas, sino de una y la misma determinación de la conciencia, aunque *enjuiciada* en dos aspectos distintos. Las dos consideraciones son igualmente originarias y necesarias; *referimos* siempre nuestras impresiones tan directamente a un objeto exterior como a un estado de nuestro "yo".[81]

Es en vano preguntar por el "fundamento" de esta peculiaridad de nuestra conciencia, pues toda explicación, toda *teoría*, encerraría ya en sí este fenómeno originario y sólo aparentemente lograría, por tanto, penetrar en él.[82] Es ocioso, sobre todo, tratar de averiguar cómo las cosas situadas *fuera* de nosotros, en un determinado lugar del espacio, comienzan a pasar a nuestro yo, cómo se funden con él y se hacen interiormente "presentes" a él.

En problemas de este tipo se aplican siempre a la conciencia y a la experiencia puntos de vista que sólo tienen su sentido y su

[81] "J'ai dit que je prennois pour la même chose la perception et l'idée. Il faut néanmoins remarquer, que cette chose, quoique unique, a deux rapports: l'un à l'âme qu'elle modifie, l'autre à la chose apperçue, en tant qu'elle est objectivement dans l'âme... Cette remarque est très-importante pour résoudre beaucoup de difficultés, qui ne sont fondées que sur ce qu'on ne comprend pas assez, *que ce ne sont point deux entités différentes, mais une même modification de notre âme, qui enferme essentiellement ces deux rapports*" (Arnauld, "Des vraies et des fausses idées", cap. 5. *Oeuvres de Antoine Arnauld*, Paris, 1870, vol. XXXVIII, p. 198).

[82] *Op. cit.*, cap. 2, p. 185.

razón de ser *dentro* de la experiencia del espacio y el tiempo, se toma una relación que sólo media entre las cosas acabadas como base de una teoría que trata de explicar la aparición del conocimiento objetivo.

Esta confusión de una relación conceptual originaria con relaciones efectivas dentro del espacio es precisamente, y sobre todo, la que Arnauld reprocha a Malebranche. Su teoría de las ideas se halla, según él, ni más ni menos que la teoría usual y general de la percepción, calcada sobre las circunstancias y los hechos observados por la percepción visual. Encontramos en ella que el objeto, para poder ser contemplado por nosotros, tiene que presentarse ante el ojo o, por lo menos, manifestarse indirectamente ante él de algún modo, por ejemplo a través de un espejo; por tanto, el verdadero contenido sobre que recae el acto de la visión no son, al parecer, los objetos mismos, sino simplemente las imágenes que proyectan sobre nuestra pupila.

Si seguimos observando esta conexión, si llevamos adelante consecuentemente hasta el final la *analogía* entre la "visión" física y la espiritual, llegaremos, por tanto, necesariamente al resultado de que las cosas del mundo exterior tienen que situarse ante el alma en presencia inmediata y necesitan fundirse con ella, para que podamos conocerlas. Tampoco Malebranche se sustrae a este resultado, como no se sustraía la escolástica. Ésta presentaba a los cuerpos mismos como transmigrando a nuestra conciencia por medio de partes sueltas que se desprendían de ellos para ser transformadas por nuestro espíritu en especies inteligibles; el yo, para que llegue a ser capaz de saber, tiene que tomar contacto con la entidad divina, que es el seno de las ideas.

Es el mismo error lógico fundamental con que nos encontramos en Malebranche, aunque bajo una forma y un giro espirituales.[83] El sofisma que aquí se desliza salta a la vista en cuanto se aclara el multívoco concepto de la "presencia" del objeto del conocimiento. No cabe duda de que el objeto al que se refieren nuestros juicios y predicados tiene que estar "presente" ante nosotros, pero esto sólo quiere decir una cosa: que debe sernos conocido, que debe sernos dado como contenido de la conciencia. Ahora bien, Malebranche y la escolástica convierten esta afirmación, que en el fondo encierra una vacua tautología, en un hecho metafísico dotado de existencia real: interpretan la presencia del objeto en el sujeto como una relación objetiva anterior al hecho de la conciencia y que lo hace posible.[84]

[83] Cfr. acerca de esto, por ej., *Recherche*, lib. III, parte II, cap. 6: "Il est certain que tous les êtres sont *présents* à notre esprit et il semble que *tous les êtres ne puissent être presents à notre esprit que parce que Dieu lui est présent*" (*Recherche*, I, 218).

El valor de estas observaciones críticas no debe considerarse rebajado por el hecho de que Arnauld no consiguiera, partiendo de ellas, llegar a construir una teoría propia y consecuente del conocimiento. Él mismo reincide, cuando trata de desarrollar sus puntos de vista, en el prejuicio habitual: en su lucha contra la concepción según la cual el proceso del conocimiento representa un "tránsito" entre dos clases distintas del ser absoluto, pasa por alto al mismo tiempo la distancia que *desde el mismo punto de vista inmanente del conocimiento* existe entre las impresiones originarias y transformadas de los sentidos y el *concepto* del objeto. También según él nos son dadas y aseguradas directamente las cosas en las primeras sensaciones. Se cree relevado también del otro problema, del que se refiere al valor objetivo y al contenido de los diferentes datos de la conciencia, por el hecho de haber descubierto una engañosa dualidad de sentido ante el problema del "origen" metafísico de las percepciones objetivas.[85]

Las objeciones que desde este punto de vista presenta contra el idealismo de Malebranche no encierran ningún interés objetivo, sino un interés simplemente histórico; atestiguan una vez más la incapacidad insuperable de la filosofía del "sano sentido común" para situarse en el punto de vista del idealismo. Su ironía, en este punto, es tan burda como típica; recuerda, punto por punto, hasta en los detalles, la crítica que, a la vuelta del tiempo, habrá de hacer Nikolai contra Fichte.[86]

[84] "Ce n'est pas ainsi qu'ils ont pris ce mot de présence (como *présence objective*, como algo dado en la conciencia), mais ils l'ont entendu d'une présence préalable de l'objet et qu'ils ont jugée nécessaire afin que'il fût en état de pouvoir être apperçu; comme ils avoient trouvé, à ce qu'il leur semblait, que cela étoit nécessaire dans la vue." Arnauld, l. c., cap. IV, pp. 192 s.

[85] Coincidimos en este juicio con las certeras manifestaciones de Pillon, l. c., pp. 155 ss.

[86] Cfr. especialmente *Des vraies et des fausses idées*, cap. XI, pp. 231 s.

En este punto, acredita Malebranche sobre Arnauld toda la superioridad que le asegura su planteamiento metódico del problema. Lo que él se propone es seguir y describir el camino que conduce desde los primeros indicios suministrados por los sentidos en cuanto al objeto "inteligible" hasta el objeto del riguroso y unívoco conocimiento científico. La *óptica* es, según él, la verdadera y definitiva prueba de la diferencia existente entre la percepción y el objeto, ya que nos señala las conclusiones e interpretaciones discursivas que debemos enlazar a los datos suministrados por el sentido de la vista para poder llegar a los conceptos de situación y distancia y, por tanto, a una determinada ordenación de los objetos en el espacio.[87]

Malebranche sigue fielmente, aquí, el camino señalado por Descartes. El objeto es, para él, el resultado de una progresiva y cada vez más perfecta *objetivación* de la "impresión" inicial, método que acaba llevándonos de nuevo única y exclusivamente a los criterios matemáticos resumidos en la idea de la extensión (cfr. *supra*, pp. 493 *s.)*. El contenido inmediato de la percepción visual se reduce por entero a una serie de claridades y colores que se suceden en múltiples gradaciones: para construir a base de esta materia prima el mundo de nuestra experiencia sensible, el mundo de los cuerpos, debemos ante todo atribuir las diferencias de la percepción directa a diferencias en el espacio, asociar determinadas sensaciones a determinadas partes de la "extensión ideal" y referirlas a ellas.

El *objeto* que verdaderamente intuímos en los diferentes datos suministrados por el sentido de la vista no es, por tanto, otra cosa que esta misma extensión ideal, que se nos presenta revestida de diferentes cualidades subjetivas según las diferentes condiciones fisiológicas en que la percibimos.[88]

Défense de Mr. Arnauld contre la Réponse au Livre des vraies et des fausses idées *(Oeuvres*, XXXVIII, pp. 403 *ss.)*.

[87] "L'optique fait voir la différence extrême qui est entre les idées et les objets qu'elles représentent et qu'il n'y a qu'une intelligence infinie qui puisse en un clin d'oeil faire une infinité de raisonnements intantanés, tous réglés par la géométrie et les lois de l'union de l'âme et du corps." Malebranche en carta a Mairan (12 de junio de 1714). (Cousin, *Fragments*, pp. 313 *s.)*

[88] V. *supra*, n. 72; cfr. especialmente *Entretiens*, I, núm. 8 (ed. Simon, t. I, pp. 51 *ss.)*.

Cierto es que también en este punto se hace ostensible inmediatamente la inversión característica de la teoría de las ideas de Malebranche. Mientras que, desde el primer punto de vista en que se sitúa, son las relaciones geométricas puras las que suministran la regla y el punto de orientación para todos los conocimientos especiales, nos encontramos con que, después de recorrido el camino, el pensador, mediante un proceso de hipóstasis, las convierte en una condición objetiva previa. Ahora, la idea del espacio infinito tiene que determinar y "afectar" al alma, para que surja en ella la conciencia de una pluralidad de objetos.

El hecho de que, además, podamos referir las impresiones de diferentes sentidos a *un* objeto único, de que, por ejemplo, podamos atribuir a la misma mano una determinada sensación visual y una determinada sensación térmica, en vez de achacarlas a objetos distintos, se explica ahora diciendo que es la misma parte de la extensión la que mi yo *modifica* unas veces con la sensación de la temperatura y otras veces con la del color.

Por tanto, las "ideas" de las cosas son anteriores a las diversas percepciones que experimentamos a través de ellas; "no son simples determinaciones del espíritu, sino *las causas reales de estas determinaciones*" (ce ne sont donc point de simples modifications de l'esprit, mais *les causes véritables de ces modifications)*.[89]

Vuelve a plantearse aquí, como se ve, un auténtico problema epistemológico y la solución se orienta, una vez más, por los derroteros de la metafísica. Malebranche reconoce y proclama que la *unidad* del objeto no es asegurada nunca por medio de las simples sensaciones, sino que es necesaria una función propia y originaria del pensamiento para crearla y garantizarla. Pero no acierta a fundamentar la necesidad lógica de este acto del pensamiento más que refiriéndolo a una necesidad real; sólo acierta a determinar el valor que posee la idea en cuanto *condición*, convirtiéndola en una causa real y eficiente.

La relación entre el *saber* y el *ser* vuelve a iluminarse y esclarecerse, por último, a la vista del problema general de la metafísica de su tiempo hacia el que Malebranche se vuelve ahora: el problema de la supeditación de las "verdades eternas" a la esencia y la voluntad divinas. En este punto, Malebranche se desprende

[89] Réponse à Regis *(Rech.*, II, 165).

definitivamente de la tradición escolástica y abre nuevos caminos. La relación de rango y de valor a que había conducido al final la metafísica cartesiana, sufre aquí una decisiva inversión (cfr. *supra*, pp. 505 *s.*).

"Si las leyes y verdades eternas dependiesen de Dios, si fuesen establecidas y fundadas por una libre decisión de la voluntad del creador, en una palabra, si la *razón*, a la que consultamos, no fuese *necesaria* e *independiente*, *dejaría evidentemente de existir una verdadera ciencia* y podríamos equivocarnos al afirmar, por ejemplo, que la aritmética o la geometría de los chinos es la misma que la nuestra. En efecto, si no es incondicionalmente necesario que 2 + 2 = 4 o que la suma de los ángulos de un triángulo sea igual a 2 rectos, ¿qué prueba podríamos aducir para demostrar que estas verdades no son de la misma clase que las proposiciones reconocidas solamente por algunas escuelas y que sólo rigen para un determinado período de tiempo?"

Supeditar la vigencia de la verdad a un *decreto*, cualquiera que éste sea y de dondequiera que provenga, no pasa de ser un juego vacuo e infundado de la imaginación. Cuando pensamos en el *orden*, en las verdades y leyes eternas, no debemos pensar en sus *causas*, pues no tienen ninguna, sino reconocer que su inmutabilidad se funda en su *concepto* y en su *naturaleza*, y no en cualquier clase de preceptos o determinaciones de carácter externo. Postular aquí un origen más profundo, equivale a poner ya en duda la incondicional seguridad de las leyes del pensamiento, equivale a proclamar el escepticismo.

Malebranche, como se ve, ha aprendido en este punto del ejemplo que la filosofía de Pascal le brindaba. La *razón universal* es, para él, *más independiente que el mismo Dios*: la voluntad divina tiene que someterse a ella, viéndose obligada a consultarla para tomar todas sus decisiones y a obrar con arreglo a sus determinaciones.[90]

Todas las "revelaciones" especiales —y esto se refiere, muy en particular, a los conceptos éticos— pasan ahora a segundo plano y se hallan sujetas al juicio de las leyes generales e intangibles que se revelan por igual a todo ser pensante. Podemos observar en detalle cómo Malebranche, aunque por lo demás no acierte a

[90] V. Éclaircissement X (*Rech.*, II, 252 *ss.*).

desembarazarse de los problemas y los giros teológicos, rompe en este punto el principio del catolicismo, cómo afirma y propugna, por ejemplo, frente a la confesión, la autonomía del juicio moral del individuo y su certeza en sí mismo. Se sobrepone definitivamente a la frase de la "raison corrompue".[91]

Es cierto que enlaza todo nuestro conocimiento a Dios y lo reduce a él, pero también esta concepción aparece ahora bajo una luz nueva. La *identidad de Dios y la razón* que de este modo se alcanza no tiende ya a someter el pensamiento a una autoridad ajena. Lo que en última instancia prueba Malebranche no es que la voluntad divina sea incondicionalmente obligatoria y "racional", sino, por el contrario, que la razón está dotada de vigencia general y es "divina".

Las condiciones de la época y de la vida de Malebranche explican por qué no pudo llegar a desarrollar íntegra y consecuentemente este pensamiento, por qué la indagación y el aseguramiento de las *leyes* no les hace perder nunca de vista el problema del *legislador*.

"Quel genre d'être est-ce que cette loi et cette règle? comment subsiste-t-elle dans la matière? quel en est le législateur? Elle est éternelle, dites vous. *Concevez donc que le législateur est éternel.* Elle est nécessaire et immuable, dites-vous encore; *dites donc aussi que le législateur est nécessaire*, et qu'il ne lui est pas libre ni de former, ni de suivre ou de ne suivre pas cette loi. Concevez que cette loi n'est immuable et éternelle que parce qu'elle est écrite, pour ainsi dire, en caractères éternels dans l'ordre immuable des

[91] "Il ne faut pas s'imaginer que la Raison que l'homme consulte soit corrompüe, ni qu'elle le trompe jamais, lorsqu'il la consulte fidèlement... Ce n'est point la raison de l'homme qui le séduit, c'est son coeur; ce n'est point sa lumière qui l'empêche de voir; ce sont ses ténèbres. Ainsi lorsque rentrant en nous-mêmes nous entendons dans le silence de nos sens et de nos passions une parole si claire et si intelligible, qu'il nous est impossible d'en douter; il faut nous y soumettre sans nous soucier de ce qu'en pensent les hommes... Il n'est point nécessaire que (nous consultions) pour cela de Directeur, car *lorsque Dieu parle, il faut que les hommes se taisent*, et lorsque nous sommes absolument certains que nos sens et nos passions n'ont point de part aux réponses que nous entendons dans le plus secret de notre raison, nous devons toujours écouter ces réponses avec respect et nous y soumettre." *Éclairc.*, X, *Rech.*, II, 289 *ss.*

attributs ou des perceptions du législateur, de l'être infiniment parfait".[92]

Aunque estas palabras sigan revelando una cierta inseguridad interior en cuanto a la vigencia singular y central de los principios del conocimiento, señalan a pesar de todo, al mismo tiempo, un nuevo camino: el camino que, desde direcciones distintas, habrán de recorrer Leibniz y Bayle.

D) El final de la filosofía cartesiana. Bayle

1

Por muy arriesgado que sea encuadrar dentro de un género histórico una figura tan original y tan paradójica como la de Bayle, no cabe duda de que este pensador pertenece, por las posiciones que le sirven de punto de partida y por sus motivos iniciales, al campo del *cartesianismo*.

No trazaríamos una imagen completa del movimiento discursivo puesto en marcha por Descartes, de su trayectoria y sus metas y vicisitudes finales, si prescindiéramos de este pensador, que por la contextura de su espíritu y por su método parece pertenecer a una dirección totalmente distinta del pensamiento. Bayle, a pesar de no haber añadido ni un solo rasgo nuevo a la estructura total del *sistema* cartesiano, acusa sin embargo a través de vivas y variadas manifestaciones, la influencia que la nueva doctrina ha ejercido sobre la cultura general del espíritu.

Bayle engarza sus pensamientos teóricos fundamentales con los de Malebranche, a quien cita siempre con respeto y a quien coloca por encima de todos sus contemporáneos.[93] Toma de él, sobre todo, la transformación crítica del concepto de las "verdades eternas" y las tesis principales y decisivas para la fundamentación del idealismo: él mismo proclama expresamente que su propia concepción de la *idealidad del mundo de los cuerpos* no pretende hacer otra cosa que completar y desarrollar los argumentos em-

[92] *Entretien d'un Philosophe Chrétien avec un Philosophe Chinois*, ed. Simon, t. I, p. 587 *s.*

[93] Cfr., acerca de esto, Bouillier, *Histoire de la Philosophie Cartésienne*, París, 1868, vol. II.

pleados por Malebranche en contra de Arnauld.[94] Sin embargo, este desarrollo se convierte enseguida en una crítica general del principio de la *percepción clara y distinta*. Y lo mismo que en la lógica, también en los campos de la ética y la historia vemos cómo se perfila aquí un nuevo *planteamiento del problema*, llamado a remontarse por encima de la órbita del cartesianismo.

Como más claramente comprenderemos el lugar que Bayle ocupa en la historia del *escepticismo* es comparando su posición con la de Montaigne. La diferencia fundamental que se advierte entre los dos autores en cuanto a la *forma*, el contraste entre la gracia del estilo aforístico de Montaigne y la prolija y erudita minuciosidad con que Bayle aborda los temas y va siguiéndolos y analizándolos a fuerza de nuevas y nuevas "distinciones", deja traslucir, al mismo tiempo, una profunda diferencia sustancial.

Para Montaigne, todo el saber puramente filológico e histórico es parte de aquella "pedantería" a la que tiene declarada la guerra, por considerarla como el peor de los males de la educación tradicional. El conocimiento impuesto de lo ajeno es, nos dice, el que se interpone por todas partes ante el descubrimiento de lo propio; los libros levantan un valladar infranqueable entre nuestro espíritu y las cosas. Cada nuevo esclarecimiento que intentamos a base de ellos se convierte para nosotros en una nueva oscuridad: los comentarios se empalman a los comentarios, para mutilar la verdad que es sólo una y convertirla en algo contradictorio consigo mismo.

"Nous ouvrons la matiere, et l'espandons en la destrempant: d'un subiect nous en faisons mille, et retumbons, en multipliant et subdivisant, à l'infinité des atomes d'Epicurus... L'homme ne faict que fureter et quester, et va sans cesse tournoyant, bastissant, et s'empestrant en sa besogne, comme nos vers à soye et s'y estouffe; mus in pice" (*Essais*, III, 13).

Tal parece como si, en estas líneas, hubiese pintado Montaigne de antemano el estilo literario del *Dictionnaire* de Bayle, con la maraña de sus citas y referencias, de sus réplicas y dúplicas.

Sin embargo, no debemos ver en esta forma y esta envoltura *escolásticas* simplemente un signo de retroceso: en ellas se contiene, al mismo tiempo, la conciencia de un nuevo *problema* de

[94] Bayle, *Dictionnaire historique et critique* (1695 *ss.*), art. "Zenón", n. G.

signo positivo. El sistema de Descartes, por muy dominado que se hallara por la idea de afirmar la peculiaridad de lo "espiritual" frente a la realidad de la naturaleza, conducía, sin embargo, a un resultado que seguía siendo insuficiente y problemático, sobre todo si se lo valoraba partiendo de aquel propósito fundamental.

La naturaleza se subordinaba al pensamiento, se encuadraba dentro de él y se convertía en un sistema fijo de conocimiento; la existencia exterior se supeditaba a las leyes de la *conciencia*. Pero sin que, por ello, cobrasen propia sustantividad y se plasmasen, partiendo de un centro fijo, los problemas más propios y peculiares, los más inmediatos, que eran los de la conciencia de sí mismo: a la filosofía cartesiana le falta una segura fundamentación de las *ciencias del espíritu*. Ni la *ética* ni la *historia* aparecen incluídas en su plan ni en su estructura. Y en Malebranche, sobre todo, vemos cómo todo el saber histórico es simplemente el telón de fondo para que sobre él se destaque con mayor claridad el valor de las auténticas e *intemporales* verdades de la matemática y la lógica. En el concepto del verdadero conocimiento sólo entra, según él, el concepto de aquellos principios "que hubiese podido comprender y poseer el propio Adán".[95] Tal parece como si se tratase de revocar toda la trayectoria recorrida por el tiempo y redescubrir todo el saber, partiendo del estado primitivo de la conciencia.

Esta contraposición entre la razón y la historia es concebida también por los contemporáneos como uno de los rasgos decisivos en la imagen del cartesianismo. Los adversarios de la nueva doctrina, como Huet, no se cansan de repetir, en son de queja, que con ella se destruye toda la erudición científica, para dejar de nuevo rienda suelta a la "barbarie".

Pero el verdadero peligro que entrañaba esta laguna abierta en el sistema lógico apuntaba realmente en otra dirección. Mientras la *filosofía* recusase de su foro a la historia, la concepción del acaecer histórico quedaba necesariamente a merced de la *revelación*, dominada y avasallada por ésta. Así lo vemos, en efecto, en Pascal, para quien la historia de la *humanidad*, su sentido y su contenido, quedan encerrados en el círculo de los libros bíblicos;

[95] V. el característico relato de Fontenelle, *Éloge de Malebranche*.

y así lo encontramos confirmado también en Malebranche, quien, a despecho del principio fundamental de su racionalismo, reconoce expresamente la *tradición* como última e inapelable instancia en todos los problemas de la teología.[96]

Esto circunscribía claramente la misión que se abría ante Bayle: la crítica del dogma tiene que empezar necesariamente por la crítica de la tradición histórica, por el examen preciso y la selección exacta de sus fuentes y testimonios. El doble título de su obra, *Dictionnaire historique et critique*, expresa en este sentido una unidad interior; la lucha contra el sistema de la teología escolástica se afronta ahora en su propio terreno y se lleva a cabo con sus propios medios y sus propias armas.

Una *crítica* de los hechos y las verdades basadas en ellos sería inconcebible, sin embargo, si no existieran pautas fijas y estables, si no pudieran encontrarse reglas inconmovibles sustraídas a los cambios y contingencias de los tiempos. La tradición pierde toda fuerza probatoria si no se consigue encontrar la piedra de toque que nos permita establecer dentro de su abigarrada y contradictoria variedad una clasificación y una selección capaces de separar el sentido y el contenido auténticos de la materia extraña adherida a ellos.

En cuanto a este pensamiento fundamental, Bayle sigue siendo *cartesiano*: el *valor de verdad* por él reconocido a lo histórico depende también, tal como Bayle lo concibe, de características y consideraciones puramente *racionales*. Esto determina ya la posición histórica peculiar que ocupa este filósofo: el escepticismo parte, en él, de la afirmación y la profundización de las facultades de la razón. La "luz natural" o los "*principios generales de nuestro conocimiento*" son la suprema instancia ante la que debe alegar sus títulos todo testimonio de la tradición y, principalmente, toda interpretación de la Sagrada Escritura. La propia Iglesia católica se ve obligada a reconocerlo así, contra su voluntad, por más que ello atente contra su incondicional autoridad. En efecto, ¿qué otra cosa representa el inmenso y minucioso trabajo lógico desplegado por la escolástica sobre los dogmas de la fe, para po-

[96] V. Malebranche, *Recherche de la vérité*, libr. II, parte II, cap. 5 (I, 136).

nerlos en consonancia consigo mismos, sino un tributo necesario e involuntario que se rinde a la *razón*? Bayle penetra y expresa, en este punto, con admirable claridad la más profunda de las contradicciones de que adolece la filosofía medieval: el que se vea obligada a reconocer en su *método* lo mismo que niega en sus *resultados*.

"Nadie diga ya que la teología es la reina y señora y la filosofía su esclava: los propios teólogos atestiguan con los hechos lo contrario, que consideran y reverencian a la filosofía como la reina a la que deben pleitesía. Esto y sólo esto explica todos los esfuerzos y contorsiones a que someten su intelecto con el único objeto de no exponerse al reproche de pecar contra la sana filosofía. Cuando tratan de alterar los principios de la filosofía, cuando desvirtúan este o aquel principio filosófico, a la medida de sus conveniencias, reconocen con ello, siquiera sea a contrapelo, la superioridad de la filosofía y demuestran cuán inevitable es la necesidad de hacerle la corte. No se impondrían tantas fatigas para ganar sus favores y mantenerse en consonancia con sus leyes, si no reconociesen que todo dogma que no acredita su legitimidad ante el foro supremo de la razón, que no se halla sancionado y refrendado por ésta, posee una autoridad precaria y es frágil como el vidrio".

Por tanto, sea cualquiera el nuevo contenido que descubra ante nosotros la *revelación*, su verdadero *título de legitimidad* no puede ser ningún misterio, sino que tiene que ponerse necesariamente de manifiesto en nuestro propio yo: "en la luz refulgente y viva que ilumina por igual a todos los hombres y los convence irresistiblemente, tan pronto como vuelven hacia ella los ojos del espíritu".

He aquí el criterio con el que debe contrastarse una y otra vez, sobre todo, cada uno de los postulados morales que nos salen al paso, por muy clara y firmemente afianzados y acreditados que parezcan hallarse por una autoridad suprasensible.

Ante la verdadera ética desaparecen, en cierto modo, el punto de vista del tiempo y de la tradición: lo que no pueda deducir bajo la forma de lo eterno de las leyes de la conciencia, no posee para ella ninguna fuerza de obligar. Los teólogos de la escuela cartesiana y, principalmente, Arnauld, critican las "ideas innatas" de la moral desde el punto de vista de la "experiencia" histórica, llegando así a la conclusión de que deben rechazarse como conceptos generales vacuos y arbitrarios; para Bayle, por el contrario, es precisamente esta "*abstracción*" mediante la cual desprendemos la regla permanente de las normas y las convenciones relativas, lo que infunde su verdadera fuerza y da su refrendo a la razón. Todos los sueños y visiones, todos los milagros y fenómenos en que se pretende apoyar la fe tienen que pasar por esta criba:

"¿Cómo podríamos, no siendo así, estar seguros de que provienen de un principio bueno o de un principio malo?"

"Cuando alguien ose afirmar que Dios nos ha revelado un precepto en contradicción con los principios básicos de nuestra moral, hay que decirle y hacerle ver que se deja llevar de una falsa interpretación, pues es preferible rechazar el testimonio de su *crítica* y de su *gramática* que no el de la razón".

Sería dar rienda suelta al más espantoso caos, dejarse llevar del más reprochable *pirronismo* tratar de atentar contra estas reglas, empeñarse en negar que todo principio de fe necesita, ante todo, ser contrastado y sancionado por la conciencia individual. El escepticismo vuelve a mostrarse, aquí, afín a los motivos y a las ideas fundamentales de la Reforma religiosa (cfr. *supra*, p. 219).

Sólo partiendo de aquí, tomando como base estas afirmaciones de Bayle, que figuran en uno de los escritos de su primera época,[97] comprenderemos en su justo alcance el sentido de la duda bayliana, que en el *Dictionnaire* aparece limitado y oscurecido por toda una serie de intenciones secundarias.

2

El sentido y el alcance del escepticismo en Bayle, en aquello en que éste se refiere al *conocimiento teórico de la naturaleza*, pueden concretarse y definirse en la siguiente afirmación: este escepticismo no va dirigido contra la *verdad* de los conceptos, sino contra la *existencia* absoluta de las cosas.

El entronque histórico que Bayle elige para afirmar su criterio nos dice ya que tal es la orientación de su pensamiento: el ejem-

[97] Commentaire philosophique sur ces paroles de l'Évangile: ... contrains les d'entrer, etc., Bayle, *Oeuvres diverses*, La Haya, 1727, vol. II, pp. 367 *ss.*

plo que destaca es el idealismo de los *eléatas*, que opone, con toda la fuerza penetrante y permanente de sus argumentos, a las ideas de su época.

El siglo XVII ha dado ya cima, en general, al renacimiento de los grandes sistemas antiguos. La antítesis entre Platón y Aristóteles ha sido comprendida y expuesta en cada uno de sus aspectos. La teoría de Demócrito ha sido divulgada de un modo general por Gassendi y desarrollada hasta sus últimas consecuencias lógicas y en toda su pureza por Galileo. En las especulaciones de la época en torno a la filosofía de la naturaleza repercuten incluso, de diversos modos, las ideas de Empédocles y Anaxágoras.

El único sistema que hasta ahora apenas aparece en el horizonte visual de la época moderna es precisamente aquel en el que tienen sus verdaderas raíces todas estas teorías y al que constantemente hacen referencia, bien sea para desarrollarlo, bien para asumir ante él una actitud polémica. Cuando Telesio y su escuela se remiten a Parménides, buscan apoyo solamente en su física, en aquellas tesis que él mismo atribuía al campo de las opiniones engañosas y vacilantes. No llegó a comprenderse, en cambio, la intención *lógica* de este pensador antiguo, la que servía de base a la idea del ser uno y a la crítica de la pluralidad y la infinitud. Era natural que esta idea permaneciese ajena a una época para la que la verdad y el ser de lo infinito parecían hallarse directamente afianzados en su nueva concepción cosmológica de conjunto y que, de otra parte, se había creado un nuevo instrumento discursivo para dominar y encauzar exactamente los problemas del infinito por los derroteros de la *ciencia*.

En Bayle, por el contrario, aunque el problema sólo se manifieste, al principio, como un problema *metafísico*, no tarda en acusar su influencia y su repercusión sobre las cuestiones generales de la *teoría del conocimiento*. Lo original y lo valioso de la obra de este pensador consiste en haber sido el primero que en la filosofía moderna supo comprender el valor de las *antinomias* para la fundamentación del idealismo. Creó con ello un motivo y estableció una conexión que ya no habrían de volver a perderse en la historia del problema del conocimiento.[98]

[98] Este mismo pensamiento ha sido concebido al mismo tiempo, sólo que de un modo más profundo y más amplio, por Leibniz, aunque su enunciación

Todo lo que sus argumentos tienen de débiles y de inconsistentes cuando se los considera como objeciones opuestas a la *matemática* científica, lo tienen de valiosos en cuanto armas enderezadas contra el simplista *concepto de la realidad*. La hipótesis de un ser incondicional, sustraído a toda relación con los postulados y las leyes del pensamiento, se revela ahora, no sólo como una afirmación vacua e imposible de ser demostrada, sino como algo más: como una absoluta *contradicción* consigo misma.

Se arranca de raíz, no sólo la existencia, sino hasta el concepto mismo de la materia absoluta. En efecto, de cualquier modo que concibamos el "ser" de la materia, ya nos lo imaginemos como formado por una serie de puntos carentes de extensión o como integrado por átomos o elementos divisibles hasta el infinito, este concepto caerá siempre en contradicción con los claros e inextinguibles fundamentos probatorios del entendimiento. Cada una de estas tres opiniones sólo puede afirmarse, indirectamente, probando como imposibles las otras dos afirmaciones contrarias: cada una de ellas de por sí es invencible cuando se mantiene a la ofensiva y cae por tierra, reducida a la nada, tan pronto cómo, defendiéndose, intenta apoyar su tesis sobre fundamentos positivos.[99]

El sofisma en que con esto se incurre, salta a la vista. Si la

quedó limitada a la correspondencia filosófica de este pensador, razón por la cual no llegó a tener una influencia histórica mayor. (Acerca del desarrollo de este pensamiento, cfr., principalmente, Collier, *op. cit.*, t. II.)

[99] "Chacune de ces trois sectes, quand elle ne fait qu'attaquer, triomphe, ruine, terrasse; mais à son tour elle est terrasée et abimée, quand elle se tient sur la défensive" (*Dictionnaire*, art. "Zènon", n. G). Cfr. con esto las afirmaciones de la *teoría del método* en la *Crítica de la razón pura*, cap. I, secs. 2 y 3: "¿Por qué medio pretenden dirimir la polémica, cuando ninguna de las dos partes acierta a hacer comprensible y cierto lo que defiende, sino que se limita a atacar y refutar lo sostenido por su adversario? Todas las afirmaciones de la razón pura... coinciden en que dejan siempre un flanco abierto al contrincante y en que pueden aprovecharse mutuamente de las fallas de su adversario... Ahora bien, si en los problemas meramente especulativos de la razón pura no vale establecer hipótesis para sentar sobre ellas tesis, sí es lícito formularlas simplemente para defenderlas, es decir, no de un modo dogmático, pero sí para fines polémicos. Entendiendo por defender, no el multiplicar los argumentos probatorios de la propia afirmación, sino simplemente el rebatir las opiniones falsas del adversario que pretenden privar de valor a nuestras propias afirmaciones."

extensión es un algo real e independiente, es indudable que sólo debe admitirse *una* de las tres citadas posibilidades: tiene que ser, en efecto, una suma de puntos matemáticos o físicos o estar formada por partes divisibles hasta el infinito. Pero, en vez de concluir con certeza de la exclusión de dos de estos casos la verdad del tercero, debiéramos sacar de la lucha y del destino final común de las partes contendientes la conclusión de que la *premisa* en torno a la cual gira el litigio es en sí misma insostenible, de que la dificultad de que se trata radica en el *sujeto* de la proposición final, y no en los diversos predicados. Debiéramos comprender que los cuerpos de la física no pertenecen a otra clase del "ser" que las líneas y las superficies de la matemática; debiéramos percatarnos de que si la longitud y la anchura son contenidos que no existen fuera del pensamiento, tampoco las figuras de tres dimensiones poseen más que una existencia puramente "ideal".[100]

El mismo veredicto que vale para el espacio vale también para el movimiento: también éste se presenta ante nosotros preñado de contradicciones internas, si nos empeñamos en considerarlo como una entidad independiente y en descifrar, por tanto, su "naturaleza" interior. Las dificultades de la composición constante de la materia y las de su tránsito continuo de uno a otro punto del espacio sólo desaparecen tomando verdaderamente en serio la abolición de toda *trascendencia*: solamente en nuestro espíritu podemos crear y comprender la "conexión" inaprehensible siempre para nosotros en los elementos reales y separados.[101]

A estas reflexiones añade Bayle las razones que se derivan de la consideración de la condicionalidad fisiológica de nuestra experiencia sensible, pues todos los "medios de la época" a que se recurre para demostrar la subjetividad de las cualidades de las sensaciones, son para él, al mismo tiempo, otras tantas pruebas

[100] "Il faut reconnaître à l'égard du corps ce que les mathématiciens reconnaissent à l'égard des lignes et des superficies... Ils avouent de bonne foi qu'une longeur et largueur sans profondeur sont des choses qui ne peuvent exister hors de notre âme. Disons en autant des trois dimensions. *Elles ne sauraient trouver de place que dans notre esprit; elles ne peuvent exister qu'idéalement.* Art. "Zénon", n. G.

[101] *L. c.*: "Disons donc que le contact des parties de la *matière n'est qu' idéal, c'est dans notre esprit que se peuvent réunir les extrémités de plusieurs corps.*"

en contra del ser independiente de la *extensión*. Él mismo se remite en este punto a Malebranche, cuyas disquisiciones sobre la *relatividad* de todas las proposiciones referentes al espacio hace suyas y desarrolla ampliamente (cfr. *supra*, pp. 568 *s.*).

Pero el resultado esencial a que llega Bayle no reside en estas consideraciones psicológicas, sino en el hecho de que viene a cortar de un tajo el último lazo que todavía une la percepción *clara y distinta* con la realidad *absoluta*. Hemos podido seguir paso a paso, en las páginas anteriores, cómo toda la trayectoria de la filosofía del siglo XVII tiende a relajar este vínculo; pero es ahora cuando la separación se establece de un modo riguroso e irrevocable. El principio mismo de la *contradicción*, y con él la condición de todos nuestros conceptos y conocimientos, sólo se mantiene en vigor siempre y cuando que permanezcamos dentro del campo de los fenómenos, pero falla y se embota tan pronto como pretendemos aplicarlo para ordenar y distinguir las cosas existentes de por sí.

Partiendo de este resultado *teórico* general a que llega el autor, podemos comprender ahora sin ningún esfuerzo la crítica de la fe en la revelación que se hace en el *Dictionnaire*. Se ha roto todo nexo entre nuestros *conceptos racionales* y las potencias y realidades del más allá, de que nos habla esta fe. En el afianzamiento de esta idea reside la intención fundamental que podemos seguir a través de todos los giros y por debajo de todas las veladuras de la dialéctica de Bayle.

El *Commentaire philosophique*, del que hemos partido, parecía tender al examen racional y a la ratificación de los dogmas, pero más tarde nuestro pensador rechaza esta versión de su meta como contradictoria consigo misma. La única relación unívoca y consecuente que cabe establecer entre la filosofía y la doctrina religiosa es la sumisión incondicional del pensamiento al contenido de la revelación.

Esta última actitud resignada es ensalzada con un pathos sin cesar renovado como la meta definitiva y el verdadero resultado de toda ciencia. Bayle vuelve a resumir todos los esfuerzos hechos por el espíritu humano para conciliar la fe y el saber, emitiendo un juicio que los abarca a todos por igual. Cuantas mediaciones puedan intentarse en este sentido son tentativas en que el pensa-

miento se queda a mitad de camino; todo intento de la razón teórica por acotar, al menos, una zona inmanente en que ella pueda gobernar libremente y por su propia cuenta, no pasa de ser una vacua ilusión.[102] El conocimiento es un sistema coherente y sin lagunas: abandonarlo en un punto cualquiera equivale a renunciar a él en su totalidad. Confiamos, por ejemplo, en el principio de que dos cosas que no se distinguen de una tercera no se diferencian entre sí, pero el misterio de la trinidad nos convencerá de lo contrario. Aceptamos como verdad evidente el que un cuerpo no puede encontrarse en varios sitios distintos al mismo tiempo, pero el dogma de la eucaristía viene a sacarnos de nuestro error.

"La doctrina de la fe nos lleva a perder todas las verdades que hasta ahora hemos encontrado en los números; ya no sabemos lo que son 'dos' y 'tres', lo que son la identidad y la diversidad".

La lógica y la matemática se convierten así, en el mejor de los casos, en una colección de tesis deductivas, sujetas a revisión en todo momento, pues en cualquier instante puede surgir una nueva revelación que dé por tierra con los principios más evidentes de la razón.[103]

Por donde nos encontramos con un raro contraste entre las *premisas positivas* de que parte Bayle y la *meta* a que llega. Nadie puede negarle el mérito de haber reconocido y proclamado la *unidad* absoluta e inalienable de la razón teórica. Esta sólo puede significar algo y ser eficiente si se la concibe como un *todo*. Pero, al no poder afirmarla en este sentido global, Bayle acaba, en último resultado, *rechazándola*.

No queremos entrar a indagar aquí, de momento, la sinceridad subjetiva de esta conclusión final; llegaremos a una decisión con respecto a ella fijándonos ahora en el *reverso* del escepticismo bayliano, tal como se manifiesta en el *Dictionnaire* mismo. Con la misma energía con que combate y rechaza la razón de la *ciencia*, considera como algo intangible el derecho de la razón *moral*. Permanecen, en este sentido, inconmovibles las afirmaciones iniciales del *Comentario Filosófico*, y hasta podríamos decir que,

[102] Cfr. especialmente los arts. "Pyrrhon", "Simonides", "Manichéens", "Pauliciens" y "Socin", en el *Dictionnaire*.

[103] Ar. "Phyrrhon", n. B.

lejos de atenuarse, se subrayan y cobran un sentido aún más radical.

Si es cierto que el espíritu del hombre no puede penetrar en el ser de las cosas del más allá, no es menos cierto que tiene el derecho exclusivo de determinar por sí y ante sí la *ley* de la *conducta* y que posee, además, la fuerza autónoma necesaria para hacerlo. Toda deducción religiosa de la ley moral es rechazada incondicionalmente.

Bayle no se cansa de afirmar y reafirmar una y otra vez este pensamiento, invocando en apoyo de él la fuerza y la pureza del ideal terrenal de los *antiguos*. Opone a cuantos destacan la acción específica del cristianismo, en este terreno, el ejemplo de otras religiones y, frente a cuantos afirman la acción sobrenatural de la gracia divina, se acoge al testimonio que ofrece la acción viva de la pura doctrina filosófica de la moral.

El *Dictionnaire* de Bayle es el arsenal de todos los ejemplos en que se apoya la filosofía francesa de la Ilustración para el tratamiento de este tema. Cuando Bayle establece un paralelo entre el Islam y el cristianismo para comparar el contenido de sus motivaciones respectivas y la influencia que ejercen sobre las intenciones de sus adeptos, percibimos en sus palabras un tono satírico en el que nos parece estar leyendo directamente a Voltaire.

Nos dice, entre otras cosas, que la virtud de los dogmas positivos sólo se ha manifestado hasta ahora, por parte de todas las religiones, en la fuerza de las persecuciones contra quienes piensan de otro modo, pero no en el gobierno de los propios actos. Hacer que la moral descanse sobre el prestigio de un individuo o sobre la autoridad del fundador de una religión equivale, afirma Bayle, a matarla en su raíz, pues la "idea" eterna del bien se abandona desde el momento en que se erige en pauta incondicional para medir la personalidad histórica, y por tanto relativa, de un individuo.[104]

Como vemos, la pugna entre la razón y la fe se torna, aquí, más brusca y más irreconciliable que nunca, y la conclusión a que por este camino se llega se estrella directamente contra la que se

[104] V. especialmente los arts. "Mahomet", "David", "Sara", en *Dictionnaire*. Sobre la concepción ética de Bayle, cfr. Jodl, *Geschichte der Ethik*, t. I, pp. 280 *ss*.

obtiene en el campo teórico. La razón, que en el terreno de la lógica se mostraba prisionera del dogma, se revela aquí, en el terreno de la moral, como capaz y suficiente para gobernar la totalidad de la *conducta* individual y crear las formas de la comunidad empírica.

Y ambos resultados, por muy incompatibles que a nosotros nos parezcan, no son, para Bayle, cosas separadas e independientes la una de la otra, sino que, por el contrario, forman una unidad directa y personal. Sólo tendríamos derecho a acusar de insinceridad a este pensador, si no se pusieran de manifiesto las condiciones históricas y psicológicas que determinan y explican necesariamente esta dualidad que se produce en él.

"La fe de Bayle" —tal es el juicio formulado por Feuerbach— "es un acto de negación de sí mismo, el límite que su espíritu se traza, límite, por tanto, de carácter voluntario, la negación voluntaria de su espíritu, del mismo modo que su espíritu era la negación de su fe... De las objeciones de la razón contra la fe, Bayle no concluye la nulidad de los dogmas, sino por el contrario, la nulidad de la razón... Su fe es la abstinencia y la penitencia voluntarias de su razón. Lo cual no quiere decir, ni mucho menos, que Bayle sea un hipócrita. Es un librepensador por necesidad. La hipocresía es la contradicción de lo que se piensa con lo que se dice o se hace, en la que lo interior representa la negación de lo exterior, y viceversa. Bayle, en cambio, es la *contradicción en sí mismo*. No finge creer; cree de verdad, pero la fe, en él, se halla en contradicción consigo mismo, con su propia naturaleza, con su espíritu".[105]

Sin embargo, podría despejarse incluso esta contradicción *interior*, teniendo constantemente a la vista —aunque hay que reconocer que la forma literaria del *Dictionnaire* no facilita esta tarea— la *totalidad* de su intención filosófica fundamental. Bayle consuma el *sacrificium intellectus*, sacrifica la razón *teórica*, para dejar el campo libre y expedito a la razón *moral*. A medida que nos pinta el dogma como algo sublime e incomprensible, proyectándolo de este modo en una lejanía más remota, pone con ello la vida *empírica* inmediata a salvo de sus ingerencias e intervenciones.

[105] Feuerbach, *Pierre Bayle*, Ansbach 1838, pp. 128 *s*.

La *ética* —tal es el punto firme en que radica— reside, para él, íntegramente en la *razón*: por tanto, todo lo que sea ahondar el abismo entre la razón y el dogma es, por tanto, poner coto a la influencia del dogma sobre los juicios y la conducta morales. La "fe" en los misterios, en el "ser" de lo suprasensible, es el precio que este pensador pone a lo que considera como la meta fundamental.

En ninguna otra obra nos habla con tanta fuerza, de un modo tan vivo e impresionante, la personalidad de Bayle como en aquel escrito filosófico redactado por él en defensa de la libertad de la fe, con motivo del Edicto de Nantes.[106] Sabe encontrar en él palabras verdaderamente inolvidables, por la fuerza, la libertad y la pureza de sus intenciones, por su agudeza y su acritud polémicas. En ellas, aparece ante nosotros, desnudo y limpio de todo aditamento extraño, el verdadero meollo de la misión histórica de este pensador. La meta final a que tiende toda su obra de esclarecimiento no es la penetración científica, sino la tolerancia religiosa. Su interés crítico languidece en cuanto cree haber asegurado este fin, y la trabazón paradójica de su sistema lleva consigo el que pudiera creer haberlo alcanzado del modo más cierto y menos peligroso mediante el abandono de la *ciencia*.

Cierto es que, a la postre, no se sirve con ello ni a la *razón*, que no posee ya ahora la menor posibilidad de afianzar teóricamente su reino, ni a la *fe*. En efecto, ¿qué valor puede tener una religión que atormenta a nuestro entendimiento con oscuros enigmas y a la que se obliga a renunciar a toda influencia sobre la *voluntad* moral del hombre?

Sin embargo, el dualismo que se mantiene en pie aquí tiene, a su vez, un fundamento objetivo más profundo: se explica cuando se para la atención sobre la *fundamental concepción psicológica del hombre* de que parte Bayle.

Montaigne había encontrado en el concepto del "hombre natural" la roca viva para sobreponerse a todas las dudas de su relativismo teórico y moral. El hombre de la naturaleza, no falseado todavía en su esencia por los vínculos y las convenciones exterio-

[106] "Ce que c'est que la France toute catholique sous le règne de Louis le Grand", cfr. *Oeuvres diverses*, t. II, p. 347.

res creadas por los progresos de la civilización, es la segura estrella polar que guía todos su pasos.

El escéptico se torna, aquí, creyente: no pone en tela de juicio ninguno de los fantásticos relatos que llegan a sus oídos acerca de la constitución de los pueblos primitivos de América; la edad de oro sigue viviendo directamente, a sus ojos, en la realidad del presente. Cuanto los filósofos hayan podido cavilar nunca acerca del estado ideal del hombre primitivo se queda muy por debajo de la pura y sencilla ingenuidad que aquí nos muestra la experiencia. Llamamos "salvájes" a estos hombres, como llamamos "silvestres" a las frutas que la naturaleza produce por sí misma, sin la mano del hombre, cuando en realidad debiéramos llamar así, por el contrario, a las que nosotros mismos hemos ido cambiando artificialmente, bastardeándolas al adaptarlas a nuestros gustos corrompidos. Sería contrario a toda razón conceder al arte la primacía sobre la grande y poderosa madre naturaleza. Tanto hemos recargado la belleza y la riqueza de sus obras con nuestras propias invenciones, que nos asfixiamos bajo éstas: pero donde quiera que su pureza resplandece, hace palidecer de un modo asombroso nuestros vanos y frívolos esfuerzos" (*Essais*, I, 30).

Bayle dista mucho de compartir este espíritu rousseauniano. Para él, la "naturaleza" del hombre es inseparable de su historia, cada una de cuyas páginas descarga un bofetón sobre aquella fe simplista en la bondad originaria de la naturaleza humana.

"L'homme est méchant et malheureux; chacun le connaît par ce qui se passe au dedans de lui et par le commerce qu'il est obligé d'avoir avec son prochain. . . (Nous voyons) partout les monuments du malheur et de la méchanceté de l'homme: partout des prisons et des hôpitaux; partout des gibets et des mendiants. . . L'histoire n'est à proprement parler qu'un recueil des crimes et des infortunes du genre humain".[107]

Este *pesimismo* constituye el fundamento más profundo del escepticismo bayliano. La razón moral es, para él, el regalo de las danaides: puede fijar la meta de los actos y alumbrar el camino que conduce a ella pero le ha sido negada la fuerza natural necesaria para alcanzarla. Por muy pura y autónoma que sea su ley interior, no puede mover nada del mundo de fuera.

[107] *Dictionnaire*, voz "Manichéens", n. D.

Bayle se sobrepone a la idea teórica de la corrupción original de la *razón*, pero sigue aferrado a la creencia en la "maldad radical" que se alberga en la *naturaleza empírica del hombre*. Y este enjuiciamiento ético encuentra su contrapartida en el campo teórico. Cuando refuta el *socinianismo* y su pretensión de someter a un examen racional las verdades de la fe, le reprocha sobre todo, muy significativamente, su error *psicológico* fundamental. Sólo un fanático, nos dice, puede pensar que el hombre se vería libre de un yugo opresor dejando subsistente en él el pensamiento de las verdades abstractas e incomprensibles. Es precisamente en la contradicción interior donde residen el encanto y la constante fuerza de atracción de la fe.

"Quien desee fundar una religión filosófica, procure alejar de ella toda tesis oscura o difícil de comprender, pero no caiga tampoco en la vana quimera de creer que le seguirá nunca la multitud".[108]

El hombre necesita, por naturaleza, de dogmas positivos: la indiferencia ante ellos será considerada siempre por él como algo más despreciable y reprobable que una falsa religión.[109]

De este modo, la duda en cuanto a la *realidad* de la razón es siempre, en Bayle, el resultado y la expresión necesaria de la desesperación de que llegue a *realizarse* nunca en un terreno empírico-histórico. Y se halla condicionada también, de otra parte, por el sentido limitado que en este pensador posee todavía el *concepto* de la razón.

Bayle se mantiene al margen de las manifestaciones de la razón en la *ciencia* moderna: sus disquisiciones sobre el problema del infinito, por muy importante que sea su resultado *metafísico* final, revelan, sin embargo, cuán ausente se halla de él toda relación interior con la teoría de los principios matemáticos. De aquí que el pensamiento de Bayle se limite en fin de cuentas, a pesar de todo, a la función escolástica de analizar dialécticamente las proposiciones dadas: es, como él mismo lo expresa, un principio analítico y desintegrador, y no un principio constructivo.[110]

Ahora bien, la crítica de la teología positiva no podía llevarse

[108] Voz "Socin" (Fausto), n. H.
[109] Voz "Acoste", n. H.
[110] Voz "Manichéens".

a término única y exclusivamente por los medios del análisis lógico y filológico, sino que tenía que complementarse mediante la filosofía de la *ciencia natural*. El hombre que podía, remitiéndose siempre, como lo hace, a los criterios de Bayle, desarrollarlos para llegar, a base de ellos, a nuevas y más libres conclusiones, era Voltaire, ya que no se limita a criticar el dogma, sino que sirve, además, de nuncio y de vocero a la nueva concepción newtoniana del universo.

ÍNDICE DE NOMBRES

Agripa de Nettesheim, 182, 195, 215, 216, 229, 230, 231, 237, 240, 241 n, 246, 315, 407, 443
Agustín, San, 72, 113, 114, 129, 130, 269, 515, 516, 517, 519, 525, 529, 583, 584
Alcino, 346 n.
Alejandro de Afrodisias, 139
Alejandro Magno, 288
Anaxágoras, 34, 382, 602
Anselmo de Cantorbery, San, 95, 499
Apelt, 304 n., 338, 340 n., 375
Apolonio, 385
Aristóteles, 42, 52, 55, 56, 57, 58, 59, 61, 97, 116, 118, 127, 133, 134, 135, 137, 140, 141, 147, 154, 155, 156, 157, 159, 162, 172, 173, 174, 184, 190, 191, 235, 247, 254, 261, 263, 264, 273, 308, 311, 317, 319, 326, 327, 343, 348, 349, 362, 364, 365, 378, 379, 382, 396, 424 n., 426, 442, 454, 455, 522, 537, 543, 544, 602
Arquímedes, 326, 352
Arnauld, 492 n., 497 n., 506 n., 516 n., 517, 536, 582 n., 584 n., 586 n., 588, 589, 590, 591, 592, 597, 600
Avertoes, 137

Bacon de Verulamio, 20, 327, 371, 446, 448, 538, 568
Bayle, 222, 533, 596-612
Beeckmann, 472
Belarmino, 377 n.
Benedetti, 396
Berkeley, 251, 256, 432, 497, 560, 578, 586
Berthet, 476 n.
Berti, 377 n., 404 n.
Bessarión, 118, 119, 133, 179, 188
Bodino, Juan, 218
Bouillier, 596 n.
Bovilo [Carolus Bovillus], 97-107, 186, 187 n., 441 n.
Brahe, Tycho, 339
Brandes, Georg, 210 n.
Bruni, Leonardo, 133
Brunnhofer, 440 n.
Bruno, Giordano, 110, 200, 283, 321, 330, 376, 402-443, 448, 449, 451, 474
Buchenau, Arthur, 588 n.
Buenaventura, San, 61
Buonosegnio, Juan Bautista, 190
Burckhardt, Jacobo, 109, 131, 194
Burthogge, Richard, 548, 549, 551 n., 552, 555, 556, 557, 558, 559

Calipo, 311
Campanella, 18, 20, 195, 231, 232 n., 233, 260-276, 278 n., 286, 287, 288, 300, 349, 384, 405, 408, 410, 441 n., 448
Cantor, 387 n., 392 n., 399 n., 400 n.
Cardano, 146, 226, 227, 236 n., 276, 288, 400
Carrières, M., 123 n.
Castelli, 405 n.
Cavalcanti, Giovanni, 119 n.
Cavalieri, 392, 393, 394, 399, 472, 505
Cellini, Benvenuto, 211
Cicerón, Marco Tulio, 152, 153, 193, 338
Clarke, 344
Clauberg, 537, 538 n., 563
Clerselier, 471 n., 492 n., 504 n.
Cohen, 28 n., 390 n., 394 n.
Colombe, Lodovico delle, 363 n., 371 n.
Collier, 603 n.
Constantino, 151
Copérnico, 179, 314, 315, 338, 339 n., 346 n., 375, 379, 381, 409, 410 n., 505, 531 n.
Cousin, Victor, 530 n., 578 n.
Cremonino, 347 n., 378, 379
Cristina de Lorena, 404, 405 n.
Cusa, Nicolás de [Nicolas de Cúes, el Cusano], 65-107, 115, 116, 121,

122, 124, 128, 172, 195, 200, 218, 237, 284, 288, 309, 412, 438, 441 n., 442 n., 459, 462, 469, 510, 585

Chanut, 505 n.
Charron, 216-219, 561
Chiaromonti, 347

D'Alembert, 24
Dante, 140, 268, 322
Demócrito, 42 n., 43, 190, 191, 288, 354, 355, 358, 437, 602
Desargues, 395
Descartes, 18, 20, 72, 86, 109, 124, 195, 221, 269, 287, 299, 336, 337, 343, 358 n., 360, 395, 397, 447-513, 514, 515, 517, 518, 520, 522, 526, 531, 532, 533, 534, 536, 537, 538, 540, 541, 543, 546, 556, 559, 560, 561, 565, 568, 569, 570, 576, 583, 592, 596, 598
Deussen, 40 n.
Diels, 35 n., 37 n., 39 n., 42 n., 43 n.
Dilthey, 113 n., 193 n.
Diodati, 405 n.
Dionisio Aeropagita, 132, 441 n.
Dippel, 98 n., 99 n.
Donio, Agostino, 270 n.
Dühring, 391

Empédocles, 34, 602
Epicuro, 190, 597
Erasmo, 151, 193
Ermolao Barbaro, 149, 150
Escalígero, Julio César, 276, 277, 322
Escoto Erígena, Juan, 95
Eucken, 310 n., 319 n.
Euclides, 35, 335, 336, 385
Eudemo, 35 n.
Eudoxo, 311
Euler, Leonardo, 20, 24, 281

Faber el Estapulense, 97
Fabricio, 331 n., 334 n., 339, 340, 387 n.
Falkenberg, 82, 97 n.
Favaro, 347 n., 384 n.
Fermat, 395, 512
Feuerbach, 214 n., 608
Fichte, 591
Ficino, Marsilio, 116, 118-132, 145, 146, 188, 192, 269, 441 n.
Filolao, 36, 37 n., 41
Fiorentino, 95, 134 n., 139 n., 148 n., 236 n., 270, 288
Fischer, Kuno, 452
Fludd, Roberto, 316, 318, 319 n., 373
Fontenelle, 598
Fracastoro, Girolamo, 226, 246, 247-253, 296, 297 n., 319, 343 n., 365 n., 366, 367 n., 372, 407
Fortis, Juan, 153
Franck, Sebastián, 193, 286
Galileo, 18, 20, 55, 72, 77, 115, 157, 165, 166, 203, 260, 267, 292, 298, 302, 313, 317, 320, 327, 342, 344-384, 385, 388, 389, 390, 392, 396, 398, 403, 404, 406, 418, 424, 427, 456, 459, 467, 468, 472, 484, 487, 488, 489, 505, 512, 513, 531, 567, 602
Gass, 117 n.
Gassendi, 451 n., 470, 487, 492 n., 496, 509, 511 n., 602
Gerhardt, 394 n.
Geulincx, 538, 540, 542 n., 543, 544, 545, 546, 547, 548, 552, 555, 557, 558, 560
Gibieuf, 471 n.
Gibson, 460
Gilbert, William, 220, 327-335, 347 n., 403, 467
Goethe, 28, 195, 219, 227, 231 n., 306, 403, 533
Gomperz, 39 n., 43 n.
Grazia, Vincenzo di, 361 n., 367, 371 n., 378 n.
Grimm, 557
Gualdo, Paolo, 347 n.
Gurson, condesa de, 208 n.

Havet, Ernest, 520, 524, 530 n.
Hegel, 27, 30, 166 n., 205, 440 n.
Heráclito, 33, 37, 39
Herbert de Cherbury, 522
Herder, 210
Hobbes, 432, 507, 560
Homero, 188
Horacio, 179
Horky, Martin, 345

Huet, 598
Hume, 33, 34, 567
Huyghens, Christian, 484, 485

Isabel, condesa, 469

Jámblico, 119
Jansenio, 529
Jenófanes, 40, 46, 425
Juvenal, 179

Kant, 22, 23, 28, 34, 281, 344, 417, 499 n., 588
Képler, 20, 37, 55, 76, 77, 114, 115, 128, 179, 180, 183, 226, 274, 300, 301-344, 345, 346, 347, 348, 353, 354, 357, 365, 368, 372, 373, 375, 376 n., 378, 382, 385, 386, 388, 392, 396, 399, 402, 406, 408, 428, 441 n., 455, 459, 469, 489, 512, 567

Labanca, 148 n., 166 n.
La Mothe le Vayer, 221-222
Land, J.N.P., 558 n.
Lange, F. A., 453
Lasswitz, 329 n., 332, 367 n., 388 n., 396 n., 433 n.
Leder, 515 n.
Leibniz, 10, 20, 24, 34, 86, 119, 121, 146, 150, 177, 232, 233 n., 234, 343, 344, 377 n., 393, 439, 440, 441 n., 486, 507, 573, 574, 596, 602 n.
Leucipo, 42
Liard, 452 n., 481 n.
Libri, 367 n.
Locke, 33, 34, 548, 556
Lorenzo el Magnífico, 131
Löwenheim, 354
Lulio, Rajmundo, 443
Lyon, Georges, 548, 549 n., 556 n., 567 n., 578 n.

Mach, 364 n.
Mairan, 577, 578 n., 587 n., 592 n.
Malebranche, 130, 137, 138, 516 n., 517, 538, 555, 559-596, 597, 598, 599, 605
Maquiavelo, 189
Mästlin, 315, 345
Mersenne, 460 n., 472 n., 473 n., 483 n., 484 n., 493 n., 522 n.
Mesland, 508 n.
Miguel Ángel, 123, 414
Montaigne, 196, 197-216, 218, 219, 221, 440 n., 535, 536, 597, 609
Montesquieu, 209
More Henry, 281, 286, 471 n., 473, 484 n., 557
Morin, 466 n., 484 n.
Morus, 505 n.
Müller, Max, 39, 40 n.

Natorp, 49 n., 311, 354 n., 358 n., 482 n., 499 n.
Néper, 398, 399
Newton, 10, 20, 22, 24, 26, 275, 281, 327, 330, 332, 393, 485
Nikolai, 591
Nizolio, Mario, 150, 175-178
Novaro, 567 n.

Occam, Guillermo de, 104 n., 251
Oldenberg 38

Pablo, San, 193
Paracelso, 20, 99, 180, 237-246, 286, 408, 423, 441 n.
Parménides, 42, 43, 44, 46, 425, 602
Pascal, 22, 517, 518-536, 594, 598
Patrizzi, 226, 234, 257, 259, 260 n., 275, 279, 280, 281, 282, 285, 286, 310, 311, 334, 342 n., 441 n., 442 n.
Perier, Mme, 533 n.
Petrarca, 113, 149, 211
Peurbach, Jorge, 179, 312
Pico della Mirandola, Giovanni, 123, 133, 149, 150 n., 172, 173, 180, 182, 183, 184, 185 n., 188, 241
Pico della Mirandola, Francesco, 171-175, 190, 191
Pillon, F., 578 n., 591 n.
Pirkheimer, Wilibaldo, 179
Pitágoras, 35, 188, 432, 442
Platón, 32, 34, 35, 45, 46, 47, 48 n., 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 57, 58 n., 94, 103, 104 n., 115, 119, 124, 127, 137, 154, 158, 188, 192, 193, 208, 289, 290, 291, 306, 308, 311, 317,

340 n., 355, 388, 414, 426, 442, 455, 459, 602
Plethon (Georgio Gemisto), 116-118, 119, 187, 188, 189
Plotino, 119, 123, 413, 414, 441 n., 449
Plutarco, 205, 209
Poisson, 481 n.
Pomponazzi, Pietro, 138-147, 148, 181 n.
Porfirio, 119
Porta, Giambattista, 231
Portu, de, 353 n., 354 n.
Prantl, 149, 295 n., 371
Proclo, 35, 117, 119, 308

Quintiliano, 152

Ramus, Petrus, 158-162, 315, 335
Regiomontano, 179, 312
Regius, 508 n., 539 n., 540 n., 564 n., 580 n., 581 n., 593
Renan, 110, 134 n., 138 n., 139 n., 150 n.
Rérico, 346 n.
Reuchlin, 180, 188
Ritter, H., 139 n.
Roberval, 394, 473
Rocco, Antonio, 390 n., 404 n.
Rohde, 31 n.
Rousseau, J. Jacobo, 207, 210
Rufo, Muciano, 192, 193 n.

Sabonde, Raimond de, 197, 200, 212, 237, 440 n.
Saci, M. de, 535
Sainte-Beuve, 529 n.
Sánchez, Francisco, 201, 219-220, 440 n.
Sarsi, 382
Savonarola, 172
Scheiner, 369
Scheler, Max, 24 n., 26 n.
Schubert, 238 n.
Schultze, Fritz, 117
Séneca, 193, 205
Setín, H., 132 n.
Sexto Empírico, 196, 202, 221
Shakespeare, 210
Sócrates, 45, 192, 208, 289, 290, 302, 317, 426
Spinoza, 555, 577
Stein, L., 190 n.
Stevin, 326
Strauss, D. F., 193 n.
Strunz, F., 242 n.
Sudhoff, 238 n.

Tácito, 209
Tales, 440 n.
Tanck, Joachim, 316 n.
Tannery, 41, 472 n., 488
Telesio, 107, 203, 234, 235, 246, 253-260, 261, 264, 269, 277, 278 n., 279, 290, 332, 408, 447, 602
Tito Livio, 151
Tocco, 418 n., 433 n.
Tolomeo, 179, 341
Tomás de Aquino, Santo, 173, 261, 268, 410
Trendelenburg, 455, 544 n.
Trismegisto, Mercurio, 188

Uebinger, 68, 72 n.

Valla, Lorenzo, 150-152, 154, 162
Vanini, 237
Vieta, 397
Vinci, Leonardo da, 20, 114, 179, 292, 293-300, 309, 314, 319
Virgilio, 179
Vives, Luis, 152-158, 162, 189, 190 n.
Voigt, Georg, 113 n.
Voltaire, 533, 607, 612

Werner, Karl, 61 n.
Willmann, Otto, 58 n., 61 n., 111 n.
Windelband, W., 336 n.
Wohlwill, 364 n.

Zabarella, Giacomo, 144, 147, 149, 163-171
Zeller, 27 n., 30, 33, 34, 35, 57 n., 134 n.
Zenón, 40, 41
Zoroastro, 188
Zwinglio, 180

ÍNDICE GENERAL

PRÓLOGO 7

INTRODUCCIÓN 11

Libro Primero

EL RENACER DEL PROBLEMA DEL CONOCIMIENTO

I. Nicolás de Cusa 65

Carolus Bovillus, 97

II. El humanismo y la lucha entre la filosofía platónica y la aristotélica 108
La renovación de la filosofía platónica 115

Georgio Gemisto Plethon, 116; Marsilio Ficino, 118

La reforma de la psicología aristotélica 133

Pietro Pomponazzi, 138; Giacomo Zabarella, 147

La desintegración de la lógica escolástica 149

Lorenzo Valla, 150; Luis Vives, 152; Petrus Ramus, 158; Giacomo Zabarella, 163; Francesco Pico della Mirandolá, 171; Mario Nizolio, 175

La renovación de la concepción de la naturaleza y de la historia 178

La filosofía de la historia del Renacimiento, 187

III. El escepticismo 195

Montaigne, 197; Charron, 216; Francisco Sánchez, 219; La Mothe le Vayer, 221

Libro Segundo

EL DESCUBRIMIENTO DEL CONCEPTO DE LA NATURALEZA

I. La filosofía de la naturaleza 225
A) El concepto del organismo universal 227

Paracelso, 237

B) La psicología del conocimiento 246

Girolamo Fracastoro, 247; Telesio, 253; Campanella, 260

C) Los conceptos de espacio y tiempo. La matemática 276

II. El nacimiento de la ciencia exacta 289
1. Leonardo da Vinci 293
2. Képler 301

a) El concepto de la armonía, 301; b) El concepto de fuerza, 320; c) El concepto de ley, 335

3. Galileo 344
4. La matemática 384

III. El sistema copernicano del universo y la metafísica. Giordano Bruno 402

Libro Tercero

LOS FUNDAMENTOS DEL IDEALISMO

I. Descartes 447
La unidad del conocimiento 449
La metafísica 489

II. El criterio de la percepción clara y distinta y el desarrollo de la filosofía cartesiana 514

A) Pascal 518
B) La lógica y la teoría de las categorías 536
C) La teoría de las ideas. Malebranche 559
D) El final de la filosofía cartesiana. Bayle 596

INDICE DE NOMBRES 613

Este libro se terminó de imprimir y encuadernar en el mes de enero de 1993 en Impresora y Encuadernadora Progreso, S. A. de C. V. (IEPSA), Calz. de San Lorenzo, 244; 09830 México, D. F.
Se tiraron 3000 ejemplares.

EL PROBLEMA DEL CONOCIMIENTO I

Para Cassirer, la historia de la teoría del conocimiento es la estructura sobre la cual el estudiante serio debe organizar la totalidad de los productos de la actividad filosófica; pues ésta sólo alcanza su madurez cuando abandona la actitud realista ingenua y se vuelve sobre sí misma, cuando toma conciencia de la importancia de uno de los términos de la relación esencial del conocimiento, el sujeto, y lo ve como una entidad dinámica, que va hacia la realidad y le impone sus propias leyes, que, en una palabra, hace la realidad que busca. Este descubrir el sujeto vale tanto como afirmar sin vacilación la necesidad de comenzar la filosofía por una rigurosa teoría del conocer, ya que si el filósofo puede aplazar el problema de la moral y guiarse provisionalmente por la opinión, no puede en manera alguna posponer la verificación de la prueba, la revisión del método del conocimiento.

En este volumen Ernst Cassirer nos hace recorrer el camino que lleva hasta la cima del yo pensante, del yo hacedor de pensamientos y conformador de la realidad. En ella termina este tomo —en el geometrismo cartesiano, en el agónico irracionalismo de Pascal y el ocasionalismo de Melebranche—, que comienza con el primer gran pensador moderno, Nicolás de Cusa —situado todavía más allá de la imprecisa frontera del Renacimiento, en la culiminación del Medievo—, y sigue por los humanistas, por los escépticos como Montaigne y Sánchez, por los geniales creadores de la física moderna, Galileo y Kepler, y por los místicos de la naturaleza, Campanella y Giordano Bruno.

FONDO DE CULTURA ECONOMICA

00593
9 789681 622770

ERNST CASSIRER

EL PROBLEMA DEL CONOCIMIENTO II

SECCIÓN DE OBRAS DE FILOSOFÍA

EL PROBLEMA DEL CONOCIMIENTO

EN LA FILOSOFÍA Y EN LA CIENCIA MODERNAS

II

Traducción de
WENCESLAO ROCES

ERNST CASSIRER

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

II

DESARROLLO Y CULMINACIÓN DEL RACIONALISMO

EL PROBLEMA DEL CONOCIMIENTO EN EL SISTEMA DEL EMPIRISMO

DE NEWTON A KANT — LA FILOSOFÍA CRÍTICA

FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
México

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

Título original:
Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit, II
© 1907, Bruno Cassirer Verlag, Berlín

D. R. © 1956, Fondo de Cultura Económica
D. R. © 1986, Fondo de Cultura Económica, S. A. de C. V.
Carretera Picacho-Ajusco 227; 14200 México, D. F.

ISBN 968-16-2276-6 (Obra completa)
ISBN 968-16-2278-2 (Volumen II)

Impreso en México

LIBRO CUARTO

DESARROLLO Y CULMINACIÓN DEL RACIONALISMO

Capítulo I

SPINOZA

I

La teoría del conocimiento del "Breve tratado"

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

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

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

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

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

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

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

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

Así, y solamente así, parece posible llegar a *comprender* el proceso del conocimiento, es decir, engarzarlo al contexto causal de la naturaleza en su conjunto y como unidad. La supuesta autonomía del intelecto, lo mismo que el libre arbitrio, no pasan de ser una invención quimérica y abstracta. Entendimiento y voluntad no pasan de ser nombres genéricos, nombres generales y caprichosamente inventados; lo único que en realidad poseemos y conocemos son los actos particulares y concretos de la afirmación y la negación, de la apetencia y la repulsa.[4] Todos estos actos representan, por tanto, simplemente *partes* del acaecer mismo de la naturaleza, los cuales no pueden hacer otra cosa que repetir la ley amplia de la naturaleza en su totalidad y reproducirla de un modo parcial y sumario.

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

[2] *Kurzer Traktat*, parte II, cap. 4, § 10.

[3] *Kurzer Traktat*, parte II, cap. 16, § 5; cap. 15, § 5.

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

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

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

[4] *Kurzer Traktat*, parte II, cap. 16, §§ 4 *ss*.

[5] *Kurzer Traktat*, parte II, cap. 19, §§ 13 *s*.

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

[7] *Kurzer Traktat*, parte II, cap. 19, §§ 9-11.

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

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

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

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

Para llegar a comprender en sus justos términos esta concep-

[8] *Kurzer Traktat*, parte II, caps. 1 y 2.

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

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

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

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

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

[9] *Kurzer Traktat*, parte II, cap. 2, § 2.
[10] *Ibid.*, p. 188.
[11] *Ibid.*, parte II, cap. 18, §§ 1, 2, 8.

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

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

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

"La visión del alma —así describe la *Metafísica* de Campanella el acto del supremo conocimiento— no es idéntica a la visión del ojo, pues mientras que éste conoce las cosas por medio de las imágenes que recibe de fuera, el alma contempla su objeto al convertirse en él y al convertir interiormente el objeto en ella misma. El conocimiento intuitivo es, por tanto, la unificación interior mediante la cual lo uno se torna en lo otro (intrinsecatio, per quam unum fit aliud)."

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

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

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

[13] Campanella, *Universalis Philosophiae seu Metaphysicarum Rerum juxta propria dogmata Partes tres*. Paris, 1638 *ss.*, parte III, pp. 244 *s.*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

II

El "Tractatus de intellectus emmendatione"

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

[18] Cf. acerca de esto, Fiorentino, *Bernardino Telesio*, 2 vols., Florencia, 1872 *ss.*; t. I, p. 311.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

[20] *Tractatus de intellectus emmendatione*, §§ 69-71. (La división en párrafos se atiene a la edición de las obras de Spinoza por Bruder, 2 vols., Leipzig, 1844.)

[21] *Tractatus de intellectus emmendatione*, § 72.

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

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

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

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

[22] V. *Kurzer Traktat*, parte II, cap. 20, adic. 3, nº 9 [ed. Sigwart, p. 126, nota]. Los estudios de Carl Gebhardt (*Spinozas Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes*, Heidelberg, 1905; v. también su introducción a la edición alemana del *Tractatus de intellectus emmendatione*, en *Philosophische Bibliothek*, vol. 95, Leipzig, 1907, pp. VIII *s.*) nos hacen creer en la posibilidad de que esta adición al *Breve tratado* proceda del período de redacción del *Tractatus de intellectus emmendatione*.

[23] *Etica*, parte II, definit. 3, explic.

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

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

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

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

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

[25] *Tractatus de intellectus emmendatione*, §§ 104, 105.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

[28] *De intellectus emmendatione*, §§ 95 y 96.

ponde dentro de la trabazón total de la naturaleza, el lugar que en ella ocupa y en el que nace.[29]

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

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

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

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

[30] *De intellectus emmendatione*, § 91.

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

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

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

La matemática adquiere aquí una significación distinta y más amplia que en Descartes y en Galileo. Descartes, al reducir toda la realidad física a determinaciones puramente geométricas, señala cuidadosamente que lo que aquí se persigue no es una ordenación del *ser*, sino una ordenación del *conocer*, que no se mira, aquí, a la entidad interior de las cosas, sino a la posición lógica de los conceptos. Las relaciones dinámicas de lo real se transmutan en relaciones de extensión: no para introducir de este modo, arbitrariamente, un nuevo ser absoluto, sino para dar mayor claridad y determinabilidad conceptual a las relaciones entre los *fenómenos* (v. vol. I, pp. 465 *ss.*). Para Spinoza, no existe semejante limitación: la verdadera conexión de los conceptos lleva directamente en sí la garantía de la absoluta realidad de los objetos. La sucesión rigurosa de los pensamientos, determinada por sí misma, el modo cómo los unos brotan deductivamente de los otros, refleja el proceso real por virtud del cual cobran existencia las cosas concretas.[32]

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

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

creto. La libertad y la peculiaridad del entendimiento sólo se manifiestan en la etapa inmediatamente superior de la conclusión racional, en la que lo concreto aparece sometido a una ley de validez general y derivado de ella. Y el grado supremo de la certeza se logra por medio de la *intuición*, la cual no se limita a subsumir lo particular bajo lo general, sino que compendia y funde lo uno y lo otro en una sola mirada, sin limitarse, por tanto, a aislar los principios de todo ser en la consideración abstracta, sino captándolos en su acción inmediata y abarcando así con la mirada la ordenación absolutamente determinada y simultánea del acaecer.[33] El espíritu, ahora, no se apropia ya en la intuición un ser extraño, sino que la intuición representa, pura y simplemente, la más alta manifestación propia del espíritu, en la que éste capta y penetra plenamente, por vez primera, su propia esencia.

Así, visto a través del auténtico conocimiento, todo lo concreto y contingente aparece bañado por "la luz de lo eterno".[34] La deducción que aquí se postula no se contenta con seguir el desarrollo del acaecer empíricamente contingente y de las causas particulares, sino que abraza otra dirección.

"Por lo que se refiere a la ordenación en que deben conectarse en unidad todos nuestros conocimientos, trátase de indagar ante todo si existe, y en tal caso cuál es su naturaleza, una esencia que constituya la causa de todas las cosas, de tal modo que su pensamiento sea, al mismo tiempo, la causa de todas nuestras ideas, pudiendo así nuestro espíritu reproducir la naturaleza del modo más fiel y más perfecto que sea posible... Debe advertirse, sin embargo, que cuando hablamos de la serie de las causas y de las entidades reales, no nos referimos a *la serie de cosas concretas y mudables, sino a la de las cosas fijas y eternas*. El seguir en su totalidad la serie de las cosas concretas y mudables es algo que rebasa las posibilidades de captación del espíritu humano, de una parte por razón de la muchedumbre innumerable de estas cosas y, de otra parte, por las circunstancias infinitamente variadas que condicionan a cada una de ellas. Además, no es necesario, ni mucho menos, que abarquemos totalmente con la mirada *esta* serie, ya que con ello sólo conseguiríamos captar un conjunto de determinaciones, nombres y circunstancias accesorias puramente externas, que jamás nos revelarían la esencia interior de las cosas. Ésta tenemos que derivarla necesariamente de las *cosas fijas y eternas* y de las *leyes* inscritas en ellas como en sus verdaderos códigos y con arreglo a las cuales acaece y se ordena todo lo concreto, ya que las cosas concretas y mudables dependen tan interior y tan esencialmente de aquellas cosas fijas, que no podrían existir ni ser concebidas sin éstas." [35]

La explicación de este pasaje ha planteado siempre las mayores dificultades a los historiadores de la filosofía. Se han comparado las "cosas fijas y eternas" de que aquí se habla tan pronto a las formas baconianas como a los atributos o a los "modos infinitos" de la *Ética* de Spinoza, pero sin haber podido llegar nunca a una determinación clara y perfectamente unívoca del concepto.[36]

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

"Ahora bien, sólo dos tipos de éstos conocemos: el *movimiento* en la materia y el *entendimiento* en la cosa pensante." [37]

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

[33] V. *Tractatus de intellectus emmendatione*, §§ 19-24.

[34] "Intellectus res non tam sub duratione, quam sub quadam specie aeternitatis percipit et numero infinito, vel potius ad res percipiendas nec ad numerum, nec ad durationem attendit." *De intellectus emmendatione*, § 108.

[35] *De intellectus emmendatione*, § 100.

[36] V. Sigwart, *Spinozas neuentdeckter Traktat von Gott, dem Menschen und dessen Glückseligkeit*, Gotha, 1866, pp. 157 s.; Pollock, *Spinoza, his life and philosophy*, Londres, 1880.

[37] *Kurzer Traktat*, parte I, cap. 9, § 1; cf. Gebhardt, *Philosophische Bibliothek*, vol. 95, p. 187.

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

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

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

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

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

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

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

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

[38] *Cogitata Metaphysica*, cap. IX, § 2.

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

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

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

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

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

[40] *De intellectus emmendatione*, § 94.

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

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

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

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

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

[42] Hobbes, *De corpore* (1ª ed., Londres, 1655), parte I, cap. I, § 1.

[43] Hobbes, *De corpore*, parte I, cap. VI, § 6; *De homine*, caps. XI y XII.

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

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

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

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

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

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

[45] Cf. especialmente Hobbes, *De homine*, cap. X, § 5.

[46] *De corpore*, parte I, cap. VI, §§ 4 y 5.

[47] *L. c.*, § 13.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

La línea divisoria entre la filosofía de Hobbes y la de Spinoza queda nítidamente trazada en estas palabras. También el "nominalismo", en el que ambos parecen coincidir en un principio, presenta rasgos muy distintos en uno y en otro. El punto de vista de Hobbes según el cual los primeros fundamentos del saber, por ser productos del pensamiento, no tienen más que un valor arbitrario y convencional, es reputado por Spinoza como uno de esos absurdos que destruyen a sí mismos y que no necesitan, por tanto, ser refutados a fondo.[55] La verdadera idea engendra necesariamente su certeza y su necesidad objetiva y posee en ello, al mismo tiempo, la indudable garantía de que no se trata de un producto caprichoso del espíritu, sino de algo que expresa una realidad "formal" de la naturaleza. La idea suprema y originaria, de la que emana todo el conocimiento derivado, no es, por tanto, de por sí, susceptible de explicación genética, pero tampoco la necesita, ya que en ella coinciden y forman una sola unidad el concepto y el ser, la esencia y la existencia.

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

[54] Hobbes, *De corpore*, parte I, cap. I, § 8 (cf. libro V, cap. 2).

[55] Hobbes, *De corpore*, parte, I, cap. III, § 8; *Leviathan*, parte I, cap. IV; en consciente oposición con esto, Spinoza, *De intellectus emmendatione*, §§ 59 y 60.

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

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

III

El concepto de la sustancia. La metafísica

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

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

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

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

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

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

[57] V. acerca de esto, especialmente, *Ética*, parte I, prop. 28.

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

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

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

[58] *De intell. emmendat.*, § 13.

[59] Cf. especialmente *Cogitata Metaphysica*, parte II, cap. 10, § 5.

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

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

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

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

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

[60] *Tractatus theologico-politicus*, cap. III, §§ 7 y 8.

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

[62] Cf. especialmente *Ética*, I, propos. 33, demonstr.: "Si itaque res alterius

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

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

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

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

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

[63] *Cogitata Metaphys.*, parte I, cap. I, § 4; cap. VI, § 1; parte II, cap. 10, § 5; *Ética*, parte II, propos. 40, escol. 1.

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

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

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

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

[64] Trendelenburg, *Geschichte der Kategorienlehre,* Berlin, 1846, p. 53.

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

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

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

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

[65] *Cogitata Metaphys.,* parte I, cap. VI, § 2.
[66] *Epist.* 50 (2 junio 1674), §§ 2 y 3.
[67] *Breve tratado,* diálogo II, §§ 4-9; *Ética,* parte I, propos. 15, escol.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

[71] R. Richter, *l. c.*, pp. 86 *ss.*, 127 *s.*

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

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

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

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

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

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

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

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

[72] Cf. por ej. Cameret, *Die Lehre Spinozas*, Stuttgart, 1877, p. 9.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

[75] Cf. acerca de esto, cartas de Tschirnhaus a Spinoza, *Epist.* 65 y 67.

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

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

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

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

[76] Sigwart, *Spinozas neuentdeckter Traktat*, pp. 39 y 41.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

[78] *Breve tratado*, parte I, cap. I, nota 3 (Sigwart, p. 9).

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

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

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

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

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

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

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

[79] *Epist.* 28 (a Simón de Vries).

[80] Sobre lo que sigue, v. Pollock, *Spinoza*, pp. 173 *ss.*

[81] Cf. acerca de esto, Camerer, *l. c.*, pp. 53 *ss.*, y Kuno Fischer, *l. c.*, pp. 480 *ss.*

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

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

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

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

[82] *Ética*, parte II, prop. 21, escol.

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

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

[83] *Cogitata Metaphysica*, parte I, cap. V.

Capítulo II

LEIBNIZ

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Mientras que Descartes, para demostrar los conceptos y los principios supremos, se remitía exclusivamente a la claridad y la nitidez psicológicas con que nos los representamos, y mientras que Spinoza acallaba toda duda con respecto a su incondicional validez con la afirmación de que la idea verdadera es testigo y garantía de sí misma y de lo falso, Leibniz no se cansa de ahondar en este punto, constantemente, en el más riguroso análisis crítico. Los elementos de la deducción no deben tomarse como algo evidente de la intuición inmediata, sino que deben irse obteniendo y elaborando poco a poco, en un análisis lógico cada vez más profundo. Sin que exista, a la postre, duda alguna de que, dentro de los límites y de la condicionalidad de nuestro conocimiento científico, esta labor no llega a su *remate* definitivo en ningún punto.

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

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

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

[4] "An vero unquam ab hominibus perfecta intitui possit analysis notionum, sive an ad *prima possibilia* ac notiones irresolubiles, sive (quod eodem redit) *ipsa absoluta Attributa Dei*, nempe causas primas atque ultimam rerum rationem cogitationes suas reducere possint, nunc quidem definire non ausim." *Gerh.* IV, 425 (= *Hauptschr.* I, 27).

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

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

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

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

I

Si partimos —como el planteamiento leibniziano del problema lo requiere— del análisis de los *juicios* y no del análisis de las *cosas* y si nos preguntamos cuál es el criterio general sobre el que descansa la validez y la seguridad de un juicio cualquiera, vemos que el predicado debe hallarse "incluído" en el sujeto de un modo o de otro. El juicio no añade nada extraño ni externo al contenido del concepto del sujeto, sino que se limita a poner de manifiesto y a explicar la riqueza de su significación ideal. La concepción empírica usual suele ver en el juicio una yuxtaposición de elementos diferentes y extraños los unos a los otros, que enlazamos entre sí de un modo cualquiera; el pensamiento limítase a registrar un engarce efectivo, que se ofrece fortuitamente a la observación. El que un concepto *a* contenga un elemento característico *b* sólo significa, con arreglo a esta concepción, que estos dos factores *a* y *b* aparecen normalmente juntos, ya sea en nuestro pensamiento o en la experiencia.

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

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

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

[5] *Opusc.*, p. 401.

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

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

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

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

En cambio, si fuese fundada la concepción de Nizolio, con ella carecería de base, no ya solamente todo conocimiento racional, sino sobre todo el valor y la razón de ser de las propias conclusiones basadas en la experiencia. En efecto, el meollo del método inductivo consiste precisamente en poder sacar de un número reducido de casos directamente observados conclusiones relativas a casos innumerables, que hasta ahora no se han dado nunca directamente en la observación.

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

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

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

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

[6] V. el prólogo a la edición leibniziana de Nizolius, *Gerh.* IV, 160 *ss.*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

[8] *Nouveaux Essais*, I, 1; *Gerh.* V, 76.

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

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

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

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

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

[10] *Nouveaux Essais*, IV, 12, § 3; *Gerh.* V, 430.

[11] *Echantillon de Réflexions sur le I. Livre de l'Essay de l'Entendement de l'homme* (1698). *Gerh.* V, 21.

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

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

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

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

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

[12] *Gerh.* VII, 61 s.

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

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

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

[13] Gerh. IV, 422 *ss.* (= *Hauptschr.* I, 22 *ss.*).

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

II

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

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

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

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

"Alguien ha dicho que Dios lo ha creado todo con arreglo a peso, medida y número. Hay, sin embargo, cosas que no pueden ser pesadas, como son todas aquellas que carecen de fuerza o potencia, así como hay otras que no pueden dividirse en partes y escapan, por consiguiente, a toda medición. En cambio, no hay nada que pueda sustraerse al número. El número es, por tanto, en cierto modo, una forma metafísica fundamental y la aritmética una especie de estática del universo, en la que se revelan las fuerzas de las cosas." [15]

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

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

[15] *Gerh.* VII, 184 *(Hauptschr.* I, 30).

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

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

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

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

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

[16] *De Arte Combinatoria* (1666), Usus Probl. I et II; *Gerh.* IV, 44.
[17] *De Arte Combinatoria, Gerh.* IV, 56.

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

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

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

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

[18] *Gerh.* VII, 186 (*Hauptschr.* I, 32).

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

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

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

[19] Más detalles acerca de esto en nuestra obra *Leibn. Syst.*, p. 139.

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

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

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

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

La geometría analítica no puede llegar a dominar sus conte-

[21] Carta a Gabriel Wagner (1696), *Gerh.* VII, 519-22.

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

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

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

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

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

[23] "De Analysi Situs", *Math.* V, 178 *(Hauptschr.* I, 69) *ss.*

[24] "Specimen Geometriae Luciferae", *Math.* VII, 263; "De ortu progressu et natura Algebrae", *Math.* VII, 207 *s.*

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

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

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

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

[25] "Specimen Geometriae Luciferae", *Math.* VII, 262.

[26] *Math.* VII, 355.

[27] V. acerca de esto, *Leibniz' System*, cap. III, y Couturat, *La Logique de Leibniz*, París, 1901, cap. 9.

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

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

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

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

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

[28] *Nouveaux Essais*, II, 29, § 13; *Gerh.* V, 243.

gándose por este medio a resultados a que jamás podría llegarse mediante la representación de los sentidos. Y así, el complemento y el perfeccionamiento de la imaginación, por así decirlo, se contienen en este cálculo de la situación, el cual será de una utilidad extraordinaria, hasta ahora desconocida, no sólo para la geometría, sino también para la invención de máquinas y para la descripción de los mecanismos reales de la naturaleza." [29]

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

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

[29] "De Analysi Situs", *Math.* V, 182 *s.*

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

La salida que Leibniz propone para escapar a este dilema no es, por el momento, de carácter *lógico*, sino de tipo *metafísico*. Lo que se nos revela como un acaecer continuo e ininterrumpido, como una existencia unitaria que se mantiene con arreglo a leyes propias y sobre fuerzas propias, es en realidad, si sabemos llevar el análisis hasta la causa última de las cosas, el producto de una *actividad creadora* divina, constantemente renovada. Para permanecer en el tiempo y ser objeto de cambios, las cosas necesitan de una ayuda de fuera y de una acción espiritual exterior, que constantemente las acompaña y se ejerce sobre ellas. Considerada la cosa en riguroso sentido metafísico, no es el mismo cuerpo el que se manifiesta tan pronto en este como en aquel punto del espacio, sino que el cuerpo es más bien destruído en un punto del espacio, para crearse de nuevo en otro punto cercano a aquél. Todas las dificultades desaparecen tan pronto como comprendemos que el movimiento no debe concebirse como un *tránsito* continuo de un lugar a otro —ya que esto se revela, en realidad, como algo imposible y contradictorio—, sino como una constante "recreación" (transcreatio).[30]

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

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

machina, se reconoce con ello, implícitamente, un límite absoluto e indestructible de la *comprensibilidad*. Es cierto que Leibniz intenta mantener en pie, al menos indirectamente, el motivo racionalista de su concepción de conjunto, al subrayar expresamente que aquella acción divina a la que aquí se somete el acaecer natural no obra caprichosamente, sino que obedece a leyes determinadas y permanentes. Pese a ello, la explicación no se busca en las propias leyes de las "cosas creadas" ni, por tanto, en los propios principios de la razón humana: esta explicación sigue siendo, por tanto, un "constante milagro", en el sentido que el propio Leibniz da a este término en el sistema de su época de madurez.[31] El problema de lo continuo requiere una explicación más profunda y puramente lógica.

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

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

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

[31] Cf. la correspondencia con Clarke (1715), III, núm. 17 *(Hauptschr.* I, 139); carta a Arnauld (abril de 1687); *Gerh.* II, 92 *s.* *(Hauptschr.* II, 217 y *pass.)*.

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

Se revela ahora, de un modo general, que el álgebra, como ciencia de la cantidad, se halla subordinada a una *teoría general de la forma*, cuyo origen debe buscarse, según Leibniz, en la "metafísica".[32] El concepto de función se halla por encima del simple concepto aritmético y geométrico de magnitud, tanto en cuanto a originariedad como en lo tocante a su generalidad metodológica. La originalidad y el carácter paradójico inicial del cálculo infinitesimal consisten en que *aplica* esta concepción general *al campo mismo de las magnitudes*. Si contraponemos mentalmente dos series de magnitudes variables y las combinamos entre sí mediante una ley fija de subordinación, veremos que esta ley permanece totalmente intacta en cuanto a su *sentido* y a su *vigencia*, aunque disminuyan ilimitadamente los valores cuantitativos absolutos que comparamos entre sí. La *relación conceptual* que hemos establecido entre ellos se mantiene en pie aunque desaparezcan, desde el punto de vista de la intuición, las magnitudes que al principio los representaban.[33] Más aún, es precisamente esta relación conceptual la que, a la inversa, suministra el verdadero *fundamento de conocimiento* para poder determinar las *relaciones de medida*.

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

[32] Más detalles acerca de esto, en *Leibniz' System*, pp. 134 *ss.*, 148 *s.*, y en Couturat, l. c., cap. 6.

[33] Cf. *Math.* IV, 104-6 *(Hauptschr.* I, 101 *ss.)*.

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

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

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

"Muchos de los que han filosofado en la matemática acerca del punto y de la unidad —escribe Leibniz a Bourguet— han caído en errores por no haber sabido distinguir entre la *reducción a conceptos* y la *división en partes*. Las partes no siempre son más simples que el todo, aunque son siempre más pequeñas que éste."[34]

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

[34] Carta a Bourguet (5 de agosto de 1715); *Gerh.* III, 583.

"ficción" puramente metodológica; ficción que, sin embargo, es necesaria e indispensable, ya que —en virtud de una conexión que llegaremos a comprender con toda claridad más adelante— todo se comporta en las cosas *como si* fuese una verdad incondicional. En general, lo infinitamente pequeño presenta la vigencia plena de un *fundamento* conceptual, pero sin que se le pueda atribuir ninguna clase de *existencia especial* efectiva. Tiene su lugar —como Leibniz afirma, con palabras bien características, en carta a Johann Bernoulli— "en los *fundamentos ideales* que rigen las cosas como las leyes de éstas, aunque no se encuentre en las *partes de la materia*".[35]

Sólo desde este punto de vista podemos enfocar claramente el problema *histórico* de los orígenes y la independencia del descubrimiento leibniziano del cálculo infinitesimal. La respuesta a este problema no puede ser dudosa cuando se comprende que el nuevo tipo de cálculo brota en realidad, como lo dice el propio Leibniz, de la fuente más íntima de su *filosofía*.[36]

El análisis de lo infinito no es más que una nueva y más fecunda aplicación de la exigencia general del análisis de los conceptos, del que arranca la teoría de Leibniz. Es muy característico que Leibniz, en un estudio escrito después de estallar la polémica de la prioridad y que revela con una fuerza y una claridad magistrales los *motivos* de su descubrimiento, coloque nuevamente a la cabeza *esta* idea. El verdadero y último origen de su descubrimiento del cálculo infinitesimal radica, según vuelve a afirmar aquí, en su teoría de las condiciones de la *definición* y de la *prueba deductiva*.[37] La amplitud y la generalidad con que Leibniz afirma desde el primer momento su concepción fundamental y

[35] Carta a Johann Bernoulli (7 de junio de 1698), *Math.* III, 499 (*Hauptschr.* II, 361).

[36] *Nouvelles lettres et opuscules inédits de Leibniz*, publ. par Foucher de Careil, Paris, 1857, p. 327: "Fortasse non inutile erit, ut nonnihil in praefatione operis tui attingas de *nostra hac analysi infiniti ex intimo philosophiae fonte derivata*, que Mathesis ipsa ultra hactenus consuetas notiones, id est ultra imaginabilia sese attollit... Et haec nova inventa mathematica partim lucem accipient a nostris philosophematibus, partim rursus ipsis autoritatem dabunt" (carta a Fardella).

[37] *Historia et origo Calculi differentialis* (ed. Gerhardt, Hannover, 1846), p. 4 s.

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

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

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

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

[38] "Dissertatio exoterica de Statu praesenti et incrementis novissimis deque usu Geometriae", *Math.* VII, 324.

[39] "Hypothesis Physica nova" (1671); *Math.* VI, 68.

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

"Si se da un tránsito continuo cualquiera que desemboca en un término final —es así como formula el propio Leibniz el supremo principio del nuevo cálculo— cabrá siempre introducir un punto de vista racional común (ratiocinationem communem instituere) en el que vaya incluído también el término final." [40]

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

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

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

[40] V. el ensayo "Cum prodiisset atque increbuisset Analysis mea infinitesimalis" *(Historia et origo Calc. differ.*, ed. por Gerhardt, p. 40).

a ellas se hallan sujetos todos los *fenómenos*, los cuales sólo pueden *explicarse racionalmente* por medio de las verdaderas leyes de la comunicación del movimiento." [41]

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

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

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

[41] Carta a Varignon, *Hauptschr.* II, 557.

[42] "Principium quoddam generale", etc. (1687), *Math.* VI, 130. *(Hauptschr.* I, 86), cf. especialmente "Animadversiones in partem generalem Principiorum Cartesianorum" (1692), *Gerh.* IV, 375 *s.* *(Hauptschr.* I, 319 *ss.)*.

[43] V. la carta a de Volder, 24 marzo–3 abril de 1699 *(Gerh.* II, 168; *Hauptschr.* II, 288); cf. *Gerh.* II, 193 *(Hauptschr.* II, 301).

[44] Carta a Varignon (2 de febr. de 1702); *Math.* IV, 93 *s.* *(Hauptschr.* I, 100).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

[47] Carta a de Volder (10 de nov. de 1703), *Gerh.* II, 258 (*Hauptschr.* II, 333).

[48] Carta a Varignon (*Hauptschr.* II, 76 y 557).

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

[50] V. acerca de esto, *Hauptschr.* I, 333 *s.*; II, 323, 326 y 436 *s.* (nota).

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

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

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

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

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

temos los fenómenos: "causae *non a reali influxu, sed a reddenda ratione* sumuntur".[52]

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

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

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

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

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

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

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

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

[54] Más detalles acerca de esto, en *Leibniz' System*, pp. 303 *ss*.

[55] Carta a Johann Bernoulli, 26 de julio de 1695, *Math.* III, 210.

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

III

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

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

"Una cosa expresa otra cuando media una relación constante y ordenada entre lo que puede predicarse de la una y lo que puede predicarse de la otra." [56]

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

[56] Carta a Arnauld (septiembre de 1687), *Gerh.* II, 112 *(Hauptschr.* II, 233).

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

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

[57] "Quid sit Idea", *Gerh.* VII, 263 *s.* Hasta qué punto el concepto leibniziano de la verdad que aquí se formula perdura y sigue influyendo en las modernas discusiones en torno a la crítica del conocimiento, lo atestigua claramente una obra como la de Heinrich Hertz, *Prinzipien der Mechanik*, en la que se dice lo siguiente: "El método de que nos valemos para derivar el futuro del pasado es éste: nos formamos en nuestro interior *imágenes aparentes* o *símbolos* de los objetos exteriores, de tal modo que las consecuencias mentalmente necesarias de las imágenes sean siempre las imágenes de las consecuencias naturalmente necesarias de los objetos reproducidos. Para poder ajustarse a esta exigencia, es necesario que se den ciertas coincidencias entre la naturaleza y nuestro espíritu... Las imágenes de que hablamos son nuestras representaciones de las cosas; muestran con las cosas *una* coincidencia esencial: la que consiste en ajustarse a la exigencia indicada, pero sin que sea necesario para sus fines que coincidan con las cosas en ningún otro respecto."

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

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

mientos, de las que aquellas imágenes no son más que abreviaturas.[58]

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

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

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

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

[59] "Characteristica geometrica" (10 de agosto de 1679), *Math.* V, 141.

[60] "Dialogus" (agosto de 1677), *Gerh.* VII, 192 *(Hauptschr.* I, 19 *s.)*; *Meditationes de Cognitione, Veritate et Ideis* (1684), *Gerh.* IV, 425 *(Hauptschr.* I, 26 *s.)*; *De Synthesi et Analysi universali*, *Gerh.* VII, 295 *(Hauptschr.* I, 44 *s.)* y *pass.*

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

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

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

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

La solución propuesta por Leibniz para resolver este problema

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

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

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

[61] V. acerca de esto, el ensayo "In Euclidis Πρῶτα", *Math.* V, 191, y los "Initia rerum Mathematicarum metaphysica", *Math.* VII, 22 *(Hauptschr.* I, 61 *s.)*.

[62] "Je dirois plutôt qu'il y a une manière de ressemblance non pas entière et pour ainsi dire *in terminis, mais expressive* ou *de rapport d'ordre* comme une Ellipse et même une Parabole ou Hyperbole ressemblent en quelque façon au cercle dont elles sont la projection sur le plan, puisqu'il y a un certain rapport exact et naturel entre ce qui est projeté et la projection, qui s'en fait, chaque point de l'un répondant suivant une certaine relation à chaque point de l'autre." *Nouv. Ess.*, lib. II, cap. 8, § 13 *(Gerh.* V, 118).

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

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

No se afirma, por tanto, que las sensaciones sean objetiva y sencillamente idénticas a los movimientos que las causan, sino simplemente que no existe otro medio de llegar a *comprenderlas* plenamente y a penetrar en ellas de un modo intelectivo que el de referirlas a determinaciones puramente matemáticas. El camino para lograr esto nos lo había señalado ya la física de Leibniz. Para poder hacer conmensurables los distintos campos de los fenómenos sensibles, lo primero es reducir todas las diferencias existentes entre las diversas clases de acción a una diferencia

[63] *Opusc.*, p. 190; cf. *Opusc.*, p. 360 *(Generales Inquisitiones de Analysi notionum et veritatum*, 1686).

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

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

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

[64] Más detalles acerca de esto, en *Leibniz' System*, pp. 299, 315.

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

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

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

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

[66] *Meditation sur la notion commune de la justice*, Mollat, p. 47 (*Hauptschr.* II, 510 s.).

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

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

Se da de lado definitivamente, así, a todas las objeciones *escépticas* contra la realidad del mundo de los fenómenos. Lo que el escepticismo niega, y con razón, es la existencia de "originales" situados, en cierto modo, "detrás" de los fenómenos y semejantes y comparables de alguna manera a éstos. El verdadero problema epistemológico no gira —ahora nos damos clara cuenta de ello— en torno a la coincidencia de los fenómenos con las *cosas* absolutas, sino con los *órdenes* ideales, eternos. El mundo de los fenómenos posee una precisa realidad en cuanto que representa una unidad sistemática obediente a las reglas generales de la razón. Exigir de ella otra clase de ser equivale a desconocer y falsear su concepto. No es su *realidad* metafísica fuera de cualquiera conciencia lo que razonablemente podemos indagar, sino tan sólo su *verdad* lógica. Ahora bien, la verdad de las cosas sensibles se acredita en su *articulación*, garantizada mediante los principios intelectuales puros y la constancia de las observaciones.[68] Si nos empeñamos en llamar simplemente un sueño a toda esta realidad, que forma en sí una unidad coherente y ordenada, ello equivale, en último resultado, a un simple juego de palabras. No importa que le atribuyamos poca o mucha realidad absoluta: ello no afecta en lo más mínimo a la *coherencia* interior que media entre sus diversos términos y que es todo lo que necesitamos conocer para los fines de nuestra experiencia.[69]

[67] *Réponse aux réflexions de Bayle* (1702); *Gerh.* IV, 568 *(Hauptschr.* II, 402).

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

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

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

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

[69] *Nouveaux Essais*, IV, 2, 14, *Gerh.* V, 356.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

[75] V. *De libertate*, p. 183 (*Hauptschr.* II, 502); *Gerh.* VII, 200 y *pass.*

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

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

IV

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

[78] Cf. acerca de esto, *Hauptschr.* II, 92 *s.*

[79] Más detalles acerca de este punto, especialmente en *Hauptschr.* II, 13 *ss.*

consigo un cambio constante y que en las sustancias singulares coincide con la ley total, reinante en todo el universo." [80]

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

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

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

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

[80] Carta a de Volder (31 de mayo de 1704), *Gerh.* II, 263 (*Hauptschr.* II, 338).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

tanto, realidades absolutas, sino que se reducen a la "verdad de relaciones".[81]

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

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

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

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

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

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

[82] "Spatium tempus extensio et motus non sunt res, sed *modi considerandi fundamentum habentes*", Opusc., p. 522.

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

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

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

También el concepto leibniziano de Dios desemboca, al llegar a su perfección, en este pensamiento: no en vano la idea de Dios representa para Leibniz, en última instancia, solamente la "fe racional" en la coincidencia interior entre el "reino de la naturaleza" y el "reino de los fines".[83] La ecuación "Harmonia universalis, id est Deus" forma el punto de partida de la metafísica de Leibniz mucho tiempo antes de que surja la concepción de la verdadera monadología: [84] es, al mismo tiempo, la meta hacia la que tienden conjuntamente las múltiples corrientes de la investigación.

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

[84] V. la carta al duque Juan Federico de Braunschweig (1671), Gerh. I, 61.

Capítulo III

TSCHIRNHAUS

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

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

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

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

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

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

[1] V. Leibniz, *Mathematische Schriften*, ed. por Gerhardt, IV, 459 *ss.*

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

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

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

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

[2] Tschirnhaus, carta a Leibniz (1678), *l. c.*, IV, 474 *ss.*

arreglo a su verdadero valor las explicaciones formuladas por otros." [3]

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

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

[3] Tschirnhaus, *Medicina Mentis sive Artis inveniendi praecepta generalia. Editio nova*, Leipzig, 1695, pp. 67 *s.*

a resultados a los que jamás pueden llegar los empíricos, cuyos experimentos se desarrollan sin confiarse a la guía de la *razón*.[4]

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

[6] *Medicina mentis*, pp. 41 *ss.*

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

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

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

samientos pueden *realizarse* de hecho en nuestro pensar actual y qué otros son irrealizables.[7]

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

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

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

[7] *Medicina mentis*, pp. 35 *ss.*

[8] *Medicina mentis*, pp. 37 *s.*, 59 *ss.*

[9] V. especialmente, *Medicina mentis*, p. 290.

seguros de que, pese a toda la confianza subjetiva que podamos depositar en nuestras representaciones, no existe la garantía objetiva de su necesidad.[10]

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

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

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

[10] *Medicina mentis*, pp. 45 *s.*

su ser real, por donde la consideración de las obras de la física no es otra cosa que la consideración de la acción de Dios." [11]

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

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

[11] *Medicina mentis*, pp. 280 *ss.*

LIBRO QUINTO

EL PROBLEMA DEL CONOCIMIENTO EN EL SISTEMA DEL EMPIRISMO

Capítulo I

BACON

I

La crítica del entendimiento

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

[3] *Novum Organon*, lib. I, afor. XCVI.

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

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

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

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

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

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

la base de observaciones fortuitas y analizadas tan sólo de un modo superficial.[7]

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

[10] *L. c.*, *Works*, I, 129.

[11] *Novum Organon*, lib. I, afor. L: "Omnis verior interpraetatio naturae conficitur per instantias et experimenta idonea et apposita; ubi sensus de experimento tantum, experimentum de natura et re ipsa judicat."

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

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

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

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

[12] *Novum Organon*, lib. I, afor. XLI (v. nota 6).

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

II

La teoría de la forma

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

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

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

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

[13] Descartes, *Regulae ad directionem ingenii*, Reg. VI, pp. 14 s.

[14] "At praeceptum sive axioma de transformatione corporum duplicis est

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

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

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

15 Cf. *Novum Organon*, lib. II, afor. XVII.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

[20] Cf. acerca de esto, como en general sobre las concepciones astronómicas de Bacon, la exposición de Ellis, *Works*, I, 552 *s*.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

hacer que el entendimiento se remonte a los horizontes amplios y abiertos de la realidad.[25]

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

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

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

[25] "Neque enim arctandus est mundus ad angustias intellectus (quod adhuc factum est), sed expandendus intellectus et laxandus ad mundi imaginem recipiendum qualis invenitur." *Parasceue ad Historiam Naturalem et Experimentalem*, afor. 4 (I, 397).

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

[27] *Novum Organon*, Distributio operis, *Works*, I, 136 s.

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

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

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

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

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

[28] *Novum Organon*, lib. II, afor. XIX.

[29] Cf. acerca de esto, las observaciones de Ellis, *Works*, I, 37.

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

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

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

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

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

[31] *De Augmentis scientiarum*, III, 1; *Works*, I, 540 *ss.*

[32] Macaulay, *Lord Bacon* (*Works of Macaulay*, Londres, 1898, vol. II, p. 638).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

De aquí que sea aún totalmente ajena a Bacon la fijación general del concepto, y más aún el tratamiento matemático del movimiento como *cambio de lugar*. Según el tipo del impulso interior de que partan, distingue diecinueve clases distintas de movimientos, regida cada una de ellas por un principio diferente. Junto al *Motus Antitypiae*, nacido de la tendencia de la materia a afirmar su lugar, nos habla de un *Motus fugae*, que se produce cuando dos cuerpos antagónicos y enemigos tienden a alejarse el uno del otro. Y asimismo distingue del "movimiento de la acumulación mayor" (motus congregationis majoris), que hace que tiendan a aglutinarse las partes de las masas más pesadas, el "movimiento de la acumulación menor" (motus congregationis minoris), por virtud del cual la nata se condensa en la superficie de la leche, las heces en el fondo del vaso de vino, etc., "pues tampoco esto se produce simplemente por el hecho de que unas partes, por ser más ligeras, tiendan hacia arriba, mientras que otras, por su peso, se precipiten al fondo, sino que obedece más bien al deseo de lo homogéneo de juntarse entre sí".[36]

Son las mismas proposiciones con que nos habíamos encontrado ya en pensadores como Fracastoro o Telesio, con cuya mentalidad coincide aquí Bacon en un rasgo común y general. También éste tiende, como aquéllos, a disociar el concepto de fin de la consideración de la naturaleza, convirtiendo las "formas" en *fuerzas* creadoras de movimiento; pero tampoco él logra, menos aún que sus antecesores, sustraerse a los símiles *antropomórficos* en la explicación específica de los fenómenos.[37]

Esta posición se manifiesta claramente, sobre todo, en lo tocante a la *astronomía*. No es que Bacon rechace el sistema cósmico copernicano, pero lo decisivo, en este punto, en su enjuiciamiento del *procedimiento metódico* de la moderna astronomía. Como primera exigencia de la astronomía "viva", que no debe limitarse, según él, a describir los movimientos de los astros, sino que debe descubrir los primeros fundamentos físicos, establece Bacon el principio de que los fenómenos celestes deben atribuirse siempre "a axiomas primarios y universales acerca de las naturalezas simples" (ad primaria illa et catholica axiomata de naturis simplicibus). "Nadie debe esperar que pueda resolverse el problema de si el cielo o la tierra se mueven en diaria rotación, sin haber comprendido previamente la *naturaleza* del movimiento de rotación espontánea."[38]

Cabría dar a estas palabras del *Novum Organon* un sentido en consonancia con las concepciones de la moderna investigación, pues no en vano el propio Képler buscaba ya la decisión acerca del problema del movimiento de la tierra, en última instancia, en los *principios físicos* generales (cf. vol. I, pp. 312 *ss.*). Pero es muy característica y significativa la explicación que, a la postre, da Bacon de lo que es la rotación espontánea. Entiende por tal —según explica en un pasaje posterior— un movimiento, por virtud del cual los cuerpos que disfrutan con el movimiento y que se encuentran en su lugar adecuado *gozan de su propia naturaleza*, movimiento con el que se siguen solamente a sí mismos y no a otros y en el que tienden, en cierto modo, a abarcarse a sí mismos. Caben, en efecto, tres posibilidades: que los cuerpos se hallen quietos, que se muevan hacia determinada meta o que avancen, por último, sin meta fija alguna.

"Lo que ocupa su lugar adecuado, se mueve, siempre y cuando que el movimiento le plazca, en sentido circular, por ser éste el único movimiento eterno e infinito. Lo que ocupa el lugar que le corresponde, pero repudiando el movimiento, permanece en quietud, mientras que los cuerpos que no se hallan en su lugar adecuado se mueven en línea recta hacia sus compañeros."[39]

De aquí que Bacon considere como el fundamental defecto de toda la astronomía anterior el que sólo determine exterior-

[36] Sobre el problema en su conjunto, v. *Novum Organon*, lib. II, afor. XLVIII; especialmente, *Works*, I, 333 *ss.*

[37] Cf. las explicaciones de Bacon con las de Telesio y Fracastoro, citadas en el vol. I (pp. 290 y 366 *s.*). Bacon coincide con el segundo, sobre todo, en que tiende a una concepción puramente corpuscular, pero sin llegar a alcanzarla, deteniéndose en una explicación basada en la simpatía y la antipatía (v. vol. I, p. 367, nota 128).

[38] *Novum Organon*, lib. II, afor. V.

[39] *Novum Organon*, lib. II, afor. XLVIII, *Works*, I, 344 *s.*

mente las "medidas y períodos" de los movimientos celestes, pero no sus "verdaderas diferencias",[40] consistentes, según él, en las diferentes aspiraciones y tendencias internas de los sujetos movidos.

Quien se aferrase a este planteamiento del problema necesariamente tenía que errar el camino hacia la *ciencia* exacta de la naturaleza. Bacon sucumbe a un peligro que él mismo había señalado con bastante claridad. El propio Bacon insiste constantemente en que debe darse preferencia a los experimentos "que aportan luz" por sobre los "que aportan frutos". Quien se preocupa más de la utilidad inmediata que del esclarecimiento teórico de un campo de fenómenos naturales le sucede lo que a Atalanta, que perdió la victoria en las carreras por detenerse a coger unas manzanas de oro arrojadas a sus pies para engañarla. Pues bien, este símil empleado por Bacon es aplicable a su propia teoría, por cuanto que alarga la mano hacia los frutos de la experiencia antes de haber obtenido los auténticos *principios del saber*, de los cuales hay que partir para estar en condiciones de plasmar y elaborar la experiencia en sentido nuevo.

[40] "Verum haec omnia acutius et diligentius inspicienti mensurae motuum sunt, et periodi sive curricula quaedam motuum et veluti pensa; non verae differentiae; cum quid factum sit designent, at rationem facti vix innuant... Nam principia, fontes causae et formae motuum, id est omnigenae materiae, appetitus et passiones, philosophiae debentur, ac deinceps motuum impressiones sive impulsiones; fraena et reluctationes; viae et obstructiones; alterationes et mixturae; circuitus et catenae; denique universus motuum processus." *(Cogitationes de natura rerum, IV, Works,* III, 21 *s.)* Cf. además "Thema Coeli", *Works,* III, 777.

Capítulo II

GASSENDI Y HOBBES

I

El prejuicio tradicional que considera a Bacon como el fundador de la filosofía moderna, no resiste a un análisis cuidadoso; pero tampoco se mantiene en pie frente a la crítica la afirmación, más limitada, de que en la teoría de Bacon se contiene el fundamento del moderno *empirismo*. Lo cierto es que el análisis del conocimiento experimental, la reducción de todo saber a su origen psicológico, no va, en Bacon, más allá de sus *comienzos* aforísticos. Tampoco este problema, a pesar de quedar, por el momento, muy al margen del curso de la investigación físico-matemática, podía llegar a cobrar forma y articulación sólidas en los pensadores familiarizados con los resultados y los métodos de estas ciencias.

La conexión con los problemas de la *ciencia* moderna forma el nexo común que une los intereses y puntos de vista filosóficos contradictorios, que enlaza a Descartes y Leibniz con Gassendi y Hobbes. Solamente sobre este terreno común podían llegar a brotar y a desarrollarse plenamente las dos direcciones opuestas del pensamiento que han determinado la trayectoria de la filosofía moderna.

Ahora bien, ya en estos primeros comienzos históricos se advierte claramente, al mismo tiempo, que el análisis psicológico del conocimiento sensible, que solía considerarse como un privilegio y una peculiaridad del pensamiento *moderno*, sigue dependiendo, en realidad, de los modelos antiguos. El armazón conceptual del *sensualismo moderno*, con el que nos encontramos ya, listo para ser aplicado en lo esencial, en Gassendi, es obtenido por él, directamente, del estudio y la discusión de la *filosofía epicúrea*. A los motivos contenidos en el *Syntagma Philosophiae Epicuri*, apenas añadió ninguno de importancia decisiva; se limitó a desarrollar aquellos principios iniciales y a precisarlos en sus consecuencias.

Es aquí donde con mayor claridad podemos representarnos las dificultades y confusiones de principio que desde el primer momento lleva implícitas la teoría sensualista. La teoría gassendiana de la percepción presupone su atomística y presupone, por tanto, necesariamente, una determinada *física* y *metafísica*.

La *existencia* del mundo de los átomos no ofrece dudas; se trata únicamente de comprender y explicar cómo cobramos *conciencia* de él. La respuesta a esta pregunta es clara y evidente: llegamos al conocimiento de las cosas cuando asumimos directamente en nosotros mismos *una parte de su ser material*. De las cosas se desprenden constantemente pequeñas imágenes materiales, que se insinúan en nuestro yo y lo afectan de diferentes modos. No son los objetos mismos los que actúan sobre nosotros, sino sus "ídolos", después que éstos, en su camino hacia el yo, han sufrido ya una serie de cambios y transformaciones.

Desde este punto de vista, se reducen lo mismo para Gassendi que para Epicuro todas las contradicciones que parecen existir entre los diferentes datos suministrados por los sentidos. Según las circunstancias especiales en que contemplamos uno y el mismo objeto, éste se nos aparece más grande o más pequeño, bajo una forma o bajo otra; pues bien, todos estos testimonios de los sentidos, a pesar de diferir mucho entre sí, son igualmente verdaderos e indubitables, ya que todos ellos reproducen de un modo exacto las cualidades de la *imagen* material, que constituye el único objeto *inmediato* de nuestra sensación. Todo lo que en nosotros deja grabado una percepción cualquiera tiene necesariamente que existir también "fuera de nosotros" del mismo modo como se refleja en nuestra conciencia, ya que solamente lo real puede actuar y desplegar una fuerza. No son, por tanto, los sentidos los que engañan, pues ellos limítanse a expresar una influencia real que sobre ellos se ejerce desde el exterior: el error se produce solamente en el *juicio del entendiminto*, el cual transfiere al objeto mismo, como característica permanente de él, una peculiaridad momentánea de la imagen proyectada, que se determina por su alejamiento del lugar de origen o por otras circunstancias de orden externo. La torre que contemplamos —nos dice Gassendi— no sólo parece, sino que es unas veces redonda y otras veces cuadrangular, según la distancia mayor o menor a que la contemplemos; y sólo existe

contradicción entre estas dos determinaciones cuando, prescindiendo de todas las condiciones especiales del acto de la percepción, atribuímos a la torre "en sí" ambas cualidades. Ninguna de las dos percepciones puede negar su derecho a la otra o alegar la pretensión de corregirla, ya que dos impresiones distintas no se refieren nunca a uno y el mismo contenido objetivo. Pero tampoco puede un fundamento racional cualquiera afirmar una prelación sobre la percepción inmediata, ya que toda conclusión intelectiva tiene, por el contrario, que basarse en los resultados de las sensaciones y presupone, por tanto, la validez de éstos. Poner en duda la verdad de los sentidos en cualquiera de sus testimonios, equivaldría a renunciar a todo *criterio* del conocimiento en general, a proclamar un escepticismo del que jamás nos salvaría ya ningún recurso lógico. La verdad y la falsedad caen ya totalmente dentro del campo del entendimiento; decimos que es verdadera la opinión a la que corresponden los fenómenos sensibles o que, al menos, no se halla en contradicción con ellos, y calificamos de falsa a la que no resiste a este examen.[1]

Para colocarnos en el verdadero centro de esta teoría, debemos representarnos, ante todo, un factor que la exposición histórica no suele esclarecer en su totalidad. La teoría sensualista, en su desarrollo consecuente y acabado, tal como aparece expuesta en la

[1] Gassendi, *Philosophiae Epicuri Syntagma*, Pars I, cap. II: "Nihil est quod refellere falsive arguere ipsos sensus possit; neque enim sensus genere similis similem genere refellet... idque propter aequipollentiam, seu quod dar ratio utriusque sit..., neque genere dissimilis genere dissimilem, quoniam diversa objecta habent... neque item una sensio ejusdem sensus aliam, quoniam nulla est, qua non afficiamur cuique, donec ipsa afficimur, non adhaereamus assentiamurve... neque denique ratio seu ratiocinatio, quoniam omnis ratiocinatio a praevis pendet sensibus oportetque sensus prius esse, quam ipsam rationem in ionixam veros... Unde et inferre licet, si ullum sensibus visum falsum est, nihil percipi posse seu..., nisi omnes phantasiae nudaeve rei perceptiones sint veraz, actum esse de fide, constantia atque judicio veritatis... Probatur id autem, quia exempli gratia, dum turris apparet oculo rotunda, sensus quidem verus est, quia revera specie rotunditatis afficitur eaque *species* et talis est et causam habet necessariam, propter quam in hujusmodi distantia sit talis... Verum opinio, seu mavis, mens, cujus est opinarix, seu judicium ferre, quatenus addit, quasi de suo, turrim esse id, quod sensui apparet, seu esse turrim in se et revera rotundam; opinio, inquam, ipsa est, quae vera esse aut falsa potest", etcétera. (Gassendi, *Opera*, ed. florentina, in-folio, t. III, pp. 5 y 6.)

filosofía moderna, sobre todo por Berkeley, encierra un motivo *idealista*: al invocar los *sentidos* como los más altos testigos de la verdad, se reconoce indirectamente a la *conciencia* como el supremo juez en cuanto a la realidad de la naturaleza. La investigación se propone hacer comprensible el tránsito de las sensaciones simples de los sentidos a la representación compleja de un mundo objetivo exterior; no se propone, por el contrario, explicar a base de una teoría física el hecho fundamental de la sensación misma.

Sin embargo, el sensualismo moderno sólo de un modo gradual y paulatino va llegando a esta formulación rigurosa y acusada de lo que constituye, en rigor, su problema fundamental. Gassendi no aborda nunca de raíz el problema del conocimiento, para fundamentar a base de él la concepción de conjunto de la realidad; trata, por el contrario, de concebir e interpretar el *saber* partiendo de una concepción ya establecida y fija acerca de la estructura interior del *ser*.

Para llegar a comprender la posibilidad de la percepción sensible, necesitamos crear expresamente, junto al mundo de los átomos, un mundo nuevo de seres intermedios, tenemos que hacer que a cada sensación que vivimos en nosotros como un estado psíquico corresponda una *imagen objetivamente existente*. Estas imágenes se distinguen de los cuerpos visibles y tangibles por sus *dimensiones*, pero coinciden con ellos en cuanto a su *estructura material* general y en todas las relaciones y características especiales.

"No representa ninguna contradicción —dice Gassendi, describiendo este punto de vista— el que en la superficie de los cuerpos se produzcan constantemente ciertas emanaciones de átomos en los que se mantiene la misma situación y ordenación que en los cuerpos y superficies mismos. Estas emanaciones son, por tanto, en cierto modo, las formas o los esquemas de los cuerpos de los que emanan y poseen los mismos contornos que éstos, aunque sobrepasan con mucho por su finura a todos los objetos perceptibles a través de los sentidos. Tal es el carácter de aquellas formas e impresiones que solemos llamar ídolos e imágenes (idola seu simulacra).[2]

[2] *Syntagma Philosophiae Epicuri*, Sectio III, cap. XI; *Opera*, III, 39. Cf. especialmente la detallada exposición en la *Física* de Gassendi: *Syntagma Philosophicum, Pars secunda seu Physica*; Sect. III (membrum posterius), lib. VI, cap. 2 (*Opera*, II, 293 *ss.*).

Por tanto, la "species", tal como Gassendi la concibe, no *nace* en el acto mismo de la percepción, sino que precede a éste como una condición previa y necesaria: las diferencias entre las sensaciones no podrían comprenderse sino partiendo de una inmensa variedad de ídolos reales y concretos. Vemos, pues, cómo los motivos discursivos que originariamente sirvieron de base a la atomística, sufren ya aquí una peculiar desviación. Demócrito había fraguado el concepto de átomo para obtener una concepción rigurosamente unitaria y *racional* de la realidad, frente a las contradicciones en que nos envuelve por todas partes la simplista visión de los sentidos. El pensamiento tiende a salir de la oscuridad del conocimiento "espurio" que nos ofrecen los sentidos, para remontarse al mundo matemático de las formas y los movimientos puros. Por tanto, aunque la percepción sea el objeto hacia el que tiende todo saber y al que éste debe acomodarse, no es el origen y el principio de que el auténtico saber emana (cf. vol. I, pp. 41 *ss.*). Sin embargo, ya la filosofía antigua acaba rechazando este pensamiento fundamental, intentando retener la atomística como un *resultado*, al paso que renuncia a lo que en rigor le sirve de base en el terreno de los principios. Por donde el sistema, del que su fundador había hecho un verdadero modelo de enlace deductivo, aparece escindido en Epicuro en dos mitades, que sólo artificiosamente es posible mantener en unidad. Los átomos, al olvidarse sus *fundamentos* lógicos, se afirman ahora dogmáticamente, como *existencias* desprendidas e incondicionales.

Podría parecer que con ello se hace frente satisfactoriamente a todos los problemas de la *física*, pero al llegar aquí se abre paso con tanta mayor fuerza el problema *psicológico*. No hay ningún camino que nos haga retornar del ser absoluto de la materia al hecho de la *conciencia*. Son dos campos que se enfrentan entre sí, como extraños e inconciliables: de una parte, un conjunto de formas geométricas, que jamás podemos llegar a captar directamente por los sentidos; de otra parte, un complejo de pensamientos y representaciones cuyo contenido total se reduce, en última instancia, a los datos de la percepción. Para poder tender un puente entre los dos reinos separados del ser, hay que inventar un ser

intermedio, hay que intercalar un reino nuevo: el reino de los "ídolos".

Pero con ello se multiplican hasta lo indecible las entidades de las cosas, que la teoría atomística trataba de reducir a unas cuantas formas simples y fundamentales. A cada estado transitorio del yo corresponde ahora un substrato objetivo. El proceso del conocimiento no se explica mostrando y analizando la actividad que el *pensamiento* ejerce sobre los datos de las percepciones, sino admitiendo la existencia de tantas *cosas* como determinaciones diversas de la conciencia existen.

Este rasgo se destaca con gran fuerza en la exposición de la teoría de Epicuro por Gassendi. La "realidad" de un objeto se desintegra ahora en una muchedumbre infinita de diferentes datos concretos, plenamente equiparados los unos a los otros. No se dispone de ningún medio para establecer entre ellos una estructuración fija y una *ordenación de rango*, aplicándoles la pauta de su validez "objetiva". Con lo cual queda privado el concepto de átomo de lo que constituye su verdadera base. Para asegurar al conocimiento de los sentidos su validez incondicional, Gassendi se ve obligado a despojarlo de todo carácter de generalidad, como si su función se limitase a reproducir determinados objetos concretos, momentáneamente dados: ¿dónde ni cómo encontrar el camino que lleve de semejante sensoriedad a la abstracción del átomo y del mecanismo? La teoría del conocimiento de Gassendi no puede, en modo alguno, ofrecernos el fundamento sobre el que descanse su física.

Esta limitación de su pensamiento es la que diferencia a Gassendi de Descartes y de su tendencia renovadora de la filosofía. Aunque las objeciones de Gassendi contra la forma de la *argumentación* cartesiana sean, con frecuencia, agudas y certeras, no dan nunca en el blanco del nuevo *principio metodológico* que sirve de base a Descartes. Descartes había trazado con la mayor nitidez, en la conocida contraposición entre la "idea" sensible y la "idea" astronómica del sol, la línea divisoria entre aquella realidad inmediata *dada* como contenido de la sensación y el auténtico ser científico, que sólo puede *alcanzarse* a lo largo del progreso del pensamiento. Mientras que la "idea" sensible nos revela el sol como un pequeño disco luminoso resplandeciente

en el cielo, la "idea" astronómica, basada en las conclusiones de la razón y, por tanto, en los "conceptos innatos" de nuestro espíritu, nos enseña a conocer la verdadera forma y magnitud de aquel astro.

Las objeciones de Gassendi en contra de esto, giran en realidad al margen del verdadero tema de la prueba. Gassendi se contenta con señalar algo que es la evidencia misma, a saber: que tampoco el concepto científico exacto del sol constituye un producto desprendido y arbitrario del pensamiento, sino que nace mediante la transformación y ampliación progresivas de las impresiones originarias de los sentidos.[3] Pero su teoría no nos dice de dónde saca el espíritu la fuerza para esta ampliación y transformación de los datos de las sensaciones, ya que sólo nos enseña a conocer la conciencia como reacción a un incentivo concreto del exterior, y no como una actividad creadora propia.

Es cierto que el propio Gassendi concede al pensamiento la capacidad de "aglutinar" las impresiones de los sentidos, pero perdiendo de vista que, con ello, admite y reconoce ya un factor nuevo y activo. El *juicio* aparece en él, al lado de la sensación y comparado con ella, como un intruso y como el culpable del error, sin que abra al espíritu ninguna fuente nueva y propia de *certeza*. No se niega el trecho que media entre la impresión informe inicial y la representación del objeto "real" constante, pero sin que llegue a mostrarse nunca el camino que puede conducirnos de la una a la otra. En el cotejo y la comparación de las percepciones, el pensamiento parece hallarse a merced del azar, sin que lo gobiernen y lo guíen nunca *leyes* propias y necesarias.

Y así, Gassendi se encuentra, a la postre, metido en un círculo vicioso, del que no acierta a salir. Reconoce, con Epicuro, que toda *pregunta* que podamos formular contiene y presupone siempre, necesariamente, determinadas "anticipaciones del espíritu". Sin tales principios, jamás podría encontrar un comienzo nuestra

3 "Quod autem mente sola percipiamus vastam illam ideam Solis, non ea propterea elicitur ex innata quadam notione; sed ea, quae per sensum incurrit, quatenus experientia probat et ratio illi innixa confirmat res distantes apparere minores seipsis vicinis, tantum ampliatur ipsa vi mentis, quantum constat Solem a nobis distare, exaequarique diametro suo tot illis terrenis semidiameteris." *Disquisitio Metaphysica seu Dubitationes et Instantiae adversus Ren. Cartesii Metaphysicam*. In Meditat. III Dubitatio III (*Opera*, III, 294).

investigación: "anticipatio est ipsa rei notio et quasi definitio, sine qua quidquam quaerere, dubitare, opinari, imo et nominare non licet".[4]

Y, sin embargo, de otra parte, estos conceptos originarios deben ser, a su vez, productos de la *experiencia* y, por tanto, salir directa o indirectamente de las impresiones de los sentidos. Ahora bien, hay que preguntarse en contra de esto, ¿cómo es posible llegar a adquirir una experiencia, cualquiera que ella sea, *antes* de que se le asigne al espíritu la función de comparar, distinguir y nombrar? Para contestar a esta pregunta, Gassendi sólo tiene a mano la respuesta que su "teoría de las imágenes" le ofrece: la experiencia nace cuando el objeto por sí mismo existente "penetra" (incurrit)[5] en el yo con una parte de su ser. Pero, aun cuando reconociésemos la extraña "transformación" de la imagen material en una imagen espiritual —transformación que el propio Gassendi califica abiertamente de incomprensible—,[6] siempre resultaría que lo que de este modo se transfiere al espíritu no es sino una impresión totalmente aislada, sin aquel enlace y aquella relación con otros contenidos que son la condición de toda *conciencia*. Dicho en términos platónicos, las percepciones se yuxtapondrían en nosotros "como en caballos de madera", sin tender nunca hacia la unidad de un concepto.

Sobre el contraste que ofrece la doctrina de Gassendi podemos, pues, darnos cuenta de nuevo de todo lo que tiene de importante

[4] *Syntagma Philosophiae Epicuri*, Sectio I, cap. II, canon II (*Opera*, III, p. 8).

[5] L. c., canon I: "Intelligo autem notionem, seu quasi ideam ac formam, quae anticipata dicatur praenotio, gigni in animo *incursione*, seu mavis *incidentia*, dum res directe et per se incurrit, inciditve in sensuum...", etc.

[6] V. acerca de este punto la detallada exposición en *Fisica*, Sectio III, membrum posterius, lib. VI, cap. III: Qui sensibile, gigni ex insensibilibus posse. "Sane vero fatendum est, non videri esse, quamobrem speremus posse rem manifestam fieri; quando aut longe fallimur, aut fugit omnino humanam solertiam capere, quae textura sit contemperatioque sive flammulae, ut censeri animae ac sentiendi principium valeat, sive partis, aut organi, quo animato vegetatoque anima, ut sentiat, utatur. Quare et haec solum propono, seu potius balbutiendo attingo, ut quatenus licet insinuem progressum, quo res videntur evadere ex insensibilibus sensiles... Neque sane mirum; res enim videtur omni humana perspicacia et sagacitate superior; adeo ut nemo, qui tentare aggredive praesumpserit, ad balbutiendum non adigatur." *Opera*, II, 301 *ss*.

y de original el punto de partida de Descartes. El hecho de la *conciencia de sí* resulta incomprensible si se lo quiere explicar, de cualquier modo que ello se haga, como un *resultado derivado*, en vez de ver en él el comienzo y la condición de todo saber objetivo. Lo cierto es que Gassendi se ve obligado a negar el concepto cartesiano del "yo": no poseemos, nos dice, ninguna idea, ningún conocimiento de nuestro yo, ya que, no pudiendo captarlo más que directamente, no es posible que nazca en nosotros ninguna "imagen" de él (cf. vol. I, p. 495).

Al llegar a este punto, vemos de nuevo cuán poca luz arrojan sobre las verdaderas contraposiciones conceptuales de que ha brotado la filosofía moderna esas fórmulas esquemáticas tradicionales con arreglo a las cuales suelen juzgarse los fenómenos históricos. Es el "racionalista" Descartes quien aparece preconizando aquí el postulado de que los contenidos de la conciencia deben analizarse de un modo puro y sin prejuicios, mientras que Gassendi mide la posibilidad de la "experiencia interior" por una *pauta metafísica* fija. La experiencia debe despejar los enigmas del saber, pero el verdadero y más oscuro enigma es ella misma, ya que se propone ser el tránsito de un "objeto" absoluto existente fuera de nosotros a un "yo" dotado de una existencia no menos independiente.

El sistema de Gassendi es extraordinariamente instructivo desde el punto de vista histórico, ya que en él aparece claramente de manifiesto esta premisa *dogmática* que en otras teorías posteriores sólo se revelará por medio de un análisis profundo y minucioso. Tenemos aquí ante nosotros, al descubierto y tangible, la contradicción que toda la trayectoria posterior del empirismo se esforzará por resolver, aunque sin llegar a dominarla nunca por completo.

Para definir el *valor de verdad* de un conocimiento no existe, desde este punto de vista, otro medio que medirlo por una *existencia* concreta y efectiva; para afirmar la *certeza* incondicional de las percepciones de los sentidos, hay que considerarla siempre como el reflejo, como la imagen de una realidad objetiva existente. Este empirismo sólo aparentemente reduce las "cosas" a sensaciones; son, por el contrario, las sensaciones las que parecen convertirse en cosas, para Gassendi.

La idología de Gassendi constituye el ejemplo más claro de esta transformación, pero el rastro de ella puede seguirse hasta aden-

trarse en los tiempos modernos. Tampoco aquí aparece definitivamente eliminada la concepción aristotélica fundamental, pese a la energía de la polémica. Gassendi cree estar por encima de la escolástica porque, en la explicación del proceso de la percepción, sustituye las formas aristotélicas por las especies *materiales*, pero con ello no hace, en cierto modo, más que cambiar la explicación física, mientras que el punto de vista lógico desde el cual considera todo conocimiento, sigue siendo el mismo.

Entre Gassendi y Galileo viene a mediar, pues, una relación semejante a la que existió entre Epicuro y Demócrito: por muy vivamente que abogue por los *resultados* de su investigación. Gassendi se mantiene interiormente al margen del nuevo pensamiento *metodológico* fundamental que aquí impera.

II

No cabe duda de que es un progreso decisivo el que Hobbes imprime al pensamiento, dentro de la trayectoria general, ya que es él quien hace que el concepto de la experiencia de la ciencia exacta entre en la órbita visual del empirismo. Los principios de Galileo suministraron el prototipo con arreglo al cual intenta Hobbes estructurar todo el contenido de su filosofía, tanto su lógica y su física como su teoría del Derecho y del Estado. Por muy paradójicas y contradictorias que sean, frecuentemente, las *conclusiones* finales a que se deja llevar, no puede negarse que los rasgos fundamentales del nuevo *método* científico presentan un carácter claro y decidido.

Nos formaremos, por tanto, una imagen completamente falsa de su teoría si nos limitamos a recapitular los dogmas a que conduce su filosofía, sin fijarnos en los caminos por los cuales se llega a ellos. Los nombres de los partidos filosóficos usuales fallan, en este caso, más todavía que de costumbre; aplicados a las características del sistema y la mentalidad de Hobbes, nos llevan a criterios completamente oscuros y hasta contradictorios. Para llegar a comprender las distintas tesis de este pensador, no hay otro camino que el de analizar minuciosamente la *meta* unitaria y peculiar que persigue su filosofía.

Desde los primeros pasos de la doctrina de Hobbes, se destaca

con toda claridad su relación con Bacon, lo mismo en el aspecto positivo que en el negativo. El verdadero saber —había enseñado Bacon— es el saber basado en las causas. Sólo podemos decir que *comprendemos* verdaderamente una cosa o un fenómeno cuando conocemos el "por qué" de ellos y cuando hemos aprendido, además, a construirlos partiendo de sus fundamentos últimos y podemos, así, *hacer que nazcan* o se produzcan ante nosotros, a nuestro antojo. Se trata, pues, de lograr la "disolución" de todos los objetos sólidos de la experiencia que nos rodean, desintegración que "no puede lograrse por medio del fuego, sino por medio del espíritu, que viene a ser como un fuego divino".[7]

Hobbes parece hallarse todavía bajo el conjuro de esta concepción cuando define la filosofía, en el sentido más general de la palabra, como el conocimiento de los efectos o fenómenos, partiendo del "concepto de sus causas" y por medio de conclusiones racionales, o, a la inversa, como "el conocimiento de las causas posibles, partiendo de los efectos dados".

La explicación que Hobbes da de esta definición se mueve totalmente, en efecto, dentro del marco del pensamiento baconiano. Teniendo en cuenta que las causas de todas las cosas concretas *están formadas por las causas de las naturalezas generales o simples*, lo primero es conocer y dominar éstas. Si se trata de encontrar, por ejemplo, el concepto del oro, podemos destacar de él las determinaciones de la gravedad, la visibilidad y la corporeidad, todas ellas *más generales* y, por tanto, *más conocidas* que la del oro mismo, e ir analizando luego, progresivamente, estas características, hasta llegar a ciertos elementos, los más altos de todos y los más simples. El conocimiento de estos elementos en su totalidad nos suministra luego, a su vez, el conocimiento del cuerpo empírico al que damos el nombre de "oro".[8]

Sin embargo, las frases que en seguida añade Hobbes apuntan ya en otra dirección. Las determinaciones generales a que reducimos los objetos concretos son de suyo, como el propio Hobbes señala, claras y evidentes, ya que todas ellas pueden atribuirse

[7] Bacon, *Novum Organon*, II, 16; *Works*, I, 207.

[8] Hobbes, *De corpore*, Pars prima: Computatio, sive Logica, cap. VI, §§ 1-5 (*Thomae Hobbes Malmesburiensis Opera Philosophica, quae Latine scripsit, omnia*. Amsterdam, 1668, t. I, pp. 36 *ss.*).

al *movimiento* como a su suprema causa. Ahora bien, Hobbes no concibe ya el movimiento como una naturaleza y una *cualidad interior* de los cuerpos, sino como una pura *relación matemática*, que nosotros podemos *construir* por nuestra cuenta y, por tanto, llegar a comprender plenamente. Con *este* paso, Hobbes se vuelve de espaldas a Bacon para orientarse hacia Galileo.[9]

El análisis de los objetos naturales no conduce a "entidades" abstractas, sino a las leyes del *mecanismo*, las cuales, a su vez, no son otra cosa que la expresión concreta de las leyes de la *geometría*. Ahora, no entendemos ya por "causa" la fuerza activa interior que emana de una cosa o de un acaecimiento, sino un *conjunto de condiciones*, que, al ser establecidas, llevan consigo necesariamente un determinado resultado. La causa —tal como la define Hobbes— es la suma o el conjunto de todas aquellas circunstancias cuya existencia *nos hace necesariamente pensar* como existente un determinado efecto y cuya ausencia total o parcial hace que *no podamos pensar* que este efecto exista: "causa est aggregatum accidentium omnium... ad propositum effectum concurrentium, quibus omnibus existentibus effectum non existere, vel quolibet eorum uno absente existere intelligi non potest".[10]

Con estas palabras, Hobbes da carta de naturaleza en el mundo de la filosofía a la concepción y a la definición de la causa según Galileo. No es la forma sustancial del acaecer lo que debe investigarse,[11] sino descubrir y poner de manifiesto dentro de los fenómenos y de los "accidentes" mismos los enlaces considerados por nosotros como *necesarios* a base de fundamentos racionales y matemáticos.

Hay que reconocer a Hobbes el mérito y la originalidad de haber trasladado al campo general del saber este pensamiento fundamental, que Galileo aplicaba solamente a la física. Hobbes reconoce que el *método* es la fuerza propulsora en las operaciones de la

[9] Cf. acerca de esto, Dilthey, "Der entwicklungsgeschichtliche Pantheismus nach seinem geschichtlichen Zusammenhang mit den älteren pantheistischen Systemen", en *Archiv für Geschichte der Philosophie*, t. XIII (1900), p. 466.

[10] *L. c.*, § 10, p. 42; cf. *De corpore*, pars II, cap. IX: "De causa et effectu", p. 65.

[11] Sobre la repudiación de las "causas formales", v. *De corpore*, pars II, cap. X, § 7 (p. 70). Para cotejar con el concepto de la "causa" en Galileo, v. vol. I, pp. 363 (nota 122).

física matemática y comprende, al mismo tiempo, que la función y la virtud de este método no deben quedar limitadas a aquel campo especial de objetos empíricos en que comenzó a aplicarse con todo éxito. La posibilidad de un auténtico saber "apriorístico" se da y se halla garantizada dondequiera que logremos establecer un enlace rigurosamente deductivo entre dos o más elementos, de tal modo que el uno lleve consigo necesariamente al otro. No existe otro medio para llegar a *comprender* un contenido que el de hacer que *surja* ante nosotros, partiendo de las condiciones que le dan vida.

Situándose en este punto de vista, Hobbes empieza postulando una reforma a fondo de la geometría elemental. No basta con exponer los conceptos geométricos como conceptos acabados, como formas quietas, ya plasmadas, que nosotros nos limitamos a asimilar. No poseeremos la garantía incondicional de su verdad mientras no los construyamos a base de sus elementos, mientras no hayamos sabido penetrar en la ley de su *devenir*, de su *génesis*. Hobbes insiste expresamente en que, para llegar a las formas matemáticas fundamentales, no hay que mirar a los *cuerpos* empíricos, buscando en ellos aquellas formas como cualidades suyas, sino que debemos limitarnos, para ello, a consultar la génesis de las *ideas* en nuestro propio espíritu.[12] La definición euclidiana del círculo o de las paralelas nada nos dice acerca de la "posibilidad" de estas formas, pues cabría perfectamente pensar que una línea horizontal cuyos puntos se hallasen a la misma distancia de un centro o dos rectas que nunca se encontrasen encierran una contradicción interna. Y sólo *construyendo* tales formas es como puedo cobrar conciencia de que son realmente compatibles con las leyes de nuestra intuición del espacio y convencerme, así, de su interior verdad y necesidad.[13] Por donde, ya dentro de la geometría, ve-

[12] "Qui figuras definiunt, Ideas, quae in animo sunt, non ipsa corpora respiciunt et ex iis, quae imaginantur *fieri* deducunt proprietates factorum similium, a quocumque et quomodocumque facta sunt." *Examinatio et emendatio Mathematicae Hodiernae*, diálogo II (p. 58).

[13] "Definitio haec... pro accurata haberi non debet. *Debuit enim ostendisse prius hujusmodi figurae constructionem sive generationem quaenam esset*, ut sciremus aliquam in rerum natura figuram esse, in qua ab unico Puncto ad figurae extremum omnes undequaque Lineae essent inter se aequales. Quod quidem illis, qui nunquam Circulum describi viderant, videri posset incredi-

mos que la definición causal es la condición previa y el instrumento de todo conocimiento verdadero.

"Y como las causas de todas las cualidades de las diversas figuras se contienen en las líneas que *nosotros mismos trazamos*, siendo así que la creación de las figuras depende, además, de nuestra propia voluntad, resulta que para llegar a conocer una cualidad cualquiera de una forma, basta con considerar todas y cada una de las consecuencias que se derivan de nuestra propia construcción. Por esta razón y solamente por ella, es decir, porque nosotros mismos *creamos* las figuras, existe una geometría y es la geometría una ciencia susceptible de demostración." [14]

Y si de la geometría pasamos a la naturaleza, es decir, a algo que se enfrenta a nosotros como una materia extraña e independiente de nuestra voluntad, vemos que tampoco con respecto a ella existe otro camino para el *conocimiento* que el de aplicar, por lo menos de un modo analógico, aquel método general comprobado en el campo de la matemática. Es cierto que no podemos penetrar desde el primer momento en las causas *reales* y concretas de los fenómenos empíricos; pero no cabe duda de que también aquí debemos esforzarnos por derivar los fenómenos dados, en rigurosa sucesión, partiendo de sus causas *posibles* y comenzando por establecer éstas *hipotéticamente*.

De este modo, empezamos por esbozar, sin necesidad de salirnos tampoco, para ello, del círculo de nuestras *ideas*, una teoría abstracta del movimiento, que en lo sucesivo nos sirve a manera de un esquema general al que debe ajustarse todo nuestro conocimiento de las causas *especiales* de un determinado fenómeno.

Por donde la física, al igual que la matemática, descansa también, a la postre, sobre fundamentos "apriorísticos", es decir, sobre bases creadas por nosotros mismos.[15] El carácter del pensamiento

bile... (Similiter) nisi causa aliqua in definitione Parallelarum rectarum apparet, quare duae rectae nunquam concurrant, absurdum non erit, si huiusmodi Lineas possibiles esse negaverimus." *Examinatio et emendatio Mathematicae Hodiernae*, Dial. II, pp. 44 *s*.

[14] *Elementorum Philosophiae sectio secunda: de Homine*, cap. X (p. 61).

[15] "Itaque ob hanc rem, quod figuras nos ipsi creamus, contigit Geometriam haberi et esse demonstrabilem. Contra quia rerum naturalium causae in nostra potestate non sunt, sed in voluntate divina et quia earum maxima pars (nempe aether) est invisibilis, proprietates earum a causis deducere, non

es el mismo, aunque varíen los campos sobre los cuales se proyecte; descansa siempre sobre el esquema que consiste en empezar estableciendo una *unidad* ideal fija, para luego hacer que broten de ella los contenidos complejos. Este método no se limita, en modo alguno, al *número*, aunque sea en éste, claro está, donde cobra su expresión más acabada y perfecta, sino que se utiliza también para enlazar las *magnitudes* y los *cuerpos*, las *cualidades* y los *movimientos*, los *tiempos* y las *velocidades*, los *conceptos* y los *nombres*.[16]

Dondequiera que un todo pueda descomponerse en sus partes y reconstruirse a base de éstas tiene campo abierto el pensamiento; y, a la inversa, todo lo que se sustrae a esta regla fundamental del comprender no puede ser nunca tampoco *contenido* de un conocimiento seguro: "ubi generatio nulla, aut nulla proprietas, ibi nulla Philosophia intelligitur". De aquí que escapen a nuestra consideración las "sustancias no engendradas" de la teología escolástica: son incomprensibles porque no han llegado a ser.[17] Donde no existe un "más" y un "menos" le falta al pensamiento desde el primer instante todo asidero para adueñarse de la materia; donde el pensamiento no reúne los elementos por su cuenta, carece de punto de apoyo para afirmar una existencia y un ser.

Dentro de este marco general tenemos que encuadrar, para comprenderla en su sentido definido y claro, la afirmación de que el pensar es siempre "calcular". El cálculo rebasa aquí los límites de la operación aritmética usual, para abarcar todos aquellos casos en que se trata de agrupar con arreglo a un determinado *orden*, en un determinado *enlace*, una variedad de contenidos, partiendo de unidades fundamentales fijas. Se ha encontrado sor-

qui eas non videmus, non possumus. *Verumtamen ab ipsis proprietatibus quas videmus consequentias deducendo eo usque procedere concessum est, ut tales vel tales earum causas esse potuisse* demonstrare possimus. Quae demonstratio a posteriore dicitur et scientia ipsa *Physica*. Et quoniam ne a posteriore quidem ad priora ratiocinando procedi potest in rebus naturalibus, quae motu perficiuntur sine cognitione eorum quae unam quamque motus speciem consequuntur, nec motuum consequentias sine cognitione Quantitatis, quae est Geometria, *fieri non potest, ut non aliqua etiam a Physico demonstratione a priore demonstranda sint*." *L. c.*, pp. 61 *s*.

[16] *De corpore*, pars I, cap. I, § 3 (p. 3).

[17] *De corpore*, pars I, cap. I § 8 (pp. 5 *s.*).

prendente el hecho de que Hobbes, a pesar de reducir todas las conclusiones racionales a las operaciones aritméticas elementales, supedite, sin embargo, el álgebra a la *geometría* hasta el punto de que aquélla apenas afirma una posición propia e independiente dentro del sistema general de las ciencias.[18] Sin embargo, esta aparente contradicción desaparece en cuanto nos fijamos en el designio lógico general y fundamental de su filosofía. El "cálculo" a que Hobbes aspira debe ser considerado, en absoluto, como un *construir* intuitivo y libre: se refiere simplemente al enlace y la combinación de los elementos que previamente hemos obtenido y fijado mediante la definición causal, cuyo modelo permanente es la geometría.

Si resumimos la totalidad de estos desarrollos, tal como se contienen inequívocamente en las propias declaraciones de Hobbes, comprenderemos al mismo tiempo cuál es el *tema* al que quiere limitar la investigación filosófica. Su actitud ante la ciencia moderna de la naturaleza se destaca claramente aquí: lo que ésta presenta como el objeto *efectivo* de la investigación, es lo que Hobbes, partiendo de razones lógicas generales, quiere que se demuestre como el objeto *necesario* y *único* del saber. El "asunto" de la filosofía es el *cuerpo*, ya que solamente en él se da aquel exacto "más y menos" de que nos habla Hobbes y que constituye, según él, la condición previa de todo verdadero conocimiento. Las propiedades y cualidades de este objeto debemos atribuirlas, en último resultado, al *movimiento*, ya que sólo éste se adapta, exacta y totalmente, en todas sus características objetivas, al *método* que es necesario seguir siempre para llegar a comprender un contenido cualquiera.

El giro verdaderamente original de la filosofía de Hobbes consiste en que trata de convertir en un contenido *racional*, razonándolo en cuanto tal, el contenido *empírico* fijado por la ciencia exacta. Todas las proposiciones concretas de la teoría deben ser interpretadas y valoradas como otras tantas fases dentro de este intento. El *ideal de conocimiento* que preside toda la filosofía de Hobbes es la rigurosa y unívoca *deducción*. El conocimiento puramente empírico de los hechos sin llegar a penetrar en su enlace necesario no entra, según él, en el concepto de la filosofía y de la ciencia.[19]

[18] Cf. Robertson, *Hobbes*, Edimburgo y Londres, 1886, p. 105 (*Philosophical Classics for English Readers*, ed. por W. Knight).

Por tanto, para que los principios de la nueva mecánica y la nueva física cobren un auténtico valor de verdad, es necesario derivarlos de una articulación de fundamentos teóricos generales. Ahora bien, estos fundamentos no podemos ir a buscarlos a la lógica tradicional, ya que ésta, en cuanto lógica de las "formas", es ajena a las *relaciones* y las *leyes* de que nos habla la nueva ciencia de la naturaleza. Se trata, pues, de encontrar un nuevo enlace que una y concilie el reino del pensamiento con el reino de la realidad de la naturaleza. Para Hobbes, es absolutamente claro desde el primer momento que se trata de dos campos rigurosamente separados e independientes. Jamás se advierte en él el intento de reducir el ser, idealistamente y de un modo inmediato, al pensar. Pero ello no le impide pensar obstinadamente en la comunidad y la coincidencia en cuanto a la concepción fundamental de ambos campos, sin la cual no sería posible, a su juicio, una verdadera ciencia.

El concepto intermedio o de enlace es, según Hobbes, el concepto del *movimiento*, el cual, siendo de una parte la sustancia y el fundamento primero de todo acaecer real, constituye, por otra parte, uno de los *conceptos fundamentales de nuestro espíritu*, aplicado ya por nosotros en la construcción de los conocimientos puramente ideales, en los que se prescinde de toda existencia efectiva. Es, nos dice Hobbes, el único *objeto del pensamiento* verdaderamente inteligible, puesto que se postula y se da con la misma *función del pensar*. De aquí que no lo consideremos como un contenido extraño y externo, que sólo podemos captar empíricamente y que la *lógica* desdeña y deja a un lado, sino que lo incluímos en el campo de ésta.

Es cierto que Hobbes sólo alcanza a proclamar de un modo general y a enunciar como un postulado el nuevo pensamiento que aquí va implícito, sin acertar a desarrollarlo y justificarlo en detalle. Las razones de esto no son difíciles de conocer. Aunque su interés filosófico se vuelva hacia la matemática, Hobbes no llegó nunca a familiarizarse con la evolución moderna de esta ciencia. No llegó a operarse en él el tránsito de la geometría y

[19] *De corpore*, pars I, cap. I, §§ 2 y 8.

el álgebra elementales al nuevo concepto del *análisis*. Y es precisamente aquí donde radica la verdadera realización del postulado formulado por él, donde la *génesis* y el cambio se elevan verdaderamente al plano de un concepto *racional* fundamental. No es la geometría, sino el análisis de lo infinito el que nos revela con toda claridad científica el nacimiento genético de una forma a base de sus elementos fundamentales que la metodología de Hobbes exige de un modo general de todo contenido científico.

Otro defecto de la teoría de Hobbes, que había de ser decisivo en cuanto a su trayectoria general, se explica también directamente por el hecho de no abrirse ante ella la perspectiva del *panorama total* de la nueva matemática. La función del pensamiento consiste esencialmente, según Hobbes, en las operaciones de *separar* y *combinar* contenidos. Si, por ejemplo —nos dice—, vemos venir de lejos un hombre hacia nosotros, mientras sólo lo percibamos de un modo vago le daremos simplemente el nombre genérico de "un cuerpo"; pero, al irse acercando a nosotros y a medida que va definiéndose cada vez más claramente su contorno y su carácter, iremos distinguiendo en él las notas características de lo "animado" y lo "racional" y, por consiguiente, su verdadera especie.[20] Por tanto, el concepto del hombre se forma a base de estas tres diversas características, como un todo a base de sus partes, y puede, a su vez, desintegrarse en ellas.

Hobbes no llega a comprender nunca claramente que existen *tipos de conexión* que trascienden de la simple *formación por suma* y que en la construcción de un concepto los diferentes elementos no se limitan a yuxtaponerse, sino que se combinan en complicadas relaciones de superioridad y subordinación. El "cálculo" a base de conceptos se reduce, para Hobbes, a las operaciones elementales de la adición y la sustracción.

En su *física* y apoyándose en las ideas fundamentales de Galileo, Hobbes desarrolla y hace que se impongan decididamente los conceptos de lo "infinito" y lo "infinitamente pequeño". En su definición del "conatus" como el movimiento sobre un trecho en el espacio y una duración en el tiempo, *más pequeño que cualquier espacio dado y cualquier parte dada del tiempo*, Hobbes va abriendo paso, directamente, a la idea y al lenguaje de conceptos

[20] *De corpore*, pars I, cap. I, § 3 (pp. 2 *s.*).

del *cálculo diferencial*. Sin embargo, en su desenvolvimiento especial su teoría no se preocupa de seguir desarrollando esta idea, por la sencilla razón de que Hobbes sigue orientándose hacia una concepción de la matemática que la ciencia de su tiempo se dispone ya a superar. La dura y enconada lucha de Hobbes contra el intento de Wallis de encontrar los nuevos fundamentos algebraicos del concepto infinitesimal habría de resultar fatal para su propia lógica.[21]

III

Otra limitación no menos importante para el amplio y consecuente desarrollo de las ideas fundamentales de la metodología, es la que parece manifestarse cuando se examina la concepción de Hobbes acerca de las *relaciones entre el concepto y la palabra*. En este punto, Hobbes parece negar totalmente, en última instancia, la conexión con los principios de la *ciencia de la experiencia*: la lógica se dispone de nuevo a disolverse directamente en la *gramática*. La filosofía, considerada al principio como el conocimiento apriorístico de los efectos y las "creaciones" de la naturaleza, se nos presenta ahora simplemente como la teoría de la certera agrupación de los "signos" creados por nosotros en el proceso de nuestro pensamiento. Ahora bien, la elección de estos signos y el modo como se combinan es algo perfectamente arbitrario, que depende de la libre y omnímoda voluntad de quien por primera vez los elige o los combina. Parecen esfumarse, así, todas las reglas fundamentales del pensamiento; toda la seguridad y la constancia que exigíamos para poder admitir una "verdad" cualquiera quedan reducidas ahora, al parecer, a la simple referencia a una convención establecida, que en su día podrá ser sustituída y desplazada por otra norma convencional cualquiera.

Y hay que decir que Hobbes llega a esta conclusión de un modo muy decidido y claro. La verdad, nos dice, no estriba en las *cosas*, sino en los *nombres* y en la comparación que entre los

[21] Para más detalles sobre la teoría de Hobbes sobre el *conatus* y los fundamentos de su física especial, v. Lasswitz, *Geschichte der Atomistik*, II, pp. 214 *ss.* Sobre la lucha de Hobbes contra los modernos métodos algebraicos del análisis, cf. Max Köhler, "Studien zur Naturphilosophie des Thomas Hobbes", en *Archiv für Geschichte der Philosophie*, t. XVI (1903), pp. 79 *s.*

nombres establecemos al enunciarlos: veritas in dicto, non in re consistit.[22]

El que, en el estado actual de las cosas, el individuo no pueda, en sus juicios, manejar libre y caprichosamente los contenidos del pensamiento y se halle sujeto a determinadas reglas, sólo quiere decir que no puede inventar caprichosamente, en cada momento, las denominaciones de las cosas, sino que debe atenerse al *uso del lenguaje* establecido. Sin embargo, el *creador* de este lenguaje usual, al inventarlo, no se halla atado por ningún límite emanado de las cosas o de la naturaleza de nuestro espíritu; podía entrelazar libremente los nombres que mejor le pareciera y crear con ello los principios y axiomas del pensamiento que tuviera por conveniente.

Las leyes *lógicas* y *matemáticas* se disuelven, así, en leyes *jurídicas*: las relaciones necesarias e inextinguibles entre nuestras ideas son sustituídas por *normas* prácticas de conducta que regulan los nombres con que se las denomina. Es, como se ve, el ideal del *Derecho público* de Hobbes el que irrumpe aquí en su lógica: el soberano absoluto debe ser considerado, no ya solamente como dueño y señor de nuestros actos, sino como dueño y señor de nuestros pensamientos y como árbitro de la verdad o la falsedad del modo como se combinan.

No es posible descartar, por muchos esfuerzos expositivos que se hagan, el carácter paradójico, más aún, abiertamente contradictorio, que esta doctrina envuelve. Sin embargo, si queremos llegar a entender el sistema de Hobbes, debemos esforzarnos por comprender, al menos, los motivos objetivos que llevaron a Hobbes a esta conclusión.

La afirmación de que la verdad radica en el *nombre* no es más que la expresión brusca y unilateral de aquella concepción fundamental según la cual la verdad emana y se origina simplemente del *juicio*. El espíritu sólo alcanza a comprender aquello que él mismo ha creado y construído por su cuenta;[23] no encuentra sus

[22] *De corpore*, pars I, cap. 3, §§ 7 y 8 (p. 20).

[23] Cf. acerca de esto, Tönnies, *Hobbes Leben und Lehre*, Stuttgart, 1896, p. 114: "(Hobbes) tiende, en realidad, a que la ciencia pura sólo sea posible con respecto a las *cosas del pensamiento*: objetos abstractos, acaecimientos ideales... Todas estas cosas del pensamiento las hacemos sencillamente nosotros,

primeros principios abordando las *cosas* y percibiéndolos directamente en ellas como características generales, sino que los hace brotar como postulados propios y originarios suyos. "Para el hombre, no existe ciencia susceptible de ser probada sino con respecto a aquellas cosas cuya creación depende de su voluntad."[24]

El elemento del *libre arbitrio* es subrayado, así, sobre todo, para destacar la *libertad* metodológica y la independencia de los principios con respecto a la *observación empírica fortuita*. Es necesario que el saber pueda desplegarse por sí mismo, con absoluta libertad e independencia; ahora bien, para sustraerlo a la coacción de las *cosas* de fuera, Hobbes se ve obligado a abandonar, al mismo tiempo, la inquebrantable necesidad de sus *principios*. Siempre ha sido sorprendente y difícil de explicar, para los mejores conocedores de la doctrina de Hobbes, el hecho de que no exista, en rigor, conexión alguna entre la *ciencia*, tal como él la define, y el mundo empírico de los *cuerpos*, considerado por él, sin embargo, como la auténtica realidad.

La verdad, nos dice Hobbes, es la creación libre y voluntaria del hombre, en cuanto ser dotado de palabra y de lenguaje; consiste en la articulación de nombres, y no en la comprobación de objetos y de fenómenos dentro de la realidad existente.[25]

El reino del concepto permanece, por tanto, totalmente aparte del campo de los "hechos"; el concepto se mantiene por entero dentro de los límites que a sí mismo se traza, sin la menor pretensión de "copiar" o "reflejar" la existencia objetiva.

Pero es precisamente esta dificultad la que hace que se manifieste claramente la tendencia profunda que informa la idea fundamental de Hobbes. Si el saber tuviese por misión imitar los objetos exteriores existentes, no se dispondría para ello, según las premisas de que parte el propio Hobbes, de otro medio que el

al pensar, y podemos también imitar, de un modo más o menos perfecto, las que nos representamos como pertenecientes al mundo exterior, al mundo físico; pero podemos siempre *medir* por estas ideas nuestras los hechos reales, aunque, como ocurre por ejemplo con el Estado y con los conceptos de la moral, sólo existan en los pensamientos de los hombres."

[24] "Earum tantum rerum scientia per demonstrationem illam a priore hominibus concessa est, quarum generatio dependet ab ipsorum hominum arbitrio." *De homine*, cap. X, § 4, p. 61.

[25] V. Robertson, *l. c.*, pp. 87 s.

de confiarse a la sensación inmediata y a sus combinaciones asociativas. Toda la posibilidad del saber se cifraría, así, en los testimonios directos de los sentidos y en su fijación por medio de la memoria. Pero con ello se frustraría al mismo tiempo el *ideal lógico* proclamado por el mismo Hobbes, y los *conceptos* deductivos y de principio dejarían el puesto a un *conocimiento de hechos* puramente histórico (v. *supra*, pp. 174 *ss.*).[26]

Para no caer en esta conclusión, la definición del conocimiento se ve obligada a renunciar a toda relación directa con la existencia objetiva, a tratar, no de las cosas mismas, sino de las representaciones y los nombres de las cosas. Por donde el "nominalismo" se convierte, para Hobbes, en punto de apoyo y baluarte contra la amenaza del "empirismo": los principios recobran su *generalidad* y *necesidad* a costa de renunciar a toda correspondencia dentro del ser concreto de las cosas.

Esta concepción general se complementa y se ahonda a la luz de la visión que Hobbes tiene con respecto a la naturaleza y el valor de la *matemática*. En este punto, Hobbes había superado ya, como hemos visto, la equivocidad del nominalismo; al mismo tiempo que hacía hincapié en la significación puramente ideal de los conceptos fundamentales, había descubierto en el concepto de la definición causal una condición restrictiva de su validez.

La "libertad" de construcción que empleamos en la geometría no significa arbitrariedad, sino rigurosa sujeción a determinadas leyes permanentes. No toda combinación de palabras formada a nuestro antojo representa una idea posible, es decir, compatible con las leyes de nuestra intuición del espacio (v. *supra*, p. 175).

La profunda significación objetiva de la "asignación de nombres", tal como Hobbes la entiende, se destaca no menos claramente en el campo de la aritmética. Es muy característico que mencione la *invención de los signos numéricos* como la primera aportación, científicamente fundamental, que ha hecho posible el lenguaje. Fue después del nacimiento de las palabras que dan nombre a los números cuando el hombre pudo reducir a límites fijos la muchedumbre de los fenómenos; esos nombres le permitie-

[26] Cf. acerca de esto, por ejemplo, *Leviathan*, pars I, cap. V. "Sensus et Memoria *Facti* tantum cognitio est; Scientia autem cognitio est consequentiarum unius facti ad alterum" (p. 23) y *pass.*

ron someter los objetos empíricos a la forma del concepto, independientemente de la forma en que aquéllos se le presentaran. Todo cálculo, hasta el más complicado de todos, ya se refiera al tiempo o al espacio, a la rotación de los cuerpos celestes o a la construcción de un edificio o de una máquina, es siempre un producto y un desarrollo de aquel acto espiritual originario de la numeración: "haec omnia a Numeratione proficiscuntur, a Sermone autem Numeratio".[27]

Como se ve, Hobbes hace hincapié, aquí, no tanto en la simple denominación como en el *método puramente discursivo* por virtud del cual creamos la pluralidad mediante la repetición de una unidad voluntariamente establecida, método que, naturalmente, no podía haber llegado a desarrollarse y perfeccionarse si no se hubiese fijado y retenido en la memoria cada caso concreto por medio de un determinado signo material correspondiente a un número.

Esta conexión se manifiesta, sobre todo, en la exposición del *Leviathan*, en la que la significación y la finalidad de la denominación se limitan desde el primer momento a llevar a cabo "la transformación de una deducción espiritual en una deducción lingüística". La continuación y la sucesión ordenada de nuestros pensamientos sólo pueden plasmarse y cobrar *validez general* mediante la conexión de las palabras.[28] El hombre privado del uso de la palabra podría tal vez, a la vista de un solo triángulo, llegar a la conclusión de que la suma de sus ángulos equivale a dos rectos, pero jamás podría, en cambio, elevarse a la conciencia de que este principio *rige para todo triángulo en general, sea cual fuere*.

Sólo cuando partimos, no de la consideración de la figura concreta transmitida por los sentidos, sino del *concepto* del triángulo fijado por el lenguaje, cuando tenemos conciencia de que el prin-

[27] *De homine*, cap. X, § 3, p. 60. Cf. también acerca de esto, los *Elements of law: Natural and Political*, parte I, cap. 5, § 4 (ed. Tönnies, Oxford, 1888, p. 19).

[28] "Sermonis usus generalissimus est conversio Discursus Mentalis in Verbalem, sive Seriei Cogitationum nostrarum in Seriem Verborum... Per impositionem hanc nominum amplioris et strictioris significationis computationem consequentiarum in cogitationibus convertimus in computationem consequentiarum in nominibus", etc. *Leviathan*, pars I, cap. IV, pp. 14 *s.*

cipio a que nos referimos no guarda la menor relación con la longitud absoluta de los lados ni con las otras características fortuitas de la figura concreta de que se trata, sino que se desprende única y exclusivamente de las determinaciones por virtud de las cuales llamamos triángulo y reconocemos como tal a una figura empíricamente dada; sólo entonces, tenemos derecho a llegar a la "audaz y universal" conclusión de que en *todo* triángulo tiene que darse necesariamente la misma proporción a que dicho principio se refiere.

"De este modo, la conclusión a que hemos llegado examinando un caso concreto es transmitida a la memoria como *regla general*, que exime al espíritu de la necesidad de considerar en todos y cada uno de los casos el espacio y el tiempo, ya que lo que *aquí y ahora* se reputa por verdadero se reconoce también como tal para todos los lugares y todos los tiempos." [29]

Y así, volvemos a encontrarnos, a la luz de toda esta argumentación, con que el "nominalismo" de Hobbes no pretende ser —como a primera vista podría parecer— lo contrapuesto al "racionalismo", sino que aspira, por el contrario, a servir de confirmación y fundamentación a éste. La palabra, tal como Hobbes la interpreta, es el punto de apoyo y el vehículo del *conocimiento racional*, la que lleva a nuestra conciencia y a nuestro reconocimiento su validez general. Por donde la concepción fundamental de Hobbes acerca de las relaciones entre el concepto y la palabra, que al principio parecían despojar al pensamiento de todo su contenido real, acaban encuadrándose, a la postre, dentro de la tendencia filosófica general del sistema. El problema más importante que aún queda por resolver es el de si y hasta qué punto esta tendencia se confirmará y acreditará también en la estructura de la *filosofía de la naturaleza*.

IV

Hobbes comienza la exposición de su filosofía de la naturaleza con un pensamiento fecundo y original. Parte de la representación de que se destruyera todo el universo con excepción de un solo hombre y se pregunta qué contenidos quedarían en pie como

[29] L. c., p. 16.

temas de consideración y de conclusión para este sujeto pensante único cuya persistencia damos por supuesta. De la respuesta que se dé a *esta* pregunta dependerá, nos dice Hobbes, toda ulterior decisión acerca de la estructura y la organización efectiva de la realidad. Los momentos que pueden darse en nosotros independientemente de la existencia del mundo físico real, deben destacarse previamente en toda su pureza, antes de que, construyendo sobre esta base, podamos llegar a formarnos una visión del conjunto de la realidad objetiva.

No se crea que el caso que Hobbes toma como punto de partida constituya un simple y caprichoso "experimento discursivo" o una ingeniosa ocurrencia aislada. El pensamiento que coloca a la cabeza tiene una íntima y necesaria relación con la concepción fundamental que domina toda su *metodología*. El pensamiento —ya lo hemos visto— no puede comprender nada que no vea nacer ante sí; no puede reconocer como suyo ningún contenido si no se lo apropia en un *proceso* desarrollado por su propia cuenta. Por muy firme y segura que sea en sí la existencia del mundo de los cuerpos, para el *saber* sólo existe siempre que nosotros mismos lo creemos a base de los elementos de nuestra *representación*. Del mismo modo que jamás podríamos *reconocer* como tal un círculo perfecto con que nos encontrásemos fortuitamente en la percepción empírica, ya que para poder decidir acerca del "ser" de una determinada figura, necesitamos siempre remontarnos al acto de su construcción,[30] así también tenemos que prescindir conscientemente del mundo existente, que nos rodea como un ser fijo e inmóvil. El mundo *acabado* no ofrece ningún punto de apoyo al pensamiento; éste tiene necesariamente que negarlo en virtud de la libertad de su abstracción, para poder recobrarlo así con tanta mayor certeza.

Si marchamos por este camino y nos preguntamos, por tanto, qué es lo que queda en pie como patrimonio necesario del espíritu después de destruídos todos los objetos del mundo exterior, nos sale al paso, por el momento, el concepto fundamental del *espacio*. Aunque imaginemos destruídas en nosotros todas las impresiones

[30] "Proposita enim figura plana ad figuram circuli proxima accedente, *sensu quidem circulus necne sit cognosci nullo modo potest, at ex cognita figurad propositae generatione facillime*", etc. *De corpore*, pars I, cap. I, § 5 (p. 3).

de los sentidos que los cuerpos nos comunican, quedarán siempre indemnes, en nosotros, las relaciones puras del espacio. El *yo*, al distinguir el *acto* del pensamiento de su *contenido* y enfrentarse, en cierto modo, a éste, hace que nazca la pura representación de lo "exterior", que constituye el elemento fundamental de la conciencia del espacio. El espacio, en este sentido, no es otra cosa que una creación de nuestra "fantasía" subjetiva, el fantasma de una cosa existente, por cuanto que sólo apreciamos en ella esta circunstancia, la de que nos la representamos como algo que está fuera de nosotros, prescindiendo de todas sus demás cualidades.[31]

De modo análogo surge ante nosotros el pensamiento del *tiempo* cuando en los fenómenos y en los cambios que se desarrollan ante nosotros, no vemos absolutamente nada de su contenido específico y concreto, sino simplemente el factor de la "sucesión"; el tiempo es el fantasma del movimiento, por cuanto que somos conscientes, en éste, del "antes" o del "después", es decir, de una determinada sucesión. Visto así el problema, sus diferentes partes —la hora, el día o el año— no tienen tampoco una existencia objetiva, sino que son solamente los signos abreviados de las comparaciones y los *cálculos* establecidos en nuestro espíritu: todo su contenido se basa en un *acto de numeración* que es simplemente una pura *actividad de la conciencia*, un "actus animi". En este reconocimiento radica, al mismo tiempo, la solución de todas las dificultades *metafísicas* que siempre se han encontrado en los conceptos de espacio y tiempo. No encierra ya ninguna contradicción interna ni la divisibilidad infinita ni la infinita extensión de ambos; se comprende ahora claramente que una y otra tienen su fundamento, no en las cosas mismas, sino en nuestros juicios acerca de las cosas. Toda división y toda integración son obra del intelecto. Las diferentes secciones concretas del tiempo y el espacio no tienen

[31] "Jam si meminerimus seu Phantasma habuerimus alicujus rei, quae extiterat ante suppositam rerum externarum sublationem nec considerare velimus, *qualis* ea res erat, sed simpliciter quod erat extra animum, *habemus id quod appellamus Spatium, imaginarium quidem, quia merum Phantasma, sed tamen illud ipsum, quod ab omnibus sic appellatur*... Itaque *Spatium* est *Phantasma rei existentis, quatenus existentis*, id est, nullo alio ejus rei accidente considerato, praeterquam quod apparet extra imaginantem." *De corpore*, pars II, cap. 7, § 2 (p. 50).

más existencia que la que poseen en nuestra propia *consideración*.[32] Y, aunque toda totalidad dada del espacio y del tiempo deba ser necesariamente *limitada*, el *método* con arreglo al cual podemos distinguir y establecer voluntariamente nuevas y nuevas partes no reconoce ninguna clase de límites.

Cuando Hobbes pasa a determinar el concepto del cuerpo a base de estos criterios, mantiene también en pie, por el momento, la continuidad de las premisas discursivas generales de que parte. La definición del cuerpo no añade ninguna carcterística nueva, en cuanto al *contenido*, a las determinaciones que conocemos de antes; no se distingue de la representación del espacio por ninguna *característica conceptual*, sino solamente por la distinta relación que establece *con el sujeto cognoscente*. Entendemos por cuerpo una parte limitada de la extensión misma, considerada no como simple forma de nuestra fantasía, sino como *existencia* fija, que posee y afirma su ser independientemente de nuestra representación. Ahora bien —tal es la pregunta que necesariamente debemos hacernos, en relación con esto— ¿de dónde toma el cuerpo físico este carácter de *independencia*, que le distingue de los simples productos de la geometría? ¿Será acaso el *modo* distinto en que se da a la *conciencia* lo que le confiere este valor y esta independencia? Sin embargo, no puede bastar para estos efectos con la simple *sensación*, ya que ésta, según las premisas del fenomenalismo de Hobbes, gira permanentemente dentro del círculo de la "subjetividad". Por tanto, la hipótesis de la materia autárquica, que se basta a sí misma, no puede significar, a lo que parece, otra cosa que un postulado lógico, una exigencia formulada por *el pensamiento* para aglutinar en unidad científica la variedad de las sensaciones. Y es ésta, en efecto, exactamente, la conclusión a que por el momento llega Hobbes: si, por decirlo así, desplegamos y tomamos como base la materia física de la extensión, el contenido que de este modo surge sólo puede captarse por medio de la *razón*, y no a través de los *sentidos*.[33] De aquí que el con-

[32] *L. c.*, §§ 3-12. Cf. especialmente *Examinatio et emendatio Mathematicae Hodiernae*, diál. II, p. 39: "Divisio est opus intellectus, intellectu facimus partes... *Idem ergo est partes facere, quod partes considerare.*"

[33] "Intellecto jam, quid sit Spatium... supponamus deinceps aliquid... rursus reponi, sive creari denuo; necesse ergo est, ut creatum illud sive repositum non modo occupet aliquam dicti spatii partem, sive cum ea coincidat et

cepto de la materia, tal como aquí se deriva, entrañe también directamente su conservación inalterable: si los "accidentes" fortuitos que percibimos en los cuerpos han nacido, pero no son cosas, los cuerpos, en cambio, son cosas, pero no han nacido.[34]

Ahora bien, al llegar a este punto cambia bruscamente el rumbo de la investigación. Una vez racionalmente demostradas la existencia y la sustancialidad del cuerpo, podemos contar ya con ambas —a lo que parece— como con un *hecho* fijo. Los múltiples enlaces discursivos por medio de los cuales se llega a esta conclusión, pasan ahora a segundo plano; parecen ser ya superfluos una vez que se ha alcanzado la meta perseguida. Se produce, así, la misma *inversión de los términos del problema* que observábamos en Gassendi. Los cuerpos y sus movimientos reales son lo primero y lo absoluto; las sensaciones y los pensamientos el resultado derivado, que debe explicarse a base de aquéllos. Si primeramente el concepto de la materia se alcanzaba como eslabón final de un desarrollo en que entraba como *premisa* el concepto de espacio, la extensión real se convierte ahora en causa física de la extensión ideal. Los conceptos de "lugar" y de "magnitud", que en un principio se concebían como diferentes *fases* del mismo proceso del pensamiento, se enfrentan ahora bruscamente: el lugar es la extensión fingida; la magnitud la verdadera extensión del cuerpo: el lugar no es algo fuera del espíritu, ni la magnitud algo dentro de él.[35]

En esta clara contraposición se manifiesta innegablemente la verdadera dificultad que lleva implícita la teoría de Hobbes. Y

coextendatur, sed etiam esse aliquid, quod ab imaginatione nostra non dependet. Hoc autem ipsum est quod appellari solet, *propter Extensionem quidem, Corpus*; propter independentiam autem a nostra cogitatione *subsistens per se*, et propterea quod extra nos subsistit, *Existens*; denique quia sub spatio imaginario substerni et supponi videtur, ut *non sensibus, sed ratione tantum aliquid ibi esse intelligatur, Suppositum et Subjectum*. Itaque definitio corporis hujusmodi est: Corpus est quicquid non dependens a nostra cogitatione cum spatii parte aliqua coincidit vel coextenditur." *De corpore*, pars II, cap. VIII, § 1 (pp. 54 *s.*).

[34] "Corpora itaque et accidentia, sub quibus varie apparent, ita differunt, ut corpora quidem sint res *non genitae*, accidentia vero *genita, sed non res*." *De corpore*, pars II, cap. VIII, § 20 (p. 62).

[35] *L. c.*, § 5 (p. 56).

se mantiene firmemente la norma de que nuestro espíritu, de que toda nuestra ciencia no versa precisamente sobre los objetos mismos, sino solamente sobre sus "características" en el espíritu.

"Si ponemos exactamente la atención en lo que hacemos en todas nuestras conclusiones, vemos que —aun cuando demos por supuesta la existencia de las cosas—, no *calculamos* nunca más que con nuestros propios fantasmas." [36]

Es siempre, por tanto, el espacio *ideal* el que tomamos por base, y esbozamos una teoría puramente abstracta y discursiva del *movimiento*. Sin que se vea luz alguna acerca del modo como de este desarrollo deductivo puede desprenderse algo acerca de los objetos *absolutos*. ¿Cómo representarnos que el cuerpo, existente en sí, "coincida" con una parte de nuestro espacio intuitivo, que es una forma puramente imaginaria y "se extienda conjuntamente con ella" (coincidit et coextenditur)? ¿Y cómo puede el movimiento representar un ser independiente e incondicional, si sus dos elementos fundamentales, el espacio y el tiempo, son simplemente formas del espíritu? [37]

El concepto de la naturaleza en Hobbes, por muy firmemente establecido que aparezca, lleva ya en sí el germen del *escepticismo*. Entre la verdad de las cosas y su realidad media un abismo sobre el que no es posible tender ningún puente. La verdad corresponde —como inequívocamente se declara— única y exclusivamente al *juicio* y se reduce, por tanto, en último resultado, a *relaciones* discursivas puras, mientras que el cuerpo pretende ser una sustancia absoluta, que precede a todas las cualidades y relaciones.

La contraposición que aquí se manifiesta y perdura cobra su expresión más acusada en la *teoría de la percepción* de Hobbes. El hecho de que *se producen fenómenos*, de que hay, por tanto, determinados sujetos dotados de sensaciones y de representaciones conscientes se presenta por primera vez aquí como el fenómeno primario hacia el que la investigación filosófica debe orientarse con

[36] *De corpore*, pars II, cap. VII, § 1 (p. 49).

[37] Con razón señala Lyon (*La philosophie de Hobbes*, París, 1893, p. 67): "Son espace est en lui; son temps est en lui, et sa vaine distinction entre la grandeur et le lieu, n'a pu faire que mouvement et corps ne fussent également en lui. L'univers qu'il a reformé des matériaux mis en oeuvre par la raison pure ne s'est point détaché de cette raison. Ce monde géométrique est quelque chose encore de la pensée qui l'engendre."

preferencia a cualquier otro problema. Si los fenómenos forman los principios de conocimiento de todo lo demás, las percepciones de los sentidos son el "principio de los principios", ya que sólo ellos hacen posible todo el conocimiento de cualquier clase de fenómenos en general.

Lo que ante todo se nos ofrece aquí no es otra cosa que un constante ir y venir, un emerger y desaparecer de *contenidos de conciencia*. Sin embargo, como cualquier cambio que observemos en un sujeto cualquiera tiene que ser atribuido por nosotros, por razones lógicas generales, a un *movimiento* de sus partes interiores, se sigue de aquí que la percepción sensible no es otra cosa que el reflejo del movimiento de determinados órganos corporales. Ahora bien, todo movimiento operado en los órganos apunta, por su parte, a un objeto exterior como causa; por donde es, en último término, la *presión* de los cuerpos externos que nos rodean la que, al trasplantarse a los instrumentos de nuestros sentidos, provoca en ellos una reacción y, con ella, la correspondiente sensación consciente.

En esta exposición luchan entre sí, como vemos, dos tendencias totalmente distintas. De una parte, es evidente, para Hobbes, que para poder emitir un juicio acerca de nuestros "fantasmas", el punto de vista de nuestras consideraciones no debe nunca situarse fuera o por encima de ellos, sino siempre *dentro de ellos mismos*, siendo, por tanto, la memoria y la experiencia interior los únicos testimonios a que debemos acudir.[38] Pero en seguida vemos cómo Hobbes salta de nuevo por encima de esta barrera tan claramente señalada. Lo que se consideraba como el "principio de los principios" debe interpretarse y comprenderse, ahora, partiendo de un principio anterior; lo que se reputaba como el fundamento para

[38] "Phaenomenon autem omnium, quae prope nos existunt, *id ipsum τὸ φαίνεσθαι est admirabilissimum*, nimirum in corporibus naturalibus alia omnium fere rerum, alia nullarum in se ipsis exemplaria habere; adeo ut, si Phaenomena principia cognoscendi sunt caetera, sensionem cognoscendi ipsa principia principium esse, scientiamque omnem ab ea derivari dicendum sit *et ad causarum ejus investigationem ab alio Phaenomeno praeter eam ipsam initium sumi non posse*. Sed quo, inquies, *sensu* contemplabimur *sensionem*? *Eodem ipso*, scilicet aliorum sensibilium etsi praetereuntium, ad aliquod tamen tempus manens Memoria. Nam sentire se sensisse, meminisse est." *De corpore*, pars IV, cap. 25 (pp. 192 *s.*).

postular todas las cosas objetivas es considerado ahora, simplemente, como la reacción y la respuesta a un incentivo objetivo existente en sí.[39] Con lo cual Hobbes se encamina de nuevo por los cauces de Gassendi, y su teoría de la experiencia cae de nuevo en el terreno de la metafísica.

El "materialismo" de Hobbes es un intento paradójico y peculiar de construir una realidad *trascendente* de los cuerpos recurriendo a los medios puros del pensamiento y de la lógica.

Y este predominio de la lógica es el que sigue imprimiendo el sello característico a su psicología sensualista. También en este punto es el pensamiento fundamental del método el que desde el primer momento se impone: sólo comprenderemos los contenidos psíquicos, si *los desarrollamos* a base de sus *elementos*. El patrimonio de la conciencia debe derivarse totalmente y en toda su pureza del proceso de la conciencia; los datos fijos y concretos deben conocerse y exponerse en su perfecto *enlace*. La teoría psicológica de la *asociación* que Hobbes desarrolla y que reduce ya a una precisión y una claridad completas[40] no constituye, ciertamente, en modo alguno —como suele pensarse— la aportación verdaderamente fecunda y *original* de su filosofía. En este punto precisamente, no hace más que desarrollar las sugestiones recibidas de otros pensadores anteriores a él, principalmente de los representantes de la *filosofía renacentista de la naturaleza* (cf. vol. I, pp. 249, 255 *s.*, 262). Sin embargo, también en este respecto cobra la exposición de Hobbes una significación nueva y más profunda, por la conexión existente entre ella y los principios generales de su

[39] Esta inversión se manifiesta ya claramente en la exposición de la teoría de la percepción, contenida en la primera obra de Hobbes, los *Elements of law*. También aquí empieza haciéndose hincapié en que la investigación debe referirse exclusivamente al campo de los *fenómenos y representaciones*, para la cual y recurriendo a la consabida ficción metodológica, nos imaginamos destruída la existencia exterior, para poder contemplar con mayor pureza solamente el contenido y la conexión de nuestros "conceptos" e "imágenes" con sujeción a ley. Pero, a continuación y sin transición alguna, se proclama la premisa *dogmática* sobre la que descansa la psicología de Hobbes: "todos nuestros conceptos proceden originariamente *de la acción de la cosa misma* a que el concepto se refiere." V. *Elements of law*, parte I, caps. 1 y 2 (ed. Tönnies, pp. 2 *s.*).

[40] V. *Leviathan*, pars I, cap. 3 (pp. 9 *ss.*); cf. especialmente *Elements of law*, parte I, cap. 4 (Tönnies, pp. 13 *ss.*).

teoría. Ésta es la que explica sus ventajas y sus defectos fundamentales; quien como Hobbes concibe el pensamiento simplemente como algo *complejo*, no tiene mas remedio que ver en el concepto la *suma* de las diversas impresiones concretas. En su psicología echamos de menos, por no estar al alcance de su lógica, la conciencia de que existen formas originarias y necesarias de relación que no cabe reducir a las operaciones elementales de la adición y la sustracción.

La pugna que se manifiesta a través de todas y cada una de las partes del sistema de Hobbes tiene su raíz en uno de los rasgos fundamentales peculiares de su mentalidad. Hobbes preconiza siempre y afirma en contra de todas las autoridades extrañas y ajenas el derecho y la autonomía de la razón. El pensamiento es autónomo; no sigue inclinándose ante las exigencias y los "hechos" que le opone la tradición, sino que procura crear por sí mismo, en todos los terrenos, aquello que puede considerar como ser y como verdad. Con esta orientación, deriva las relaciones políticas reales de poder de un postulado originario y libre de la voluntad del individuo. En el terreno teórico, todo el saber afluye a él partiendo, en último término, de principios creados por él mismo. Y, sin embargo, lo que así nace sigue poseyendo para Hobbes una validez ilimitada e inderogable. Son nuestros postulados libres los que nos vinculan para siempre e indisolublemente. La voluntad y el entendimiento se someten totalmente y sin reservas a los poderes que deben a ellos mismos su existencia. El producto de la razón se desprende para siempre de las *condiciones* de las que ha brotado, para convertirse en una realidad *absoluta*, que en lo sucesivo nos envuelve y gobierna con imperio inexorable, prescribiéndonos la ley de nuestros actos y de nuestro pensamiento.

Capítulo III

LOCKE

Aunque el resultado final de la filosofía de Hobbes se halla muy influído, en realidad, por el carácter y la peculiaridad de su *método*, es lo cierto que éste no es, en él, objeto de estudio *por separado*. La meta hacia la que tiende Hobbes es la ordenación y la conexión objetivas de las cosas; la lógica, para él, es simplemente el medio que ayuda a comprender el "mundo de los cuerpos" en el aspecto natural y en el político. Tampoco el análisis psicológico de las sensaciones y los afectos pretende servir a otra función; es un instrumento necesario de la investigación y no el fin mismo de ésta.

De aquí que la teoría de Locke represente, en realidad, un viraje de principio en la trayectoria de la filosofía *inglesa*. El problema que esta doctrina coloca a la cabeza tenía necesariamente que aparecer como un problema totalmente nuevo dentro del medio histórico más cercano y en medio de las especulaciones metafísicas y filosófico-naturales de la época. No se trata de investigar las cosas de un mundo sensible o suprasensible, sino el origen y el alcance de nuestro *conocimiento*; no se trata de buscar una teoría científico-natural del "alma" y de sus diferentes "potencias", sino una pauta para la seguridad de nuestro saber y para los fundamentos de nuestra convicción. Si se indaga el *nacimiento* de nuestras representaciones, es solamente para poder llegar a una decisión segura acerca de su *valor* objetivo y del campo legítimo de su aplicación.

"Si, por medio de esta investigación de la naturaleza del entendimiento, descubro cuáles son sus capacidades y hasta dónde llegan, a qué objetos se muestran, en cierto modo, adecuados y en cuáles fallan, tal vez esto mueva al afanoso espíritu del hombre a ser más cauteloso cuando se trata de cosas que están por encima de su capacidad de captación y le determine a detenerse tan pronto como llegue al límite extremo de sus capacidades. Acaso entonces se sienta menos inclinado a plantear problemas con la pretensión de un saber universal y a embrollarse a sí mismo y

embrollar a otros en litigios acerca de temas para los que nuestro entendimiento no ha sido creado y de los que nuestro espíritu no puede formarse un concepto claro y distinto. Si pudiéramos averiguar hasta dónde puede extender su mirada el intelecto, en qué medida le es dable alcanzar la certeza y en qué casos no puede hacer otra cosa que opinar y conjeturar, aprenderíamos sin duda a contentarnos con lo que en este estado nos es asequible."[1]

Cualquiera que sea el juicio que nos merezcan el método y los resultados de las investigaciones de Locke, vemos que este pensador parte, en efecto, del verdadero problema crítico fundamental enderezado hacia el contenido objetivo y hacia los límites del conocimiento. No podría afirmarse, ciertamente, con toda razón histórica, que Locke haya *descubierto* este problema, que haya sido él el primero en formularlo con toda precisión dentro de la *trayectoria general* del pensamiento moderno. En este punto inicial decisivo, sus tesis no son, en realidad, otra cosa que una transcripción y una repetición del problema que Descartes plantea a la filosofía moderna con incomparable claridad.[2]

Sería un vano empeño querer abarcar y medir la totalidad de las *cosas*; en cambio, sí tiene que ser posible el determinar exactamente y con seguridad los *límites del intelecto*, de los que tenemos conciencia en nosotros mismos (v. vol. I, p. 450). Esta concepción fundamental fue precisamente la que sobrevivió a las distintas afirmaciones metafísicas concretas del sistema mismo y la que siguió actuando como un motivo vivo y permanente en el desarrollo del cartesianismo.

[1] An *Essay concerning human understanding*, libro I, cap. 1, secc. 4.

[2] Esta íntima coincidencia entre las proposiciones iniciales del *Essay* de Locke y las *Regulae ad directionem ingenii* de Descartes, es reconocida también ahora y destacada por Riehl ("Anfänge des Kritizismus-Methodologisches aus Kant, en *Kant-Studien*, IX, 495 *ss.*). No obstante, Riehl sigue ateniéndose a su juicio de que "las *Meditaciones* de Descartes no pertenecen a la historia de la filosofía crítica, razón por la cual esta historia no se remonta más allá del libro de Locke". "Descartes seguía pensando dogmáticamente. Veía en la claridad y en la distinción mismas la prueba suficiente de la verdad de una percepción y la realidad de su objeto, y cuando este pensador se remonta al sujeto, al ser del yo pensante, lo hace con la manifiesta intención de llegar partiendo de esta percepción clara y distinta, por medio de un progreso metodológico y guiado por el hilo de una deducción sin lagunas, a conceptos no menos verdaderos y reales de las cosas exteriores. Su meta es poner fuera de toda duda la existencia del mundo exterior y llegar a comprender unitariamente la esencia de la naturaleza física." Sin embargo, la exposición de la doctrina de Descartes en el volumen primero de la presente obra ha demostrado que el motivo crítico fundamental de las *Reglas* encontró su desarrollo plenamente *sustantivo* y consecuente, ante todo, en la estructuración de la teoría científica de los principios (cf. vol. I, pp. 453 *ss.*). El valor y la influencia histórica de este desarrollo no desaparecen por el hecho de que los últimos resultados de la *metafísica* cartesiana se hallen en contradicción con él. Por lo demás, también la crítica de Locke se limita a las representaciones "complejas", deteniéndose ante las "simples", pues no en vano considera como un axioma metafísico el que toda sensación simple tiene su término correlativo inmediato y su correspondencia real en un mundo de los cuerpos que existe en sí (cf. *infra*, nota 34).

El postulado de una *crítica del entendimiento*, crítica independiente y amplia, es la que coloca a la cabeza de todas las investigaciones filosóficas, principalmente, Geulincx, con una agudeza que apenas si alcanza Locke, esperando de su realización el término de toda la metafísica anterior y de toda la escolástica (vol. I, pp. 539 *ss.*).

Y este pensamiento no quedó, en lo sucesivo, confinado dentro de los angostos horizontes de la escuela, sino que llegó a alcanzar una importancia decisiva dentro de la misma filosofía inglesa, como pudimos ver ya por el ejemplo de Richard Burthogge (v. vol. I, pp. 548 *ss.*).

Resumiendo en su conjunto todos estos progresos, no cabe duda de que Locke, en cuanto a la tendencia de su pensamiento y de su obra, se limita a tomar parte en un movimiento discursivo general, que cobra en él acusada expresión. Es cierto que las *Reglas*, en las que con mayor claridad se expone y despliega el pensamiento fundamental de Descartes, no llegaron a publicarse en su texto completo hasta comienzos del siglo XVIII, pero sería erróneo suponer que su influjo histórico data solamente de esta fecha. Mucho antes de que saliera de las prensas, esta obra —como nos lo dice Baillet, el biógrafo de Descartes— se conocía y manejaba en los círculos filosóficos de París. De ella toma importantes fragmentos la *Lógica* de Port Royal y la *Recherche de la vérité* de Malebranche coincide literalmente con ella no pocas veces, en las observaciones referentes a la metodología. Independientemente de que Locke —quien residía en Francia por los días en que fue con-

cebido y redactado el *Essay*— llegara o no a conocer la obra de Descartes, no cabe duda de que también él se hallaba bajo la influencia de la atmósfera espiritual creada por ella. También en Locke hace mella el problema del *método*, que forma, según Descartes, la base de la filosofía teórica moderna, aunque el pensador inglés lo trate en seguida con sus características propias y peculiares.

Es ahora, en efecto, cuando por primera vez aparece con un sentido determinante la idea de que todos los conceptos deben ser reducidos al proceso de su *nacimiento* antes de que pueda decidirse acerca de su contenido y significación. Cierto es que tampoco en las teorías anteriores era el interés genético totalmente ajeno a los problemas de la psicología. Aun prescindiendo de Gassendi y Hobbes, vemos que este interés aparece representado dentro de la propia escuela cartesiana, y convertido en parte integrante fundamental del sistema filosófico, por un pensador como Malebranche (cf. vol. I, pp. 559 *ss.*, 575 *s.*). Pero la psicología, en su íntima unión con la fisiología representa, también aquí, en lo esencial, una rama *especial* de la ciencia empírica, que no puede tomarse como norma ni como pauta de todo. Podría, en el mejor de los casos, describir los estados y "modificaciones" de la conciencia individual, pero nunca fundamentar la vigencia del conocimiento objetivo de nuestras ideas, y fue precisamente esta barrera interior la que de nuevo echó a Malebranche en brazos de la *metafísica* (cf. vol. I, pp. 584 *ss.*).

Es ahora cuando se abre al punto de vista psicológico un campo independiente e ilimitado sobre el que poder proyectarse. Locke no aspira precisamente a encontrar una explicación "física" del espíritu y de sus sensaciones y emociones.

"Las investigaciones encaminadas a saber en qué consiste la esencia de nuestra alma o por medio de qué movimientos en nuestros espíritus vitales o de qué cambios en nuestros cuerpos llegamos a formarnos las sensaciones y las representaciones, y si, finalmente, estas representaciones, en su modo de formarse, dependen o no, total o parcialmente, de la materia, son todas especulaciones que, por muy atrayentes e instructivas que puedan ser, quedan por ahora totalmente al margen de nuestro camino. Para lo que ahora nos proponemos, basta con que conozcamos directamente y en su función las diversas capacidades del espíritu humano, y no creeremos haber malgastado nuestros esfuerzos si, *por virtud de este sencillo método histórico* (in this historical plain method) acertamos a rendir algunas cuentas acerca de los caminos por los que el espíritu puede llegar a sus conceptos de las cosas y ponemos de manifiesto algunas reglas acerca de la certeza de nuestro conocimiento." [3]

La observación y el análisis de los *fenómenos* psíquicos, sin fijarse para nada en las causas físicas o metafísicas primeras de que provengan, constituye, por tanto, la meta consciente de la filosofía lockeana. Partiendo de aquí es como podemos darnos cuenta en seguida del método y el sistema de este pensador; su función debe considerarse cumplida o frustrada según que consiga o no construir la totalidad del saber a base de los contenidos de la "experiencia pura" y con exclusión de toda hipótesis metafísica.

La lucha contra las "ideas innatas", con que comienza el *Essay*, adquiere, vista así, su verdadera significación. Esta lucha no constituye, como con frecuencia se afirma, el *resultado* esencial de la filosofía de Locke, sino que vuelve a señalar solamente, bajo una versión distinta, el *problema* aquí planteado. Admitir lo "innato" como fundamento explicativo equivaldría a atribuir los *hechos* psíquicos que como tales conocemos y nos son directamente dados, a elementos conceptuales ficticios, que se sustraen por principio a toda confirmación por la experiencia directa y por la observación.

Sólo después de haber descartado totalmente esta hipótesis, podemos estar en condiciones de llegar a deslindar con seguridad el terreno dentro del cual tiene que circunscribirse, ahora, el *planteamiento del problema*. Esta necesidad de *definir* y justificar en términos generales su verdadero problema es lo que explica, indudablemente, la minuciosidad con que Locke se detiene en estas cuestiones preliminares. Muchas veces se ha preguntado por el *adversario* contra el que van dirigidos todos estos ataques, creyéndose que Locke tenía ante sí, en alguna manifestación concreta, dentro de la realidad histórica que lo rodeaba, la teoría aquí combatida.

Es evidente que esta lucha, caso de haberse dirigido contra Descartes, habría sido, simplemente, una lucha contra molinos de viento, como inmediatamente puede comprenderlo cualquier en-

[3] *Essay*, lib. I, cap. 1, sec. 2.

juiciador histórico que haya sabido captar en su tendencia y en su significación puramente *lógicas* la teoría cartesiana de las "ideas innatas".

El sistema de las "ideas innatas" que Locke tiene ante sí no constituye, sin embargo, una realidad histórica, sino una construcción polémica, utilizada por él simplemente como ilustración y como contraimagen de su propia concepción. En el libro primero del *Essay* no nos habla, en el fondo, el filósofo teórico, sino el *educador*: se nos ofrece aquí, no una introducción epistemológica, sino una introducción pedagógica a la obra de Locke como reformador.

La creencia en lo "innato" encierra un peligro interior, porque trata de oponer un límite arbitrario al libre examen científico; porque ofrece la evidencia y la autoridad de principios últimos e indemostrables en vez de una fundamentación crítica. Nos cerramos el camino a la verdadera comprensión cuando "abrazamos ciegamente y por el camino de la fe tales o cuales principios, en vez de esforzarnos por *obtener* y fijar mediante nuestro propio trabajo una serie de conceptos claros, distintos y completos".[4]

Como se ve en seguida, es la tendencia *general* de la filosofía de la Ilustración, el convencimiento de los derechos ilimitados de la *razón*, lo que informa y determina también la crítica "empírica" de lo innato. También el método psicológico de Locke pretende ser, ante todo, el instrumento para realizar este fundamental propósito *racional*. Locke no pone jamás en duda, *en ninguna parte de su obra*, que todo nuestro saber descansa sobre principios de *vigencia general* y *necesaria*.[5] Pero no debe pensarse que estos principios le sean dados al espíritu como un tesoro de saber establecido, al que no haya más que alargar la mano, para apropiárselo de una vez por todas, con absoluta seguridad. La comprensión

[4] *Essay*, lib. IV, cáp. 12, sec. 6; cf. especialmente lib. I, cap. 3, sec. 24-26. Cf. acerca de esto las manifestaciones de Fraser, *Locke*, Edimb. y Londres, 1890, pp. 113 *ss.*

[5] "Universal and ready assent upon hearing and understanding the terms, is, I grant, a mark of *self-evidence*: but self evidence, depending not on innate Impressions, but on something else (as we shall show hereafter) belongs to several propositions, which nobody was yet so extravagant as to pretend to be innate." Cf. acerca de esto la exposición del *concepto de la verdad* en Locke (*infra*, pp. 220 *ss.*).

del modo de *adquirirlo* es condición de toda la certeza en cuanto a la *posesión* de nuestro conocimiento. Sólo después de haber analizado en el tiempo, de este modo, el contenido de todo concepto llegaremos a formarnos una conciencia clara de los diferentes elementos concretos que lo constituyen. La derivación genética es el recurso auxiliar indispensable del análisis lógico.

En este sentido plantea y precisa Locke, al final del libro primero de su obra, su problema general. La hipótesis de las "verdades innatas" sólo ha sido, hasta aquí, un cómodo pretexto para el indolente, a quien esto relevaba de todo esfuerzo de búsqueda y examen por la propia razón y el propio juicio. En vez de marchar por estos caminos, se trata ahora, en el curso ulterior de la investigación, de levantar un edificio "uniforme y armónico en todas sus partes y erigido sobre una base que no necesite de apoyos o de pilares establecidos sobre suelo ajeno o prestado".[6]

Con estas palabras, se encarga de señalar el propio Locke la pauta valedera con arreglo a la cual debe enjuiciarse, en último resultado, su obra: todo el examen se concentra así, en el problema de saber hasta qué punto logra este pensador, conforme a su propio postulado, hacer surgir la totalidad del conocimiento de los fundamentos y del material del espíritu mismo.

I

Sensación y reflexión

Si examinamos imparcialmente la materia de que está hecho todo nuestro conocimiento, si nos fijamos exclusivamente en su *contenido*, sin preguntar por su origen y procedencia, vemos que inmediatamente se desdobla ante nosotros en dos grupos claramente distintos de elementos. De las representaciones de los sentidos, que se afirman ante el alma como dotadas de un ser objetivo, se destacan las sensaciones, que se refieren solamente al propio estado interior de ella.

Así, pues, aunque podamos establecer desde el primer momento, y como la *premisa* metodológica de toda la investigación subsiguiente, el principio de que todo nuestro saber proviene *de la experiencia*, no podemos concebir la experiencia como un proceso

[6] *Essay*, I, 4, §§ 24 y 25.

unitario y uniforme. Ya ante un primer análisis vemos cómo se desdobla en dos momentos fundamentales distintos, los cuales, aunque aparezcan constantemente entrelazados en la estructura de nuestro mundo de los fenómenos, no por ello dejan de ser distintos en cuanto a su esencia y a su peculiaridad. Aunque el primer paso consista en que "los sentidos nos provean de representaciones concretas, amueblándonos así el gabinete todavía vacío",[7] la observación de las peculiares *reacciones* provocadas en el alma por estos incentivos de fuera hace nacer en ella una nueva clase de contenidos.

La sensación y la reflexión, las percepciones de los sentidos y la percepción de nosotros mismos forman, así, la fuente y la materia de todo nuestro conocimiento: "aquí tienen su origen y su base todos esos sublimes pensamientos que se elevan por encima de las nubes y se remontan hasta el cielo; en todos los vastos espacios que el espíritu recorre, en todos los ambiciosos edificios del pensamiento, el espíritu no añade ni la más mínima parte a aquellas representaciones que ofrecen a su consideración los sentidos o la percepción interior".[8]

En estas líneas iniciales se contienen ya todas las dificultades que la obra de Locke plantea a la comprensión histórica. La tesis de que todo nuestro saber consiste en "sensaciones" y "reflexiones" es algo tan vago y tan multívoco en su generalidad, que sin dificultad alguna podría apropiársela cualquiera teoría filosófica y cualquiera corriente de la teoría del conocimiento. Según la *relación* que se establezca entre los dos elementos fundamentales y según la interpretación que se dé, sobre todo, a ese término tan difícil de la "reflexión", llegaremos a concepciones totalmente distintas acerca del sentido y la intención de la doctrina de Locke.

No es, pues, extraño que esta doctrina sea calificada, unas veces, de "empirismo" y "materialismo" y otras veces de puro "intelectualismo"; que se la considere, de una parte, como el comienzo de la filosofía crítica, al paso que otros la conciben como el tipo del dogmatismo psicológico.[9]

[7] *Essay*, I, 2, § 15.

[8] *Essay*, II, 1, § 24.

[9] V. acerca de esto, Georg v. Hertling, *John Locke und die Schule von Cambridge*, Friburgo de B., 1892, pp. 1 *ss.*

Para saber a qué atenernos y poder pronunciar un juicio seguro acerca de esto, conviene que intentemos observar con todo detalle en sus orígenes y en las fases concretas de su desarrollo y significación ese concepto proteico de la "reflexión" que se adapta tan uniformemente a todos los giros y modalidades del pensamiento de Locke.

Originariamente, la "reflexión" significa, para Locke, pura y simplemente lo que su sentido literal indica: es, por analogía con el fenómeno óptico, ese *reflejo* peculiar en que se nos representan los procesos de la vida interior. Viene a significar, pues, una curiosa *duplicación*: así como la sensación es la *imagen* de las cosas exteriores, así todo proceso psíquico produce necesariamente en nosotros una imitación y una reproducción de sí mismo, antes de que pueda elevarse a una conciencia clara.

Como vemos, según esta concepción, las ideas de la sensación y de la reflexión ocupan absolutamente la misma fase lógica y epistemológica; el espíritu adopta, en ambas, una actitud puramente *pasiva*, limitándose a recibir y reproducir determinados contenidos con los que se enfrenta.

"En esta parte, el entendimiento se comporta de un modo puramente pasivo, sin que dependa de él el llegar o no a estos comienzos y a esta materia fundamental de todo saber. Los objetos de los sentidos inculcan al espíritu, contra la voluntad de éste, las diferentes ideas que a ellos corresponden, y también las actividades del alma no nos dejan totalmente sin ciertas oscuras representaciones de ellas mismas... Cuando estas ideas simples se enfrentan al espíritu, éste no puede cerrarse a ellas, ni modificarlas o borrarlas, para crearse otras nuevas cuando han llegado a imprimirse en él, del mismo modo que un espejo no puede rechazar, modificar o suprimir las imágenes que en él proyectan los objetos exteriores." [10]

Cuando se nos habla aquí de las "actividades" del alma reproducidas en nuestras representaciones, tampoco ellas significan más que una simple reacción por medio de la cual —de modo semejante a lo que ocurre en la teoría de Hobbes— el incentivo exterior *se registra*, pero sin que llegue a elaborarse ni transformarse en modo alguno. Entramos, por tanto, en una segunda fase de la

[10] *Essay*, II, 1, § 25.

consideración y el concepto de la "reflexión" cobra un contenido nuevo, cuando se le emplea para designar la función de la "combinación" establecida entre las distintas representaciones. Todas las actividades que el espíritu realiza sobre la materia sensible se reducen, en último término, a una combinación y una separación de las diversas partes integrantes, gracias a las cuales nos encontramos ante diferentes *grupos*, arbitrariamente diferenciados, de contenidos de sensaciones. Toda formación abstracta de conceptos y, por tanto, en el fondo, toda ciencia, radica en esta capacidad de comparación y de combinación y disolución de los elementos primitivos de las percepciones.[11]

No debe olvidarse, sin embargo, que este método entraña un acto totalmente *voluntario* del pensamiento, que podemos realizar o dejar de realizar a nuestro antojo. Por tanto, las formas de representación que por este camino se obtienen carecen de toda base y de todo punto de apoyo objetivos: son creaciones fugaces de nuestra fantasía subjetiva, que pueden desaparecer del mismo modo que han surgido. Sólo tienen una realidad auténtica y efectiva las sensaciones simples de suyo, nunca los "estados mixtos" (mixed modes) que nosotros formamos al combinarlas. Éstos son siempre, por el contrario, "combinaciones fugaces y transitorias de ideas simples, que cobran una existencia pasajera en algún lugar del espíritu del hombre y que sólo existen mientras efectivamente se piensa en ellas; más aún, que en el alma misma, en la que tienen su verdadera sede, sólo poseen una realidad muy incierta".[12]

Por tanto, aunque el espíritu pueda transformar de diversos modos los datos concretos de los sentidos, aunque pueda —para decirlo con palabras de Locke— juntarlos en un haz y diferenciarlos en clases,[13] lo único que con ello obtiene es un medio que le permite abarcarlos más cómodamente con la mirada, pero sin llegar a crear nunca un contenido nuevo. El entendimiento sigue siendo, por consiguiente, "una cámara oscura", en la que, gracias a la percepción de los sentidos y a la percepción de nosotros mismos, brota de vez en cuando una tenue luz; las imágenes que de

[11] Cf. especialmente *Essay*, II, 11: "Of discerning and other operations of the mind" (especialmente, §§ 6 y 9).

[12] *Essay*, II, 22, § 8.

[13] *Essay*, II, 32, § 6.

este modo penetran en el entendimiento pueden desplazarse y descomponerse en él de múltiples modos, como en un caleidoscopio, pero sin llegar a experimentar nunca una nueva determinación en cuanto a su forma o su esencia.[14]

Locke no llega a salirse nunca, en los *fundamentos* de su obra, de esta determinación conceptual de la reflexión y de sus relaciones con la percepción sensible. La *aplicación* que hace de su esquema psicológico para explicar los principios científicos le obliga a una transformación progresiva, la cual, sin embargo, sólo se opera de un modo inconsciente y, por así decirlo, en contra de su voluntad.

Entre las "ideas simples", que deben su origen por igual a la sensación y a la reflexión, se señalan en primer lugar, no sólo las del placer y el dolor, la alegría y la pena, sino también las representaciones de la *fuerza*, la *unidad* y la *existencia*. Todas ellas son, por tanto, según la explicación originaria, simplemente copias o reproducciones de un ser objetivo que se da, con una realidad acabada, fuera de nosotros o en nosotros mismos. Todo objeto exterior y toda representación interior imponen al espíritu, sin más, los conceptos de la existencia y de la unidad y, del mismo modo, el concepto de la fuerza y de la causación figura entre aquellos cuyo "original" aparece directamente dado en las percepciones de los sentidos y en la percepción de nosotros mismos.[15]

El simplismo de esta concepción, que, como es sabido, sirvió de acicate y de punto crítico de partida para toda la trayectoria ulterior de la filosofía inglesa, sólo deja paso a un análisis más agudo y profundo allí donde Locke procede a la consideración del *problema de lo infinito*. Aquí, la sensación y la reflexión no son ya elementos equiparables, fundidos entre sí de un modo indeterminado en el resultado final, sino que se enfrentan el uno al otro como factores independientes, cada uno de ellos con su propio y peculiar carácter lógico y con su vigencia especial. El antagonismo entre estos dos factores psicológicos se considera como el fundamento profundo de esa pugna objetiva interior que la filosofía y la ciencia han encontrado siempre en el concepto de lo infinito.

Si consideramos la serie de los distintos pasos del pensamiento

[14] *Essay*, II, 11, § 17.

[15] V. especialmente *Essay*, II, 7, § 1 y §§ 7-8, y *Essay*, II, 21, § 1.

por medio de los cuales va surgiendo en el espíritu la idea de lo infinito, vemos que cabe diferenciar aquí un fondo seguro y positivo que desde el primer momento vemos perfilarse claramente ante nosotros, con completa claridad sensorial. Partimos siempre, para ello, de una magnitud delimitada y concreta, de un trecho finito del espacio o del tiempo. Y, aun cuando tengamos en cuenta, ulteriormente, que esta magnitud es susceptible de un indeterminado *aumento*, aunque podamos, por ejemplo, duplicarla mentalmente y aplicar al resultado, una y otra vez, la misma operación, no rebasaremos con ello los límites de lo que directamente cabe observar. En efecto, el resultado de este proceso mental, consistente en ir añadiendo nuevas y nuevas partes, no es nunca un nuevo *contenido* representativo que aparezca en el mismo plano y con el mismo rango junto a los anteriores, sino que es simplemente la conciencia de un posible *proceso* de representaciones, del que sabemos con seguridad que no puede detenerse de pronto al llegar a una fase determinada y concreta.

Por consiguiente, sólo podemos atribuir verdadera *existencia* a la etapa final, realizada de un modo inmediato en la representación y garantizada por ella, mientras que la conciencia de poder remontarse también sobre este contenido dado no hace más que expresar una peculiaridad subjetiva de nuestro espíritu, que carece de toda obligatoriedad y fuerza probatoria en cuanto a cualquier clase de conclusiones con respecto al mundo objetivo. Por donde tampoco aquí, a lo que parece, se remonta la "reflexión", en modo alguno, por encima de su carácter arbitrario y, por tanto, puramente negativo.

"No tiene, evidentemente, derecho a llamarse positiva y acabada una representación en la que se prescinde de la mayor parte de lo que podríamos enmarcar en ella, para sustituirlo simplemente por la vaga alusión de un algo 'todavía mayor' ".[16]

La capacidad de nuestro espíritu para avanzar hacia determinaciones de magnitud cada vez mayores sólo refleja ante nosotros, en último término, un contenido aparente, que se esfuma y se reduce a la nada tan pronto como intentamos captarlo y aprehenderlo. El pensamiento, después de agotarse en el esfuerzo de acumular millones y millones de magnitudes conocidas de espacio

[16] *Essay*, II, 17, § 15.

y tiempo, tantas como se le antoje, no logra obtener de lo infinito ninguna representación más clara que "el residuo confuso e incomprensible de una serie de números sumados hasta el infinito y sin la menor perspectiva de un punto de apoyo o de un límite".[17]

En este punto, en que solamente se trata de la *exposición* y la crítica *inmanente* de la doctrina de Locke, no preguntamos si esta concepción del concepto de lo infinito responde o no a su contenido lógico, si cumple o no su función positiva de *conocimiento* en la matemática y en la ciencia de la naturaleza. Pero, aun suponiendo que nos situásemos única y exclusivamente en el punto de vista que nos señalan la explicación y el análisis psicológicos de Locke, nos encontraríamos inmediatamente con un difícil problema.

Hasta aquí, sólo hemos aprendido una cosa: las impresiones de los sentidos y la capacidad del espíritu para combinarlas y separarlas a nuestra voluntad. Ahora bien, esta última capacidad no significa para nosotros, a su vez, otra cosa que un acto puro de voluntad: no es una regla objetiva, sino simplemente el capricho subjetivo del pensamiento el que decide en qué dirección y hacia qué combinaciones quiere proceder. ¿De dónde, por tanto —debemos preguntarnos— procede aquella *coacción* interior del pensamiento que le obliga a avanzar por encima de todo límite dado, qué es lo que explica la coacción psíquica que nos empuja a saltar constantemente por encima de todo límite en nuestras representaciones del número, del espacio y del tiempo?

El carácter ilimitado de la *serie de los números*, que constituye para Locke el verdadero prototipo y el modelo a la luz del cual podemos llegar a una decisión segura acerca de todos los problemas de lo infinito, no significa simplemente que dependa de nosotros el proceder de un número cualquiera a otro superior, sino que quiere decir tan sólo que esta posibilidad de seguir adelante sin detenerse nunca viene estatuída y *postulada* por el *concepto del número mismo*. Lo decisivo, para estos efectos, no es lo que sea *posible* por motivos psicológicos, sino lo que sea *necesario* por razones lógicas. Ahora bien, esta *necesidad* no nos la explica en modo alguno el análisis de Locke.

"Ningún límite corpóreo —nos explica—, ninguna pared de

[17] *Essay*, II, 17, § 9.

diamante puede retener al alma en sus progresos dentro de la extensión y del espacio, pues, lejos de ello, ambas cosas servirían tan sólo para facilitar y espolear este progreso, ya que la extensión tiene que alcanzar, evidentemente, hasta donde alcanza el cuerpo. Y, después de haber llegado hasta el límite extremo del mundo corporal, ¿qué podría obligarnos a detenernos o hacer creer al alma que ha llegado hasta el final del espacio, cuando ella misma *advierte* que no es así y que la posibilidad del movimiento del cuerpo sigue existiendo aún más allá de este límite?... Por tanto, dondequiera que el alma se sitúe imaginariamente, ya sea dentro del cuerpo o alejada de él, nunca podrá descubrir un límite *en la representación uniforme del espacio*, debiendo llegar necesariamente a la conclusión de que el espacio, por virtud de la naturaleza y de la representación de cada parte, es realmente infinito (actually infinite)." [18]

Pero la simple ausencia de un obstáculo no puede explicar el impulso positivo que mueve al espíritu a proceder hacia lo infinito; el simple hecho de que el yo no tropiece con ningún obstáculo en su camino hasta ahora estrechamente delimitado, no le da la certeza de que semejante obstáculo sea imposible o contradictorio. Si realmente —como expone Locke, en un ejemplo conocido— el espíritu, en su representación de lo infinito, puede compararse al marinero que nos habla de la profundidad "inmensa" del mar, porque en todos sus intentos no ha llegado nunca a escrutar el fondo de él, habremos de llegar a la conclusión de que el concepto de lo infinito no es solamente un concepto "negativo", sino que es, además, un concepto falso e infundado, en el que va implícita una afirmación que en modo alguno es posible justificar.

No importa que Locke distinga entre la infinitud "potencial" y la infinitud "actual", que destierre lo infinito de la realidad para considerarlo como atributo exclusivo del espíritu: partiendo de su punto de vista originario, tan misterioso y problemático es lo uno como lo otro. En efecto, ¿qué *observación* inductiva nos asegura la existencia, si no de un ser ilimitado, por lo menos de una "capacidad" espiritual verdaderamente ilimitada? Si la "reflexión", según se nos dice, no significa otra cosa que la "copia" que el alma obtiene de sus propios estados interiores, puede *acompañar y seguir*

[18] *Essay*, II, 17, § 4.

al alma en un trecho limitado del camino, pero nunca fundamentar un juicio *general* que trascienda de los límites de esta observación empírica inmediata.

Estamos, pues, ante un dilema irremediable: o abandonamos el concepto de la reflexión, tal y como se nos ha ofrecido, o renunciamos a todo contenido del concepto de la infinitud. En efecto, dondequiera que la ciencia, especialmente la matemática, nos habla de lo infinito, no se nos indica con ello nunca un proceso en que no se *observen* ninguna clase de límites, sino en el que éstos quedan *excluídos* por razones positivas; se presuponen siempre como implícitos, por tanto, una regla y un método generales que nos permiten, no sólo representarnos empíricamente, uno tras otro y hasta un determinado punto, los pasos concretos, sino abarcarlos con la mirada en su conjunto y llegar a dominarlos conceptualmente, a pesar de ser infinitos en cuanto a los sentidos.

El propio Locke se ve obligado a ir reconociendo en medida cada vez mayor este estado de hecho que el conocimiento científico le ofrece, a medida que va progresando su análisis. Mientras que al principio lo infinito sólo significa, para él, una "idea" concreta, una simple imagen representativa; imagen, sin embargo, vaga y confusa en contraste con las imágenes plenamente nítidas de las cosas finitas, cuanto más se esfuerza por descubrir su origen más movido se ve a concebirlo como una *función* psíquica característica y a reconocer en ello, por tanto, una manifestación *necesaria* del espíritu. Con ello sufre también una interior transformación el concepto del "yo" y de la "percepción de sí mismo". No es ya el capricho subjetivo el que nos guía en las "combinaciones" de los datos concretos de los sentidos, sino que se manifiesta aquí una regla fija y la acción de leyes generales a las que, aunque queramos, no podemos sustraernos. No se trata ya, ahora, por tanto, de un conglomerado fugaz de representaciones, sujeto en todo momento a ser destruído, sino de un nuevo contenido, el cual —cualquiera que sea el juicio que su derecho nos merezca— se funde inseparablemente con nuestra imagen de la realidad "objetiva" y ya no puede volver a separarse de ella.

El mismo proceso que aquí se manifiesta se acusa en todos los casos en que Locke se detiene a examinar de cerca los conceptos científicos; podemos observarlo, así, claramente, en su análisis del

espacio, del tiempo, del número o de la fuerza. Todas estas determinaciones no se encuentran simplemente en las cosas, sino que revelan elementos que el espíritu "puede engendrar en sí mismo, sin necesidad de recurrir a la ayuda de objetos exteriores y sin que se le inculquen desde fuera".[19]

Es cierto que también en el análisis de la representación del espacio, que Locke inicia con estas palabras, se hace hincapié sobre todo en el factor sensible: la *distancia* entre dos cuerpos puede percibirse mediante el sentido de la vista o del tacto tan directamente como percibimos los distintos colores de los cuerpos. Por tanto, el factor fundamental de la intuición del espacio, condición de todas sus formas complejas, no es, por consiguiente, susceptible de un análisis y una derivación conceptuales ulteriores, ni las necesita tampoco, ya que se halla suficientemente garantizado por la simple sensación. La representación "simple" del lugar se toma, como cualquier otro elemento de nuestra conciencia, de la realidad exterior, de las cosas sensibles: su diferencia con respecto a las demás cualidades consiste exclusivamente en que se refiere a dos esferas distintas de los sentidos, que cooperan a su formación.[20]

Es evidente que, sobre esta base, sólo podría construirse, en rigor, una teoría *empírica* del espacio, como la que más tarde habría de desarrollar consecuentemente, sobre todo, Berkeley. Si el espacio es simplemente un producto de la percepción, sólo puede sernos dado simultáneamente con los cuerpos y como un elemento sensible concreto de ellos; por tanto, todo intento de concebirlo como un ser especial y separable tiene que parecernos, necesariamente, un extravío metafísico.

Sin embargo, también en este punto quiere Locke sustraerse a la consecuencia de su pensamiento, que amenaza con hacerle caer en contradicción, no sólo con la filosofía de la naturaleza, sino también con la física científica de su tiempo. Locke *parte* del principio de la *relatividad* del lugar y del movimiento, que empieza afirmando sin restricción alguna. El lugar de una cosa no es, según él, sino la *relación* en que esta cosa se halla con respecto a determinados cuerpos que consideramos fijos; pierde, por tanto, toda significación tan pronto como prescindimos de todo sistema

[19] *Essay*, II, 13, § 1.

[20] *Essay*, II, 13, §§ 10 y 27.

material de referencias, de toda base de comparación y de medida.[21] Esta concepción aparece expresada y desarrollada con toda claridad, principalmente, en los primeros escritos de Locke, sobre todo en su diario de viajes, que constituye también desde este punto de vista un documento importante e interesante. La distancia entre dos objetos se define aquí como una *relación* carente de toda significación y de todo sentido *fuera* de los elementos entre los que existe. Incurrimos en una ilusión psicológica cuando atribuímos al espacio una realidad independiente, existente por sí mismo, y lo consideramos como un algo positivo que puede existir sin las cosas. Este desprendimiento y esta materialización de una relación abstracta son los que inmediatamente nos embrollan en todas las conocidas dificultades de las teorías teológicas y metafísicas del espacio en que se nos plantean problemas tan insolubles como si el espacio es "algo" o no es "nada", si ha sido "creado" o es "eterno", si es una cualidad de los cuerpos o un atributo de Dios, etcétera.[22] En el desarrollo de estos pensamientos se acusa inne-

[21] Cf. especialmente *Essay*, II, 17, §§ 7-9.

[22] "Space in itself seems to be nothing but a capacity, or possibility, for extended beings or bodies to be, or exist, which we are apt to conceive infinite; for there being in nothing no resistance, we have a conception very natural and very true, that let bodies be already as far extended as you will, yet, if other new bodies should be created, they might exist, where there are now no bodies... And because we have by our acquaintance with bodies got the idea of the figure and distance of the superficial part of a globe of a foot diameter, we are apt to imagine the space, where the globe exists to be really something, to have a real existence before and after its existence there. *Whereas, in truth, it is really nothing*, and so has no opposition or resistance to the being of such a body there; though we, applying the idea of a natural globe, are apt to conceive it as something so far extended, and these are properly the imaginary spaces which are so much disputed of... *Were there no beings at all, we might truly say there were no distance.* The fallacy we put upon ourselves which inclines us to think otherwise is this, that whenever we talk of distance, we first suppose some real beings existing separate from another, and that, without taking notice of that supposition, and the relation, that results from their placing one in reference to another, we are apt to consider that space as some positive real being existing without them: whereas, as it seems to me, to be but a bare relation" (1677). *(The Life and Letters of John Locke, with extracts from his journals and Common-Place books*, por Lord King, nueva edición, Londres, 1864, pp. 336 *s.)*

gablemente la influencia de la teoría fenomenalista del espacio de Hobbes (cf. *supra*, pp. 187 *ss.*).

"Si se destruyese el mundo entero y sólo quedasen en pie de él un hombre y su alma, no cabe duda de que ésta podría representarse en su imaginación el mundo y la extensión que tenía, es decir, el espacio que llenaba. Pero esto no demuestra que el espacio pensado (imaginary space) sea una cosa real, un algo. El espacio o la extensión, desprendidos de los cuerpos y de la materia, no poseen más existencia real de la que pueda poseer el número sin el contenido contado; del mismo modo podríamos decir, por ejemplo, que el número de las arenas del mar existe realmente y seguiría existiendo aun después de destruído el universo como que el espacio o la extensión del mar existen por sí mismos y seguirían siendo algo aun después de la destrucción." [23]

El concepto del "espacio *puro*" no es, por tanto, otra cosa que la hipótesis de una cualidad que observamos constantemente en los cuerpos para convertirla en una entidad independiente que debe ser anterior a ellos; destaca un elemento sensible concreto, para convertirlo en una realidad existente por sí misma.[24]

El *Essay* no se mantiene fiel a esta concepción, efectivamente necesaria desde el punto de vista empirista de que parte Locke. Locke no intenta llegar a una última decisión positiva acerca de la existencia del "espacio vacío", pero su interés se dirige ahora claramente hacia la *destrucción* de aquella correlación inseparable que había comenzado afirmando entre el espacio y el cuerpo. La experiencia interior —subraya Locke— nos revela directamente la diferencia entre la simple idea de la extensión y la representa-

[23] Diario de viaje de Locke, asiento del 27 de marzo de 1676 (v. la edición de Lord King, *l. c.*, p. 66).

[24] "That which makes us so apt to mistake in this point, I think, is this, that having been all our lifetime accustomed to speak ourselves, and hear all others speak of space, in phrases that import it to be a real thing..., we come to be possessed with this prejudice that it is a real thing and not a bare relation. And that which helps to it is, that by constant conversing with real sensible things, which have this relation of distance one to another, which we, by the reason just now mentioned, mistake for a real positive thing, we are apt to think that it as really exists beyond the utmost extents of all bodies or finite beings, though there be no such beings there to sustain it, as it does here amongst bodies —which is not true." *Miscellaneous Papers*, 1678, ed. Lord King, *l. c.*, p. 341.

ción de la materia, que lleva consigo, al mismo tiempo, las determinaciones de la densidad y de la resistencia. Todo intento de echar por tierra este resultado de la observación directa a favor de cualquier teoría conceptual, está necesariamente condenado al fracaso: la simple posibilidad de hablar de un espacio vacío, contraponiéndolo al mundo de los cuerpos, demuestra que tenemos aquí ante nosotros, por lo menos, una diferencia psicológica fundamental, a la cual no podemos dar de lado mediante argumentos abstractos. No podríamos discutir acerca de la existencia del vacío y de su distinción de la materia no separando claramente ambas cosas, por lo menos mentalmente, y comprendiéndolas cada una por sí misma.[25]

No cabe duda de que, con esta argumentación, el crítico empirista hace a la ontología una dudosa concesión: si todo contenido, por el simple hecho de poder designarse y destacarse por medio de una *palabra*, demostrara ya en sí su razón de ser y su "realidad" psíquica, no habría ningún medio de distinguir las ficciones arbitrarias, cualesquiera que ellas fuesen, de las hipótesis y los conceptos basados en fundamentos psicológicos.

Así, pues, aunque Locke dé aquí un paso atrás con respecto a su concepción anterior, en lo que a la consecuencia formal del pensamiento se refiere, sería erróneo, sin embargo, no ver en su resultado objetivo más que un retroceso. Se reconoce, por lo menos, que son *nuevos problemas* los que ahora cobran vida en él y pugnan por encontrar un reconocimiento conceptual.

Estos problemas forman parte, *ante todo*, indudablemente, de la órbita del pensamiento metafísico: Locke se halla, como Newton, cerca de la doctrina de Henry More, en la que la teoría del espacio se funde con la teoría especulativa de Dios. (Más detalles acerca de este punto, en el libro VI, cap. 2.) [26]

Además, y al lado de esto, es la preocupación por encontrar los fundamentos de la misma física empírica, lo que empuja a Locke, evidentemente, a dar una versión distinta a su concepto

[25] *Essay*, II, 13, § 24.

[26] Cf. acerca de esto, especialmente, *Miscellaneous Papers*, 1678, *l. c.*, p. 338. Sobre la teoría del espacio en Locke y sus relaciones con Henry More, v. Hertling, *John Locke und die Schule von Cambridge*, especialmente páginas 180 *ss.*

del espacio: de suyo, el *fenómeno* del movimiento —nos dice— no puede llegar a comprenderse ni a "salvarse" sin la afirmación y el postulado del espacio puro, distinto del cuerpo.[27]

Las dificultades y las oscuridades que desde el primer momento se han percibido y destacado en la teoría lockeana del espacio se esclarecen siguiendo la trayectoria descrita por el pensamiento de este autor. Locke parte de los problemas metafísicos de la teoría del espacio con que se encuentra en su medio histórico, para retrotraerlos progresivamente a problemas de orden *psicológico*. Pero pronto comprende que sus propios criterios psicológicos, con arreglo a los cuales la intuición del espacio no es sino un caso especial de las sensaciones de los sentidos, son insuficientes para llegar a dominar la totalidad de los problemas *científicos*, para establecer los fundamentos sobre los que tienen que descansar la uniformidad, la continuidad y la inmutabilidad que atribuímos al espacio puro, a diferencia de la materia perceptible.[28] Su análisis nos lleva hasta el límite mismo de los problemas metodológicos y epistemológicos que el concepto del espacio lleva consigo; pero no nos ofrece ningún medio para resolverlos y dominarlos.

El análisis del concepto del tiempo presenta, en su conjunto, las mismas gradaciones conceptuales y conduce a un resultado final análogo al del espacio. La representación del tiempo es, considerada en un sentido específico y caracterizado, un producto de la "reflexión", ya que no surge por la percepción de movimientos exteriores, sino solamente por la observación de los cambios interiores operados en la conciencia. No tenemos más que seguir el curso de nuestras representaciones para percatarnos de que se dan en ellas un determinado orden de *sucesión* y una separación de los distintos elementos en el tiempo.

De este modo, el tiempo se concibe, en el sentido de Hobbes, como un puro "acto del espíritu": la "idea" de la duración debe formarse en nosotros sin la intervención de ninguna percepción sensible de procesos y cambios materiales.[29] No son, por tanto, los

[27] *Essay*, II, 13, § 23.

[28] V. *Essay*, II, 13, §§ 11-13.

[29] "We have as clear an idea of succession and duration by the train of other ideas succeeding one another in our minds without the idea of any motion, as by the train of ideas caused by the uninterrupted sensible change

movimientos empíricos los que nos suministran la verdadera *medida* de la duración, sino que es, por el contrario, *la sucesión continua y regular de los pensamientos* la que nos permite estructurar y dividir en determinados intervalos uniformes el decurso del acaecer externo. Si, prácticamente, para las necesidades de la medición del tiempo, tomamos siempre como base ciertos movimientos de los cuerpos, y principalmente las rotaciones de los planetas, ello no quiere decir que este procedimiento encierre ninguna necesidad lógica interna; lejos de ello, nos apoyamos en estos fenómenos sensibles y perceptibles, porque en ellos encontramos exteriormente acusadas con la mayor pureza aquella uniformidad y aquella continuidad que observamos en nuestros propios pensamientos.

"Debemos, por tanto, distinguir cuidadosamente entre la *duración misma* y las *medidas* empleadas para juzgarla. La duración misma es considerada como algo que discurre de un modo constante, regular y uniforme. Pero esto no podemos afirmarlo con la misma seguridad con respecto a ninguna de las medidas empleadas, ya que en lo tocante a éstas no podemos estar nunca seguros de que tales o cuales secciones concretas o periodos sean exactamente iguales entre sí por su duración... El movimiento del sol, considerado durante tanto tiempo y con tanta certeza como una medida exacta de duración, ha resultado no ser uniforme en sus distintas partes; recientemente, se emplea el péndulo como un movimiento más regular y más exacto para medir el tiempo, pero si se nos preguntase de dónde sabemos con seguridad que dos oscilaciones seguidas del péndulo son realmente *iguales* entre sí, nos veríamos en un aprieto para contestar. No sabiendo, como no sabemos, si la causa del movimiento pendular, para nosotros desconocida, actúa siempre de un modo uniforme y no estando seguros, como no lo estamos, de que el medio en que el péndulo oscila permanezca siempre exactamente igual a sí mismo, es evidente que cualquier cambio que se produzca puede destruir la igualdad de los periodos, anulando con ello la certeza y la exactitud incondicionales de esta medida del tiempo. *No obstante, el concepto de la duración permanece siempre claro*, aunque de ninguna de sus

of distance between two bodies which we have from motion; and therefore we should as well have the *idea of duration*, were there no *sense of motion* at all" (*Essay*, II, 14, § 16).

medidas pueda demostrarse que sea realmente exacta... Todo lo que en este punto podemos hacer es tomar como base esos fenómenos continuos y sucesivos que discurren en períodos aparentemente iguales y uniformes, pero sin que dispongamos para medir su aparente igualdad de otra medida que el curso de nuestras propias ideas, curso que se ha impreso a nuestra memoria y que, partiendo también de otros fundamentos verosímiles, consideramos como igual y uniforme."[30]

Como se ve, Locke reconoce también aquí que todas las afirmaciones acerca de una constancia cualquiera de la realidad exterior se remontan en último término a determinaciones del pensamiento puro; claro está que no llega a claridad alguna acerca del hecho de que tampoco la uniformidad del acaecer "interior" es algo inmediatamente *dado*, sino que entraña ya una *interpretación* conceptual de los fenómenos y un *postulado* que formulamos a éstos. No obstante, la "reflexión" trasciende considerablemente, aquí, por sobre su significación inicial, estrechamente delimitada, ya que es ella la que ahora contiene el *criterio* y ejerce el *control* de la "sensación". La idea del tiempo, tal como se forma en nosotros mismos y "sin que se nos inculque desde fuera" es, aquí, el prototipo con arreglo al cual medimos y juzgamos los cambios operados en la realidad sensible. Se rompe, por tanto, el principio de que partía Locke y según el cual la actividad del pensamiento se limita a agrupar determinados elementos dados, pero sin poder determinar ni transformar su contenido;[31] la reflexión, tal como ahora se la concibe, no es solamente la capacidad para agrupar voluntariamente las sensaciones de los sentidos, sino también la capacidad para *estructurarlas*.

Esta conclusión aparece todavía más clara en el análisis del concepto de número, en el cual vuelve a manifestarse, sin embargo, la indeterminabilidad en cuanto a la relación entre los dos factores psicológicos fundamentales. De todas las ideas que poseemos no hay ninguna que se le "imponga" al espíritu de más modos ni por más caminos que la del número y la unidad, ya que esta idea va implícita en todo objeto hacia el que se dirijan nuestros sentidos, en toda representación formada en nuestro entendimiento, en todo pensamiento de nuestra alma, lo que hace que esta idea sea la más general de cuantas nosotros podamos concebir.

[30] *Essay*, II, 14, § 21.

[31] V. acerca de esto, Riehl, *Der philosophische Kriticismus*, I, p. 45.

Además, el número se caracteriza con respecto a todas las demás representaciones en que todos sus "modos" y determinaciones especiales se diferencian nítidamente los unos de los otros, razón por la cual no se da nunca aquí, como en el campo de las sensaciones de los sentidos, el caso de que dos elementos muy afines entre sí se confundan hasta el punto de no poder separarse y diferenciarse. En esta peculiaridad radica precisamente su valor de conocimiento: la clara distinción de cada una de las determinaciones concretas del número con respecto a las otras, por mucho que a éstas se asemeje, es la razón de que las pruebas aritméticas sean, si no más evidentes y exactas que las pruebas geométricas, por lo menos de aplicación más general que éstas.

"Los modos simples del número son los más claros y distintos de todos, ya que la más pequeña variación, aunque sólo sea de una unidad, hace que cada número compuesto difiera tanto del más próximo a él como del más alejado, razón por la cual el 2 se diferencia tanto del 1 como del 100 y se diferencia, a su vez, del número 3 tanto como la tierra de una polilla."[32]

En esta posición excepcional del número puro reside para el planteamiento psicológico del problema, en realidad, un problema serio. Todas las verdaderas "ideas" son para ella, en último resultado, *imágenes representativas* determinadas y concretas, las cuales, por tanto, para poder distinguirse las unas de las otras, deben enfrentarse entre sí como contenidos concretos. Y se revela como un fenómeno curioso el hecho de que esta capacidad de diferenciación —por virtud del hecho de la curva de la distinción— tenga en las cualidades sensibles un determinado límite, mientras que dentro del campo del número rige y es eficaz de un modo ilimitado. En el reconocimiento de este estado de cosas va implícita, en realidad, la concesión de que el número pertenece a una categoría lógica totalmente distinta de los datos de la percepción, con los que empieza colocándose aquí en el mismo plano. Los "dos" y los "tres" —en cuanto significan números, y no simplemente cosas contadas— no son "representados", ni mucho

[32] V. *Essay*, II, 16, §§ 3 y 4.

menos, sino *definidos* de un modo puramente conceptual: no designan *contenidos* de conciencia que puedan "fundirse" los unos con los otros, sino que son la expresión de *operaciones* del pensamiento, una de las cuales presupone la otra y que, por tanto, se hallan *lógicamente* separadas las unas de las otras de un modo unívoco.

Estamos ante un problema hacia el que nos conduce siempre necesariamente, en último resultado, el análisis lockeano de los conceptos científicos y metafísicos. Los elementos "simples" destacados por Locke son, según él, la materia prima de que se forma todo nuestro conocimiento.

"No puede extrañarnos que basten unas cuantas ideas simples para llenar totalmente la más amplia capacidad de captación y que estas ideas suministren el material para los múltiples conocimientos y las cavilaciones y opiniones todavía más múltiples de los hombres, si se tiene en cuenta cuántas palabras pueden formarse a base de las 24 letras del alfabeto." [83]

Locke comparte con todos los grandes sistemáticos racionalistas la idea de un "alfabeto del pensamiento", que sirve de base a las anteriores manifestaciones; coincide totalmente en ella con Descartes y, sobre todo, con Leibniz. Pero, junto a la coincidencia, se destaca también, en seguida, la diferencia característica. Mientras que los clásicos del racionalismo perseguían como ideal una pura "teoría de la forma" del conocimiento, para Locke es el contenido material de las sensaciones "simples" de los sentidos lo que tiene que servir de punto de apoyo y de base para la totalidad de nuestro conocimiento. Es éste el punto en el que coinciden de verdad el ser y el pensar, pues toda representación simple lleva directamente en sí la garantía en cuanto a la *existencia* objetiva de su objeto.

Locke, en su teoría del conocimiento, se atiene firmemente a esta convicción como a un dogma inconmovible. Toda percepción elemental, además de darnos a conocer su propio contenido, nos suministra en sí misma y sin necesidad de recurrir para ello a otras mediaciones del pensamiento, la prueba plena y total de la existencia de un "original" externo, de una cosa a la que corresponde.[84] En Locke, esta concepción fundamental no sufre tampoco menoscabo por la crítica ejercida por él con respecto a las "cualidades secundarias"; lejos de ello, constituye precisamente la premisa evidente por sí misma sobre la que descansa precisamente aquella crítica en todo su desarrollo. La concepción de que las sensaciones de los diferentes sentidos no reproducen el ser con incondicional fidelidad, de que las "imágenes" que de este ser se crean en nosotros se hallan determinadas y específicamente matizadas por múltiples condiciones subjetivas, no es más que el reverso negativo de la concepción de que todo verdadero conocimiento tiende necesariamente a la "reproducción" de una existencia absoluta.

"Un objeto material de magnitud perceptible puede despertar en nosotros la representación de una forma redonda o cuadrada y, cuando se le desplaza de un lugar a otro, la representación del movimiento. Esta representación del movimiento reproduce su objeto tal y como se contiene en el mismo objeto movido: un círculo o un cuadrado son *los mismos* en la representación que en la realidad, los mismos en el alma que en el objeto."

Esta *identidad* no envuelve, para la teoría del conocimiento de Locke, ningún problema: "Cualquiera la reconoce de buen grado." [85]

Se revela aquí claramente el límite con que tropieza la crítica de Locke: cuando, a la postre, reduce todo el contenido espiritual a sensaciones, lo hace porque la sensación misma, en su psicológica "simplicidad", comparte al mismo tiempo una certeza metafísica; porque en ella se entrelazan directamente, como factores interdependientes, su ser y su conciencia. El análisis de Locke

[83] *Essay*, II, 7, § 10.

[84] "Our simple ideas are all real, all agree to the reality of things", *Essay*, II, 30, 2. "How shall the mind, when it perceives nothing but its own ideas know that they agree with things themselves? This, though it seems not to want difficulty, yet I think there be two sorts of ideas that we may be assured agree with things. The first are simple ideas, which since the mind, as has been showed, can by no means make to itself, *must necessarily be the product of things operating on the mind* in a natural way and producing therein those perceptions which by the wisdom and will of our Maker they are ordained and adapted to... And this conformity between our simple ideas and the existence of things is sufficient for real knowledge" (IV, 4, §§ 3 y 4).

[85] *Essay*, II, 8, § 18.

sólo de un modo aparente atribuye todo nuestro saber a las percepciones de los sentidos y a la percepción de nosotros mismos, pues junto a estas dos capacidades fundamentales queda en pie, como inexcusable premisa, el mundo de las "cosas" corporalmente extensas, en toda su variedad y multiformidad. La sensación y la reflexión sólo aparecen ahora como las mediadoras entre el "sujeto" y el "objeto", mientras que el verdadero fundamento real del saber debe buscarse en las sustancias existentes por sí mismas y en los efectos reales que estas sustancias ejercen sobre nosotros. La "realidad" de estas sustancias y de sus fuerzas persiste como el verdadero enigma, como un residuo incomprendido e incomprensible que ningún análisis psicológico es ya capaz de esclarecer.

II

El concepto de la verdad

Hasta aquí, hemos considerado la teoría del conocimiento de Locke solamente en cuanto a su forma fundamental y general, tal y como aparece integrada en los dos primeros libros del *Essay*. Pero en el libro cuarto nos encontramos ya con una concepción totalmente nueva: en él, aborda Locke el problema especial de pasar revista a los medios concretos de que dispone el conocimiento, determinando su valor peculiar de vigencia y su radio de acción.

Ya el mismo punto de partida del examen es, ahora, distinto: así como desde el punto de vista psicológico la sensación concreta aparecía siempre como la verdadera pauta fundamental del saber y todo conocimiento "general" tenía que acreditarse como una suma de contenidos particulares de la percepción, ahora —en la consideración lógica y en la ordenación lógica de los valores— aparecen a la cabeza las relaciones universales y de validez general. La más alta certeza que el alma puede compartir no es la que se capta en la comparación y el cotejo de los datos concretos de las sensaciones, los cuales no hacen otra cosa que reflejar su estado momentáneo, que cambia de un momento a otro.

Para poder lograr la evidencia y la inquebrantable seguridad en un campo cualquiera del conocimiento, necesariamente tiene que existir un medio que nos permita levantar la mirada por encima de este fluir del simple acaecer *en el tiempo* y que pueda

suministrarnos un *fondo* permanente de verdades ideales, sustraídas a las contingencias del tiempo y a sus cambios. Si no existiesen relaciones originarias y necesarias entre ideas perennes para todos los tiempos y de las que podemos asegurarnos de una vez por todas, caeríamos irremediablemente en el escepticismo. En efecto, si todo saber se basa en nuestras representaciones y sólo podemos cobrar conciencia del contenido de estas representaciones por medio de la *observación empírica* de su discurrir en el tiempo, en ningún campo del conocimiento podrá adquirirse más que una certeza puramente relativa. Así, por ejemplo, lo único que quedaría en pie de los juicios geométricos serían unos cuantos predicados acerca de determinadas figuras concretas, tal como aparecen dadas aquí y ahora, con todas sus cualidades externas y fortuitas.

Ahora bien, ello no afecta para nada al sentido ni al valor de los principios matemáticos, como nos lo revela cualquier análisis *fenomenológico* imparcial del conocimiento matemático. Las imágenes concretas de los sentidos, de las que tenemos que partir necesariamente para estos efectos, no constituyen nunca el verdadero objeto hacia el que se orienta el geómetra y al que su argumentación se refiere siempre; y —como claramente reconoce y expresa Locke— tampoco la acumulación ilimitada de tales contenidos especiales de nuestras representaciones puede llegar nunca a explicar ni agotar el contenido peculiar de estas pruebas. Por mucho que estas instancias se multipliquen, jamás nos conducirían a un conocimiento verdaderamente general, a menos que al caso concreto le fuese ya inherente la función de acreditar directamente ante nosotros una ley universal.[80]

Locke se separa, en este punto, de Hobbes y de su teoría *nominalista* del concepto, cuyas huellas, por lo demás, sigue siempre

80 "If the perception that *the same ideas will eternally have the same habitudes and the same relations* be not a sufficient ground of knowledge, there could be no knowledge of general propositions in mathematics; for no mathematical demonstration would be any other than particular: and when a man had demonstrated any proposition concerning one triangle or circle, his knowledge would not reach beyond that particular diagram. If he would extend it farther, he must renew his demonstration in another instance, before he could know it to be true in another like triangle and so on: *by which means one could never come to the knowledge of any general propositions*" (*Essay*, IV, I, § 9).

fielmente: para él, los signos y los símbolos de la matemática son, sin duda alguna, recursos necesarios de la memoria, pero nunca el *fundamento* lógico sobre el que puede descansar la generalidad de los juicios matemáticos. Los signos deben su valor objetivo única y exclusivamente a las *ideas* en función de las cuales nacen y que son llamados a representar; la garantía de la certeza del conocimiento hay que buscarla, por tanto, solamente en estas ideas y en las conexiones necesarias existentes entre ellas.[37]

Para designar esta relación originaria de vigencia, es necesario introducir una nueva "capacidad" psicológica: la sensación y la reflexión ceden aquí el paso a la *intuición*, que aparece ahora como el verdadero fundamento del saber. Ante ella, enmudecen necesariamente todas las dudas y objeciones que puedan manifestarse en contra de las sensaciones de los sentidos y sea cual fuere el modo como se manifiesten.

"El espíritu no tiene por qué preocuparse, aquí, de ninguna clase de pruebas y análisis: se limita a observar la verdad, como el ojo observa la luz, es decir, simplemente orientándose hacia ella. Es así como reconoce, por ejemplo, que lo blanco no es negro, que un círculo no es un cuadrado y que tres son más que dos y equivalen a 1 + 2. Las verdades de esta clase las capta el espíritu a la primera mirada lanzada sobre las ideas y sin necesidad de recurrir a la mediación de otra idea alguna, por pura intuición. Esta parte del saber es irresistible y, al igual que la clara luz del sol, se abre paso directamente, bastando para ello con que el espíritu se vuelva hacia él. Sobre este tipo de intuición descansa toda la certeza y toda la evidencia de nuestro saber, y quien exija otra superior no sabe lo que quiere; querría ser, tal vez, un escéptico, pero no lo es, en realidad." [38]

Fácilmente se comprende que las anteriores proposiciones introducen y reconocen *un tipo totalmente nuevo de saber*. De una

[37] "The cyphers or marks help not the mind at all to perceive the agreement of any two or more numbers, their equalities or proportions: *that the mind has only by intuition of its own ideas of the numbers themselves*. But the numerical characters are helps to the memory to record and retain the several ideas about which the demonstration is made, whereby a man may know, how far his intuitive knowledge in surveying several of the particulars has proceeded" (*Essay*, IV, 3, § 19).

[38] *Essay*, IV, 2, § 1.

parte, una acumulación y comparación inductivas de hechos concretos; de la otra, una conexión ideal que captamos con una sola mirada del espíritu, para retenerla en lo sucesivo como regla inconmovible, en la que anticipamos la marcha y el orden de todo acaecer futuro. Mientras que antes tenía que darse necesariamente la materia de las sensaciones "simples", dejándose en cambio al arbitrio del espíritu el establecer la conexión y el cotejo de los contenidos de las percepciones, ahora se revela que las *relaciones* entre las ideas se hallan sometidas a una norma fija y forman un campo propio de validez objetiva, que se enfrenta al pensamiento individual de cada individuo como una realidad propia y sentada sobre fundamentos firmes. Es cierto que la contraposición entre estos dos puntos de vista no aparece inmediatamente en la superficie; la nueva concepción, tal como se expresa en el libro cuarto, no desplaza y supera sencillamente la concepción anterior, sino que la tolera junto a sí y procura mantenerse en consonancia con ella. La diferencia procura conciliarse de modo que, en vez de comprenderse y presentarse ambas concepciones fundamentales en su carácter *formal* antagónico, el pensamiento se remite tan sólo a diferentes clases de *objetos* del saber, como al campo en que actúan. Pero, en la lucha entre los motivos que aquí se desenvuelve, vemos cómo la "intuición" acaba afirmando siempre su primacía y su propia independencia. Solamente allí donde se trata, no de la existencia de las cosas, sino —como en la matemática y en la moral— de la conexión necesaria entre los conceptos, es asequible el auténtico conocimiento. Tan pronto como abandonamos este terreno y aventuramos un postulado cualquiera acerca de los objetos más allá de la conciencia, quedamos con ello a merced de la simple probabilidad. Todo lo que sabemos del mundo de los cuerpos, se limita a las impresiones sensibles que éstos provocan en nosotros; y cada una de estas impresiones sólo posee evidencia y certeza en la medida en que nos sentimos directamente llenos de ella y la vivimos de un modo presente. Todo lo que podemos decir del ser de las cosas sólo puede referirse, en verdad, al cómo éstas nos "afectan" momentáneamente. En este punto, nos movemos, pues, dentro de los más angostos límites del espacio y el tiempo; tan pronto como desaparece de la conciencia actual la *sensación* que en nosotros provoca un objeto, des-

aparece el verdadero saber en cuanto a su existencia, y ningún medio del pensamiento, ninguna prueba o ningún razonamiento indirectos nos pueden ayudar a recobrarla.[39]

Y lo mismo que ocurre con nuestro conocimiento del *ser* de las cosas concretas acontece con nuestra visión de las conexiones que existen entre sus distintos rasgos característicos. También en este punto podemos, ciertamente, comprobar de un modo empírico la coexistencia de diferentes cualidades en el mismo objeto, pero el *fundamento* sobre el que esta cohesión descansa permanece siempre oculto para nosotros. La meta del conocimiento sólo podría considerarse alcanzada si se lograse derivar de un modo rigurosamente *deductivo*, partiendo de la estructura de un cuerpo cono de algo conocido, todas sus demás características. Nuestro conocimiento sólo podría elevarse al rango de ciencia si, en vez de limitarnos a observar por medio de los sentidos la manifestación regular de determinados complejos de características, pudiéramos "abordar la cosa" por el otro extremo, si poseyéramos una clara visión de las relaciones estructurales de los cuerpos y pudiéramos deducir de ellas qué cualidades sensibles *tienen necesariamente* que poseer.

"Si pudiéramos descubrir en qué consiste realmente el color, qué es lo que hace que un cuerpo sea más pesado o más ligero, cuál es la trama de sus partes que le hace ser dúctil, fundible o incombustible y qué determina su solubilidad en determinada clase de líquido, podríamos llegar a formarnos conceptos abstractos de estas cualidades que podrían servirnos como base para proposiciones universales de certeza y verdad general." [40]

Pero la realidad es que nos hallamos constantemente alejados de este postulado, y no hay acumulación de *hechos* físicos, por grande que sea, capaz de hacernos creer que podamos llegar a captar nunca el nexo verdaderamente sujeto a leyes que los mantiene *necesariamente* unidos entre sí. De este modo, toda nuestra "experiencia" no sólo es por fuerza algo incompleto y fragmentario, sino que ni siquiera se halla colocada en el camino que podría conducirnos al auténtico saber "intuitivo".

Solamente en relación con estas manifestaciones y estos puntos

[39] V. especialmente, *Essay*, IV, 1, § 7; IV, 2, §§ 14 *ss*.
[40] *Essay*, IV, 6, § 10.

de vista aparecen plenamente claras la peculiaridad y la tendencia del "empirismo" de Locke. Para llegar a comprender plenamente la antítesis en cuanto a la tónica fundamental de estos diversos modos de filosofar, hay que comparar a Locke con sus antecesores sensualistas, por ejemplo con un Bacon. Para Bacon, la experiencia es "la madre de toda la ciencia", la que da respuesta y solución a todos los problemas y a todas las dudas que hasta ahora han torturado a la humanidad. En ella se cifra la meta de todo conocimiento, por cuanto que nos lleva a descubrir las "formas puras", revelándonos en ellas la esencia interior de las cosas. Ningún deseo legítimo puede llevarnos a preguntar e indagar más allá de ella, llevando dentro de sí como lleva, desde el primer momento, la más alta realización concebible de todos los deseos y la que fundamenta, lo mismo desde el punto de vista intelectual que en el terreno práctico, el "regnum hominis".

Locke se halla muy alejado de esta valoración y de esta seguridad. Conoce un *concepto de verdad* que está por encima de toda "inducción", concepto que ve directamente realizado en la matemática y en la moral. Pero la *física* no se muestra nunca a la altura de esta pauta rigurosa de conocimientos, ya que tiene necesariamente que atenerse a la acumulación puramente empírica y, por tanto, siempre imperfecta de las características que se manifiestan en los cuerpos, sin llegar a *comprender* nunca verdaderamente la conexión conceptual que entre ellas existe. El punto de vista de Locke no es el de que la física, para llegar a ser una ciencia en el sentido riguroso de la palabra, deba basarse y erigirse exclusivamente sobre la experiencia; lo que se afirma es que, precisamente por ser solamente experiencia y por permanecer siempre como tal, le está vedado para siempre el poder llegar a adquirir el valor *más alto* de conocimiento. Una verdadera *ciencia* del mundo de la naturaleza y de los cuerpos, es imposible; lo único a que puede aspirar este conocimiento es a una serie de conjeturas más o menos verosímiles, que pueden ser echadas por tierra en cualquier momento, a la vista de un nuevo hecho.[41]

[41] "Therefore I am apt to doubt, that how far soever human industry may advance useful and experimental philosophy in physical things, *scientifical will still be out of our reach*... Distinct ideas of the several sorts of bodies that fall under the examination of our senses perhaps we may have; but adequate

Podríamos, pues, decir que Locke, en el terreno de las ciencias naturales, es empirista por resignación, por una especie de renuncia impuesta por la necesidad. En los desarrollos del libro cuarto de su obra, la *deducción* aparece siempre como un ideal puramente metodológico, mientras que el *experimento* sólo es tenido en cuenta en un plano secundario, como un recurso obligado del saber.[42]

"Puesto que nuestros sentidos no son lo suficientemente agudos para percibir hasta los más pequeños detalles de los cuerpos y procurarnos una representación de sus efectos mecánicos, tenemos que contentarnos con permanecer en la duda acerca de sus cualidades y modos de actuar, sin ir nunca más allá de lo que nos revelan nuestros diversos ensayos. Jamás podremos estar seguros de que estos ensayos den, al repetirse en otras circunstancias, absolutamente el mismo resultado: he aquí por qué no podemos llegar nunca a un conocimiento seguro de las verdades *generales* acerca de los cuerpos de la naturaleza y por qué nuestra *razón* no puede llevarnos nunca mucho más allá de lo que nos revelan los hechos particulares mismos." [43]

Existe, por tanto, una rigurosa e insuperable separación entre el saber intuitivo y el saber empírico, entre la matemática y la consideración de la naturaleza. Ningún puente conduce, ahora, de una a la otra orilla. El pensamiento de que la *teoría* matemática puede apoderarse por sí misma de los hechos, de que puede emprender la obra de modelarlos y dominarlos, es totalmente ajeno a Locke. La deducción y la observación pertenecen,

ideas, I suspect, we have not of any one amongst them. And though the former of these will serve us for common use and discourse; yet whilst we want the latter, *we are not capable of scientifical knowledge*, nor shall ever be able to discover general instructive, unquestionable truths concerning them. *Certainty and demonstration are things we must not in these matters pretend to*" (*Essay*, IV, 3, § 26).

42 Cf. especialmente IV, 12, § 10: "I deny not but a man accustomed to rational and regular experiments shall be able to see farther into the nature of bodies, and guess righter at their yet unknown properties, than one that is a stranger to them; but yet... this is but judgement and opinion, not knowledge and certainty. This way of getting and improving our knowledge in substances only by experience and history, which is all that the weakness of our faculties in this state of mediocrity which we are in in this world can attain to, makes me suspect *that natural philosophy is not capable of being made a science.*"

43 *Essay*, IV, 3, § 25.

según él, a dos campos totalmente separados, sin que exista la posibilidad de que el uno influya en el otro. A pesar de la gran energía con que Locke propugna el derecho y la importancia de la intuición y a pesar de que la considera como el único modelo posible del auténtico saber, sus resultados quedan circunscritos al campo limitado y estrecho de nuestras "representaciones". El acaecer real de la naturaleza cae fuera de sus dominios; Locke consideraría como un desconocimiento del único carácter de certeza que aquí puede postularse y alcanzarse todo intento de pretender descubrir en la intuición ninguna clase de conexiones *exactas* o de leyes.

Con arreglo a todos los esfuerzos críticos de Locke, el *ser* y el *saber* aparecen de nuevo como dos mundos separados. El verdadero conocimiento sólo recae sobre lo no-real,[44] ya que de la realidad de las cosas no podemos tener más que las fugaces y variables impresiones de los sentidos, las cuales no pueden captarse y expresarse nunca en reglas rigurosas y dotadas de validez general.

Sin embargo, y a pesar de las grandes y múltiples dificultades en que esta concepción nos embrolla, podemos afirmar que es precisamente en este punto donde el problema filosófico cobra, en Locke, verdadera agudeza y precisión. Es aquí donde comienza la *crítica lógica de la experiencia.* Locke no intenta nunca negar la contraposición que media entre la experiencia y los postulados rigurosos e irrefutables del conocimiento; no trata de atenuar jamás la diferencia lógica entre los métodos mediante la introducción de vagos conceptos generales de carácter psicológico. La *razón* no puede abstenerse nunca de su ideal necesario, aunque confíe o pueda confiar en verlo realizado algún día en el saber empírico concreto. Por ello, es precisamente aquí, donde duda de su solución, donde con mayor fuerza y mayor apremio formula Locke el *problema* de una teoría filosófica de la experiencia.

Es cierto que si, mirando hacia atrás, volvemos la mirada del concepto de la verdad que aquí se establece a las anteriores investigaciones de Locke, se ofrece ante nosotros un cuadro curioso. Si todo nuestro saber acerca de la *existencia* se refiere al contenido de las percepciones *presentes*, si no podemos remontar nunca la mirada por encima del momento preciso en que un determinado

44 V. acerca de esto, por ejemplo, *Essay*, IV, 4, § 8 y *passim*.

incentivo actúa sobre nosotros, resultará que todo ser se reducirá para nosotros a un cambio caótico de impresiones, mutables y multívocas hasta el infinito con arreglo a la especial estructura del sujeto. Nuestro saber consistiría, según esto, en un ir y venir, en un aparecer y desaparecer de sensaciones sueltas, sin que jamás pudiéramos lograr fijar o detener estos cambios en ningún punto concreto y determinado, llegando de este modo a un concepto constante y unitario de las *cosas*. Si toda experiencia tiene que atenerse a las percepciones directas e inmediatas de los sentidos como a su única fuente, si se halla despojada por principio de todas sus funciones de pensamiento, será incomprensible, en realidad, la cohesión de las diferentes cualidades en *un* objeto, lo mismo que la ordenación de los estados cambiantes en el tiempo a un objeto *idéntico*.

Ahora bien, si tenemos que llegar a esta conclusión, ¿qué se ha hecho de aquella imagen general del ser que el propio Locke había colocado a la cabeza de su investigación y que, según hemos visto, formaba parte, como una premisa necesaria, de su análisis psicológico del conocimiento? En esta imagen aparecen entretejidos de un modo innegable ciertos rasgos que las impresiones fugaces y aisladas de los sentidos jamás podrían garantizarnos; es innegable que se manifiesta en ella la convicción de una determinada, fija e inmutable *estructura* de la realidad externa, la cual —según nos ha demostrado Locke con tanta fuerza— no puede llegar a alcanzarse ni a fundamentarse nunca por la vía de la mera inducción. Dondequiera que se hable de un mundo de las "cualidades primarias", de una estructura mecánica fija de las cosas, se ha dado ya el paso que Locke pretende vedar al pensamiento; se ha rebasado ya el terreno de lo que nos es directamente *dado* en las sensaciones. Y esta objeción cobra una forma todavía más aguda tan pronto como volvemos la mirada del campo de la experiencia externa al de la experiencia "interior". También ésta tiene que encuadrarse ahora, visiblemente, dentro de la misma categoría lógica: no puede captar sino los estados momentáneos y aislados del yo, tal como aparecen dados en cada caso en la conciencia, alineándolos cuando más en un plano comparativo. Y, siendo así, es también evidente, a base de la concepción fundamental de que parte Locke, que esta experiencia permanece confinada, asimismo,

dentro del campo de la simple probabilidad, sin poder llegar nunca a *leyes* verdaderas y generales sobre el acaecer psicológico. Ahora bien, siendo solamente un *fragmento* del conocimiento, fragmento especial y válido tan sólo en una medida especial y limitada, ¿cómo esta experiencia podría agotar la *totalidad* del conocimiento y determinar sus límites? ¿Cómo podría autorizarnos para llegar a ningún juicio objetivo y concluyente acerca del valor y de la ordenación objetiva de rango de los distintos contenidos concretos del saber?

Como vemos, el reconocimiento de la "intuición" y de su peculiar contenido de verdad no conduce a una ampliación, sino, por el contrario, a un socavamiento del esquema psicológico de la "sensación" y la "reflexión". Y, del mismo modo que el concepto de la *verdad* se sustrae, aquí, al encuadramiento dentro de este esquema, vemos cómo, por otro lado, el concepto del *ser*, en la evolución más precisa que ahora adquiere, trasciende cada vez más claramente dicho esquema.

III

El concepto del ser

La *crítica del concepto de sustancia* figura entre las aportaciones más populares e históricamente más eficaces de la filosofía de Locke. En ella parece haberse alcanzado, en efecto, la meta final a que puede aspirar el análisis psicológico. El concepto de sustancia no sólo constituye desde Aristóteles el punto central de toda la metafísica, sino que aparecía, además, en su versión tradicional, como el verdadero límite con que tropezaba el desarrollo del nuevo ideal científico del *conocimiento*.

Todavía en Descartes hemos podido observar cómo el concepto de la forma sustancial, desterrado de la *consideración de la naturaleza*, seguía afirmando su primacía y su rango en el campo de la psicología (cf. vol. I, pp. 511 *ss.*). Sólo después de haber vencido este obstáculo final, queda libre y expedito el camino para el auténtico método del saber empírico. Cualquiera que sea la decisión final, y ya conduzca a la justificación psicológica o a la disolución de la idea de sustancia, forma siempre un paso necesario en el intento de elevar el saber a la conciencia de sí mismo.

También el único método general del que podemos esperar el esclarecimiento definitivo aparece previamente dibujado ante nosotros en sus lineamientos fijos y determinados. Para que el concepto de sustancia pueda afirmar su realidad en el conocimiento, es necesario que pueda manifestarse y acreditarse en una percepción directa del sentido exterior o interior, cualquiera que ella sea. Si carece de esta base, queda demostrado con ello que no pasa de ser una invención arbitraria, una adición infundada del espíritu, que puede imponérsenos irresistiblemente bajo la coacción de los hábitos metafísicos del pensamiento, pero que no posee validez alguna en cuanto a la estructura del ser objetivo.

Ahora bien, ¿dónde podríamos encontrar un *contenido de la intuición* que corresponda al concepto general de sustancia y sea la realización concreta de ésta? Lo que la observación de la naturaleza nos ofrece no es nunca, como hemos visto, más que la *yuxtaposición* empírica de una pluralidad de características perceptibles, cuyo fundamento interior, aquel que las entrelaza y las obliga a armonizarse, permanece siempre oculto para nosotros.

También la experiencia interior permanece muda a nuestras preguntas, ya que tampoco ésta nos revela más que los diversos estados concretos de la conciencia y su sucesión en el tiempo, sin darnos a conocer jamás por sí mismo aquel "yo" al que tales estados van "adheridos".

De este modo, si analizamos de cerca la representación de la sustancia, sólo quedará en pie ante nosotros una idea irrealizable y contradictoria, sólo retendremos en nuestras manos, a la postre, una mera *palabra*, a la que jamás podremos infundir una vida real en el desarrollo efectivo de nuestro conocimiento.

"Hablamos como los niños que, cuando se les pregunta qué es un determinado objeto desconocido para ellos, sólo saben contestar que 'algo'. Ahora bien, esto, lo mismo tratándose de niños que de adultos, sólo significa que ignoran de qué se trata y que no poseen una representación clara de la cosa que creen conocer y de la que pretenden hablar, sino que, lejos de ello, permanecen en la más completa ignorancia con respecto a tal objeto y se limitan a andar a tientas por entre las sombras. La idea a la que damos el nombre general de 'sustancia' no es, por tanto, otra cosa que el portador presupuesto, pero desconocido, de propiedades existentes, de las que suponemos que no pueden existir *sine re substante*, es decir, sin algo en que se apoyen y que las sustente." [46]

En esta primera argumentación, sobre la que Locke vuelve constantemente y en la que pone, como es sabido, todos los recursos de su estilo y de su ingenio, la sustancia es desenmascarada, para decirlo en lenguaje baconiano, como un *idolon fori*. Tal parece como si, con esto, hubiera de quedar definitivamente silenciado el problema que nos plantea, como si tuvieran que enmudecer ya para siempre las dudas y los problemas que lleva consigo. Y, sin embargo, estos problemas y estas dudas vuelven a presentarse ante el propio Locke, desde un punto de vista nuevo.

La exigencia de llegar a captar el portador último y absoluto de las características concretas sensibles, en vez de éstas mismas, sigue conservando su vieja fuerza, aun después de haber llegado al fondo de él y de haber descubierto su origen subjetivo. El *postulado* que se manifiesta en el concepto de la sustancia se impone ante nosotros con una coacción oscura e irresistible, para esfumarse en seguida, ciertamente, en la nada, tan pronto como intentamos proyectar sobre él la clara luz del conocimiento.

De este modo, el pensamiento llega a un punto en el que no puede avanzar ni retroceder, en el que le es de todo punto imposible ni renunciar ni conseguir resultado positivo alguno. Los hechos psicológicos parecen burlarse del resultado del análisis psicológico: afirman su existencia aun después de haberse descubierto su falta de fundamento. El pensamiento real parece no querer aprender nada de las lecciones de la experiencia; se aferra incesantemente a un contenido del que ni la sensación ni la reflexión ofrecen ningún ejemplo, ninguna prueba. Hemos trocado el problema metafísico, cuando pareciamos habernos sustraído a él, por una paradoja psicológica mucho más extraña aún. ¿De dónde proviene aquella imagen engañosa que necesariamente nos acompaña y que constantemente mezclamos en nuestra concepción de la realidad objetiva?

Para Locke no cabe ninguna duda de que las sensaciones no se ordenarían para nosotros en *objetos*, de que no nos conducirían a la idea de una *naturaleza* autárquica y obediente a sus propias leyes, si no añadiésemos a ellas precisamente aquella representa-

[46] *Essay*, II, 23, § 2.

ción vaga y confusa de un "algo" que les sirve de base y las mantiene en cohesión. No es la simple acumulación de las cualidades concretas reveladas por los sentidos lo que constituye el sentido propio del concepto del objeto; éste surge cuando unimos y entrelazamos de algún modo todas las características especiales, pensándolas como referidas a un exponente común, aunque desconocido para nosotros.[46] Por donde aquel "no sé qué" se convierte en *condición* de todo nuestro saber objetivo; lo que vale tanto como decir que el renunciar a aquel residuo "oscuro" e inanalizable equivaldría a renunciar al mundo mismo de los fenómenos, que tenemos claramente ante nuestros ojos, a privar a este mundo de su base de sustentación y de su ser.

Se revela ahora cada vez más claramente que, no ya solamente la concepción popular del mundo, sino tampoco la concepción científica general, puede prescindir del concepto de sustancia. Locke se atiene con toda firmeza a la tesis de que sólo puede llegar a conseguirse un saber verdadero y perfecto acerca de cualquier cuerpo empírico cuando se penetre en su esencia interior de tal modo, que puedan leerse directamente en ella todas y cada una de sus cualidades.

Confluyen aquí y aparecen aplicados conjuntamente, sin una diferenciación clara, dos modos distintos de consideración. Locke vuelve a tener ante sus ojos, como pauta, el ideal deductivo del saber: según él, sólo es posible llegar a *comprender* de verdad la conexión que existe en los objetos de conocimiento siempre y cuando que se la conciba como algo necesario e inmutable. Ahora bien, a su juicio no existe más que un modo de realizar este postulado, y es salir del círculo de los *fenómenos* para penetrar en las naturalezas fundamentales y absolutas de los cuerpos, de las que luego podemos derivar, como de las unidades verdaderas e idénticas, la multiplicidad de sus determinaciones y cambios sensibles.

Es completamente ajena al pensamiento de Locke, como hemos

[46] V. por ejemplo *Essay*, II, 23, § 3: "These and the like fashions of speaking intimate that the substance is supposed always something besides the extension, figure, solidity, motion, thinking or other observable ideas, though we know not what it is." "The ideas of substances are such combinations of simple ideas as are taken to represent distinct particular things subsisting by themselves, *in which the supposed or confused idea of substance, such as it is, is always the first and chief*" (*Essay*, II, 12, § 6).

visto, la idea de que *dentro de la experiencia misma* pueda darse nunca una conexión deductiva entre sus diversas partes, de que sea posible establecer una teoría rigurosa y exacta del acaecer empírico; por donde el saber perfecto y adecuado no puede significar, para él, otra cosa que un saber derivado de las "causas", de los primeros fundamentos interiores absolutos del ser.[47] Y, por mucho que insista en que semejante saber nos está vedado de hecho, el *concepto teórico de norma* de semejante conocimiento no llegar a perder en él su fuerza. Mide el conocimiento *humano* por este arquetipo presupuesto, que según él debe ser considerado interiormente como posible y como legítimo, tanto más cuanto que tal vez aparece realizado y cumplido en el tipo de conocimiento de las "naturalezas espirituales" superiores.

"Es evidente que los espíritus que no se hallan encadenados a la materia y hundidos en ella pueden llegar a tener ideas tan claras acerca de la estructura radical de las sustancias como las que nosotros poseemos de un triángulo y comprender, por tanto, cómo todas sus cualidades y todos sus efectos se derivan de ellas; pero el modo como llegan a comprender esto rebasa nuestra capacidad de captación." [48]

El sujeto y el objeto de estas proposiciones contradicen por igual al tono escéptico que empezaba prevaleciendo en contra del concepto de sustancia, pues lo mismo en éste que en otros numerosos pasajes del *Essay*,[49] no sólo se presupone como real un reino gradual de "formas" e inteligencias espirituales puras, sino que se establece como término correlativo y posible objeto del saber suprasensible un interior sustancial del mundo de los cuerpos. El supremo conocimiento —así se destaca ahora claramente— no haría desaparecer, como en un principio podría parecer, el concepto de sustancia, demostrando su nulidad, sino que lo llenaría de contenido positivo y lo convertiría en instrumento para la comprensión de los fenómenos.

El que no podamos llamar nuestro a este tipo de saber, el que no conozcamos la esencia interior del cuerpo, lo mismo que no conocemos la del alma y no tengamos de la acción mutua de ambos

[47] Cf. *supra*, nota 41.
[48] *Essay*, III, 11, § 23; cf. III, 6, §§ 3 *ss*.
[49] V. especialmente *Essay*, II, 23, § 13; IV, 3, §§ 27 *ss*.

un concepto más claro que de la transmisión del movimiento por medio de la presión y del impulso, "no debe parecernos extraño, ya que sólo poseemos esas pocas representaciones *superficiales* de las cosas que adquirimos de fuera por medio de los sentidos o que el espíritu nos da a conocer mediante la reflexión proyectada sobre aquello que experimenta en sí mismo".[50]

Como vemos, el punto de vista de la consideración se ha invertido totalmente: mientras que en un principio la sensación y la reflexión eran consideradas como los verdaderos *criterios* de todo conocimiento, rechazándose como oscuro y confuso el concepto de sustancia, por cuanto que no podía demostrarse y acreditarse mediante dichos criterios, ahora se considera las sustancias como el verdadero ser, en el que si no podemos penetrar es sólo por la deficiencia de nuestras capacidades subjetivas.[51] Lo que Locke empezara caracterizando como "obra del entendimiento", que brota "en el empleo usual de su propia capacidad",[52] se enfrenta ahora al entendimiento mismo como una realidad independiente, que opone a su saber límites y fronteras.

Se manifiesta claramente aquí cuál es la razón interior de todas las dificultades que opone al análisis de Locke el concepto de sustancia. Para que la sustancia adquiera su verdadera significación y validez, es necesario —tal es la hipótesis fundamental incontrovertida— que aparezca de un modo sensible y tangible ante el conocimiento, a la manera de una *imagen cerrada de la representación*. Ahora bien, la irrealizabilidad de este postulado se comprende con sólo formularlo: lo que el concepto de sustancia *significa* no puede expresarse de modo adecuado por medio de ningún contenido concreto de la percepción interior y exterior.

Sin embargo, lo que aquí se manifiesta no es tanto un defecto objetivo del concepto mismo de sustancia como un defecto del *planteamiento del problema* por Locke. Si nos empeñamos en *buscar* la sustancia, no en su función necesaria dentro del sistema del saber, sino como un ser aparte, físico o psíquico, es claro que no retendremos de ella más que un esquema pálido e informe. Por tanto, lo que Locke considera como una crítica del contenido del

[50] *Essay*, II, 23, § 32.
[51] V. *Essay*, IV, 3, §§ 23 *ss.*
[52] V. *Essay*, II, 12, § 8.

conocimiento se trueca insensiblemente en una autocrítica de las premisas psicológicas de que él mismo parte. Su tratamiento del concepto de sustancia aparece totalmente en el mismo plano del que aplica al concepto de lo infinito: al esforzarse por *reproducir* directamente las operaciones del pensamiento, sólo retiene de ellas, necesariamente, los "restos" imperfectos y confusos de la "representación" (cf. *supra*, pp. 209 *s.*).

Sin embargo, su análisis es lo suficientemente perspicaz y honrado para reconocer que, cualquiera que sea el juicio que pueda formarse acerca del *nacimiento* del concepto de sustancia, su *contenido* no puede descartarse mentalmente de la totalidad del conocimiento. Pero, como no es posible asignar a este contenido ningún lugar seguro dentro del espíritu, reaparece una y otra vez, constantemente, bajo forma real y reclama y acaba imponiendo, a pesar de toda su confesada "oscuridad", su reconocimiento.

Y, sin embargo, existe en la propia teoría lockeana del conocimiento una categoría en la que habría podido incluirse sin la menor violencia el concepto de sustancia: el propio Locke nos dice que el conocimiento de las *relaciones* es, generalmente, más claro y más seguro que el de las representaciones sensibles que les sirven de fundamento.[53] *Toda* supuesta idea "simple" entraña —como se ve cuando la cosa se analiza de cerca— una relación de la que no se la puede separar sin que pierda su propio contenido.[54] Ahora bien, siendo ello así, es evidente que las sensaciones "simples" no pueden considerarse ya como un *hecho* psicológico inatacable, sino siempre y solamente como abstracción psicológica, tal vez indispensable. Así concebidas, tampoco estas sensaciones podrían verse, ni más ni menos que los resultados de los modos puros de articulación del pensamiento, como algo absoluto y directamente dado. Sin embargo, si las "ideas simples", en Locke —como aducen en justificación suya ciertos críticos e historiadores—[55] no significan acaecimientos espirituales reales, sino solamente medios de *análisis lógico*, ¿cómo pueden pretender funda-

[53] *Essay*, II, 28, § 19.
[54] *Essay*, II, 21, § 3.
[55] V. Fraser, *Locke*, pp. 129 *ss.*

mentar el derecho de lo lógico en general y limitar sus pretensiones?

Podemos ya afirmar de un modo general que Locke no pudo desarrollar no el concepto del *ser* ni el concepto de la *verdad* que habrían estado en consonancia con su concepción acerca del origen del conocimiento. El resultado de su crítica se halla en contradicción con su punto de partida. El fundamento psicológico sobre que descansa, de haberse mantenido firmemente, habría trazado claramente de antemano el progreso ulterior del pensamiento. Para que el *método* del análisis de las ideas encuentre una aplicación y un reconocimiento ilimitados, lo primero que hace falta es dar una nueva formulación a los *problemas* que se le plantean: para ello, es necesario transformar radicalmente el concepto de la realidad, lo mismo que el del saber. De estos dos postulados brota, en una línea rigurosamente consecuente, la filosofía de Berkeley y la de Hume.

Capítulo IV

BERKELEY

I

La teoría de la percepción

Si examinamos a fondo la filosofía de Locke y la reducimos a sus premisas últimas, vemos que encierra un elemento de *escepticismo*. La meta final que Locke señala al conocimiento no puede alcanzarse por los medios que él le asigna. La conciencia, al meditar sobre sus principios fundamentales, al verse encerrada en el mundo de la sensación y la reflexión, siente en ello, al mismo tiempo, la existencia de una barrera positiva e insuperable. La visión de los objetos absolutos le está vedada. Y, sin embargo, resulta imposible renunciar al *ser* de estos objetos, puesto que ello equivaldría a despojar a la sensación misma de su significación objetiva y de la diversidad de su contenido.

Locke no puede derivar el concepto del "mundo exterior" como un *producto* de la experiencia, ya que este concepto es más bien la condición y el origen de la experiencia misma. En el primer conato de la investigación se reconoce ya, por tanto, la existencia de un último resto inasequible e impenetrable con los medios del análisis psicológico. Lo primero que hace falta, pues, para que el método empírico de la investigación pueda ser aplicado de un modo verdaderamente consecuente y profundo, es quitar de en medio este obstáculo.

El otro problema imperativo que hace falta resolver es el de una nueva y más aguda *crítica del concepto de cosa*. Todo análisis que se detenga ante este concepto se verá privado, por ello mismo, del fruto de todos sus esfuerzos. El concepto de cosa no puede representar una dificultad de principio e insoluble para el conocimiento, puesto que es este mismo quien lo plantea y lo crea. El camino del *saber* —hay que insistir constantemente en esto, una y otra vez— parte de las *sensaciones* que vivimos en nosotros mismos, para llegar al *ser* de los objetos, va de las "ideas"

a la "naturaleza". El hecho de que admitamos la existencia de "objetos" reales y los contrapongamos a nuestro yo, de que establezcamos esta división de nuestro mundo de la experiencia en un mundo "exterior" y otro "interior", no forma parte de las *premisas* de hecho de la psicología, que ésta haya de aceptar, sino que constituye su *problema* primero y decisivo. Los mismos objetos "exteriores" deben ser conocidos y deducidos como el resultado y el eslabón final de un proceso psicológico necesario.

Claro está que, si nos atenemos a lo que nos es directamente dado en el *contenido* de la percepción, esta creación tiene necesariamente que antojársenos un misterio. Las impresiones de los sentidos no nos ofrecen nada que pueda explicar y justificar la trascendencia por sobre la esfera del propio yo. En particular, el sentido de la vista, que la conciencia popular considera como el más seguro testimonio de la realidad objetiva de la naturaleza, no encierra en sí mismo semejante pretensión. Todo lo que la vista nos ofrece son sensaciones de luz y de colores, que se alinean en múltiples gradaciones, en diferentes grados de intensidad y cualidad. Por mucho que ahondemos en el análisis de estas impresiones, jamás descubriremos en ellas la garantía de la existencia de tales o cuales cosas exteriores que correspondan a las impresiones de que se trata. El placer y el dolor, por ejemplo, no tienen una *existencia* propia fuera del acto de la sensación, y otro tanto ocurre con los datos de que cobramos conciencia en el acto de la visión. Cuando creemos percibir, directamente y sin ninguna otra mediación, la existencia de un mundo aparte de nosotros, obramos bajo la acción de un prejuicio tradicional. El factor que constituye precisamente la condición necesaria de toda objetivación, es decir, la ordenación fija de las sensaciones *en el espacio*, no se nos da nunca, como algo definitivo, a la par con ellas. El engarzar las cosas en un *orden fijo de lugares*, en el que aparecen determinadas sus relaciones y distancias, representa la vigencia de leyes *formales* totalmente nuevas, que trascienden del simple *contenido* de las sensaciones concretas, así como de toda simple *suma* de impresiones del tacto y de la vista. El espacio, que es un miembro esencial y necesario en el mundo de las *representaciones*, con las cuales se encuentra la conciencia ya desarrollada como un resultado establecido, se sustrae por principio a la posibilidad de la *percepción* inmediata.

La paradoja que esto entraña en cuanto al *método* de la psicología empírica constituye el punto de partida de la psicología de Berkeley. Este problema aparece ya formulado con toda fuerza y claridad en la primera de sus obras teóricas, en el ensayo sobre una nueva teoría de la visión. La *distancia* entre los diversos objetos, que no podemos pensar como eliminada sin anular los objetos mismos en su existencia sensible, no es de suyo objeto de las sensaciones de los sentidos. En el mundo visible, que nos rodea como algo acabado y evidente por sí mismo, aparece entretejido un elemento invisible por su naturaleza. "Distance is in its own nature *imperceptible* and yet it is *perceived by sight*." [1]

Con este problema, Berkeley deslinda ya en su primera obra juvenil el terreno sobre el que habrán de desenvolverse sus futuras investigaciones epistemológicas. Ya en el modo de formularse el problema se anuncia la dirección fundamental en que ha de desarrollarse la investigación futura.

Berkeley comienza con una crítica del concepto de la *percepción*. Si por percepción no entendemos otra cosa que un contenido aislado de una sensación, inmediatamente se comprende que el mundo de las *percepciones* y el de los *objetos* no coinciden en modo alguno. La realidad objetiva sólo nace para nosotros a base de una *interpretación* que llevamos a cabo a base de los "signos" sensibles, que son, por el momento, lo único con que contamos. Sólo cuando establecemos una determinada *conexión* entre las distintas clases de impresiones sensibles, cuando las captamos en una relación de interdependencia, podemos decir que hemos dado el primer paso hacia la construcción del ser. Antes de que sepamos comprender y valorar las cualidades del sentido de la vista, en sí no espaciales, como *símbolos* de las relaciones espaciales del sentido del tacto, no poseemos la menor referencia que pueda conducirnos a admitir la dimensión en profundidad ni la delimitación de determinadas formas y figuras. El *objeto* de la intuición del espacio se reduce, por tanto, cuando se le considera más de cerca, a una síntesis psíquica: sólo llegamos a él por medio de la *corre-*

[1] Berkeley, *An essay towards a new theory of vision* (1709), § 11. Cf. §§ 2, 41, 43, 45, 46, 77 ss.

lación fija y unívoca que establecemos entre los datos de los diferentes sentidos y mediante el acto por virtud del cual reducimos a unidad aquellos datos, juntamente con sus múltiples relaciones mutuas.

Por tanto, todo predicado acerca de las relaciones de situación de los objetos y toda apreciación acerca de su magnitud y distancia es —como nos dice Berkeley ya al comienzo de su *Teoría de la visión*— más bien obra del *juicio* que del *sentido*.[2] Lo que el sentido nos da podríamos decir que es algo así como el sonido concreto, por sí mismo carente de todo significado, a diferencia del *lenguaje* articulado y estructurado de la experiencia, el cual es creado solamente por el juicio.

Es, pues, un nuevo criterio el que aquí se impone a nuestro reconocimiento, dentro del sensualismo. Cierto es que la "sensación" y la "reflexión" siguen siendo, lo mismo que antes, los jueces de todo ser y de toda verdad, pero entre ellas existe ahora una relación nueva y más nítidamente determinada. En Locke seguía imperando en su conjunto —pese a algunas correcciones sueltas e incidentales introducidas por él mismo— la concepción de que las dos fuentes fundamentales de conocimiento se distribuyen entre las dos "mitades" del ser: a la percepción sensible corresponde todo el campo de la existencia externa y a la percepción de sí mismo el campo de los estados "interiores".

Berkeley rechaza resueltamente desde el primer momento esta esquemática separación. Cualquiera que sea el punto de vista que se mantenga acerca del dualismo entre los dos mundos, el físico y el psíquico, el *conocimiento*, por lo menos, actúa solamente y sólo puede ser concebido como *unidad*. No existen dos métodos diferentes y contrapuestos, cada uno de ellos con su campo propio e independiente de acción, sino que el saber es siempre el resultado de la interdependencia de *todos* los factores. Debe rectificarse, por tanto, radicalmente, esa creencia superficial de que los sentidos nos transmiten estos o los otros objetos, que luego la actividad de la reflexión se limita a "elaborar" y a ordenar. El objeto empírico no se sitúa como algo acabado ante la conciencia, para ser asimilado y enjuiciado por ella, sino que es, por el contrario, el juicio el que le dota de su propio ser, ya que solamente en él y

[2] *New theory of vision*, § 3.

gracias a él se *articulan* para formar un todo homogéneo los diferentes datos heterogéneos facilitados por los sentidos.

Esto hace que la percepción aparezca de ahora en adelante proyectada bajo una nueva luz, ya que, aunque siga reconociéndosele su valor como punto inicial y de partida de todo saber, se comprende, sin embargo, que ni siquiera las "percepciones primarias" brotan y se manifiestan directamente. Las sensaciones llamadas "simples" no emergen directamente de la visión popular y usual del mundo, sino que, para que puedan fijarse y definirse, tiene que mediar ya una metodología empiriocrítica propia. La percepción "pura" sólo se produce cuando eliminamos del producto complicado y acabado de nuestro mundo de representaciones todo lo que ha sido añadido a las simples impresiones de los sentidos por los resultados de la experiencia y la costumbre, por los juicios y los prejuicios; lo que la concepción simplista de las cosas cree tocar con las manos hay que obtenerlo y asegurarlo, por el contrario, mediante el análisis científico y filosófico.

Hasta aquí, Berkeley parece seguir totalmente el camino histórico trazado por Descartes a la teoría moderna de la percepción. Su planteamiento del problema recuerda directamente aquel intento de las *Meditaciones* cartesianas encaminado a derivar el concepto del "objeto" de su fuente lógica y psicológica. El "ser" de la cera, por ejemplo —según el razonamiento de dicha obra— no puede verse ni atestiguarse directamente por medio de ningún sentido, pues sólo nace a base de un acto propio e independiente del *espíritu*. Toda la óptica de Descartes se orientaba hacia el desarrollo y el afianzamiento científicos de este pensamiento. Las impresiones de los sentidos no son imágenes de las cosas que se desprendan de ellas para transferirse a la conciencia, sino que son, por el contrario, signos cuya interpretación nos permite avanzar hacia el concepto de una estructura lógica objetiva de las cosas (cf. vol. I, pp. 491 *ss.*).

A este enjuiciamiento de la materia de las percepciones de los sentidos hay que atribuir, principalmente, todo lo que sabemos acerca de la situación y la distancia mutuas de las cosas. Con esta concepción fundamental —desarrollada nítidamente, sobre todo, en la óptica fisiológica de Malebranche— coincide Berkeley, en cuanto a sus primeras premisas: la tesis cartesiana de que no es el

ojo, sino el *espíritu*, el que ve,[3] da también la pauta para su investigación.

Pero el espíritu del concepto mismo ha sufrido ahora una transformación. Para Descartes, el intelecto sólo significa, en última instancia, la unidad y el conjunto de los principios *racionales* sobre que descansa nuestro conocimiento, entre los cuales eran, a su vez, los principios de la *matemática* los que servían de fundamento a todos los demás. De aquí que toda manifestación verdadera y auténtica del espíritu hubiese de ajustarse a este modelo y comprenderse, en último resultado, *por analogía con el método del razonamiento matemático*. La interpretación intelectiva de las impresiones de los sentidos es considerada como obra de una especie de *geometría inconsciente*, que ejercemos en el acto de la visión. El conocimiento de la magnitud y la distancia de los objetos se obtiene a base de un "razonamiento" que el propio Descartes compara al método seguido en las mediciones trigonométricas.

Pues bien, la crítica de Berkeley se manifiesta en contra de este concepto del "razonamiento inconsciente". Todo fundamento aducido para explicar un contenido o un proceso cualquiera de la conciencia tiene que cumplir, ante todo, una condición, que es la de caer dentro del campo mismo que trata de iluminar y de su jurisdicción. Por tanto, lo que no pueda descubrirse y demostrarse en la conciencia misma debe rechazarse desde el primer momento como principio o como nexo de toda derivación verdaderamente *psicológica*.[4]

A la luz de este criterio, se desprende inmediatamente la insostenibilidad de la teoría anterior. Las líneas y los ángulos a cuya diferencia nos atenemos, según aquí se establece, para juzgar comparativamente la distancia entre las cosas, sólo existen para el observador que ve las cosas desde fuera y que describe *a posteriori* el acto de la percepción, pero no para el sujeto sensible mismo. No puede, por tanto, recurrirse a ellas cuando se trata de comprender cómo nace en la conciencia misma una determinada hipótesis acerca de las magnitudes y las distancias y de qué motivos psíquicos emana. Los conceptos matemáticos son,

[3] Descartes, *Dióptrica*, cap. VI, sec. 17.

[4] Cf. *New theory of vision*, § 70: "That which is unperceived cannot suggest to our perception any other thing"; v. l. c., §§ 19 y 90 y *pass.*

simplemente, hipótesis y abstracciones de que nos valemos para describir abreviadamente los fenómenos; sólo un simplista realismo conceptual puede ver en ellas, al mismo tiempo, las palancas y los resortes que dominan y mueven el mecanismo de la conciencia.[5]

La "quimera de hacer que el hombre vea por medio de la geometría"[6] ha desplazado el verdadero punto de vista de la investigación. Berkeley, ante todo, deslinda el punto de vista rigurosamente *psicológico* de la consideración —que él llama "filosófico"— de todos los demás métodos con que la física y la fisiología abordan el problema de la percepción.

"Un problema, que es misión de la filosofía resolver, consiste en explicar cómo el espíritu y el alma del hombre logran ver. Otro tema, completamente distinto de éste y que cae ya dentro del campo de la geometría, es el de saber cómo se producen el movimiento de determinadas partículas en una dirección dada, la refracción y la reflexión de los rayos de la luz; la explicación de las sensaciones de la vista a base del mecanismo del ojo constituye, finalmente, un tercer problema acerca del que tiene que pronunciarse la anatomía experimental. Estos dos últimos puntos de vista pueden revestir cierta importancia práctica y corregir algunos de los vicios y defectos de la visión, pero sólo la primera teoría nos permite penetrar verdaderamente en la naturaleza de la visión misma, considerada como un acto del espíritu."

En su conjunto, sin embargo, toda esta teoría puede reducirse a un problema único, a saber: ¿cómo puede explicarse que una serie de impresiones de los sentidos totalmente distintas de las representaciones del sentido del tacto y *que no guardan con ellas la menor conexión* evoquen en nuestra conciencia, sin embargo, estas representaciones y puedan *representar* indirectamente todas las relaciones y todos los nexos que entre ellas existen?[7] Dicho en

[5] Cf. *New theory of vision*, §§ 12, 14, 22.

[6] *New theory of vision*, § 53; cf. §§ 3, 4, 24 ss.

[7] *The theory of vision vindicated and explained* (1733), § 43; cf. especialmente § 37: "The knowledge of these connexions, relations and differences of things visible and tangible, their nature, force and significancy hath not been duly considered by former writers in Optics, and seems to have been the great *desideratum* in that science, which for want thereof was confused and imperfect. A Treatise, therefore, of this *philosophical* kind, for the understanding

otros términos: ¿cómo una determinada "percepción" puede *significar* algo que no es? ¿Cómo puede desempeñar, trascendiendo de su contenido inmediato, una función por medio de la cual represente para nosotros cualidades y relaciones de una naturaleza totalmente distinta?

Fácilmente se comprende que no es la *lógica* la que crea este nuevo y peculiar valor y la que puede responder por él. El reino de la lógica sólo llega hasta donde se trata de una conexión rigurosamente *necesaria* entre contenidos, donde uno de los elementos relacionados se *contiene* en el otro y puede derivarse de él en virtud del principio de la identidad. Ahora bien, el problema que aquí se plantea es el de descubrir una conexión entre dos grupos totalmente *dispares* de fenómenos y de explicar la transición que la conciencia lleva a cabo entre ellos. El nexo que mantiene en cohesión las impresiones visuales y las impresiones del tacto no radica en la propia naturaleza de estas ideas. Cierto es que ambas parecen fundirse inseparablemente en la imagen completa del universo: existe entre ellas una dependencia funcional perfecta, de tal modo que podemos concebir cada contenido de uno de los campos de impresiones como directamente subordinado al otro. Sin embargo, la reflexión epistemológica nos enseña inmediatamente que este vínculo no es ni originario ni indestructible.

Berkeley se apoya, para demostrar esto, en el conocido problema planteado por Molyneux en su *Óptica* y que había sido discutido ya por Locke: un ciego de nacimiento que recobre de pronto el don de la vista por medio de una operación afortunada, ¿*reconocerá* los contornos y las formas que ahora le transmite el ojo como los mismos que antes le transmitía el sentido del tacto; relacionará, por ejemplo, directamente la forma visible de un dado con la forma tangible de la misma figura, refiriéndolas ambas a *un solo* objeto?

Es evidente que a esta pregunta debe dársele una respuesta negativa, pues ¿qué semejanza existe entre la luz y el color, de una parte, y la sensación de la presión y la resistencia del cuerpo,

of Vision, is at least as necessary as the physical consideration of the eye, nerve, coats, humours, refractions, bodily nature and motion of light, or the geometrical application of lines and angles for praxis or theory."

de otra? [8] No media ninguna relación interior y objetiva entre ambos grupos de sensaciones; es la *experiencia* y sólo ella al pasar de un grupo de sensaciones al otro, gracias a la constante asociación en que nos las presenta. La conciencia, en este proceso, no se halla dominada por leyes racionales, sino que se deja llevar exclusivamente por el impulso de la asociación; las fuerzas propulsoras que la guían no son las del razonamiento deductivo, sino las del *hábito y la costumbre* (habit and custom). Berkeley propone un término nuevo y muy expresivo para designar esta relación: el nexo entre los diferentes contenidos no es razonado, nos dice, sino "sugerido" (suggested). Este concepto asume ahora el complemento crítico de la "percepción" simple. Indica que no es la simple materia de la impresión de los sentidos, sino su formación y su articulación a través del "alma" la que crea las "cosas" en su forma definitiva; [9] pero nos hace ver, al mismo tiempo, que, en esta plasmación, el espíritu no realiza ninguna actividad consciente de sí misma ni de carácter autónomo. No es ninguna función lógica peculiar, sino una especie de impulso natural de la conciencia, regulado por medio de la experiencia, el que nos instruye acerca de la magnitud y las distancias de los objetos y, con ello, acerca de su ser y de su ordenación.

II

La fundamentación del idealismo

No hemos de seguir paso a paso las diferentes fases en que este pensamiento se desarrolla y fundamenta. Por muy importantes que sean para la historia de la psicología, en cuanto a la crítica del conocimiento representan tan sólo otras tantas variaciones del mismo problema fundamental: el de saber cómo es posible que las sensaciones se conviertan en objetos; que lo "interior" se trueque en lo "externo".

[8] V. *New theory of vision*, § 103, § 158.

[9] Cf. especialmente *The theory of vision vindicated and explained*, § 9: "Besides things properly and immediatily *perceived* by any sense, there may be also *other things suggested to the mind* by means of those proper and immediate objects; *which things so suggested are not objects of that sense, being in truth only objects of the imagination and originally belonging to some other sense or faculty.*"

En la *Teoría de la visión*, Berkeley evita todavía examinar y desembrollar totalmente las dificultades dialécticas de esta contradicción. En esta obra se contenta con formular la contraposición con que la concepción popular del universo se da por satisfecha: las sensaciones del sentido de la vista, nos dice, son los signos con que nos representamos indirectamente los objetos existentes fuera de nosotros; pero, junto a esta forma simbólica del conocimiento, poseemos en el sentido del tacto un testigo independiente que nos asegura de un modo directo e inequívoco la existencia de las cosas. La "extensión tangible" es equiparada a la "extensión real", que posee una existencia propia al margen de la experiencia.[10]

Sin embargo, si tuviésemos que considerar esta solución como definitiva, fracasaría con ello, al mismo tiempo, la finalidad teórica fundamental de Berkeley, tal como se presentaba ante nosotros en un principio. Si los dos extremos que la *Nueva teoría de la visión* aspira a enlazar, la percepción en nosotros y la existencia absoluta fuera de nosotros, se engarzasen por sí mismos en un lugar cualquiera, no haría falta para nada toda la armazón discursiva de la obra. Sin embargo, el propio Berkeley nos dice que se trata, simplemente, de una limitación que él mismo se impone con vistas a la *exposición*.

En su obra siguiente, el *Estudio sobre los principios del conocimiento humano*, al abordar de nuevo el problema, planteándolo en una conexión discursiva más amplia, indica como finalidad de la obra anterior el demostrar que los verdaderos objetos de la visión no existen fuera del espíritu ni son tampoco copias de las cosas externas.

"Por lo que se refiere a las impresiones del sentido del tacto —prosigue—, es precisamente lo contrario lo que suponemos, en esta obra: no porque, para fundamentar mi concepción, fuese necesario dar por supuesto este error tan generalmente difundido, sino porque no entraba en mi propósito refutarlo en un tratado sobre la *visión*." [11]

[10] Cf. especialmente *New theory of vision*, § 111: "For all visible things are equally *in the mind*, and take up no part of the external space; and consequently are equidistant from any tangible thing, which exists without the mind", *l. c.*, §§ 74, 94 *ss.*

[11] *A treatise concerning the principles of human knowledge* (1710), § 44.

Es aquí, por tanto, donde cobra toda su fuerza y toda su generalidad el problema, circunscrito hasta ahora a un objeto especial. Los diferentes campos de las impresiones de los sentidos no tienen ninguna prelación entre sí, cuando se trata del problema general de la objetividad: del mismo modo que, de una parte, sólo pueden ajustarse al *auténtico* concepto del objeto considerados en su conjunto, de otra parte cada uno de ellos, a la inversa, es insuficiente para satisfacer la falsa exigencia de una realidad que quedaría al margen de toda correlación con la conciencia. El físico puede atribuir los colores y los sonidos a la forma y al movimiento y tratar de "explicarlos" por virtud de estas determinaciones geométricas, pero sería completamente erróneo interpretar esta relación y esta subordinación, que admitimos para el fin de una agrupación del saber, como una contraposición en cuanto al ser y atribuir a la extensión otro tipo de existencia que al color, por ejemplo. Ambos son dados y conocidos de nosotros, directamente, tan sólo como estados de un sujeto; y ambos son, asimismo, fundamentos igualmente necesarios para poder llegar al mundo empírico de las "cosas", es decir, a la representación de un orden de los *fenómenos* regulado por sus leyes y, por tanto, objetivo. La separación incondicional entre cualidades primarias y secundarias y entre la forma de existencia que debe atribuirse a unas y otras descansa, en el fondo, sobre la misma confusión de dos instancias de conocimiento que originaba el error de la teoría de la percepción: una *abstracción* metodológica, que podría ser útil y estimulante en cuanto tal, es elevada al rango de una realidad metafísica.

Volvemos a encontrarnos, por consiguiente, con el mismo obstáculo que, aquí como en todas partes, se opone a la captación adecuada de las "percepciones primarias". Para que este fondo fundamental de todo nuestro saber sea depurado de las múltiples mezclas y oscurecimientos en que nos lo ofrece la "experiencia" usual, para que la percepción "pura" pueda ser captada libre de todo aditamento engañoso, es necesario, ante todo, eliminar esta fuente constante de errores, descubriendo y esclareciendo el error psicológico fundamental. Y el camino de esta *crítica del concepto abstracto aparece* claramente señalado por el *método* que Berkeley toma como base y que contrasta en su teoría de la percepción.

Cuando nos proponíamos poner de manifiesto una "percepción" que encierre y *refleje* por sí sola el espacio tridimensional, nos trazábamos, como ahora debemos reconocerlo, un postulado falso e irrealizable. Ninguna simple representación sensible podría ser considerada como *copia* directa de las relaciones de situación de los objetos. Si quisiéramos encontrar el auténtico término correlativo psicológico de estas relaciones objetivas, tendríamos que remontarnos siempre, necesariamente, al proceso de la *conexión* de las representaciones, que no se traduce nunca en ninguna imagen sensible concreta; tendríamos que reconocer en la sensación concreta, aparte de su contenido inmediato, una *función* por virtud de la cual puede expresar y representar otras.

No tenemos más que ampliar este resultado y expresarlo en su significación general, para obtener la verdadera apreciación lógica y psicológica del *pensamiento conceptual*. Los conceptos abstractos no son *realidades* psíquicas especiales con que nos encontremos como desprendidas de la conciencia. Quien las conciba de este modo y trate de encontrarlas desde este punto de vista, se verá en seguida embrollado en absurdos evidentes y tangibles; tendrá que hablar, con Locke, de un "triángulo abstracto" que no es ni rectángulo ni isósceles, ni equilátero ni escaleno, que no posee ninguna de estas características concretas y que, al mismo tiempo, las posee todas en su conjunto.[12]

Sin embargo, aunque toda *existencia*, metafísica o psicológica, atribuída al concepto abstracto sea de suyo contradictoria —ya que existencia significa, en rigor, precisamente aquella *determinabilidad* individual completa que el concepto general excluye y repudia—, no por ello tenemos por qué renunciar, ni mucho menos, a su *vigencia* dentro de la totalidad del conocimiento. Esta vigencia radica en la capacidad del espíritu no sólo para captar las especiales peculiaridades de una representación concreta, sino para abarcar en *una sola* mirada, trascendiendo de ella, todo el grupo de representaciones análogas o afines que comparten con aquélla un rasgo característico cualquiera. Por tanto, tampoco aquí es tanto el contenido como la *función* de la representación lo que constituye su contenido de conocimiento.

[12] V. Locke, *Essay*, IV, 7, § 9, y observaciones de Berkeley: *Principles of human knowledge*, Introducción, § 13. *New theory of vision*, § 125.

"Si nos fijamos en el procedimiento que el geómetra sigue para mostrar cómo una línea puede dividirse en dos partes iguales, vemos cómo comienza por dibujar, supongamos, una línea de una pulgada de longitud. Esta línea, siendo de suyo una línea concreta, es, sin embargo, por su significación, una línea general, ya que del modo como aquí se la emplea *representa* a cualesquiera otras líneas especiales, a todas las demás, de tal manera que lo que con respecto a ella se pruebe vale para *todas* o, dicho en otras términos, para la línea en general."

Por tanto, este carácter de generalidad no se basa en el hecho de que exista una línea abstracta, sino en que el caso concreto que destacamos aquí posee la virtud necesaria para expresar indistintamente toda la variedad de las líneas especiales y para responder por todas ellas.[13] La representación en cuanto tal es y sigue siendo individual: su "generalidad" no representa un incremento de contenido, sino una cualidad y un matiz nuevos y característicos, que adquiere al ser considerada a través del espíritu.

Si nos fijamos solamente en el contenido de esta teoría, no parece diferenciarse apenas en un solo rasgo de la teoría del *nominalismo* medieval, teoría que en la época moderna volvemos a ver mantenida bajo múltiples formas.[14] Donde la teoría de Berkeley cobra su originalidad y su significación específica es en la posición que ocupa dentro del sistema de este pensador, visto en su conjunto. La "función representativa" que Berkeley atribuye al concepto no se manifiesta en él como algo totalmente nuevo y sin transición alguna; esta función hubimos de reconocerla ya, por el contrario, en la misma sensación al partir de ella para llegar a la intuición de los objetos empíricos extensos en el espacio. Es ahora, por tanto, cuando el concepto aparece plenamente explicado y derivado, ya que no hacemos otra cosa que volver a encontrar en él, en una fase distinta, la misma función que se manifestaba ya como activa en la percepción. La "percepción" parece agotar ahora, en efecto, el contenido total del ser psíquico, en cuanto que —conforme a la concepción críticamente rectificada que nos hemos formado de ella— la pensamos como caracterizada no sólo

[13] *Principles of human knowledge*, Introducción, § 12.
[14] Cf. especialmente vol. I, pp. 175 *ss.* y 250 *s.*

por su propio contenido inmediato, sino también por sus múltiples nexos y relaciones de carácter asociativo.

Sin embargo, y a pesar de lo mucho que Berkeley destaca y coloca en el primer plano la lucha contra los conceptos abstractos, concentrando en ella toda la fuerza de su dialéctica, esta lucha no representa, dentro de la totalidad sistemática de su filosofía, más que una preparación y un eslabón intermedio. Los tiros van dirigidos, sobre todo, contra un determinado concepto concreto, contra *una* funesta abstracción. Toda la metafísica del problema del conocimiento se contiene y se encierra en este concepto concreto de la *existencia*.

El contenido de la consideración se ahonda ahora, al estrecharse su radio de acción y concentrarse en un problema concreto. La nueva concepción que hemos adquirido del carácter de la *conciencia* reclama una nueva determinación de la realidad del objeto de la naturaleza. Siempre que en el análisis de la conciencia nos deteníamos en la "simple" sensación como en el contenido fundamental auténtico, se postulaba a la par con ella, considerado por su parte a la manera de un ser *fijo* e inmutable, el objeto exterior absoluto.

El "fenomenalismo" puro se trueca constantemente —según hemos podido observar por el ejemplo de Hobbes— en un realismo simplista: la percepción, reconocida como el principio y la base necesaria de la construcción sistemática, convertíase a su vez en el *producto* de un mundo independiente de los cuerpos que la antecede (v. *supra*, pp. 191 *s.*). Sin embargo, para Berkeley, se convierte en algo precario y caduco la *premisa* que conducía constantemente, una y otra vez, a esta conclusión. El contenido de la conciencia no se reduce, para él, a los *datos* concretos de la sensación y la representación, sino que nace solamente en su *conexión* mutua: la conciencia no es, por su naturaleza, algo que exista de un modo quieto y cerrado, sino un *proceso* constantemente renovado.

Ahora bien, ¿cómo nuestras ideas, que se suceden las unas a las otras en constante cambio y que, por tanto, no representan de suyo más que un *acaecer en el tiempo* ininterrumpido, pueden reflejar ante nosotros una realidad externa incondicionada y permanente? [15] El ídolo de la *materia absoluta* tiene necesariamente que reducirse a la nada, a la par con el de la representación absoluta. Una vez que se reconoce que la representación concreta sólo debe su sentido y su contenido de conocimiento a las *relaciones* que en sí representa y materializa, se desprenden de ello imperativamente todas las demás consecuencias. Pues todas las relaciones entrañan —según destaca agudamente Berkeley— *un acto del espíritu*,[16] sin que puedan concebirse como separadas de él. El mero contenido de la percepción concreta tiende siempre constantemente a proyectarse en un "más allá" trascendente y a vincularse a una imagen primaria existente de suyo; el *acto de la percepción*, por el contrario, se realiza y se agota plenamente en el yo y encuentra en él su único "original". La "realidad" de un contenido sólo nos es transmitida por medio del modo en que este contenido nos es dado en la representación; e incurriremos en el error fundamental y de principio, causa de todos los demás, si intentamos destruir esta conexión por medio de una separación arbitraria, es decir, si separamos los *objetos* de la conciencia de las *condiciones* de la conciencia, fuera de las cuales jamás podríamos llegar a conocerlos. El yo pensante y el contenido pensado se refieren necesariamente el uno al otro; quien intente separar el uno del otro estos dos polos contrarios y retenerlos en una separación abstracta, destruirá con ello el organismo y la vida del espíritu mismo.

"Tan imposible como ver y sentir *algo* sin una sensación de hecho es postular en el pensamiento cualquier objeto o cosa sensibles separados de su sensación o de su percepción." [17]

La concepción fundamental de que partía la *Teoría de la visión* de Berkeley experimenta aquí una nueva profundización. Así como allí se trataba de demostrar por medio de qué combinación

[15] "How then is it possible that things perpetually fleeting and variable as our ideas should be copies or images of anything fixed and constant? Or, in other words, since all sensible qualities, as size, figure, colour, etc., that is our ideas are continually changing upon every alteration in the distance, medium or instruments of sensation; how can any determinate material objects be properly represented or painted forth by several distinct things, each of which is so different from and unlike the rest" (*Three Dialogues between Hylas and Philonous*, 1713, diálogo I, hacia el final).

[16] V. *Principles of human knowledge*, § 142.

[17] V. *Principles of human knowledge*, § 5; cf. especialmente § 10, 81 *ss.*

asociativa mutua de las impresiones de la vista y el tacto nace la imagen objetiva del espacio, se trata ahora de comprender que la existencia *total* de lo que llamamos la naturaleza objetiva de las cosas se retrotrae a un proceso análogo y encuentra en él su definitiva fundamentación. No es la conexión con un mundo de sustancias corpóreas, sino la consistencia y cohesión que revela en sí un complejo de representaciones lo que confiere a éste el valor de la realidad. Llamamos "reales" aquellos grupos de sensaciones que, a diferencia de las formas vagas y mudables de la fantasía, presentan una estructura inmutable, una coherencia y una continuidad constantes.

La pauta real de las cosas es sustituída, aquí, por una pauta puramente ideal; lo que convierte los fenómenos en "objetos" son la ordenación y las leyes que en ellos se acusan. En esta explicación, Berkeley coincide casi al pie de la letra con la determinación leibniziana del concepto de "fenómeno" y de su realidad.[18] Pero, precisamente esta coincidencia ilumina nítidamente la contraposición de los métodos, pues mientras que en Leibniz el enlace de los fenómenos que encierra la garantía de su realidad se basa "en las reglas ideales de la aritmética, de la geometría y de la dinámica", es decir, en última instancia, en normas *racionales* de vigencia necesaria y general, en Berkeley sólo es, una vez más, la asociación empírica de las representaciones la llamada a instruirnos acerca de su conexión.

Lo "real", según esto, no es solamente, por tanto, el contenido de la percepción actual, sino también todo lo que aparece relacionado con él según una regla empírica. Afirmamos con pleno derecho que los objetos existen también fuera del acto concreto y eventual de la percepción; pero no por ello los situamos fuera de toda relación con la conciencia, sino que sólo expresamos con

[18] Cf. especialmente *Dialogues between Hylas and Philonous*, III. "These and the like objections vanish, if we do not maintain the being of absolute external originals, but place the reality of things in ideas, fleeting indeed and changeable; however not changed at random, *but according to the fixed order of nature. For, herein consists that constancy and truth of things which secures all the concerns of life and distinguishes that which is real from the irregular visions of fancy.*" Cf. con esto la definición leibniziana de la "realidad" de las cosas de los sentidos, en la que se destacan con igual fuerza el elemento coincidencia y el elemento contraposición: v. vol. I, pp. 376 *s.*, nota 147.

ello la *espectativa de posibles percepciones*, que bajo determinadas condiciones pueden realizarse para nosotros.

"Los árboles *son* en el jardín, están en él, quiéralo yo o no lo quiera, ya me los represente o no; pero esto sólo quiere decir una cosa: que no tengo más que ir al jardín y abrir los ojos, para verlos necesariamente." [19]

La teoría idealista puede asimilarse aquí, de este modo, la manera de expresarse de la concepción usual del mundo. Tampoco para ella agotan el ser, ni mucho menos, los contenidos *existentes* de cada vez en la conciencia; también para ella las sensaciones directamente dadas forman solamente los "símbolos" incompletos de la realidad. Pero lo que en estos contenidos aparece simbolizado no son ninguna clase de cosas absolutas fuera del espíritu, sino el conjunto y la conexión ordenada de la *experiencia total* de nuestro espíritu. Las percepciones actuales no permanecen aisladas, sino que, en virtud de la conexión sujeta a leyes en que se hallan con otras, expresan también a éstas, de tal modo que poseemos *indirectamente* en ellas la *totalidad* de los posibles contenidos empíricos y, por consiguiente, la totalidad de las cosas.[20] La fundamental ecuación *esse* = *percipi* sólo cobra su verdadero sentido cuando comprendemos la percepción en su significación críticamente rectificada, cuando conjuntamente con ella concebimos, por tanto, la función de representar la *conexión* empírica en la que aparece situada.

Si desde aquí volvemos la mirada sobre el *comienzo* de la investigación, nos damos cuenta de la consecuencia rigurosa y sin lagunas con que se suceden unas a otras las tesis fundamentales de Berkeley. El "idealismo", tal como se le entiende y se le pro-

[19] V. el diario científico de la primera época de Berkeley, publicado por Fraser: *Commonplace Book* (1705-08). (*Works of Berkeley*, eds. por Alexander Campbell Fraser, 4 vols., nueva ed., Oxford, 1901, I, 65.)

[20] Cf. especialmente *Dialogues* I (hacia el final): "I grant we may in one acceptation be said to perceive sensible things *mediately* by sense —that is, when from a frequently perceived connexion, the immediate perception of ideas by one sense suggests to the mind others, perhaps belonging to another sense, which are wont to be connected with them. For instance, when I hear a coach drive along the streets, immediately I perceive only the sound; but, from the experience I have had that such a sound is connected with a coach, I am said to hear the coach."

clama aquí, no es una tesis arbitraria y especulativa, sino que se contiene ya, como un resultado necesario, en el punto de vista originario con que se inicia el análisis de Berkeley. El *contenido* de esta filosofía entra todo él, de un modo puro y sin dejar residuo, en el método de este pensador. Una vez que nos situamos en el punto de vista de la "experiencia pura" y rechazamos por principio todo lo que no aparece acreditado por medio de ésta, no existe ya para nosotros opción posible. La determinación del concepto de la realidad hasta la que hemos penetrado no es otra cosa que el esclarecimiento completo y la exposición analítica del pensamiento metodológico fundamental.

Claro está que, planteado así el problema, ese concepto no puede *demostrarse*, en el sentido ordinario, por medio de eslabones silogísticos; lo único que podemos hacer es indicar el camino por el que tenemos que descubrirlo en nosotros mismos por la vía de una introspección progresiva, siempre que logremos destacar el contenido dado de la conciencia, libre de todo aditamento extraño.

"En vano paseamos la mirada por los espacios celestes y tratamos de penetrar en las profundidades de la tierra; en vano interrogamos a los escritos de los sabios y marchamos por las oscuras huellas de la Antigüedad: basta con que descorramos la cortina de palabras, para contemplar ante nuestros ojos en toda su belleza el árbol del conocimiento, cuyos frutos son excelentes y se hallan al alcance de nuestra mano." [21]

El lenguaje sencillo de la conciencia de sí mismo refuta, para quien sepa escucharlo, todas las teorías dogmáticas acerca de un ser doble y de un ser desdoblado en sí mismo, ya que en todas estas teorías se contiene necesariamente una premisa dogmática que jamás puede acreditar ni justificar el *conocimiento*. Que las representaciones que en nosotros se dan son las *copias* de sustancias exteriores y las representan por virtud de la *semejanza* que guardan con ellas es algo que no atestigua, ni mucho menos, nuestra experiencia interior imparcial, sino una afirmación escolástica que Berkeley, ciertamente, encontró todavía plenamente vigente en la misma ciencia exacta de su tiempo. Fue nada menos que Newton

[21] *Principles of human knowledge*, Intr., § 24.

quien infundió nueva vida a esta teoría, en el apéndice a su *Optica*.[22]

La *Nueva teoría de la visión* había emprendido la obra de desarraigar esta concepción, remitiéndose para ello a los hechos psicológicos; ahora, Berkeley se propone demostrarla como incompatible con los primeros postulados *lógicos*. Las *contradicciones* en que nos embrolla toda hipótesis de una pauta trascendente del conocimiento no aparecen descubiertas en ninguna otra obra con tanta agudeza ni de un modo tan apremiante como en los *Diálogos entre Hylas y Filonús* de Berkeley, libro que se convierte para siempre, por ello mismo, en el arsenal del idealismo.

Los argumentos de esta obra no pudieron ser superados ni refutados con fundamento, después de su aparición. Si la *Crítica de la razón* de Kant no contuviera otra cosa que el pensamiento negativo de que la verdad de nuestro conocimiento no debe buscarse en su coincidencia con las "cosas en sí", no cabe duda de que los *Diálogos* de Berkeley se anticipan ya a este resultado. El pensamiento del "ser absoluto" de las cosas es perseguido a través de todas las formas y de todos los disfraces bajo los que suele esconderse, por debajo de todas las consecuencias en las que, de un modo consciente o inconsciente, se manifiesta.[23]

Este pensamiento, que trata de afianzar y anclar el mundo de las representaciones en el fondo primario de una certeza incondicional, vendría en realidad a echar por tierra toda la seguridad de las representaciones y del pensamiento. Todo saber en nosotros, para que pudiéramos cerciorarnos de su validez, tendría que examinarse y contrastarse en cuanto a su coincidencia con las "imágenes originarias" trascendentes. Ahora bien, toda *comparación* entre dos contenidos, tal como aquí se postula, es ya, de suyo, un acto de la conciencia y circunscrito, en cuanto tal, por los límites de la conciencia misma: sólo podemos comparar el conte-

[22] Acerca de la teoría newtoniana de la percepción, v. *infra*, pp. 437 *s.*

[23] *Hylas and Philonous*, especialmente diálogo II. Cf. *Principles*, § 8, 18 *s.*, 24, 45, 56, 57, 79 *s.* Cf. especialmente *Commonplace Book*: "The philosophers talk much of a distinction twixt absolute and relative things or twixt things considered in their own nature and the same thing considered with respect to us. *I know not what they mean by things considered in themselves.* This is nonsense, jargon" (Fraser, I, 53).

nido de una representación con el de otra, una *idea* con otra idea.[24]

El reproche de que el idealismo convierte el ser en una *ilusión* recae, por tanto, sobre los adversarios de esta concepción: son ellos quienes despojan de todo valor a nuestro conocimiento empírico, oponiéndole un ideal falso e inasequible. Quien ve la realidad de la representación en que reproduce un algo irrepresentable, quien, por tanto, subordina la apreciación de lo inmediatamente conocido a un algo incognoscible, lo que hace con ello es sacar de quicio el saber.[25]

La misión de la filosofía, tal como el idealismo la concibe, no consiste en criticar y discutir la verdad de la imagen empírica del mundo partiendo de una hipótesis metafísica establecida de antemano, sino que su verdadera meta es, exclusivamente, esclarecer el contenido de esta concepción del universo y asegurarle la certeza de sí misma. No se trata de negar la existencia de las cosas sensibles, sino, por el contrario, de esclarecer totalmente el sentido que, en la práctica de nuestra experiencia, asociamos al concepto de la existencia.[26] Y el signo decisivo de ello lo tenemos, como hemos visto ya, en la constancia y en el enlace regular de los contenidos de las representaciones. La diferencia entre la quimera y la realidad permanece, por tanto, en pie y conserva su pleno vigor: existe una "naturaleza de las cosas", por cuanto que las ideas en nosotros no aparecen y desaparecen arbitrariamente, sino que presentan en su desarrollo una determinabilidad objetiva y unívoca.[27]

[24] V. *Principles of human knowledge*, § 8; diálogo I; *Theory of vision vindicated and explained*, §§ 26 *s*.

[25] "The suposition that things are distinct from ideas takes away all real truth and consequently brings in a universal scepticism; since all our knowledge and contemplation is confined barely to our own ideas." *Commonplace Book* (Fraser, I, 30). Cf. especialmente *Principles*, §§ 40, 86, 87 y los *Diálogos entre Hylas y Filonús*, donde estos pensamientos aparecen constantemente subrayados y presentados a través de múltiples variantes.

[26] Cf. *Commonplace Book*, I, 27: "*'tis on the discovering of the nature and meaning and import of Existence that I chiefly insist*"... "*Let it not to be said that I take away existence. I only declare the meaning of the word*, so far as I can comprehend it" *(ibid.*, I, 29).

[27] "To all which, and whatever else of the same sort may be objected, I answer that by the principles premised, we are not deprived of any one thing in nature. Whatever we see, feel, hear or anywise conceive or understand remains as secure as ever, and is as real as ever. *There is a rerum natura* and the distinction between realities and chimeras retains its full force." *Principles*, § 34. Cf. especialmente *Commonplace Book*, I, 83.

El concepto de la *ley natural* forma, por tanto, el auténtico e indispensable término correlativo del nuevo concepto de la realidad, aquí acuñado. La garantía del ser no hay que buscarla exclusivamente en la materia de las sensaciones de nuestros sentidos, sino en la conexión sujeta a leyes que esta materia presenta, al ser considerada desde el punto de vista *científico*. Cierto es que el valor aquí atribuído a la ciencia se halla sujeto, al mismo tiempo, a la condición de que ésta se contente con descubrir los fenómenos en su coexistencia y en la regularidad de su sucesión, en vez de tratar de derivarlos de las entidades metafísicas supremas. Su función no tiende a descubrir el fondo sustancial, sino solamente el contenido inmediato de los fenómenos mismos y a reproducirlo de un modo exacto.

Por consiguiente, la "explicación" de un factum no puede significar otra cosa que la demostración de su coincidencia con hechos previamente conocidos: podemos decir que un fenómeno ha sido plenamente comprendido cuando se le pone en consonancia con la totalidad de los hechos empíricos.[28] Por tanto, las conexiones que la ciencia de la naturaleza establece no tienen el carácter de las relaciones entre el fundamento y la consecuencia lógicos. Es cierto que los elementos pueden, en virtud de la relación constante que los une, servir de "signos" los unos con respecto a los otros, de tal modo que, al presentarse uno de ellos, pueda preverse y predecirse con seguridad la aparición del otro, pero la unión que entre ellos existe no puede captarse nunca más que por medio de la experiencia, sin que pueda llegar a comprenderse conceptualmente ni a demostrarse como necesaria.[29]

Por tanto, las "fuerzas" introducidas por la filosofía matemática de la naturaleza no son más que magnitudes metodológicas auxiliares que sirven para designar en forma abreviada conjuntos de fenómenos, nunca potencias reales que hagan brotar por sí mismos los fenómenos.[30]

[28] Cf. *Principles*, § 62, 105 *s*.

[29] *Principles*, § 65, 108 *s*. Cf. especialmente la obra *De motu* (1721).

[30] *De motu*, §§ 6, 17, 28, 39 *s*.

Al proclamar esta concepción fundamental, Berkeley se siente identificado en el plano de los principios con la ciencia de su tiempo: el propio Newton había insistido siempre, hasta la saciedad, en que sus investigaciones tendían exclusivamente a descubrir las leyes de los fenómenos naturales, pero no a conocer sus "causas" absolutas. No importa que Newton no se atuviera siempre estrictamente a este principio, que en la explicación de los hechos deslizara, a veces, elementos que escapan, por principio, a toda posibilidad de confirmación por medio de la experiencia: para poner su ciencia a tono y en consonancia consigo misma, basta con recapacitar sobre su máxima originaria y propia.

La polémica de Berkeley contra los conceptos newtonianos del espacio absoluto y el tiempo absoluto debe ser considerada, por tanto, como una crítica inmanente, destinada a restablecer la unidad metodológica del sistema.[31] De este modo, vemos que el análisis del contenido objetivo de los principios científicos coincide punto por punto con el resultado del análisis psicológico. Los hechos fundamentales psíquicos, lo mismo que los de la física, han asumido una nueva forma al caer por tierra las barreras que entre ellos había levantado una falsa metafísica y que impedían concebirlos desde un punto de vista metodológico común.

III

Crítica de la teoría berkeleyana del concepto

En la historia de la filosofía, la crítica de la doctrina de Berkeley se aborda casi siempre desde un punto de vista que en realidad es interiormente ajeno a ella. Constantemente se formulan en contra de esta doctrina objeciones que dan por supuesto como algo incuestionable, precisamente aquello que su autor pone en duda; sus resultados aparecen constantemente desencuadrados del marco original del planteamiento del problema que sirve de punto de partida a Berkeley, para considerarlos por sí solos, como algo aparte.

Ahora bien, semejante enjuiciamiento no puede en modo alguno dar en el blanco, ni desde el punto de vista sistemático ni en el aspecto histórico. Todas las objeciones que se hacen al sistema desde fuera pierden inmediatamente toda su fuerza, al ponerse en

[31] Acerca de esta polémica, v. libro VI, cap. 2, *infra*, pp. 340 *ss*.

contacto con la trabazón incomparablemente coherente del pensamiento de Berkeley. Los resultados a que llega este pensador no pueden medirse ni valorarse nunca más que a la luz de su propio método.

El problema debe formularse así: ¿llena realmente este método la función que se plantea, es decir, logra captar por sí misma la experiencia pura, despojada de todo aditamento "metafísico", y dispone de los medios necesarios para llegar a comprender y a penetrar plenamente la estructura de la experiencia misma?

Comenzando por la segunda pregunta, vemos que ésta nos retrotrae de nuevo, de momento, al centro de la teoría lógica de Berkeley, a la determinación de las relaciones entre la sensación y el juicio, entre la percepción y el concepto. La polémica sostenida por Berkeley contra los "conceptos abstractos" no ha agotado, ni mucho menos, su tema. Su mirada se dirige exclusivamente sobre un modelo histórico concreto; se vuelve únicamente en contra de la determinada forma que Locke había dado a la teoría de la abstracción. Por tanto, aunque nos parezca legítima y certera cuando se atiene a esta intención limitada, sus argumentos resultan carentes de fuerza en contra de la conformación y fundamentación mucho más profundas, que los clásicos del racionalismo, y principalmente Leibniz, habían sabido dar a la teoría del concepto.

No se trataba aquí, en ningún caso, de encuadrar a la fuerza lo general mismo en la forma de la "representación". No se intentaba asegurar la *importancia* del concepto colocando a su lado, como término correlativo psíquico, una vaga "imagen genérica", sino de otro modo: poniendo el concepto de manifiesto como una *premisa necesaria* para toda conexión de contenidos de conciencia y, por tanto, para cualquier "verdad" que de ellos podamos predicar. Dondequiera que la matemática moderna se consideraba como el modelo de la teoría del método, el método escolástico de la abstracción era desplazado y sustituído por el método del análisis, el cual conduce, en el terreno de la lógica, a *definiciones* y *juicios* fundamentales y en el terreno de los hechos a *leyes* de carácter amplio. El contenido del concepto no se fundamentaba, por tanto, apoyándose en formas acabadas y rígidas, sino a base de las operaciones y articulaciones del espíritu.

Si comparamos con este método la concepción desarrollada por

Berkeley, no cabe duda de que se manifiesta en ella un rasgo análogo. También él destaca constantemente que la generalidad conceptual que atribuímos a una representación no es una "característica absoluta, positiva" inherente a ella, sino que radica simplemente en su capacidad de *representar* ante el espíritu una indeterminada pluralidad de otros contenidos.[32] Sin embargo, el contenido de la "representación", que aquí se presenta como la *solución* definitiva de la dificultad, sólo viene a representar, en rigor, la expresión más acusada del verdadero *problema*.

Este concepto, que nos salía ya al paso, con la misma significación que aquí, en el desarrollo de la teoría berkeleyana de la percepción, así como en la definición del objeto empírico, ya que se halla situado, por tanto, en el lugar central del sistema, entraña desde el primer momento una dualidad de sentido. El hecho de que las representaciones se expresen unas a otras y puedan "sustituirse" mutuamente sólo significa, en primer lugar, según la concepción fundamental y general de Berkeley, una cosa, y es que la aparición de cualquiera de ellas provoca y suscita también, por la vía asociativa, la otra, la aparejada a ella. Así, por ejemplo, el hecho de que un triángulo concreto, obtenido mediante el método de la prueba geométrica, pueda responder por todos los demás, obedece en último resultado, sencillamente, a la circunstancia de que todo contenido de la conciencia tiende a hacer que resuenen al mismo tiempo todos los contenidos concretos análogos a él y a que también éstos se presenten simultáneamente al espíritu, aunque sea bajo una forma indirecta y atenuada. Lo que podemos predicar y probar de un triángulo en particular vale, por tanto, en última instancia, con respecto a la *totalidad de los ejemplares concretos* abarcados por nosotros en una rápida ojeada de conjunto.

Fácilmente se comprende, sin embargo, que con ello no se explica, ni siquiera se describe, la verdadera función del concepto. La *extensión* de un concepto y el modo como se recorra es algo puramente fortuito y accesorio en cuanto a la concepción de su *contenido*. Independientemente del hecho de que un concepto general puede abarcar un número y una diversidad *infinitos* de

[32] "Universality, so far as I can comprehend, not consists in the absolute positive nature or conception of anything, but in the relation it bears to the particulars signified or represented by it." *Principles*, Intr., § 15.

ejemplares, los cuales no es posible, por tanto, llegar a agotar nunca en la representación real de lo concreto, tenemos que la *comparación* de un caso concreto con otros presupone ya el establecimiento de un *punto de vista* general al que esa comparación se ajusta.

De por sí, la simple equiparación de representaciones "semejantes" no basta ni puede bastar nunca para hacer que cobre conciencia aparte aquel momento fundamental en que coinciden y para poder contraponerlo como una *unidad* constante a los cambios y mudanzas de los diferentes contenidos concretos. No basta con que las ideas concretas sean más o menos "análogas", mientras no podemos *observarlas* y *enjuiciarlas* como tales. Ahora bien, para esto tiene que mediar una función espiritual específica que difiere por principio de la simple captación de los sentidos. Mientras que en la percepción directa el contenido aparece solamente como un todo indiferenciable, aquí nos encontramos, en cambio, con una *gradación* del pensamiento, con un orden de superioridad y subordinación por virtud del cual desprendemos las cualidades especiales y fortuitas que lleva consigo la representación, para ver en ellas solamente la expresión y la materialización de una cohesión del pensamiento general y permanente. La simple asociación no puede llegar a explicar nunca esta transformación que la impresión sufre por virtud de la peculiaridad de nuestro modo de concebir y sin que experimente ninguna alteración material. Se trata solamente, en efecto, de un *encadenamiento* de representaciones en el que las partes aparecen alineadas entre sí y situadas, por así decirlo, en el mismo plano, sin que llegue a alcanzarse nunca, por tanto, aquella característica diferenciación del *significado* de los distintos elementos, que constituye la raíz del concepto. La mera acumulación de las representaciones no llega a imprimirles nunca un nuevo *sentido formal* que antes no poseyeran; las medidas de las representaciones conservan siempre, aquí, su curso simple e igual, sin que en ellas se produzca nunca una diferencia ni una alteración rítmica.

Esto explica por qué Berkeley, ya desde las primeras manifestaciones de sus *Principios*, se ve obligado a introducir en su primitiva concepción una serie de rectificaciones y de complementos de tipo positivo. Una determinada forma geométrica, por ejemplo un triángulo rectángulo con lados de longitud fija, puede en el caso

dado, según se ha dicho, valer como representante del triángulo en general, siempre y cuando que en el *método de la prueba* exacta no se haga uso de todas esas determinaciones de que la *representación* no puede prescindir, es decir, siempre y cuando que nuestro *saber* no descanse sobre aquellas propiedades fortuitas, sino que tome en consideración solamente los elementos inmutables comunes a todos los casos.

"Debe concederse, pues, que sólo podemos *considerar* como triángulo una figura sin fijarnos para nada en la cualidad especial de los ángulos o en las proporciones de magnitud de los lados, procediendo en este sentido, ciertamente, a una abstracción; pero sin que ello demuestre jamás, en modo alguno, que podemos formarnos una idea abstracta y general del triángulo, idea que sería contradictoria consigo misma." [33]

Pero es precisamente el derecho a esta *consideración*, por virtud de la cual captamos lo típico en lo individual y prescindimos de las peculiaridades variables de la forma concreta, para fijarnos solamente en su *definición*, viendo en ésta la ley general con arreglo a la cual se forma, lo que constituye el verdadero problema objetivo que la esquemática psicológica de Berkeley no acierta a resolver.[34] En efecto, el hecho de que esté dentro de nuestras posibilidades el desviar voluntariamente nuestra atención de las determinaciones concretas de un contenido dado sólo pone de manifiesto, evidentemente, una premisa negativa de la "abstracción". Resultando inconcebible, exactamente lo mismo que antes, que este defecto de nuestra concepción, que disuelve y destruye como tal la forma representativa, deje indemne en nosotros, sin embargo, el meollo y el contenido fijos del *saber*, revestido de la pretensión de encerrar dentro de sí la regla de validez general para el conocimiento de los casos concretos.

Por tanto, aunque la teoría de Berkeley parezca confirmada de vez en cuando por la crítica de la física empírica —y no hay duda de que la polémica contra los conceptos newtonianos del espacio absoluto y el movimiento absoluto tuvo efectos fecundos y bastante

[33] V. *Principles*, Intr. § 16. Las frases citadas al final son una adición a la segunda edición (1734) de la obra.

[34] Cf. acerca de esto las certeras objeciones de Husserl contra la teoría de la representación de Berkeley: *Logische Untersuchungen*, Halle, 1901, II, 176 *ss.*

esclarecedores—, en lo que se refiere a los principios de la *matemática* inmediatamente pone al desnudo todas sus deficiencias interiores. Berkeley, aquí, se queda visiblemente muy atrás de su propia concepción lógica fundamental. Mientras que antes reconocía en su indestructible peculiaridad las operaciones y *combinaciones* del espíritu, colocándolas como factores independientes junto a las impresiones de los sentidos, ahora es la simple "impresión" la que, según él, debe suministrarnos el verdadero criterio. Y así, el concepto de lo *infinitamente pequeño* debe ser rechazado de antemano y sin limitación alguna, sencillamente por no encontrar apoyo ni testimonio alguno directo en el campo de las sensaciones.[35]

El hecho de que exista un límite psicológico de la perceptibilidad es, a juicio de Berkeley, la prueba valedera en cuanto al límite de la posible división. Y la misma consideración puede hacerse, por el contrario, en lo que se refiere al problema de la ilimitada multiplicación: la simple reflexión de que todas y cada una de las partes de la extensión que nuestra "imaginación" ha de retener como una unidad tiene que ser necesariamente de una determinada longitud constante, basta para superar el concepto de una magnitud "mayor que cualquiera dada".[36]

"Del mismo modo que a nuestros sentidos les produce esfuerzo y perplejidad el tener que captar objetos extraordinariamente pequeños, nuestra imaginación, cuya fuente son los sentidos, se confunde y embrolla también cuando intenta formarse ideas claras acerca de las partes más pequeñas del tiempo o de los incrementos que en ellas se producen... Cuanto más analiza y persigue el espíritu las ideas fugaces, más se pierde y se embrolla: las *cosas* se le representan insignificantes y parecen esfumarse y desaparecer totalmente ante él, a la postre." [37]

Para refutar objeciones como éstas apenas es necesario detenerse

[35] *Commonplace Book*, I, 9: "No reasoning about things whereof we have no ideas, therefore no reasoning about infinitesimals." Cf. *Principles*, §§ 130, 132.

[36] "We cannot *imagine* a line or space infinitely great —therefore absurd to talk or make propositions about it. We cannot imagine a line, space, etc., quovis dato majus. *Since y't what we imagine must be datum aliquod*, a thing can not be greater than itself." *Commonplace Book*, I, 9.

[37] *The Analyst* (1734), § 4.

a analizar objetivamente el concepto de lo infinito: basta con remitirse a las propias determinaciones del concepto por Berkeley. Él mismo manifiesta incidentalmente —en una adición a la segunda edición de los *Principios*— que, aunque las *cosas* concretas sólo formen una colección de ideas, las relaciones entre ellas no pueden, sin embargo, concebirse del mismo modo: de las *relaciones*, como representan en su conjunto un acto del espíritu, no podemos llegar a tener un conocimiento sensible, sino tan sólo un conocimiento puramente conceptual, pero no por ello menos asegurado.[38]

Este pensamiento, que en Berkeley se limita, cierto es, a la órbita de las reflexiones *metafísicas*,[39] basta para privar de fundamento a todas las objeciones de Berkeley contra la nueva ciencia de lo infinito. Las contradicciones que cree encontrar reunidas en ella surgen solamente en su propia interpretación, la cual atribuye siempre un sentido *real*, como si se tratase de *cosas*, a las puras operaciones y relaciones del pensamiento matemático, lo que le lleva, consecuentemente, a esperar verlas reproducidas en "simples" impresiones.

En este punto, es decir, en la teoría científica de los principios, Berkeley, pese a toda la crítica penetrante que hace contra Locke, se halla todavía plenamente atado por su propia concepción: es aquí donde más eficazmente cree combatir la abstracción matemática, donde él mismo se deja llevar directamente por la abstracción psicológica de lo "simple" (cf. acerca de esto, *supra*, pp. 234 *ss.*).

Surge así, ahora, una concepción puramente atomística: todo auténtico contenido del conocimiento tiene que disolverse necesariamente en elementos discretos y poder reducirse a las impresiones últimas de los sentidos, de las que *está formado*.

Los defectos inherentes a esta concepción se manifiestan por fuerza como los más característicos frente al problema de la *continuidad*. La línea continuamente extensa no es, para Berkeley, otra cosa que una suma de "puntos", es decir, de los más pequeños elementos perceptibles del espacio. Partiendo de esta definición

[38] "It is also to be remarked that *all relations including an act of the mind, we cannot so properly be said to have an idea, but rather a notion of the relations and habitudes between things.*" *Principles*, § 142 (adición a la 2ª ed.).

[39] Cf. acerca de esto, pp. 235 *ss.*

psicológica, intenta Berkeley refutar los conceptos científicos de la matemática, y en particular el concepto de lo irracional. Como la desintegración de toda magnitud dada tiene que llegar necesariamente, en algún punto, a su término, hay que llegar a la conclusión de que la cantidad de puntos de que está formada la magnitud tiene que poder reproducirse necesariamente en cada momento por un *número entero y finito*.

El concepto de lo "inconmensurable", y con él todas las tesis de que forma parte, caen, por tanto, en el campo de las abstracciones infundadas y falaces; *el teorema de Pitágoras es falso*.[40] En términos generales, debe negarse la *exactitud* incluso a la matemática *pura*: su método se apoya simplemente en "intentos e inducciones", debiendo, por tanto, contentarse con una aproximación suficiente para los fines perseguidos en la práctica.[41]

Esta consecuencia, que nos recuerda la teoría del mínimum de Giordano Bruno,[42] decide en cuanto al valor del punto de partida. "Yo puedo resolver el problema de la cuadratura del círculo, lo que no pueden hacer ellos (los geómetras): ¿quién de nosotros se apoya en mejores principios?", exclama con tono triunfal Berkeley, en el diario filosófico de sus años de juventud.[43] Pero esta exclamación se vuelve inmediatamente en contra de él mismo: lo que intenta lograr con su derivación de lo continuo a base de los átomos sueltos de las percepciones de los sentidos es, en efecto, una cuadratura lógica del círculo.

Sin embargo, el hecho de que la teoría berkeleyana del concepto fracase ante la matemática, no quiere decir que no se abra o parezca abrirse ante ella, en la *ciencia de la experiencia*, un campo de acción, tanto más fecundo, en el que esta teoría puede acreditarse directamente. Los conceptos empíricos, por lo menos, no parecen admitir otra interpretación ni otra explicación que las contenidas en la teoría de la asociación de las representaciones. Representan simplemente una colección de elementos que no se hallan mantenidos en cohesión por una necesidad lógica, sino ex-

[40] "One square cannot be double of another. Hence the Pithagoric theorem is false." *Commonplace Book*, I, 19. Cf. *ibid.*, I, 14, 20 *ss.*, 81, 88; *New theory of vision*, §§ 112 *ss.*

[41] *The Analyst*. Cf. especialmente cuestiones 33 y 34.

[42] Cf. acerca de esto, vol. I, pp. 431 *ss.*

[43] *Commonplace Book*, I, 91.

clusivamente por la conexión empírica constante en la que se presentan y que es la que los funde en unidad ante la conciencia.

Sin embargo, si paramos la atención, volviendo atrás, en los fundamentos de la teoría de Berkeley, surge ante nosotros, inmediatamente, un nuevo problema. La concepción *realista* del mundo puede tranquilamente hacer de la experiencia el guía y el fiador exclusivo de nuestro conocimiento, ya que para ella sólo se trata de reproducir en el conocimiento la contextura objetiva de las cosas, tal como existe y cuya existencia no le ofrece ni sombra de duda. Los objetos se enfrentan a nosotros de un modo independiente y sujetos a un orden fijo e inmutable: la experiencia sólo tiene por qué mantener y explicar el *saber* con respecto a ellos, pero no su *ser*.

Por el contrario, para el idealismo berkeleyano esta solución carece de fundamento. La experiencia, aquí, no es el producto, sino, por el contrario, la creadora de la realidad exterior. La conexión empírica de las representaciones no pretende ser un mero reflejo de las relaciones en sí existentes entre las cosas, sino que es ella misma la que hace que las impresiones concretas se conviertan en *objetos* (cf. *supra*, pp. 244 *s.*).

Ahora bien, esta nueva función requiere, para que pueda llevarse a cabo, nuevos medios. Cuando hablamos de los *objetos* de la naturaleza, *nos referimos* con ello —cualquiera que sea el modo como esta opinión pueda razonarse y *justificarse*— a un orden de suyo invariable y necesario, intangible para toda voluntad subjetiva. Pero, ¿cómo puede surgir y demostrarse la certeza de esta constancia inquebrantable sobre el terreno de la simple experiencia? La asociación empírica no crea nunca más que conexiones relativas y de nuevo anulables en todo momento, que pueden verse reducidas a la nada ante la observación de un nuevo hecho.

Por tanto, esta concepción no puede llegar a fundar racionalmente de manera satisfactoria la convicción fundamental de una estructura de la realidad fenoménica fija e invariable: lejos de ello, esta convicción, desde el punto de vista en que aquí nos hallamos situados, tiene que aparecer necesariamente como un simple dogma, arbitrariamente aceptado. Es cierto que, subjetivamente y bajo determinadas condiciones, podemos esperar que lleguen a manifestarse determinados grupos de representaciones, pero

nada nos garantiza que las combinaciones producidas ante nosotros a base de experiencias anteriores *se mantengan* también en el futuro; de que, por tanto, en todo este transcurso de las sensaciones en el tiempo, lleguen a destacarse y afirmarse ninguna clase de relaciones y de reglas valederas al margen del tiempo. Y, siendo así, se reducirá a la nada, no sólo la verdad de lo absoluto, sino también la del objeto empírico, tal como la entiende y la formula Berkeley. Cada sujeto sensible concreto quedará, así, condenado, a moverse dentro de la órbita de sus propias "percepciones", sin que pueda llegar a formarse con ningún título objetivo el pensamiento de un *mundo* de los fenómenos unitario y común a todos los individuos pensantes.

Berkeley se dio clara cuenta de la dificultad que aquí se plantea. El mismo formula el problema de cómo puede llegar la conciencia a referir a *un* objeto los múltiples y diferentes contenidos de la percepción, que pueden ser, no sólo diversos, sino incluso dispares entre sí. ¿Qué nos autoriza, por ejemplo, a reducir a unidad y a interprtar como "signos" distintos de un objeto *idéntico* las dos imágenes visuales que nos ofrecen la percepción directa de nuestros sentidos, de una parte, y de otra la observación a través del microscopio?

La respuesta que los *Diálogos entre Hylas y Filonús* dan a esta pregunta no hace, sin embargo, más que poner de relieve nuevamente la barrera que se alza ante la teoría del conocimiento de Berkeley. En rigor, nos dice esta obra, lo que vemos y lo que tocamos no es el mismo objeto, ni es tampoco el mismo objeto el que vemos a través del microscopio y el que percibimos con nuestros ojos. No es sino la necesidad del lenguaje la que nos obliga a agrupar bajo un solo nombre y, por tanto, bajo un solo "concepto", una pluralidad de contenidos empíricamente combinados, en vez de designar con otros tantos *nombres* distintos la inmensa variedad de las sensaciones concretas que los distintos sentidos nos ofrecen en diferentes momentos y bajo diferentes circunstancias. El acto de esta agrupación no se basa en un fundamento lógico objetivo, sino que representa una transformación arbitraria del contenido de la experiencia, que llevamos a cabo con vistas a los fines prácticos de la comunicación. Quien exija un nexo de identidad más sólido, es que se deja engañar por

el prejuicio de una naturaleza real inmutable e imperceptible, susceptible de ajustarse a cualquier nombre.[44]

Sin embargo, con esta crítica cae por tierra, falto de base, no sólo el objeto trascendente que aparece "detrás" de los fenómenos, sino también el objeto mismo de la experiencia. Esta crítica no afecta solamente a la metafísica, sino también a la ciencia teórica de la naturaleza: no en vano, para poder someter a una *regla* fija las percepciones mudables y concretas, se ve obligada a referirlas a *unidades fundamentales permanentes*, creadas y fijadas discursivamente por ella.

En su tendencia a eliminar las sustancias metafísicas inmutables, Berkeley abandona también la función conceptual de la *identificación* y su necesidad. Con ello, se desconoce el verdadero carácter metodológico de la *física teórica*, al igual que el de la matemática pura: en vista de que entre las cualidades "primarias" y "secundarias" no media ninguna diferencia real absoluta, se condena como un esfuerzo vano e infructuoso toda referencia conceptual de las unas a las otras, todo intento de una explicación mecánica completa de los fenómenos de la naturaleza.[45]

La misma dualidad de sentido encierra en sí el análisis fenomenológico general del concepto de movimiento.

El movimiento significa, como aquí se desarrolla, si nos fijamos exclusivamente en su manifestación directa, sin pararnos a investigar su supuesto concepto "abstracto", simplemente la diversidad espacial de determinadas cualidades sensibles dentro de la imagen de nuestra representación. Del mismo modo que el espacio "puro", desprendido de todas las sensaciones del color y del tacto, no puede ser nunca un objeto de la experiencia y de la ciencia, el cambio de lugares en él no representa nunca algo objetivo, independiente de las eventuales cualidades del sujeto de las percepciones. No podemos determinar la naturaleza del movimiento separada de nuestras "ideas" y desprendida, por tanto, de las condiciones y disposiciones psicológicas individuales: el juicio acerca de los movimientos corporales tiene necesariamente que variar en los diferentes observadores y enjuiciadores, según que en ellos se

[44] *Dialogues between Hylas and Philonous*, III.
[45] *Principles*, §§ 102 s.

acelere o amortigüe el *proceso de las representaciones*.[46] Y esta consideración, no sólo destruye, a su vez, el movimiento como objeto absoluto, sino que lo deja, además, totalmente a oscuras; no nos dice para nada cómo podemos llegar, dentro de la experiencia misma, a una objetivización científica y a una normatividad exacta de los fenómenos del movimiento.

La teoría del conocimiento de Berkeley no posee ningún medio para explicar este progreso, ya que para ella las "ideas" no son otra cosa que las imágenes mismas de las representaciones, y no los principios conceptuales de carácter general que presiden su formación y su plasmación.

Claro está que esta falta de un "fundamento" conceptual objetivo de la realidad de los fenómenos no puede llegar a hacerse sentir del propio Berkeley, ya que éste pretende poseer una garantía en cuanto a la constancia y a la unicidad de la totalidad de la naturaleza, que deja tras sí todo lo que sea un saber puramente lógico. La uniformidad del curso de la naturaleza se halla garantizada por la voluntad inmutable de su creador y sostenedor. La experiencia, que hasta ahora era considerada por nosotros como el principio de toda comprensión, sería incomprensible en sí misma si no procediese de un ser "inteligible" que le asegura su cohesión y su base de sustentación. El hecho de que los objetos no desaparezcan al cambiar nuestras representaciones, de que formen un reino coherente y dotado de una firme trabazón, sustraído a los caprichos del individuo, sólo significa que se hallan unificados en el supremo *entendimiento divino* y poseen en él una existencia permanente.

Berkeley retiene, por tanto, como inmutable, la idea de que todas nuestras representaciones, para poder ser consideradas como "reales", deben ser atribuídas a una última causa absoluta: lo único que se consigue es que lo absoluto no se enfrente ya al espíritu como una potencia ajena por su esencia a él, sino que se le identifique esencialmente con éste, compartiendo su naturaleza, y representando tan sólo el tipo más alto y la perfección de la conciencia misma.[47]

[46] *Dialogues between Hylas and Philonous*, I.
[47] Cf. especialmente *Dialogues*, II: "All the notion I have of God is obtained

Para asegurarnos del ser divino, no necesitamos trascender por sobre el mundo de los fenómenos; no necesitamos abandonar la naturaleza para llegar más allá de ella misma a la idea de un "motor inmóvil": basta con que analicemos totalmente y hasta el fin el contenido de cada percepción concreta, para descubrir inmediatamente, sobre la base de ella, el concepto de Dios.[48] El *lenguaje de los signos* de la naturaleza, que la teoría de la percepción nos había revelado como el verdadero fundamento de todas nuestras conclusiones de experiencia, se nos aparece ahora y es comprendido por nosotros como el lenguaje de los signos de *Dios*: es Dios quien imprime a nuestro espíritu, en un orden y una sucesión determinados, las múltiples impresiones sensibles, haciéndo nacer así en él la imagen de la realidad empírica.[49]

Por donde también para Berkeley, y a pesar de su punto de partida sensualista, es *la razón el término correlativo necesario del ser*; pero esto no significa, para él, que la experiencia descanse sobre *principios* racionales y necesarios, sino que es la obra y la manifestación de la suprema y racional *voluntad del Creador*.

IV

El concepto de sustancia

Con este pensamiento, indispensable para llevar a su remate la teoría berkeleyana de la experiencia, hemos rebasado ya definitivamente, sin embargo, el verdadero terreno de esta teoría. Y esta extensión del contenido del conocimiento lleva necesariamente consigo, al mismo tiempo, por la fuerza de la necesidad interior, una transformación de los *medios de conocimiento* que dominaban la estructura sistemática anterior.

Hasta ahora, todo el *contenido* de la conciencia parecía reducirse a las impresiones que los sentidos nos ofrecen y a las combinaciones asociativas establecidas entre ellas. El objeto se convertía

by reflexion on my own soul, heigthening its powers and removing its imperfections."

[48] Cf. acerca de esto, Raoul Richter, Introd. a la traducción de los diálogos entre Hylas y Filonús (*Philosophische Bibliothek*, t. 102), pp. XV *s*.

[49] V. acerca de esto, especialmente, la exposición que figura en el *Alciphron* (1732), especialmente diálogo IV, § 7.

en un complejo de ideas sensibles, y la "idea" misma considerábase como un estado de hecho basado sobre sí mismo y absolutamente pasivo, que nosotros nos limitamos a aceptar receptivamente. Pero este resultado contiene ya, implícitamente, el requerimiento y el motivo para un progreso ulterior. Todo fenómeno psíquico se ofrece a la reflexión filosófica desde un *doble* punto de vista: no sólo representa objetivamente un objeto como un conjunto de percepciones, sino que es, al mismo tiempo, la expresión de una función y *manifestación* del espíritu. Del mismo modo que la realidad de las cosas de los sentidos consiste directamente en su percepción, sin que sea necesario *inferirla* por medio de razonamientos indirectos, también la certeza de un principio activo, de un "yo", al que se le manifiestan todos los objetos, tiene un carácter igualmente originario.

"Junto a la variedad infinita de las ideas o los objetos del conocimiento, existe del mismo modo algo que los conoce o los percibe y que ejerce sobre ellos diversas *operaciones*, al apetecerlos, combinarlos y separarlos en la representación o evocarlos en el recuerdo. Esta esencia activa o cognoscente es lo que llamamos espíritu, alma, conciencia o el yo, expresiones todas con las que designamos, no una de nuestras ideas, sino una cosa totalmente distinta de ellas y *en la que* existen o son percibidas." [50]

El nuevo objeto requiere, por tanto, para que pueda ser captable y representable en su peculiaridad propia, una nueva categoría del conocimiento. El *concepto*, que en el análisis del pensamiento científico no había llegado a ser captado nunca en toda la fuerza e independencia de su vigencia, afirma ante este problema su derecho ilimitado.

Que el centro sistemático de la teoría de Berkeley se desplaza con ello, poco a poco, de su lugar se trasluce ya claramente de los intentos que este pensador hace por transformar su *terminología*. La "idea" se revela insuficiente en su anterior definición; puesto que sólo representa una imagen concreta y fijamente limitada de la percepción, no puede reproducir las múltiples *relaciones* entre los contenidos de la conciencia, ni se la puede emplear tampoco para designar sus actividades interiores. Las elaboraciones poste-

[50] *Principles*, § 2; *cf.* §§ 27, 28, 135-39.

riores de los *Principios* y los *Diálogos* dan clara expresión a este punto de vista.

"Podemos afirmar —dicen los *Diálogos*— que poseemos una especie de conocimiento o un concepto (some knowledge or notion) de nuestra propia alma y de la esencia espiritual y activa, pero que, en cambio, no poseemos ninguna *idea* de ellas, en el sentido estricto de la palabra. Del mismo modo, sabemos de las *relaciones* entre las cosas y las ideas y tenemos un concepto de ellas, siendo así que estas relaciones son muy distintas de las cosas o de las ideas relacionadas entre sí, en cuanto que las segundas pueden ser captadas por nosotros sin las primeras. Entiendo, por tanto, que las *ideas*, los *espíritus* y las *relaciones* forman, en sus múltiples modalidades, el conjunto del conocimiento humano y el objeto de toda posible investigación y que constituye un uso impropio de la palabra 'idea' el querer aplicarla a todo lo que es objeto de nuestro saber o de lo que poseemos un concepto."[51]

Aunque, por tanto, la posesión de la *idea* no constituye ya una condición indispensable del *conocimiento*, el conocimiento conceptual que aquí se reconoce aparece, sin embargo, claramente distinto de la representación general "abstracta", la cual sigue reconociéndose como algo híbrido entre el pensamiento y la sensación de los sentidos. La nueva *certeza intuitiva* que aquí se abre ante nosotros difiere tanto del modo como podemos captar una cosa empírica cualquiera como de toda concepción indirecta que podamos obtener y fundamentar por medio del razonamiento lógico.

Berkeley, al igual que Descartes, llega a la certeza de la realidad del yo a través de una "visión" interior que puede prescindir de todos los eslabones silogísticos intermedios. La misma concepción originaria que nos asegura la existencia del yo nos da a conocer también su esencia como la de una cosa indivisible y carente de extensión, que piensa, obra y percibe.[52]

[51] *Principles* § 89; cf. especialmente § 142 (adiciones a la 2ª edición de 1734); cf. los complementos análogos añadidos también en 1734, en la tercera y última edición de los diálogos, al comienzo del tercero de ellos. En la primera edición de los *Principles*, siguen empleándose todavía como sinónimos los términos "idea" y "notion".

[52] V. especialmente diálogo III: "I own I have properly no *idea*, either of God or any other spirit; for these being active, cannot be represented by

Frente a esta conclusión se alzan ciertamente, en seguida, sin que pueda evitarse, las conocidísimas objeciones: en efecto, ¿cómo el *acto* espiritual por virtud del cual la variedad de las impresiones se entrelazan para formar una unidad y una relación común, puede garantizarnos un *sustrato* simple e idéntico de la conciencia? Por lo menos, la "experiencia pura", que el propio Berkeley había invocado y reconocido como juez, tiene por fuerza que negarse a llegar a semejante conclusión: de un modo plenamente consecuente, las más antiguas determinaciones conceptuales de Berkeley, tal como aparecen recogidas en el diario filosófico de sus años de juventud, sólo conocen el espíritu como un "tropel de percepciones" (a congeries of perceptions).[53]

Como un determinado objeto exterior no es otra cosa que un conglomerado de diversas cualidades sensibles, el yo desaparece aquí íntegramente en la suma de sus percepciones. La edición definitiva de los *Diálogos* —a la que se procede casi treinta años después de aquellos primeros apuntes— hace referencia a esta concepción, pero con la circunstancia característica de que ahora es el adversario de Berkeley quien tiene que proclamarla y defenderla.

Lo que llamamos nuestro yo —argumenta éste— no es, en realidad, sino un conjunto de ideas que pasan y fluyen, sin un ser permanente que las sostenga: la sustancia espiritual es una palabra sin sentido, ni más ni menos que la sustancia corporal.[54]

Berkeley trata de desvirtuar esta objeción, desplazando el problema del campo de la conciencia teórica al de la conciencia

things perfectly inert, as our ideas are. I do nevertheless know that I, who am a spirit or thinking substance, exist as certainly as I know my ideas exist. Farther I know what I mean by the terms I and myself; and I *know this immediately or intuitively*, though I do not perceive it as I perceive a triangle, a colour, a sound. The Mind, Spirit, or Soul is that indivisible unextended thing which thinks, acts, and perceives" (adición a la última edición). Tampoco la "reflexión" significa, para Berkeley, un método "discursivo", sino solamente el acto intuitivo en que el yo se capta a sí mismo y capta su esencia; puede, por tanto, equipararse directamente al "sentimiento interior de sí mismo" (inward feeling).

[53] "Mind is a congeries of perceptions. Take away perceptions and you take away the mind. Put the perceptions and you put the mind." *Commonplace Book*, I, 27 *s*.

[54] Diálogo III (adición a la última edición).

práctica. La *voluntad* es, según él, el verdadero fenómeno primario que nos convence forzosamente de la existencia del espíritu individual. Es la *actividad* espiritual desplegada por nosotros sobre la materia sensible, la libertad con que procedemos con ella, lo que nos suministra el verdadero concepto del yo y su definitiva distinción con respecto a los contenidos pasivos e "inertes" de las percepciones. En esta proyección de la voluntad sobre su objeto se descifra el misterio del verdadero origen y de la esencia de toda auténtica causalidad. Si Berkeley descarta de la *ciencia de la naturaleza* el concepto de *fuerza*, es simplemente para situarlo en una esfera espiritual "superior". El concepto del efecto sólo se realiza y hace valer verdaderamente en el campo espiritual, y sólo por un empleo metafórico falso y erróneo se le quiere trasladar a las relaciones existentes en el mundo de los cuerpos.

Cuando Berkeley elimina de nuestro conocimiento basado en la experiencia las categorías de "causa" y "efecto", sustituyéndolas por el concepto del "signo" asociativo, es evidente, por tanto, que esta crítica no se refiere al *contenido*, sino solamente a la *aplicación* del principio causal. El principio mismo conserva su vigencia plena: se le reconoce expresamente como el medio *racional* que nos revela la existencia de otras entidades espirituales, fuera del propio yo y de su origen común en la sustancia divina y universal.[55]

El razonamiento por medio del cual se nos encamina a este resultado supremo es de un carácter completamente distinto y descansa sobre un fundamento totalmente distinto que todas nuestras conclusiones empíricas, las cuales se limitan a proclamar la frecuencia o la reiteración en la coincidencia de diferentes ideas, sin darnos a conocer que exista entre ellas una conexión lógica y deductiva. Mientras que allí es el simple impulso del hábito lo que nos guía, aquí nos dejamos llevar por el *juicio* y el *razonamiento*, los cuales presiden y dominan cada uno de nuestros pasos.

[55] "I do by no means find fault with your reasoning, in that you collect a cause from the phenomena; but I deny that *the cause deducible by reason* can properly be termed matter"... "I assert as well as you that, since we are affected from without, we must allow powers to be without, in a being distinct from ourselves. So far we are agreed. But then we differ as to the kind of this powerful being. I will have it to be Spirit, you Matter...", etc. *(Diálogos*, II y III).

Son la metafísica y la teología especulativa, y solamente ellas, las que captan la "conexión necesaria" a la que no nos permiten llegar ni la experiencia ni la física matemática.[56]

Es en este punto donde el sistema se aleja más de sus primeros pasos sensualistas. Ya en los *Principios* se percibe claramente la contraposición entre la teoría del concepto, con que comienza la obra, y la metafísica espiritualista, con que concluye; contraposición que el desarrollo de la filosofía berkeleyana no hace más que ahondar hasta extremos de incompatibilidad. En adelante, ya ninguna transacción, ningún cambio en la terminología y en el lenguaje de los conceptos pueden inducirnos a perder de vista la tensión y la contradicción entre los dos extremos del sistema.

Para poder restablecer de veras la unidad de la teoría, hay que proceder a una radical transformación de sus primeros principios y de sus premisas. Tal es el paso que da Berkeley, con una energía y una audacia incomparables, en la última época de su filosofía. Y, aunque esta revisión se aborde, sobre todo, en interés metafísico, indirectamente tiene también una importancia decisiva para la lógica y la teoría del conocimiento, fundadas ahora sobre bases totalmente nuevas.

V

La tranformación de la teoría berkeleyana del conocimiento

La teoría de Berkeley constituye uno de los fenómenos más peculiares y más originales en la historia de la *filosofía de la religión*. El ser sensible y el ser espiritual se entretejen aquí de un modo

[56] "To perceive is one thing; to judge is another. So likewise, to be suggested is one thing, and to be inferred another. Things are suggested and perceived by sense. *We make judgements and inferences by the understanding.* What we immediately and properly perceive by sight is its primary object, light and colours. What is suggested, or perceived by mediation thereof, are tangible ideas, which may be considered as secondary and improper objects of sight. *We infer causes from effects, effects from causes* and properties one from another, *where the connexion is necessary.* But how comes it to pass that we apprehend by the ideas of sight certain other ideas, which neither resemble them, nor cause them, nor have any necessary connexion with them?", etc. *The theory of vision vindicated*, § 42.

verdaderamente incomparable, y la experiencia se enlaza directamente a un ser "inteligible" sin que ningún aditamento extraño la falsee ni la despoje de su peculiaridad sustantiva e independiente.

Siempre que el pensamiento arranca de la concepción *realista* del universo, acaba imponiéndose también en el campo de la religión el *dualismo* que sirve de base a esa concepción. Si la materia posee una existencia absoluta, es evidente que lo divino sólo puede ser concebido, de aquí en adelante, como un poder situado en el más allá y que se enfrenta a aquélla. Pues bien, esta separación y esta contraposición aparecen abolidas desde el primer momento en la filosofía de Berkeley. No sería posible ni siquiera comprender y expresar lo que el "ser" de las cosas empíricas significa a menos que, ya en esta misma explicación, nos remontemos a la conciencia infinita de Dios.

"Por tanto, tan cierto como es que existe realmente un mundo sensible, lo es que existe un ser espiritual infinito y omnipresente, que contiene y sostiene aquel mundo." [57]

Por consiguiente, según esta concepción, la intuición religiosa no brota ya en pugna con el mundo de la experiencia y volviéndose de espaldas a ella, sino que significa tan sólo la totalidad de la experiencia misma, siempre que sepamos comprenderla de un modo independiente y sistemático. Si nos situamos en el punto de vista de la sensación directa, vemos que la realidad se descompone para nosotros en una serie de contenidos sensoriales concretos que se enfrentan los unos con los otros en un aislamiento total. Jamás podríamos nosotros aglutinar en objetos esta inmensa multiplicidad de sensaciones, ni podríamos intentar siquiera leerlas como un texto único de la experiencia, si no partiésemos de la idea de que, en este aparente caos, se contiene una regla latente, de que hay una suprema inteligencia que se nos revela en él a través de signos sensibles arbitrariamente elegidos. El concepto de Dios es una condición necesaria y constitutiva del concepto de la experiencia (cf. *supra*, pp. 268 *ss.*).

"No basta con remontarse desde los fenómenos y los efectos, a lo largo de una cadena de causas naturales, hasta una inteligencia divina como la causa más remota y originaria que ha creado el

[57] *Dialogue betw. Hylas and Philonous*, II.

mundo, dejándole luego que siga su curso. Lejos de ello, si queremos rendir cuentas de los fenómenos, no podremos dar un solo paso sin admitir la presencia directa y la acción inmediata de una esencia incorpórea y activa que anude, mueva y ordene todas las cosas con arreglo a determinadas leyes y a determinados fines." [58]

Si, por tanto, es la *razón* de la totalidad del universo la que se nos revela en toda sensación aparentemente aislada, debemos necesariamente esperar que la nueva jerarquización *metafísica* creada de este modo se exprese también gradualmente dentro de la *teoría del conocimiento*. La percepción no puede seguir siendo considerado de aquí en adelante como la prioridad objetiva del pensamiento, ya que todo su sentido y su valor consisten, por el contrario, en reproducir *simbólicamente* una combinación originaria de pensamientos.

El centro de gravedad del sistema epistemológico comienza a desplazarse, por tanto, ya en los escritos del período medio. En los *Diálogos* se designan los principios y teoremas de las ciencias como conocimientos generales e intelectuales, cuya vigencia, por tanto, no resulta afectada por el ser o el no ser de la *materia*,[59] pero esto no es más que un esbozo suelto que no aparece desarrollado ni encuentra punto alguno de apoyo en el contexto de la obra. Pero en la obra principal y sistemática que sigue a ésta, el *Alciphron*, publicado en el año 1723, vemos que la idea avanza ya un paso más. Las *reglas y principios universales*, de las que necesariamente tiene que valerse el espíritu para establecer dentro del mundo de los fenómenos un orden permanente cualquiera y una pauta fija de conducta, no pueden revelársele —como aquí se desarrolla— simplemente por la intuición de las cosas concretas.

"El progreso del espíritu no se efectúa mediante la simple consideración de las cosas concretas, y menos aún por medio de la consideración de las ideas generales abstractas, sino única y exclusivamente mediante una selección adecuada y el manejo metódico

[58] *Siris, a chain of philosophical reflexions and inquiries concerning the virtues of tar-water* (1744), § 237. Cf. especialmente, *Alciphron*, diálogo IV, § 14.

[59] Diálogo I: "Do you mean the principles and theorems of sciences? But these you know are *universal intellectual notions*, and consequently independent of Matter; the denial therefore of this doth not imply the denying them."

de los *signos*... Así, quien entienda la designación de los números estará con ello en condiciones de expresar de un modo breve y claro toda la variedad y diversidad de los números, llevando a cabo en ellos todas las operaciones aritméticas, breve y rápidamente, con ayuda de leyes generales." [60]

Al "signo" corresponde, pues, aquella *función de generalidad*, que para siempre les está vedada a las representaciones de los sentidos. Toda ciencia, en cuanto demostrable con validez general y de un modo rigurosamente racional, sólo versa directamente sobre símbolos, si bien éstos, posteriormente y en su aplicación, se refieren siempre a cosas.[61]

Sin embargo, esta concepción "nominalista" no contiene, y es necesario tenerlo presente, ninguna de las conclusiones *escépticas* que suele llevar aparejadas, por lo demás. Los signos, que forman el material y el medio fundamental de todo conocimiento científico, no son, según Berkeley, formas puramente arbitrarias, marcas y denominaciones externas adheridas caprichosamente a las ideas. El fenómeno de la "representación", sobre que descansan, constituye, por el contrario, *el fundamento y la posibilidad de nuestra misma experiencia objetiva*. Sin la posibilidad de interpretar y de comprender una imagen concreta como símbolo de una conexión general no sólo sería inasequible para nosotros el conocimiento científico abstracto, sino incluso toda intuición de las cosas y de su estructuración en el espacio.

Por tanto, el concepto de la "representación" posee aquí un contenido más rico y más profundo que en sus otras modalidades históricas. Adquiere ahora, sobre todo, un importante esclarecimiento, si lo comparamos con la primera versión bajo la que se presentaba en el sistema de Berkeley. El que un contenido exprese y represente un grupo total de representaciones no significa ya, ahora, que estas representaciones existiesen en nosotros de algún modo, como contenidos psíquicos reales, recorridos por la conciencia

[60] *Alciphron, or the Minute Philosopher in seven dialogues* (1732), diálogo VII, secc. 11 y 12.

[61] "If I mistake not, all sciences, so far as they are universal and demonstrable by human reason, will be found conversant about *signs* as their immediate object, though these in the application are referred to things." *Alciphron*, VII, secc. 13.

(v. acerca de esto, *supra*, pp. 259 *s.*). Lejos de ello, puede lograrse también un conocimiento general allí donde se halla excluída por principio esta representación de carácter sensible. Los conceptos pueden poseer su valor y su razón de ser aun cuando —como en el caso de las raíces imaginarias del álgebra— sea imposible poner de manifiesto con respecto a ellos una *representación* correspondiente inmediata cualquiera.[62] En efecto, su verdadero término correlativo no se halla en las ideas concretas en cuanto tales, sino en las *relaciones* y *conexiones* que entre ellas median. Es la validez de estas relaciones legales, y no el ser de cualesquiera imágenes sensibles particulares o generales, lo que para nosotros representan los signos de la ciencia.[63]

Así, por ejemplo, no tenemos una "idea" determinada de la fuerza que mueve a un cuerpo, pero poseemos, no obstante, tesis y teoremas evidentes acerca de ella, que encierran en sí verdades valiosas y que nos son tan indispensables para el conocimiento especulativo como para la conducta práctica.[64] En términos generales, por tanto, lo que da a los símbolos su valor de conocimiento no es simplemente su contenido nominal, sino el significado que el pensamiento les atribuye: los signos no *fundamentan* la verdad de las relaciones ideales, sino que se limitan a expresarla. La conexión objetiva y sujeta a leyes de las ideas, en la que se basa toda ciencia, no es creada por ellos, pues su misión se reduce a fijar esa conexión ante la conciencia.

En el *Alciphron*, el nuevo planteamiento del problema surge solamente en relación con los problemas teológicos, pasando inmediata y totalmente a segundo plano detrás de éstos, para adquirir su desarrollo completo e independiente en la última y más notable de las obras de Berkeley.

Esta obra, titulada *Siris* —que comienza enumerando los múltiples efectos benéficos del agua de alquitrán, para remontarse,

[62] *Alciphron*, VII, secc. 14.

[63] "The signs, indeed, do in their use imply *relations* or *proportions of things*: but these relations are not abstract general ideas, being founded in particular things, and not making of themselves distinct ideas to the mind, exclusive of the particular ideas and the signs." *Alciphron*, VII, secc. 12 (adición ilustrativa a la tercera edición de 1752).

[64] *Alciphron*, VII, secc. 7.

partiendo de aquí y en un proceso continuo y casi imperceptible, hasta los más altos problemas metafísicos, hasta hacer ver, por último, la organización y la concatenación divinas del universo, por virtud de las cuales lo más pequeño se entrelaza con lo más grande—, se propone también establecer la verdadera concatenación interior del sistema mismo, uniendo y combinando en una nueva concepción de conjunto el comienzo y el fin, la teoría del conocimiento y la metafísica. El "ascenso" de lo sensible a lo intelectual se destaca claramente ahora en sus diversas fases.

"Son los sentidos los que primero subyugan y aprisionan al espíritu. Los fenómenos sensibles son, para nosotros, el todo en el todo: todas nuestras conclusiones se refieren solamente a ellos; todas nuestras aspiraciones encuentran en ellos su meta. No seguimos preguntando por realidades o por causas hasta que el *entendimiento* comienza a alborear y arroja un rayo de luz sobre este juego de sombras. Es entonces y sólo entonces cuando se nos revela el verdadero principio de la *unidad*, la *identidad* y la *existencia*. Las cosas, que antes parecían formar para nosotros todo el conjunto del ser, se convierten en fastasmas que se esfuman tan pronto como las contemplamos con el ojo del intelecto." [65]

Por consiguiente, lo "sensible" y lo "real", la sensación y el conocimiento, sólo son uno y lo mismo para la "concepción vulgar", mientras que toda auténtica filosofía tiende, por el contrario, a demostrar que los principios de la ciencia no son objetos de los sentidos ni de la imaginación y que el *entendimiento* y la *razón* son los únicos guías seguros de la verdad.[66] Por donde el espíritu, que ya en todo el desarrollo anterior del pensamiento de Berkeley era considerado como el más alto *objeto* del saber, es reconocido ahora, además, en su *función* independiente y creadora.

"Sus capacidades y sus manifestaciones forman una *nueva y distinta clase de contenidos*, de cuya consideración brotan para nosotros los conceptos, los principios y las verdades, tan distantes de aquellos primeros prejuicios en que los sentidos nos embrollan y hasta tan opuestos a ellos, que son eliminados de los escritos y discursos usuales, como algo aparte de todo lo sensible *(abstract*

[65] *Siris* (1744), § 294.
[66] *Siris*, § 264.

from sensible matters), para confiarse al esfuerzo especulativo de unos cuantos." [67]

No existe en toda la historia de la filosofía otro ejemplo de una *autocrítica* tan franca y tan severa como la que aquí ejerce Berkeley. Para tener plena conciencia de la gran distancia que media entre la meta y el punto de partida, es necesario comparar estas manifestaciones, sobre todo, con los más tempranos apuntes del *Commonplace Book*. En ellos, con esa brusquedad radical que caracteriza todos estos ensayos juveniles, había dicho Berkeley: "Debemos, lo mismo que hace *el vulgo*, poner la certeza en los sentidos." "Es una necedad despreciarlos, pues si no fuese por ellos no habría conocimiento ni pensamiento." El "entendimiento puro" no es más que una frase sin significación alguna.[68]

De este modo, Berkeley recorre todo el camino que media entre la concepción lockeana de la "idea" y su significado platónico primario.

Es Platón, en efecto, el pensador hacia el que ahora se orienta Berkeley y en cuya teoría fundamental pura se esfuerza por penetrar.

"Aristóteles y sus continuadores nos ofrecen una *exposición monstruosa* de las ideas platónicas, y también en la propia escuela de Platón se aducen cosas harto extrañas acerca de ellas. Sin embargo, si este autor no fuese simplemente leído, sino estudiado a fondo, *como intérprete de su propio pensamiento*, no tardaría en desaparecer el prejuicio que ahora existe en contra suya, y se adquiriría el más alto respeto por los conceptos sublimes y los bellos atisbos que resplandecen ante nosotros en todas sus obras." Pues, en el lenguaje de Platón, la idea "no significa un *objeto* inerte e inactivo del pensamiento, sino que es sinónima, para él, de αἴτιον y de ἀρχή, de causa y de principio. La bondad, la belleza, la virtud y otras ideas semejantes no son, para él, cavilaciones vacías del espíritu, ni simples representaciones colectivas arbitrariamente formadas, ni son tampoco, en última instancia, conceptos abstractos en el sentido de los modernos, sino que for-

[67] *Siris*, § 297.
[68] "We must *with the mob* place certainty in the senses" *(Commonplace Book*, I, 44). "Pure intellect - I understand not" *(ibid.*, I, 51), cf. I, 23 *s.*

man el más alto *ser* intelectual e inmutable, superior en realidad a las cosas fugaces y perecederas de los sentidos, las cuales no tienen jamás existencia y no pueden, por tanto, formar ningún objeto del *saber*".[69]

El postulado de hacer de Platón "el intérprete de su propio pensamiento" no se manifiesta aquí por vez primera. Exactamente con las mismas palabras, había sido formulada ya por Leibniz;[70] es una idea que aparece expresada de un modo típico, en general, por todos los grandes pensadores idealistas. Berkeley defiende ahora expresamente la concepción platónica fundamental en contra de la crítica de lo "innato" en Platón. Las "ideas", tal como las conciben Locke y los modernos, los objetos inertes y pasivos de la representación, se derivan todos ellos, en verdad, de los sentidos; pero junto a ellos no tenemos más remedio que reconocer la existencia de actos y actividades originarios, y de este tipo son todos los *conceptos* puros, como el ser y lo bueno, lo igual y lo semejante.[71]

"Del mismo modo que el entendimiento no percibe, es decir, no oye ni ve ni gusta, los sentidos, por su parte, no pueden conocer. Si, por tanto, el espíritu puede emplear también los sentidos y la imaginación como *medios* para llegar al conocimiento, los sentidos por sí mismos no nos ofrecen nunca un saber. Pues, como Platón observa acertadamente en el *Teetetes*, el saber no consiste en las percepciones pasivas, sino en la elaboración de éstas por la razón; no se basa en los contenidos de la experiencia, sino ἐν τῷ περὶ ἐκείνων συλλογισμῷ.[72] Se expresa claramente en estas palabras el viraje característico del pensamiento de Berkeley de las impresiones a los principios ideales, del psicologismo a la idea de la "lógica pura".

Hay, sin embargo, un punto en el que persiste la conexión con la concepción fundamental anterior: el cambio de valoración se

[69] *Siris*, §§ 338 y 335; con respecto a las relaciones con Platón, cf. además §§ 296, 332, 345 y *pass.*

[70] Leibniz, *Philosophische Schriften*, ed. Gerhardt, VII, 147 *ss.* Más detalles acerca de esto en mi edición de las obras principales de Leibniz sobre los fundamentos de la filosofía, t. II, pp. 459 *s.*

[71] V. *Siris*, §§ 308, 309.

[72] *Siris*, § 305.

refiere a los conceptos lógicos y metafísicos, pero no a los conceptos físicos y matemáticos. La elevación racional del conocimiento deja intacto el *saber de la experiencia*. La ciencia del ser corporal se halla, como este ser mismo, en contraste y en pugna con el mundo de lo puro y con el mundo del pensamiento. El menosprecio espiritualista del *objeto* de la física se hace también extensivo a sus métodos conceptuales. Este rasgo, que se manifiesta ya claramente en los comienzos de la filosofía de Berkeley, se ha mantenido intacto a lo largo de todas sus transformaciones interiores. Contra su crítica sensualista de los conceptos matemáticos, él mismo formula alguna que otra vez, en su Diario filosófico, la objeción de que el juicio acerca de los conceptos no corresponde a los sentidos, sino al entendimiento puro. Pero, inmediatamente revoca este reparo: "Las líneas y los triángulos —dice— no son operaciones del espíritu."[73] La necedad de los matemáticos consiste precisamente en que, para fallar acerca de los *contenidos sensibles*, como los de extensión y forma, invocan otra instancia que la de la percepción de los sentidos, en que se empeñan en medir los objetos de las sensaciones por la pauta de la razón. "La razón nos ha sido concedida para *fines más nobles*";[74] sólo puede entrar en acción allí donde se trate de entidades espirituales e inextensas, como lo son nuestra alma y sus capacidades y cualidades.[75]

Por este camino, se ve llevado Berkeley a reconocer incluso a los sutiles pleitos escolásticos, pese a toda su vacuidad y confusión interiores, la superioridad y la primacía sobre las discusiones matemáticas modernas acerca de lo infinito y lo infinitamente pequeño, ya que las primeras versaban, por lo menos, sobre *grandes y sublimes problemas*, mientras que las segundas recaen, en su mayor parte, sobre cosas totalmente nulas o insignificantes.[76]

Ahora bien, en esta tendencia a colocar la matemática y la físi-

[73] "Say you pure intellect must be judge. I reply that line and triangles are not operations of the mind." *Commonplace Book* (1705-08), I, 22.

[74] *Commonplace Book*, I, 88: "The folly of the mathematicians in not judging of sensations by their senses. *Reason was given us for nobler uses.*"

[75] "Intellectus purus... versatur tantum circa *res spirituales et inextensas*, cujusmodi sunt mentes nostrae earumque habitus, passiones virtutes, et similia." *De motu* (1721), § 53.

[76] *Commonplace Book*, I, 11 *s.*

ca matemática en un plano "inferior" del saber, el propio Berkeley sigue comportándose como un escolástico. Con ello, no hace más que repetir un motivo que es típico de toda la concepción medieval del universo y que la ciencia y la filosofía modernas se ven obligadas a combatir sin descanso desde el primer momento para abrir paso a su nuevo *ideal de conocimiento*. (Cf. vol. I, pp. 296 *s.*, 317 *s.* y *passim)*. Y este motivo sigue dominando todavía la última fase de su sistema: en cuanto trasciende los comienzos sensualistas, en cuanto delimita un campo propio y una jurisdicción propia del intelecto, lo hace para comprender al espíritu en su naturaleza y en su origen metafísicos, pero no para comprenderlo en sus manifestaciones científicas y fundamentar en ellas su verdadera esencia.

La polémica contra Newton y la filosofía matemática de la naturaleza se mantiene, por ello, intacta e indemne en esta obra a que venimos refiriéndonos, en la *Siris*. Berkeley contrapone a la matemática y a la física teórica una ciencia superior, "trascendental", a la que corresponde la misión de descubrir los principios de estas disciplinas y determinar sus "límites".[77] Pero la delimitación no es llevada a cabo por medio de *principios* lógicos fundamentales, sino que se logra mediante la perspectiva de un reino absoluto de *entidades* carentes de materia.

"En la física, nos confiamos a los sentidos y a la experiencia, que nos dan a conocer solamente los efectos que se manifiestan; en la mecánica, nos apoyamos en los conceptos matemáticos abstractos. Pero en la primera filosofía o en la metafísica tratamos de objetos y causas inmateriales y de la verdad y existencia de las cosas. El físico considera la sucesión de las cosas de los sentidos y las leyes que las relacionan y unen entre sí, viendo la causa en lo que antecede y el efecto en lo que sigue. De este modo deben

[77] *De motu* (1721), §§ 41, 42. *The Analyst* (1734), cuest. 49: "Whether there be not really a *philosophia prima, a certain transcendental science* superior to and more extensive than mathematics, which it might behove our modern analysts rather to learn than despise." Cf. especialmente *Principles*, § 118: "Mathematicians, though they deduce their theorems from a great height of evidence, yet their first principles are limited by the consideration of quantity; and they do not descend into any inquiry *concerning those transcendental maxims* which influence all the particular sciences."

concebirse las causas corporales secundarias, las cuales, sin embargo, no nos dan a conocer la causa real en que se basan. Las verdaderas causas activas sólo pueden desprenderse de las sombras en que aparecen encerradas y ser llevadas al conocimiento, por medio de la *reflexión pura de la razón*. Forman el campo y el objeto de la primera filosofía o metafísica. De tal modo que los problemas correspondientes a cada ciencia en particular sólo pueden afrontarse y tratarse con claridad cuando, de este modo, se asigna a cada ciencia su objeto propio, cuando se determinan sus límites y se diferencian claramente sus objetos y sus principios." [78]

No cabe concebir ninguna contraposición más aguda que la que media entre la ciencia "trascendental" de Berkeley, que se propone construir un nuevo *ser* sobre el saber de la experiencia y el idealismo trascendental de Kant, que trata de comprender y asegurar los fundamentos lógicos del conocimiento mismo de la experiencia.[79]

La fase final del sistema destaca claramente, al mismo tiempo, las fuerzas propulsoras interiores de su desarrollo. La intención

[78] *De motu*, §§ 71 y 72.

[79] Por tanto, el juicio de Kant sobre Berkeley, tan frecuentemente impugnado como erróneo e injusto, resulta ser absolutamente comprensible y certero si nos fijamos, no en el punto de partida, sino en la *meta final* del idealismo de Berkeley. "El espacio y el tiempo, con cuanto en ellos se contiene —dicen los *Prolegómenos*— no son las cosas o sus cualidades en sí mismas, sino que figuran simplemente entre sus modos de manifestarse; hasta aquí, coincido en todo con aquellos idealistas. Sin embargo, éstos, y entre ellos principalmente Berkeley, consideraban el espacio como una representación puramente empírica que, al igual que los fenómenos en él, sólo nos es conocido, en unión de todas sus determinaciones, por medio de la experiencia o de la percepción; yo, por el contrario, empiezo poniendo de manifiesto que el espacio (y, con él, el tiempo, en el que Berkeley no pára la atención), con todas sus determinaciones, *puede ser conocido a priori por nosotros*, ya que, al igual que el tiempo, nos es inherente con anterioridad a toda percepción o experiencia, como forma pura de nuestras sensaciones, haciendo posible toda intuición de ellas y, por tanto, todos los fenómenos. De donde se sigue que, descansando la verdad como sobre sus criterios sobre leyes generales y necesarias, *la experiencia no puede tener en Berkeley criterio alguno de verdad*, ya que sus manifestaciones no descansan, en él, sobre ningún fundamento *a priori* [cf. *supra*, pp. 282 *ss.*]; de donde se desprende que esa verdad no es sino simple apariencia, mientras que en nosotros, por el contrario, el espacio y el tiempo (combinados con los conceptos puros del entendimiento) prescriben *a priori* su ley a toda

fundamental de Berkeley, al proclamar el principio metodológico de la "experiencia pura", tendía a colocar la *conciencia* sobre sí misma, sustrayéndola a la coacción de la materia exterior y absoluta. Pero, en el desarrollo de este pensamiento, se ve obligado a atenerse a los *medios de conocimiento* creados por la filosofía de Locke y queda circunscrito dentro de ellos. Sin embargo, al recoger el esquema psicológico de Locke sin el menor examen crítico, se toleraba y reconocía, al mismo tiempo, insensiblemente, el motivo metafísico fundamental del *Essay*.

La determinación del concepto de la "idea" por Locke es la expresión de su concepción de conjunto acerca de la función y la posición del espíritu: el pensamiento de la naturaleza *pasiva* de la conciencia y de su dependencia de las cosas exteriores constituye su término correlativo necesario. El instrumento que aquí toma en sus manos Berkeley procede, por consiguiente, de una

experiencia posible, ley que nos ofrece, al mismo tiempo, el criterio seguro para distinguir la verdad de la apariencia... *Tal idealismo está siempre animado por un propósito ilusorio, y no puede tener otro.* Mi propósito, en cambio, no es otro que el de comprender la posibilidad de nuestro conocimiento *a priori* de objetos de la experiencia, problema que hasta ahora no ha sido resuelto, ni siquiera planteado.

"La tesis de todos los auténticos idealistas, desde la escuela eleática hasta el obispo Berkeley, se contiene en esta fórmula: '*todo conocimiento recibido por los sentidos y la experiencia es puramente aparente, pues la verdad sólo reside en las ideas del entendimiento puro y la razón*'. El principio que rige y gobierna plenamente mi idealismo es, por el contrario, éste: 'todo conocimiento de las cosas basado en el puro entendimiento o en la razón pura es mera apariencia, pues sólo en la experiencia reside la verdad' " (*Prolegómenos*, apéndice).

Esta exposición de la teoría de Berkeley puede parecernos muy peregrina si la enjuiciamos —como lo hace, por ejemplo, Janitsch, *Kants Urteile über Berkeley*, tesis doctoral, Estrasburgo 1879—, a la luz de los *Principles of human knowledge*, pero reproduce palmariamente la concepción filosófica fundamental de la última época de Berkeley. [V. por ej. *Siris*, §§ 292-94: "Natural phenomena are only natural appearances. They are, therefore, such as we see and perceive them. Their real and objective natures are, therefore, the same: passive without anything active, fluent and changing without anything permanent in them. However, as these make the first impressions... *they and the phantoms that result from those appearances, the children of imagination grafted upon Sense* —such for example as *pure space*— are thought by many the first in existence and stability and to embrace and comprehend all other beings...

concepción fundamental y sirve a un fin directamente opuesto al que este pensador persigue. Y esta incongruencia entre el fin y el medio es lo que sirve de acicate dialéctico para el desarrollo del sistema. Pero en vano pugna Berkeley por desprenderse totalmente de las primeras premisas de que parte. Su camino le lleva de nuevo de Locke al concepto platónico del espíritu, pero sin que por ello se recobre la conexión con la *matemática*, que fue la que dio vida y contenido a este concepto. De este modo, la conciencia se ve, a la postre y a pesar de todo, despojada de todo contenido independiente y originario y vinculada a un ser divino superior, del que recibe toda verdad y todo conocimiento.

Esta relación encuentra su último matiz característico en la evolución de los problemas éticos fundamentales. La filosofía moral de Berkeley se orienta, sobre todo, hacia la repudiación de la deducción empírico-psicológica de la ley moral. La regla de la con-

But when we enter the province of the *philosophia prima* (es decir, el terreno de las 'reflexiones puras de la razón', v. *supra*, pp. 282 *ss.*), we discover *another order of beings*, mind and its acts, permanent being, not dependent on corporeal things, nor resulting, nor connected, nor contained; but containing, connecting, enlivening the whole frame; and imparting those motions, forms, qualities, and that order and simmetry to all those transient Phaenomena, which we term the Course of Nature... We then perceive the true principle of unity, identity and existence. Those things that before seemed to constitute the whole of Being, *upon taking an intellectual view of things, prove to be but fleeting phantoms*".] Existen, por tanto, razones para suponer que Kant basó su interpretación de la teoría de Berkeley, no en el estudio de los *Principios*, sino en el estudio de la obra titulada *Siris*. Y hay también razones de orden externo que abonan el conocimiento de esta obra por Kant, ya que, al publicarse, *Siris* encontró gran resonancia, debido principalmente a su contenido médico, y fue traducida a varios idiomas. [Aunque Kant no leyera el inglés, pudo haber consultado esta obra en la traducción completa que de ella se hizo al francés y que vio la luz en Amsterdam, en 1745, con este título: *Recherches sur les Vertus de l'Eau de Goudron, où l'on a joint des Réflexions Philosophiques sur divers autres sujets. Traduit de l'Anglois du Dr. George Berkeley. Amsterdam, 1745.* Las dos traducciones alemanas que conocemos no recogen más que la parte médica de la obra: *1) Gründliche historische Nachricht vom Theer-Wasser*, etc. Recopilada y traducida del original inglés por Diederich Wessel Linden, Amsterdam y Leipzig, 1745. *2) Nachricht vom Theer-Wasser*. Según la edición alemana de Londres, 1745, edición que probablemente era la citada bajo *1)* y cuyo prólogo aparece fechado en Londres el 2 (12) de febrero de 1745.]

ducta no debe buscarse en el *afecto* de la benevolencia y de la simpatía, que es un barómetro subjetivo y equívoco, sino solamente en una *ley objetiva* y de validez general. Con este pensamiento, se enfrenta nítida y enérgicamente Berkeley al principio valorativo del "sentimiento moral" formulado por Shaftesbury.[80]

Ahora bien, la "ley" misma que Berkeley afirma como norma suprema no proviene del propio fondo de la conciencia, sino que se remonta, como la ley natural, al divino legislador y recibe su sanción de él y solamente de él.[81]

Partiendo de esta concepción, combate Berkeley, principalmente, el concepto moderno del *Estado*, al que contrapone su propio ideal *teocrático*. Como todos los grandes pensadores idealistas, también él se caracteriza por la fuerza y la profundidad de sus intenciones *sociales*, manifestadas tanto en sus obras como en su actividad práctica. Frente a la doctrina dominante de su tiempo, que ve en el egoísmo económico la norma y el resorte eficaz de toda conducta, Berkeley aboga incansablemente por el postulado del "public spirit".[82]

Pero también el desarrollo de su doctrina política se guía y se determina por motivos de orden teológico. El derecho del soberano no se deriva de la voluntad del pueblo, sino que fluye directamente de los preceptos divinos. La "obediencia pasiva" e incondicional al poder supremo del Estado constituye la última palabra de esta teoría;[83] lo mismo en el campo de lo ético que en el de lo lógico, la *autonomía* del espíritu se ve coartada por una frontera exterior.

[80] *Passive obedience, or the Christian Doctrine of not resisting the supreme power proved and vindicated* (1712) §§ 13, 15 *ss.*

[81] V. además *Passive obedience*, §§ 31 *ss.*

[82] Cf. especialmente el *Essay towards preventing the ruin of Great Britain* (1721).

[83] *Passive obedience*, § 24; cf. especialmente §§ 33 *ss.*, 39 *ss.*, 53.

Capítulo V

HUME

El concepto de la *experiencia*, que para la concepción simplista representa una unidad inmediata, se escinde para la crítica filosófica de Berkeley en dos partes integrantes desiguales. No es el contenido simple de la percepción, sino el acto de la *articulación* de las sensaciones concretas, lo que crea la imagen primitiva y sensible del mundo. Lo que llamamos la realidad empírica se produce solamente por medio de una peculiar interpretación y transformación de la "percepción" inmediata: uno y el mismo material de impresiones sensoriales puede desarrollarse hasta llegar a resultados finales psicológicos opuestos, según la diversidad de las combinaciones asociativas por él provocadas.[1]

Pero el nuevo factor que aparece aquí en el campo de nuestras consideraciones encierra, al mismo tiempo, un nuevo problema. Para que sea posible establecer entre dos contenidos que no guardan entre sí ninguna relación *lógica* y necesaria, un nexo representativo fijo, la primera condición es que los elementos nos sean dados por la *experiencia*, al menos, en una *reiteración* regular y análoga. Sin esta sucesión regular de la materia de nuestras representaciones, la función psíquica de las articulaciones no encontraría nunca un objeto sobre el que pudiera ejercerse. No podríamos —para decirlo con el lenguaje de Berkeley— entender y leer los "signos" que nos ofrecen las diferentes sensaciones concretas, haciendo de ellos un texto único, si desde el primer momento no estuviésemos seguros de que encierran en sí un *significado*, que es el que ahora tenemos que descubrir y desarrollar. Si la totalidad de los fenómenos no fuese más que un caos desordenado de percepciones no combinadas entre sí por ninguna regla originaria de reiteración, sería imposible descifrar el criptograma de la naturaleza. Todas aquellas conclusiones de la experiencia con ayuda de las cuales transformamos las impresiones en *objetos*, descan-

[1] V. por ejemplo Berkeley, *New theory of vision*, § 26.

san, por tanto, sobre el *postulado mental de una analogía interior del curso de la naturaleza.*

"Por medio de la cuidadosa observación de los fenómenos que caen dentro de nuestro horizonte visual, podemos, evidentemente, conocer las leyes generales de la naturaleza y derivar de ella los fenómenos particulares, pero no podemos nunca llegar a demostrarlas como necesarias. Todas las deducciones de esta clase dependen, en efecto, de la premisa de que el autor de la naturaleza obra siempre del mismo modo y siguiendo las reglas que nosotros tomamos por base como principios; y esto es precisamente lo que no podemos llegar a conocer nunca con toda evidencia." [2]

Vemos, pues, que no descansa sobre una base hipotética solamente el método de la *física* empírica, sino también el de la *psicología*, no sólo nuestro conocimiento del mundo de los cuerpos, sino también el conocimiento de la "naturaleza" de nuestro espíritu. Cierto es que en Berkeley no llega a desarrollarse con toda nitidez y claridad el problema que aquí se plantea, pues la certeza que la *lógica* no acierta a conferirle se la procura su concepción religiosa: la acción divina de la que brotan las cosas concretas es, al mismo tiempo, la garantía de su conexión interior por medio de la razón. En un mundo que es obra de la más alta inteligencia tiene necesariamente que reinar un orden metódico. La referencia a la causa primaria inteligible y común asegura a los fenómenos aquella afinidad y aquella analogía que es la condición de su conocimiento científico. Suprimamos esta unidad esencial de las cosas y el ser empírico se disolverá de nuevo en el caos. Si nos fijamos en la experiencia atendiendo solamente a su propio contenido vemos que no nos brinda ninguna prueba de la existencia de leyes permanentes que presidan los fenómenos y los hagan asequibles a los postulados de la razón.

Por tanto, el simple esclarecimiento de las *condiciones* sobre las que descansa la doctrina de Berkeley nos lleva ya directamente hasta los mismos umbrales de la filosofía de Hume.

Una comparación entre Berkeley y Hume nos muestra con característica claridad a qué resultados tan diferentes puede conducir el mismo punto de vista metodológico cuando es abrazado por espíritus de diferente matiz intelectual y de tendencias y

[2] Berkeley, *Principles*, § 107.

orientaciones personales distintas. Los *mismos* hechos que mueven e incitan a Berkeley a trascender por sobre el campo de las simples percepciones de los sentidos son los que ahora se toman como base para sujetarnos para siempre a este terreno. Por poco satisfactoria que sea la respuesta que puede dar la *experiencia* a las dudas y a las preguntas de la razón, no podemos en modo alguno soslayarla.

Es necesario descubrir y poner de manifiesto, con toda su fuerza, la contraposición que media entre los *postulados* de nuestro pensamiento y los medios de que disponemos para realizarlos, no para eliminarla en una concepción metafísica "superior", sino, por el contrario, para comprenderla como indestructible.

El camino hacia adelante está cerrado ante nosotros: no queda, pues, otro medio que revocar todo el trabajo realizado por el "pensamiento" sobre la materia de las sensaciones. Se trata de comprender, al menos, la coacción psicológica que constantemente, una y otra vez, nos conduce, desviándonos, a esta transmutación de las simples percepciones, desfigurando con ello nuestra imagen natural del universo. El "verdadero" ser entra íntegramente en el predicado de la sensación, y ésta, a su vez, nos es dada desde el primer momento por el juicio, no en su propia naturaleza sin falsear, sino en una determinada formación.

Si se logra superar de nuevo este resultado por virtud del análisis psicológico, nos habremos situado con ello ante la sustancia de todo conocimiento y de toda realidad. Hume se atiene, pues, a su concepción fundamental de que el ser empírico, que el punto de vista simplista considera como algo último e inanalizable, es en realidad obra de la combinación de diversas representaciones; pero exige al mismo tiempo que esta combinación, para que tenga realmente un sentido y una razón de ser, se acredite en una impresión directa, inmediatamente paralela a ella. Tanto da que este postulado se demuestre o no como *realizable* dentro de la totalidad de nuestro conocimiento: es él el que decide siempre en cuanto a la apreciación de nuestro saber. El "empirismo" de Hume no debe desorientarnos, en el sentido de que tampoco él se propone registrar simplemente los "hechos" del conocimiento, sino que aspira a someterlos a un examen y a un enjuiciamiento. Por mucho que, en cuanto a su *contenido*, diste de todos los cri-

terios *lógicos* por los que generalmente se mide el saber, el criterio de la "sensación pura", que aquí aplica Hume, comparte con ellos, sin embargo, la característica formal general de que pretende ofrecernos una pauta metodológica por virtud de la cual podemos asignar a cada concepto su rango y su "verdad" relativa.

La lucha contra cualquier forma y modalidad de la "abstracción" cobra así, ahora, una significación nueva y más radical. El propio Hume considera como el resultado decisivo de la filosofía de Berkeley el definitivo esclarecimiento del problema en torno a la naturaleza de nuestras "representaciones generales".

"Un gran filósofo combate en este punto la opinión tradicional y afirma que todas las representaciones son, pura y simplemente, representaciones individuales asociadas a un determinado *nombre*, el cual les da una significación más amplia, haciendo que, en el caso dado, sean evocadas por el recuerdo todas las representaciones concretas análogas. Esta concepción constituye, a mi modo de ver, uno de los más grandes y más estimables descubrimientos que durante estos últimos años se han hecho en el campo de las ciencias. E intentaré, en lo que a mí se refiere, completarlo por medio de algunos argumentos, de los que confío que lo colocarán por encima de toda duda y de toda impugnación."[3]

Pero la forma en que Hume reproduce y resume aquí la doctrina de Berkeley representa ya, en realidad —como con razón se ha señalado—,[4] una acentuación y un desarrollo de la tendencia fundamental de este pensador. En efecto, Berkeley, aun rechazando todo lo que sea fijar lo "general" en una imagen representativa abstracta, no se inclina, ni mucho menos, a atribuir la *significación* general que a un contenido concreto le pueda corresponder dentro de la totalidad de nuestro conocimiento simplemente al *nombre* que de un modo fortuito y externo asociamos a él. El hecho de que un contenido psíquico pueda "representar" a otros era considerado más bien como una peculiaridad no deducible de la representa-

[3] Hume, *A treatise on human nature*, lib. I, parte I, secc. VII. (Utilizamos en el texto, con frecuencia, la magnífica traducción de Lipps, Hamburgo y Leipzig, 1895.)

[4] V. Meinong, "Hume-Studien, I: Zur Geschichte und Kritik des modernen Nominalismus" (en *Sitzungsberichte der Wiener Akademie der Wissenschaften, Philos.-histor. Klasse*, 1877).

ción misma. El "signo" sensible era reputado aquí simplemente como la representación de un comportamiento objetivo existente entre las ideas mismas; no era el portador, sino simplemente la expresión de la significación general (v. *supra*, pp. 211 y 278).

Es en la teoría de Hume donde se viene por tierra esta última barrera. La *idea general*, que expresamente reconocía y admitía Berkeley,[5] es rechazada ahora con la misma decisión que la representación genérica "abstracta". El carácter de "generalidad" no es, según Hume, ninguna cualidad psicológica que un *contenido representativo* posea directamente o pueda adquirir en el transcurso de la experiencia, sino que corresponde única y exclusivamente a la palabra, la cual, en su *indeterminabilidad*, no puede abarcar y reproducir todos los rasgos concretos de la imagen de la percepción. La meta del *conocimiento* se halla en directa contraposición con el método y el camino que forzosamente tiene que seguir el lenguaje: mientras que éste tiende simplemente a recoger, con objeto de poder entenderse de un modo general, las vivencias psíquicas en sus trazos generales externos, aquél, en cambio, trata de agotar la plenitud concreta de la conciencia. Mientras quede todavía en nuestro supuesto "saber" un resto que no se disuelva en sensaciones individuales y en grupos de sensaciones, podemos estar seguros de no haber penetrado todavía en el círculo de los auténticos *hechos* del conocimiento. El *problema* queda planteado ahora de un modo seguro e inequívoco: ya sólo falta determinar en detalle hasta qué punto están en condiciones de ajustarse a esa exigencia las diferentes ramas del saber, en su forma y tratamiento individuales.

I

La crítica del conocimiento matemático

Entre el sistema de las verdades matemáticas y el *ideal general del conocimiento*, de que parte Hume, no parece, a primera vista, que medie ninguna contraposición. No en vano se consideraba desde siempre que el verdadero mérito de la matemática consistía en no versar sobre la *existencia* misma de las cosas, sino solamente sobre

[5] Berkeley, *Principles*, Intr., § 12.

sus representaciones; en no guardar relación con la existencia de los objetos, sino solamente con la cualidad de las "ideas" mismas.

Este criterio, que había salido indemne de la polémica entre las escuelas y con el que nos encontramos del mismo modo en Descartes y en Locke, forma también el primer punto de apoyo para la investigación de Hume. Las formas del pensamiento matemático no se hallan sujetas a más ley que la que les dicta nuestra propia naturaleza psíquica.

Queda excluída aquí, por tanto, toda tensión y toda contraposición: lo que rebasa los límites de nuestras "impresiones" queda también, con ello, fuera de los límites de la consideración y el enjuiciamiento matemáticos. Puesto que la representación de toda figura geométrica es plenamente adecuada a ésta y la contiene íntegramente, sin dejar residuo alguno, debemos trasladar también directamente a sus objetos toda coincidencia o toda contradicción que se presenten ante nosotros en las ideas.[6] Y, desde el momento en que versa solamente sobre contenidos de *conciencia*, es evidente que la matemática no reconoce ni tiene por qué reconocer sobre ella más juez que la psicología.

Sin embargo, si, tomando este principio, que Hume llama "el fundamento de todo conocimiento humano", abordamos la forma científica *concreta* de la matemática, nos vemos en seguida gravísimamente desilusionados. Tal parece, en efecto, como si aquí rehuyéramos como intencionadamente la simple introspección sobre el incuestionable contenido de nuestras representaciones simples, para perdernos en la consideración de formas puramente ficticias. Por muy minuciosamente que analicemos todos los datos de la conciencia, por mucho que consultemos todas las fuentes de conocimiento a nuestro alcance, en ninguna parte descubriremos la imagen de la extensión continua, divisible hasta el infinito, que es el postulado con que comienza la geometría.

La disminución progresiva de una magnitud espacial acaba destruyendo, a la postre, su imagen sensible y, por tanto, el único modo espiritual de existencia que posee. Más allá del mínimo de

[6] Hume, *Treatise*, parte II, secc. II: "Wherever ideas are adequate representations of objects, the relations, contradictions and agreements of the ideas are all applicable to the objects; and this we may in general observe to be the foundation of all human knowledge."

nuestra capacidad de percepción, toda ulterior diferencia de magnitud se ve privada de fundamento y de posibilidad; el intento de toda ulterior diferenciación equivale a la destrucción psíquica del contenido. Y como, además, hasta la más mínima parte de la extensión, para que nosotros podamos captarla, tiene necesariamente que poseer una *determinada* magnitud, que no puede desplazarse arbitrariamente, sino que es dada de una vez para siempre por la naturaleza de la representación misma, es evidente que una acumulación infinita de estos elementos constantes tiene necesariamente que engendrar también una magnitud infinita: por tanto, la afirmación de la divisibilidad infinita, bajo el pretexto de una captación y un enjuiciamiento *exactos*, destruye más bien todos los límites fijos y, con ellos, toda diferenciabilidad de las formas concretas. Sólo la hipótesis del mínimo crea la posibilidad de la unidad y de la *medida*.

Por consiguiente, el problema de la naturaleza y la composición del espacio no lleva consigo —como Hume subraya con toda fuerza— el planteamiento de dificultades escépticas, en las que la decisión pueda quedar flotando en la duda, sino ciertas demostraciones psicológicas obligadas, que excluyen desde el primer momento cualesquiera otras instancias, sea cual fuere la apariencia que éstas presenten a su favor.[7] No estamos, aquí, ante un pro y contra dialéctico, sino ante la expresión de una simple observación de sí mismo.

En realidad, las tesis de Hume son, dentro de la *conexión* bajo la que se presentan, totalmente irrefutables. Si la geometría pretende ser realmente la ciencia de nuestras "representaciones del espacio", si se propone describir el modo cómo las distintas ideas concretas del espacio nacen en el espíritu y se enlazan entre sí para formar determinadas conexiones, no cabe duda de que principios como el de la divisibilidad infinita se hallan en pugna directa con el *objeto* que se trata de describir. Pero como, por otra parte, la elección de los principios se halla dentro de nuestro poder, mientras que los objetos se enfrentan a nosotros como algo fijo e inmutable, no nos queda otra salida que la de transformar radicalmente la *metodología* matemática.

"Como nuestra pauta última en cuanto a las formas geomé-

[7] *Treatise*, parte II, secc. II (hacia el final).

tricas sólo puede proceder de los sentidos y de la imaginación, resulta absurdo hablar de una perfección que pretenda trascender lo que estas capacidades pueden enjuiciar, ya que la verdadera perfección de toda cosa consiste, simplemente, en que ésta se ajuste a su modelo y a su pauta." [8]

Por tanto, la armonía y la cohesión internas de la matemática sólo pueden conseguirse, en realidad, mediante la renuncia a las normas racionalistas absolutas. Las pruebas geométricas, cuando versan sobre lo pequeño, no pueden considerarse en realidad como pruebas, puesto que descansan sobre ideas no exactas y sobre principios que no son completamente verdaderos.

"Cuando la geometría formula un juicio cualquiera sobre las relaciones cuantitativas, no debemos exigir nunca de ellas una precisión y una exactitud extremas. Ninguna de sus pruebas va tan lejos. No cabe duda de que la geometría determina exactamente las dimensiones y las relaciones de las figuras, pero sólo en bruto y con cierto margen de libertad (roughly and with some liberty). Sus *errores*, evidentemente, no son nunca importantes y bien podemos asegurar que no erraría nunca si no aspirase a una perfección tan absoluta."

La auténtica y asequible perfección de la matemática sólo puede residir, por tanto, en imitar el método inductivo de la ciencia de la naturaleza, en contentarse con sus predicados acerca de los casos concretos que en cada caso nos son dados por los sentidos, sin reivindicar para sí una incondicionada generalidad de los juicios. Así, por ejemplo, la proposición de que dos líneas rectas sólo se cortan en un punto puede ser absolutamente cierta para el caso en que forman ambas un ángulo suficientemente grande; en cambio, pierde evidentemente su exactitud tan pronto como ambas líneas, antes de fundirse, discurran durante un trecho a muy poca distancia la una de la otra. Para nuestra *percepción*, por lo menos, la forma que en este segundo caso brota de la intersección de las dos rectas en nada se diferencia de la impresión que en nosotros produce un trecho muy corto: para juzgar acerca de la "esencia" de puntos y de líneas y de su identidad y sus diferencias, no existe más punto de apoyo ni otra pauta que la

[8] *Treatise*, parte II, secc. IV.

de que nos fijemos en la manera general como "se manifiesta" en la conciencia.[9]

Aplicando este criterio plenamente y en todos sus aspectos, se destaca en toda su claridad el sentido de los conceptos fundamentales de la matemática. Un concepto, como el de la *igualdad*, por ejemplo, parece burlarse de toda explicación y determinación exactas, si nos atenemos exclusivamente al método matemático usual. La igualdad de dos líneas no quiere decir que sea idéntico, con toda exactitud, el número de *puntos* de cada una: carecemos, desde luego, de todo medio para poder calcular realmente la cantidad de puntos matemáticos, es decir, de las más pequeñas magnitudes extensas contenidas en una línea recta, y para tener, por consiguiente, una norma fija de comparación. Pero tampoco el método de la *congruencia* nos ofrece un medio seguro para poder formarnos un juicio acerca de la coincidencia de magnitudes entre dos formas del espacio, pues toda determinación *exacta* supondría también aquí la posibilidad de investigar hasta en sus últimas partes las formas de cuya relación se trata, demostrando que coinciden punto por punto, lo que nos conduciría al mismo análisis irrealizable de un todo en sus elementos simples.

De este modo, no nos queda otra opción que el contentarnos con el fallo directo de los sentidos: decimos que dos magnitudes son iguales cuando su consideración nos produce a nosotros, a los sujetos que las contemplan, la sensación de que realmente lo son. Podrá considerarse vaga y superficial esta invocación del simple "fenómeno general de conjunto" de los objetos, pero lo cierto es que no hay ningún camino para remontarse por sobre ella. Por mucho que se mejoren y perfeccionen nuestros instrumentos, jamás llegará a cambiar la base lógica sobre la que está situado el método: el método totalmente "exacto" que indagamos no pasa de ser una forma imaginaria, que se esfuma inmediatamente, tan pronto como nos atenemos rigurosamente a las manifestaciones especiales y concretas de las cosas. El engaño en el que constantemente caemos es, ciertamente natural; nada más usual, en efecto,

[9] "The original standard of a right line is in reality nothing but a *certain general appearance*; and 'tis evident right lines may be made to concur with each other, and yet correspond to this standard, tho' corrected by all the means either practicable or imaginable" (*Treatise*, parte II, secc. IV).

que el hecho de que nuestras actividades espirituales sigan marchando por el camino que una vez han abrazado, aun cuando ya no se mantengan en pie la razón y el motivo legítimo que les han impulsado a seguirlo. Pero esta explicación psicológica no puede modificar en lo más mínimo la *razón de ser* de los conceptos ideales de la matemática: éstos siguen siendo, a pesar de todo, simples *ficciones*, tan inútiles como ininteligibles.[10]

Sea cual fuere el juicio objetivo que estas manifestaciones nos merezcan, hay que reconocer que, si nos situamos en el punto de vista en que se coloca Hume, son, desde luego, consecuentes y necesarias. Si partimos de la premisa de que todo ser psíquico consiste en una acumulación de múltiples y diferentes sensaciones, de que la conciencia no es otra cosa que el escenario en que se mueven las impresiones especiales y cambiantes de nuestros sentidos, no cabe duda de que los juicios matemáticos son invenciones totalmente arbitrarias. Los objetos de que nos hablan no poseen un verdadero ser, cualquiera que él sea, ni en nosotros ni fuera de nosotros; su contenido, cuando se lo somete a un análisis psicológico a fondo, queda reducido a un simple palabra.

No tienen razón quienes, para defender el punto de vista de Hume, dicen que su crítica se refiere solamente a la matemática aplicada, y no a la matemática pura, que no impugna la *verdad* de las proposiciones matemáticas, sino solamente la aplicación a las cosas empíricas concretas de lo que de las ideas matemáticas se desprende. Es cierto que la *argumentación* de Hume se apoya, ante todo, en el hecho de que jamás se nos dan *objetos* absolutamente iguales; pero la *conclusión* a la que, partiendo de aquí, llega

[10] "The only useful notion of equality or inequality is derived *from the whole united appearance* and the comparison of particular objects... For as sound reason convinces us that there are bodies *vastly* more minute than those, which appear to the senses; and as a *false* reason would perswade us, that there are bodies infinitely more minute; we clearly perceive, that we are not possessed of any instrument or art of measuring, which can secure us from all error and uncertainty... We therefore suppose *some imaginary standard of equality*, by which the appearances and measuring are exactly corrected... This standard is plainly imaginary. For as *the very idea of equality is that of such a particular appearance* corrected by juxta-position or a common measure, the notion of any correction beyond what we have instruments and art to make, is *a mere fiction of the mind, and useless as well as incomprehensible*" (*Treatise*, parte II, secc. IV).

este pensador va directamente orientada contra el *concepto* geométrico puro de la igualdad, que es para él un mero falseamiento de los datos de las percepciones. En efecto, ¿qué clase de verdad podemos atribuir a predicados que tratan de sujetos absolutamente vacíos y carentes de contenido?

Es cierto que, en la versión posterior de su teoría, en la *Enquiry*, el propio Hume trata de poner ciertas reservas a su primera exposición. Al conocimiento de los *hechos* que sólo pueden obtenerse mediante la experiencia y el hábito se enfrentan ahora las *relaciones puras entre las ideas* que pueden descubrirse mediante las simples operaciones del pensamiento, sin depender para nada de algo que exista en el universo.[11] Sin embargo, esta separación podría tener su sentido y su razón de ser en el *Essay* de Locke, del que Hume la toma, pero en su propia doctrina carece de base y no es sino una concesión injustificada a la concepción tradicional.

El punto de vista de que las relaciones que fijamos en los juicios matemáticos se hallan circunscritas a las ideas y pueden deducirse analíticamente de ellas falla tratándose de una concepción que tiene necesariamente que negar y recusar estas ideas mismas. Las líneas, los ángulos y los triángulos de que nos habla el geómetra no caen dentro del campo y la *realidad de hecho* de nuestras impresiones, que son, según Hume, base y fundamento exclusivo de todo juicio valedero. No se nos *dan* nunca en las impresiones mismas, sino que las crea arbitrariamente un acto de nuestra fantasía, saltando por encima de todos los datos de los sentidos.

Ya con las primeras *definiciones* geométricas salimos del radio de acción de las sensaciones seguras y ciertas de sí mismas, para echarnos a vagar por un terreno de entidades desconocidas. La geometría, desde el punto de vista de Hume —para quien la idea no es sino una modificación aislada, mudable de un momento a otro, de la conciencia individual— no es menos "trascendente" que la metafísica. Sus ideales se hallan en el mismo plano que las formas y las sustancias absolutas de la ontología escolástica:

[11] *An Enquiry concerning human Understanding*, secc. IV, parte I. (*Essays Moral, Political and Literary*, ed. por Green y Grose, Londres, 1898, vol. II, pp. 20 *ss.*)

unas y otras tienen su raíz en el mismo impulso desenfrenado de nuestra imaginación, que la lleva a levantar constructivamente sobre la realidad empírica un mundo conceptual hecho de apariencias. El *Treatise*, al deducir sin la menor reserva esta conclusión, crea con ello —sin preocuparse en lo más mínimo de todas las consecuencias que esto puede entrañar— la infraestructura unitaria del sistema.

Sólo queda en pie, sin embargo, *un* problema que hasta ahora no ha encontrado la menor explicación. No acertamos a comprender, por el momento, el modo ni la necesidad *subjetiva* del proceso que conduce a la formación de los conceptos abstractos de la matemática. Puede ser que a estas formaciones se les deba negar todo valor lógico; ahora bien, ¿cómo pueden estas formaciones surgir y afirmarse, aunque sólo sea como ilusiones psicológicas? Mientras no acertemos a resolver este problema, no podremos llevar a su remate la *fenomenología* de la conciencia. ¿Es solamente una rara obstinación la que empuja al geómetra de lo conocido a lo desconocido, o se deja llevar, en ello, por una tendencia psicológica general, que se manifiesta también en otros campos?

Esta pregunta adquiere una fuerza todavía más imperiosa ante el análisis humeano del concepto del tiempo y el espacio. Hume se deja guiar también en este punto por su esquema general: sólo podemos descubrir lo que el espacio y el tiempo *son* poniendo de manifiesto y exponiendo en detalle las sensaciones de que estos conceptos *se componen*. Siguiendo este precepto, vemos que la extensión continua se descompone para nosotros en una suma de puntos coloreados y tangibles y la duración uniforme en una sucesión de percepciones interiores o externas. Ninguna de ellas nos ofrece *contenidos especiales de la representación* que podamos encontrar, del modo que sea, *junto a* las sensaciones entrelazadas por nosotros en el espacio y en el tiempo, sino que todas indican, pura y simplemente, el "modo" peculiar en que estas sensaciones se representan al espíritu.

"Cinco sonidos, tocados en la flauta, por ejemplo, nos dan la impresión y la idea del tiempo, pero sin que, por ello, sea el tiempo una sexta impresión que se ofrezca al oído o a otro sentido cualquiera. Ni tampoco una sexta impresión que el espíritu, por virtud de la reflexión, encuentre en sí mismo. Los cinco sonidos, que se manifiestan de este determinado modo, no provocan en el espíritu ninguna sugestión determinada que pueda dar motivo a la formación de una nueva *idea*... Por tanto, si el tiempo no se manifiesta en el fenómeno como una impresión primaria y particularizada, no puede ser, evidentemente, otra cosa que una pluralidad de ideas, impresiones u objetos *ordenados* de determinado modo, es decir, que se suceden los unos a los otros."[12]

Pero, incluso aunque aprobásemos plenamente esta explicación; aunque, por tanto, llegásemos con Hume a la conclusión de que la representación del tiempo y el espacio, diferenciada y despojada de todo contenido de sensación, es imposible de suyo, siempre quedaría en pie, a pesar de todo, el hecho de que las sensaciones no se agolpan en nosotros de un modo informe, sino sujetas a determinadas *conexiones específicas*.

Quiere esto decir, por tanto, que se darán en nosotros necesariamente representaciones que, sin que a ellas corresponda una impresión directa de las percepciones de los sentidos o del yo, no carecen, sin embargo, de todo contenido, sino que en ellas cobran conciencia ante nosotros el modo y la ordenación en que las impresiones existen (the manner or order, in which objects exist). Y del mismo modo que esta ordenación no podría tener una existencia absoluta y autárquica *fuera* de todos los contenidos de la percepción, no podría tampoco reducirse a la mera *suma* de estos contenidos, sino que añadirá a ella, necesariamente, un nuevo y peculiar *modo de relación*. La anterior dificultad, por tanto, lejos de desaparecer, se ha agudizado y ahondado. El reproche que antes se volvía contra la *ciencia* se dirige ahora contra la conciencia popular tan extendida, la cual se obstina también en postular y afirmar contenidos que trascienden de todo aquello que la percepción directa nos ofrece.

El intento hecho por Hume para demostrar las relaciones de la yuxtaposición en el espacio y las de la sucesión en el tiempo como *parte integrante* directa de nuestras "percepciones" está necesariamente condenado a fracasar. Siempre que se dan dos impresiones de la vista o del tacto —expone Hume—, podemos percibir directamente, no sólo estas impresiones mismas en su determinada cualidad, sino también la *distancia* que entre ellas media. Cierto

[12] *Treatise*, parte II, secc. III.

es que el espacio totalmente vacío no es de suyo un objeto posible de la representación, pero cuando estamos ante dos elementos concretos del espacio, percibidos por la vista o por el tacto, y que sirven de sustrato sensible fijo a la conciencia, percibimos a la par con ellos la relación entre sus respectivas situaciones y su *distancia*. En efecto, para lograr esto, no necesitamos representarnos en detalle y en todas y cada una de sus partes todo el trecho intermedio que los separa y llenarlo con sensaciones reales, sino que basta con el pensamiento de que allí donde advertimos ahora una simple nada, la *ausencia* de cualquier contenido de percepción, *pueda* manifestarse y encontrar su sitio una nueva sensación.

Es evidente, sin embargo, que estas observaciones presuponen la intuición del espacio, en vez de explicarla.[13] En este punto, Hume —para no verse obligado a rechazar las representaciones del espacio y el tiempo o a renunciar al principio de la adecuación total y sin reservas de las "ideas" y las "impresiones"— queda todavía a la zaga del análisis psicológico de Berkeley. Éste había llegado a ver claramente que no es nunca una percepción directa, sino solamente un complicado proceso espiritual de entrelazamiento de las impresiones de los sentidos lo que nos da noticia de su situación y de su mutua distancia. Es muy significativo que esta visión se abra paso *a posteriori* en el propio Hume y que este pensador —en el apéndice al *Treatise*— rectifique expresamente la anterior afirmación según la cual poseemos en la simple manifestación sensible de dos objetos separados en un medio suficiente para poder calcular la distancia entre ellos.[14]

Cada vez se ve más claramente que la sensación no responde a las exigencias que aquí se plantean. A la composición del espacio a base de "puntos matemáticos" discretos suele oponerse la objeción de que el punto no es otra cosa que la *negación* de la extensión y de que la suma de varios "no ser" jamás puede conducir a un resultado real, pero Hume opone a esta objeción el argumento de que los elementos que él toma como base no pueden resultar afectados por este reparo, ya que él les atribuye *color* y *fijeza*, con lo que los distingue por determinaciones sensibles total-

[13] *Treatise*, parte II, secc. V. Cf. acerca de esto, Riehl, *Der philosophische Kriticismus*, vol. I, pp. 93 s.

[14] *Treatise*, Apéndice (ed. Selby-Bigge, Oxford, 1896, p. 636).

mente inequívocas de la simple nada. Y la misma circunstancia hace que resulte también insostenible la objeción de que los puntos indivisibles, caso de tocarse, se confunden necesariamente los unos con los otros y no sirven, por tanto, para la creación de una *línea*. En efecto, ¿por qué dos partes integrantes claramente distintas por su cualidad visible y tangible no han de poder conservar su característica peculiaridad, por mucho que se aproximen la una a la otra?

"¿Acaso se ve alguna necesidad de que un punto de color o tangible sea *destruido* por la proximidad de otro punto dotado de iguales cualidades? ¿No es claro y evidente, por el contrario, que *de la unión de estos dos puntos tiene que brotar necesariamente un nuevo objeto* compuesto y divisible; que, dicho más exactamente, este objeto compuesto puede dividirse en dos partes, cada una de las cuales, pese a su contacto con la otra, mantiene su existencia independiente y aparte? Ayudando a la imaginación, representémonos estos dos puntos, para impedir más fácilmente que se fundan y se confundan, como de distinto color. No cabe duda de que un punto azul y un punto rojo, por ejemplo, pueden mantener contacto entre sí sin fundirse y destruirse mutuamente. ¿Qué ocurriría con ellos, de otro modo? ¿Debería considerarse anulado o destruido el punto rojo o el azul? ¿O qué nuevo color harían brotar estos dos colores, al fundirse?" [15]

Resalta claramente aquí la verdadera endeblez de la argumentación de Hume. Es evidente que de la "unión" de dos elementos que se caracterizan y distinguen solamente por su *color* no puede brotar un "objeto" *espacial*, del mismo modo que de la fusión de dos o más sonidos no podría formarse un color. Si consideramos los "puntos" atendiendo solamente a su contenido y a sus cualidades sensibles, no podría comprenderse ni siquiera aquel "contacto" del que Hume hace brotar la extensión. Para poder llegar a la *totalidad* del espacio, necesariamente tenemos que atribuir ya a los elementos la *característica* espacial de la "situación". Ahora bien, ¿acaso la "situación" es directamente perceptible, en el mismo sentido que el color o la dureza? Formar el espacio por la suma de puntos puede tener cierto sentido siempre que se conciba el punto mismo, no como elemento *absoluto*, sino sim-

[15] *Treatise*, parte II, secc. IV.

plemente como sujeto de determinadas *relaciones* del espacio, y, por tanto, siempre que se vea en él solamente la expresión más simple de la *relación fundamental* y la *función fundamental* de cuya aplicación se desarrolla la representación del espacio acabado. Sin embargo, en Hume la *ordenación* de los elementos, su peculiar reunión y yuxtaposición, representa una creación total de la nada, un producto de la representación del que lo mismo puede carecer que tolerarlo con arreglo a sus principios.

A la misma objeción de principio se hallan sujetas la concepción y la determinación del concepto del *número* según Hume. En este punto, parece que su método escéptico se comprime desde el primer momento dentro de términos modestos: el álgebra y la aritmética son consideradas por él como las únicas ciencias en que puede desarrollarse hasta el grado más complejo una cadena de razonamientos, sin que pierdan por ello su exactitud y su seguridad perfectas.[16]

Si, por ejemplo, para comparar entre sí dos *magnitudes* en el espacio, tenemos que atenernos a la vaga imagen sensible de conjunto que nos ofrecen, razón por la cual jamás podemos llegar, aquí, a una exactitud completa, la teoría del número nos ofrece en realidad, según Hume, una pauta *incondicional* y absolutamente infalible. Se dice que dos números son iguales cuando pueden coordinarse entre sí de tal modo que una unidad del uno corresponda siempre a una unidad del otro. En este tipo de coordinación no cabe ninguna clase de error; en vez de la superficial intuición total con que teníamos que contentarnos en la geometría, nos encontramos aquí con el desdoblamiento en los elementos constitutivos, cada uno de los cuales puede captarse con total precisión. Sin embargo, si seguimos adelante con este pensamiento —ateniéndonos en él a la premisa fundamental de la teoría del conocimiento de Hume—, vemos que nos complica en seguida en nuevas dificultades. Para formarnos la "idea" de un número y compararla con otros, tendríamos necesariamente que poder contrastarla en todos y cada uno de sus *detalles*. La igualdad entre dos números sólo podría comprobarse "percibiendo" por separado y contrastando unas con otras, una por una, las diversas unidades que los integran. Pero, aun prescindiendo del hecho de que se-

[16] *Treatise*, parte III, secc. I.

mejante método quedaría circunscrito desde el primer momento a los números *enteros* y sería, por tanto, de todo punto insuficiente para la forma científica general del álgebra, en seguida nos encontraríamos con la misma inexactitud y el mismo embrollo, al considerar grandes complejos de números. La determinabilidad del número no podría llegar más allá del acto empírico de la numeración de las unidades.

¿O acaso Hume, para sustraerse a esta consecuencia, podría invocar la circunstancia de que la comprensión del concepto de un número no exige precisamente contar y recorrer de hecho las unidades que entran en su formación, sino que podemos representarnos su significación con un único y unitario acto del espíritu? Con ello, quedaría, en realidad, despojada de todo su fruto y de su verdadero resultado la crítica de la matemática desarrollada por él. El propósito fundamental de esta crítica, en efecto, no era otro que el destruir la quimera de que la matemática tenga nada que ver con ideas de naturaleza espiritual pertenecientes al campo de la lógica y mostrar que sólo puede medirse por el juicio de los sentidos.

El concepto del número, por el contrario, nos abre de nuevo una perspectiva en el campo de aquellas "percepciones intelectuales puras" que Hume combate como el *asylum ignorantiae* de toda la filosofía anterior a él.[17] La vigencia exacta que se le atribuye provoca y tiene necesariamente que provocar, según él, de nuevo, todas las dificultades y oscuridades de la lógica *metafísica*.

[17] "'Tis usual with mathematicians, to pretend, that those ideas, which are their objects, are *of so refined and spiritual a nature*, that they fall not under the conception of the fancy, but must be comprehended *by a pure and intellectual view*, of which the superior faculties of the soul are alone capable. The same notion runs thro' most parts of philosophy, and is principally made use of to explain our abstract ideas, and to shew how we can form an idea of a triangle, for instance, which shall neither be an isosceles nor scalenum, nor be confined to any particular length and proportion of sides. 'Tis easy to see, why philosophers are so fond of this notion of some spiritual and refined perceptions; since by that means they cover many of their absurdities, and may refuse to submit to the decision of clear ideas, by appealing to such as are obscure and uncertain." *Treatise*, parte III, secc. I.

II

La crítica del concepto de causa

El análisis del conocimiento matemático no es, para Hume, más que el preludio de su verdadera teoría; no hace más que preparar el terreno a la misión, más profunda y de mayor alcance, del análisis crítico del concepto de causa. Hume ve en esto, con toda razón, la aportación decisiva y original de su filosofía. Es precisamente en este punto y a partir de él cuando adquiere sus contornos nítidos y precisos, en Hume, el problema que hasta ahora ha venido ocupándonos bajo múltiples formas, que no son sino otros tantos conatos.

A través de todas las fases de la anterior evolución, hemos podido seguir el impulso de la conciencia a *remontarse* por encima de la materia de las percepciones inmediatamente dadas; pero, en un principio, limitábase al contenido de las impresiones concretas mismas, que aspiraba a transformar en una determinada dirección y desde un cierto punto de vista. Siempre parecía, por tanto, como si fuese posible poner coto a este impulso, como si bastara con mirar fija y conscientemente al contenido propio de cualquiera representación para desembarazarse de todo aditamento extraño y ulterior. Sin embargo, el problema cambia de aspecto tan pronto como no se trata ya de analizar nuestras ideas, sino de llegar a una conclusión acerca del ser real de las *cosas*. El terreno al que aquí nos vemos llevados no sólo afirma su derecho y su existencia frente a toda crítica filosófica, sino que incluso discute el rango al reino de las percepciones en el que radica, siendo necesario, por tanto, recurrir a toda la fuerza del análisis psicológico, para retrotraerse de nuevo, transitoria y artificialmente, al punto de vista de la "percepción pura".

Toda la crítica empírica, hasta ahora, había respetado, sin la menor impugnación, la vigencia metafísica del concepto de causa. Este concepto, que en Locke tiende el puente entre el mundo de las cosas y el mundo de nuestras representaciones, constituía para Berkeley el medio especulativo gracias al cual el sujeto concreto trascendía su propia esfera para concebirse en su relación de dependencia con respecto al divino autor de todo ser.

Hay que reconocerle a Hume el mérito decisivo de haber concentrado el problema, frente a todas estas aplicaciones trascendentes, pura y simplemente en el terreno de la experiencia y del *saber*. El problema, ahora, está en conocer, no cuál es el poder exterior que entrelaza dos *cosas* y las obliga a mantenerse unidas, sino cuál es el fundamento que determina y regula nuestros *juicios* acerca de la conexión causal. Cuando hablamos de causa y efecto, de fuerza y necesidad, todas estas expresiones no designan algo que se encuentre en los objetos mismos, sino que es la *consideración* del espíritu lo que les da sentido.

"Así como la necesidad de que dos por dos sean cuatro o de que los tres ángulos de un triángulo sumen dos rectos es inherente solamente al *acto de nuestro entendimiento* por medio del cual consideramos y comparamos estas ideas, así también la necesidad o la fuerza que enlaza las causas o los efectos tiene su existencia solamente en aquella determinación del espíritu que le lleva a pasar de las unas a los otros. La acción o la energía de las causas no reside ni en las causas mismas ni en la divinidad, ni en la cooperación de estos dos factores, sino única y exclusivamente en el alma, al representarse ésta la combinación de dos o más objetos en casos anteriores. Es aquí donde radica la fuerza real de las causas y la de su conexión y su necesidad." [18]

Los conceptos de *eficacia* y *actividad*, de *fuerza* y de *energía*, de cualidades y capacidades productivas: todos ellos aparecen concentrados, ahora, bajo la expresión problemática de la *necesidad de la conexión*. En este modo de *plantear el problema*, Hume —por muy curioso que esto pueda parecer, a primera vista— coincide totalmente con los críticos *racionalistas* del concepto causal. Los problemas enlazados al concepto de causa serían insolubles si se desprendieran de su verdadero origen, para enfrentarse al espíritu como algo extraño; para poder resolverlos, no tenemos más que retrotraerlos, según Hume, a su propio terreno, al campo de las "representaciones" y de las combinaciones entre ellas. El camino que la crítica de Hume sigue para llegar a esta solución, es conocido y no hace falta exponerlo en detalle. Recapitularemos tan sólo los rasgos más salientes de su evolución, en cuanto que ésta precisa y determina el problema general.

[18] *Treatise*, parte III, secc. XIV.

Es claro, en primer lugar, que no es ninguna *conclusión intelectiva lógica* la que nos lleva del conocimiento de la causa a la del efecto. Toda conclusión silogística se basa por entero en el principio de la *identidad*: no hace más que expresar de un modo consciente y por separado lo que de antemano se contiene ya por entero en las premisas de que se parte. Ahora bien, ningún análisis podría jamás descubrir y poner de manifiesto el *concepto* de un efecto determinado y concreto en el concepto de su causa. Todas las tesis de la ciencia de la naturaleza consisten en vincular a un determinado complejo de condiciones un resultado *distinto* de ellas, el cual, por tanto, no puede llegar a obtenerse por medio de la simple consideración del material de las representaciones y de la clasificación de sus distintos elementos.

Desde un punto de vista lógico, sería igualmente legítima y admisible la vinculación de una causa concreta cualquiera con cualquier efecto, fuera el que fuese, y frente a esto es la *experiencia* la única que puede poner coto y levantar una barrera fija. La coacción de los hábitos empíricos crea aquella conexión que ninguna necesidad del pensamiento es capaz de producir y garantizar.

Hasta aquí, Hume se mueve dentro de los derroteros conocidos y usuales: si éste fuese el meollo y el contenido de su doctrina, es evidente que no se sobrepondría en ningún punto al escepticismo de los antiguos. Ya los antiguos habían desarrollado en una teoría completa y coherente, sin limitarse simplemente a esbozarlo, el pensamiento de que la causa y el efecto no se hallan unidos entre sí por ningún nexo *conceptual*, sino que se limitan a evocar asociativamente en la representación la combinación o el entrelazamiento usual bajo el que se nos presentan en la experiencia. Todo lo que sabemos acerca de una supuesta eficiencia descansa única y exclusivamente en el recuerdo de la combinación anterior entre dos procesos, uno de los cuales precede al otro y lo determina. No conocemos realmente la conexión entre las cosas, sino solamente entre los *signos*: este conocimiento representa simplemente la capacidad de retener en nuestra memoria diferentes impresiones que aparecen frecuentemente juntas y aparejadas, empleándolas como signos y referencias las unas con respecto a las otras (μνήμη τῶν πολλάκις συμπαρατεθεντων).[10] La visión conceptual es sustituída, así, por la *espera* empírica, la cual, sin embargo, es de todo punto suficiente para la previsión de lo futuro y, por tanto, para todos los fines de la conducta práctica.

En este punto, donde termina el escepticismo, es precisamente donde comienza el profundo problema, tal como lo plantea Hume. ¿Cómo concebir que la *espera*, basada íntegramente sobre un fundamento subjetivo, coincida con el curso que la naturaleza sigue en todos sus fenómenos, y se vea continuamente confirmada en él?

"Si investigamos cuál es la naturaleza de todas nuestras conclusiones acerca de los hechos, vemos que todas ellas se remontan, en última instancia, a la relación de causa a efecto; y si seguimos indagando qué es lo que nos suministra el conocimiento de esta relación, podemos aceptar como respuesta suficiente y satisfactoria la que se contiene en esta palabra: la "experiencia". Pero, si dejamos rienda suelta a nuestro capricho investigador y nos preguntamos *cuál es el fundamento de todas nuestras conclusiones de experiencia*, vemos que esto entraña un nuevo problema cuya solución y cuyo esclarecimiento pueden ser todavía más difíciles."

En realidad, Hume se desprende aquí de todo el pasado del empirismo, para abordar un problema nuevo y original. La experiencia, concebida hasta aquí como la panacea universal y como la clave de toda la investigación, se convierte ahora en un *problema* insoluble. Su vigencia no se presupone ya de un modo simplista, sino que, lejos de ello, constituye el verdadero enigma que se trata de descifrar. La *justificación* de nuestras conclusiones causales no puede buscarse ni en el razonamiento lógico ni en la experiencia misma. La experiencia no puede explicar nada, ya que es, en realidad, su propio fundamento lo que se halla en tela de juicio.

Cabe comprender que el recuerdo nos permita evocar de nuevo, registrar y describir los casos pasados, que nos han sido suministrados por las percepciones; pero resulta de todo punto inconcebible cómo, partiendo de nuestras observaciones limitadas y concretas anteriores, podemos abarcar con la mirada y determinar la

10 Más detalles sobre la teoría de la experiencia de los escépticos antiguos, en Natorp, *Forschungen zur Geschichte des Erkenntnisproblems im Altertum*, Berlin, 1884, pp. 127 ss.

totalidad de los *futuros* acaecimientos. Para poder encontrar y demostrar aquí una conexión necesaria cualquiera, habría que poner de manifiesto un "medio", el eslabón de un concepto intermedio que sirva de enlace. Ahora bien, ¿cómo puede ser esto posible cuando ambos juicios se refieren a *sujetos* totalmente distintos o a fenómenos *separados* en el espacio y en el tiempo?

El simple concepto de una "conclusión de experiencia" (de una *experimental inference)* implica, por tanto —como incesantemente subraya Hume— una grosera petitio principii, puesto que presupone como valedero precisamente aquello que se trata de demostrar. La inducción debe toda la "fuerza probatoria" que puede atribuírsele única y exclusivamente al *postulado* de que el futuro será igual al pasado, pero no contiene nada en que este postulado mismo pueda apoyarse. Ninguna prueba deductiva o inductiva puede ponernos a salvo contra la hipótesis, contra la posibilidad de que todas las "naturalezas" de las cosas que hemos observado y comprobado empíricamente experimenten un cambio a partir de determinado momento, viniéndose con ello por tierra todas nuestras conjeturas, por mucho que éstas se apoyen en la apariencia.

"Decís que la práctica se encarga de refutar mis dudas. Pero desconocéis, en realidad, el sentido que inspira mi problema. En mi conducta como hombre, me siento perfectamente satisfecho en este punto; pero, como *filósofo* que siente, en la parte que le toca, su afán de saber, no quiero decir su escepticismo, deseo conocer el fundamento sobre que descansan estas conclusiones. Ninguna lectura, ninguna indagación ha sido capaz, hasta ahora, de salvar mis escrúpulos y de satisfacerme verdaderamente, en un problema como éste, de tal importancia. ¿Puedo, en estas circunstancias, hacer nada mejor que exponer al público la dificultad, aunque yo no conciba tal vez grandes esperanzas de poder encontrar una solución?" [20]

No es una actitud puramente escéptica y externa la que se manifiesta en estas palabras, que expresan en realidad la idea central de la teoría de Hume, bajo su forma más madura. Solamente allí donde Hume *persevera* en su duda, donde rechaza

[20] *Enquiry concerning human Understanding*, secc. IV, parte II (ed. Green y Grose, p. 33).

toda posibilidad de que sus argumentos resulten debilitados o amortiguados, puede afirmar este pensador su nueva posición en la historia del problema del conocimiento. La sustancia positiva y fecunda de su pensamiento radica única y exclusivamente en su *escepticismo*; en cambio, cuando trata de encontrar una *solución*, aunque sea puramente condicional, a sus dudas o reparos, reincide de nuevo en la concepción tradicional.

Suele interpretarse la doctrina de Hume en el sentido de que pone en duda la certeza demostrativa de nuestros juicios causales, concediéndoles solamente el rango de simples conjeturas basadas en la *probabilidad*. Con esto, se tergiversan totalmente el sentido y el propósito fundamental de su pensamiento. Semejante apreciación de las conclusiones basadas en la experiencia, apreciación evidentemente limitada, mas a pesar de todo *lógica*, podría tener su lugar en el sistema de Locke, pero equivaldría a destruir el fundamento mismo sobre que descansan las consideraciones de la filosofía de Hume.

Para poder designar un acaecimiento como "probable", debemos tener presentes las condiciones concretas de las que depende y cotejarlas en el pensamiento con otras circunstancias que determinan un resultado distinto. Ahora bien, es evidente que no podemos llevar a cabo este cotejo, ni comprobar una *primacía* cualquiera de un acaecimiento con respecto a otro contrario, si no tomamos ya como base un orden *fijo* y *permanente* del acaecer. Si esperamos, por ejemplo, que las cifras que aparecen en las caras del mismo dado aparezcan con una frecuencia aproximadamente igual en un número suficientemente grande de lanzamientos, tenemos que partir necesariamente del supuesto de que las condiciones de las que depende el modo como caiga el dado se mantienen *constantes* y no se hallan expuestas a cambios arbitrarios e imprevistos en cuanto a su modo de actuar.

La afirmación de la "probabilidad" incluye, por tanto, aquella *certeza objetiva* cuyo derecho y cuya posibilidad pone en duda Hume. Por tanto, si bien el *Treatise* dejaba todavía en pie cierta oscuridad en este punto, la *Enquiry*, obra que se caracteriza, en general, por una formulación esencialmente más precisa del problema de la causa, desecha también expresamente este último intento de *fundamentación* del axioma causal.

"Si existieran argumentos que nos moviesen a confiar en la experiencia pasada y a tomarlos como pauta de nuestros juicios acerca del futuro, es evidente que estos argumentos no tendrían más que un valor de probabilidad, ya que no se basarían en la conexión lógica de las ideas, sino simplemente en los hechos y en la existencia. Ahora bien, es manifiesto que no existe ningún fundamento probatorio de este tipo, siempre y cuando que nos atengamos a nuestra explicación de esta clase de conclusiones y la consideremos como la única legítima. Hemos dicho que todas las afirmaciones acerca de la existencia se basan en la relación de causa a efecto, que nuestro conocimiento de esta relación proviene exclusivamente de la experiencia y que nuestras conclusiones empíricas se basan siempre en la hipótesis de que el futuro coincidirá con el pasado. Pretender desarrollar sobre fundamentos de probabilidad la prueba de esta ultima afirmación equivaldría, por tanto, a moverse en un círculo vicioso y dar por demostrado lo que se trata precisamente de demostrar." [21]

Que el sol volverá a salir mañana es una afirmación probable, en el sentido de que se apoya en la apariencia psicológica de la verdad; pero, objetivamente considerada, esta hipótesis no es, ni en lo más mínimo, más fundada que la inversa.

Como vemos, Locke y Hume critican el concepto y el valor lógico de la experiencia desde puntos de vista opuestos. Cuando Locke ve en la experiencia solamente un modo limitado e imperfecto de conocimiento, que no puede elevarse nunca al rango de auténtica ciencia, lo hace así porque la experiencia, que él sólo considera como una yuxtaposición y una acumulación de percepciones aisladas de los sentidos, no se halla a la altura del ideal de la rigurosa *necesidad deductiva* (cf. *supra*, pp. 189 *ss.*). Hume, en cambio, parte del enjuiciamiento contrario: nuestra imagen empírica del universo no puede reivindicar para sí ninguna clase de certeza porque, en vez de detenerse en las "impresiones" concretas, las trasciende constantemente, añadiéndoles hipótesis que no es posible apoyar en ninguna clase de impresiones.

Sin embargo, Hume no puede detenerse permanentemente en este resultado, que equivaldría al *remate* necesario y consecuente de su investigación. Su escepticismo, desarrollado hasta sus últimas consecuencias, no se dirige solamente contra el conocimiento de la experiencia, sino contra el axioma fundamental de su propia filosofía. ¿No existe ningún medio de mantener en pie, por lo menos indirectamente, este axioma, dándole una interpretación y una aplicación distintas? El que desaparezca ante nosotros la seguridad de la física científica, puede pasar; pero no cabe duda de que representaría una "gran ligereza e inconsecuencia" el que tuviésemos que abandonar el principio de todo conocimiento psicológico, tolerando una excepción al principio de que toda idea tiene que ir necesariamente precedida de una impresión análoga.

[21] *Enquiry*, secc. IV, parte II, p. 31.

"Este principio se halla ya *asegurado de un modo tan incondicional*, que su posibilidad de aplicarlo también a nuestro caso *no puede suscitar ya ninguna duda*." [22]

El escepticismo de Hume descansa, pues, aquí, sobre terreno firme: encuentra su límite en los umbrales de la psicología. Pero, con ello, se abandona de nuevo el *problema* que anteriormente se había puesto al desnudo con inexorable claridad. A partir de aquí, Hume cae en el mismo círculo vicioso que constantemente había echado en cara a sus adversarios racionalistas y metafísicos.

En efecto, ¿qué tipo de certeza es el que su propio supremo principio puede alegar? ¿Puede demostrarse de un modo puramente lógico, con arreglo al principio de la identidad; radica en el *simple concepto* de la "representación" el que ésta haya de coincidir siempre necesariamente con una impresión? Es evidente que no puede ser éste el sentido, ya que también aquí se trata de dos contenidos *distintos* en cuanto a su cualidad psíquica y *separados*, además, en cuanto a su manifestación en el tiempo. Por tanto, este principio no puede aspirar a otra verdad que a una verdad de hecho, no puede querer proclamar más que una *generalización* de observaciones psicológicas.

Pero, con esto, Hume reconocería a la ciencia de nuestro ser espiritual lo que niega a la ciencia de la naturaleza. El problema versa sobre la *posibilidad lógica de la inducción en general*: no se

[22] "Shall the despair of success make me assert, that I am here possest of an idea, which is not preceded by any similar impression? This wou'd be too strong a proof of levity and inconstance; since the contrary principle has been already *so firmly establish'd, as to admit of no farther doubt*; at least, till we have more fully examin'd the present difficulty (*Treatise*, parte III, sec. II).

le puede silenciar con ninguna inducción de hecho, por amplia que ella sea, ejercida en un campo concreto de conocimiento. Hume retrotrae la causalidad al "hábito"; pero el hábito es de suyo, según él, un "principio" y una "fuerza" activa de nuestra naturaleza espiritual. Por donde vemos cómo reaparecen ahora por doquier, en la descripción y explicación de los fenómenos *psíquicos*, sin el menor recato, los conceptos y las expresiones cuya real validez y aplicabilidad pone en duda la crítica humeana del conocimiento. Toda observación concreta ejerce sobre el espíritu una *influencia* distinta según las distintas combinaciones especiales bajo las que se presenta; toda nueva percepción "tiende" a obligar a la imaginación a proyectarse en una dirección determinada. Existe una *dinámica psíquica de las representaciones*: éstas se provocan o se desplazan las unas a las otras, determinando mutuamente, en este juego cambiante, la *medida* de su acción.[23] Puede intentarse presentar todas estas denominaciones simplemente como otras tantas *imágenes* del verdadero comportamiento de las cosas; pero siempre quedaría en pie algo, y es que, en el curso del acaecer "interior" impera una determinada conexión y regularidad, que no somos nosotros los que, con nuestra interpretación, introducimos arbitrariamente en él, sino que forma parte integrante de él y con arreglo a su propia "naturaleza".[24]

Y este relativo reconocimiento que el concepto causal se conquista, gracias a una consecuencia, es verdad, que tiene que influir también insensiblemente en el enjuiciamiento de su importancia y significación para el conocimiento de la realidad exterior. Se destaca ahora cada vez más claramente la tendencia a separar el tipo "afilosófico" de la conclusión basada en la probabilidad, con arreglo a la cual de la observación de unos pocos casos dispersos pasamos en seguida a la formación de reglas generales del acaecer, de la *metodología* filosófica y científica consciente, que enfoca siempre la *totalidad* de los hechos que deben ser tomados en consideración, esforzándose por distinguir entre las condiciones "esenciales" de un acaecimiento y las circunstancias accidentales que aparecen unidas a él. Según el modo de pensar usual de los más, no es necesario para que un determinado acaecimiento sea esperado que se repitan de un modo totalmente análogo las circunstancias bajo las cuales fue observado por primera vez; basta con que presente una cierta *semejanza*, siquiera sea superficial, con las condiciones primeramente dadas. En cambio, la ciencia no se contenta con estas vagas conclusiones analógicas, sino que procura, antes de emitir sus juicios, analizar el caso complejo en sus factores simples y comparar luego cada uno de estos factores concretos con los contenidos exactamente coincidentes y con su "acción" habitual.[25]

No se ve, sin embargo, a base de los principios de Hume, que este método represente para la ciencia *ninguna ventaja objetiva de valor*, ya que la repetición de condiciones totalmente idénticas no ofrece ni la más leve garantía *objetiva* de que haya que reiterarse el resultado que se produjo en ocasiones anteriores. Por tanto, sea de ello lo que quiera, ya nos confiemos a observaciones concretas fortuita y arbitrariamente destacadas o nos dejemos llevar de la marcha metódica de la ciencia, ello no modifica en lo más mínimo la característica *lógica* de nuestros predicados. Los lugares comunes de la experiencia cotidiana entran en contradicción con las "máximas" generales hacia las que nos guía la investigación científica, sin que ninguna de las dos partes pueda reivindicar para sí una "verdad" dotada de validez exclusiva y susceptible de ser probada.

El filósofo escéptico disfruta como un observador imparcial del espectáculo de esta lucha: "puede alegrarse de descubrir y encontrar aquí una nueva e importante contradicción en nuestra razón y de ver cómo nuestra filosofía tan pronto es echada por tierra por un principio de la naturaleza humana como salvada de nuevo por una nueva aplicación de este mismo principio. Si nos dejamos guiar por reglas generales, no cabe duda de que, en este punto, tomamos como norma un tipo muy poco filosófico de la conclusión de probabilidad; y, sin embargo, sólo por medio de esta clase de conclusiones estamos en condiciones de rectificar los

[23] Cf. acerca de esto, especialmente, el capítulo "Of the probability of causes" (*Treatise*, parte III, secc. XII).

[24] Cf. sobre este punto, Edmund König, *Die Entwicklung des Causalproblems*, vol. I, Leipzig, 1888, pp. 242 *s*.

[25] Cf. especialmente, *Treatise*, parte III, secc. XIII: "Of unphilosophical probability".

juicios no filosóficos de probabilidad de que aquí se trata y cualesquiera otros".

Si, a pesar de esto, también en la propia exposición de Hume va imponiéndose poco a poco la técnica científica a la observación popular, la razón determinante de ello no debemos buscarla en ningún fundamento lógico interno, sino simplemente en los resultados prácticos. La experiencia nos indica que nuestras previsiones son confirmadas por la realidad tanto más cuanto más se apoyan en un conocimiento más amplio y un análisis más preciso de los hechos, y la costumbre nos ayuda a preestablecer también esta conexión en cuanto al porvenir. Podemos así, a partir de ahora, distinguir diferentes *grados ascendentes de certeza* y crear una *pauta* que nos permite optar y decidir entre los testimonios en pugna de nuestra imaginación.[26]

Ahora, ya no nos contentamos con seguir sumisamente cualesquiera impulsos de la imaginación, sino que ponderamos cuidadosamente sus múltiples motivaciones. *Buscamos* en los fenómenos mayor constancia y coherencia de la que nos ofrece la percepción *directa* y nos esforzamos por *establecerlas* artificialmente, mediante el descubrimiento de nexos intermedios, allí donde no se nos dan directamente.

Hasta qué punto se ve Hume obligado, al final, a reconocer esta parte activa y constructiva de nuestra ciencia de la experiencia, nos lo indica con característica claridad su capítulo "sobre los milagros". En él, se parte expresamente de la premisa de que la experiencia, aun siendo nuestra guía única en todos los juicios acerca de los hechos, no es, sin embargo, igualmente infalible en todos los casos, sino que nos induce frecuentemente a error. No tenemos, sin embargo, nos dice Hume, derecho a quejarnos de ello, ya que ella misma se encarga de sacarnos del error en que nos ha hecho caer, al ofrecernos en seguida casos y ejemplos contrarios, dándonos con ello ocasión de contrastar y rectificar nuestros juicios.

"No todos los efectos se siguen con la misma seguridad de sus supuestas causas. Con respecto a determinados fenómenos sabemos que en todos los lugares y en todos los tiempos se hallan constantemente relacionados entre sí, mientras que otros revelan

[26] Cf. *Treatise*, parte III, secc. XIII, hacia el final, y parte III, secc. XV.

conexiones menos firmes y más vacilantes, defraudando, por tanto, a veces, nuestras esperanzas, y esto hace que en nuestros juicios acerca de los hechos se den *todos los grados imaginables de la seguridad*, desde la suma certeza hasta el grado mínimo de la probabilidad (moral evidence)."[27]

La refutación de los milagros se atiene a la prueba de que su fuerza de convicción no puede nunca sobreponerse a esta fase última, la más baja de todas, pues cualesquiera que sean las autoridades y los testimonios sobre los que pueda hacerse descansar, lo que nos dicen contradice de tal modo a la marcha constante de las cosas, tal como nos la enseña *una experiencia fija e inmutable*, que todas las pruebas concretas tienen necesariamente que enmudecer frente a la masa global de hechos y observaciones con que aquí nos encontramos.

Sin embargo, con esta argumentación Hume abandona ya el terreno sobre el que se mueve, en lo fundamental, su investigación. Si —como incansablemente afirma este pensador— la "objetividad" que atribuímos a determinados hechos y a sus conexiones no puede razonarse nunca lógicamente, sino que descansa única y exclusivamente sobre la *energía* y la *vivacidad* con que el espíritu se siente impulsado a realizar estos contenidos en la representación, es evidente que todos los motivos capaces de exaltar esta energía de la representación encierran, en principio, la misma significación para nuestros juicios acerca de la realidad.

"No es solamente en la poesía y en la música donde debemos seguir nuestros *gustos* y *sentimientos*; también debemos hacer esto en la filosofía. Cuando estamos convencidos de la verdad de un principio, ello quiere decir que una representación influye más fuertemente sobre nosotros; cuando concedemos a una argumentación preferencia con respecto a otra, lo que hacemos es simplemente consultar a nuestro *sentimiento* y decidir con arreglo a sus indicaciones qué argumentación es superior a la otra en cuanto a la influencia que sobre nosotros ejerce."[28]

La vivacidad de la representación no sólo provoca la fe en la realidad del contenido representado, sino que esta fe no *es*, en cuanto a toda su esencia, otra cosa sino precisamente esta coac-

[27] *Enquiry*, secc. X, parte I: "Of Miracles".

[28] *Treatise*, parte III, secc. VIII.

ción y este impulso interiores de la imaginación.[29] Ahora bien, ¿por qué este impulso ha de depender exclusivamente de la *cantidad* de las observaciones coincidentes, en vez de hallarse determinado, al mismo tiempo, por la peculiar *cualidad* de las representaciones y las circunstancias bajo las cuales se nos ofrecen éstas?

No importa que el relato de un milagro contradiga a hechos conocidísimos: si excita nuestra imaginación y la estimula a desplegar una actividad enérgica, si se apodera de nuestra conciencia y la espolea, no dispondremos, según los criterios psicológicos del propio Hume, de ningún medio para negar su verosimilitud. Pues lo que aquí se ventila es simplemente lo que acaece y no lo que legítimamente *debiera* acaecer. Si la "naturaleza humana" presenta una tendencia tan constante a lo milagroso y lo excepcional como, de otra parte, a lo habitual y a lo conocido, lo único que tenemos que hacer, desde el punto de vista de la psicología observadora y analítica, tal como Hume lo preconiza, es, sencillamente, reconocer y aceptar este *hecho*. Por lo que se refiere al curso *objetivo* futuro del acaecer, *ninguna* de las dos tendencias puede decir nada.

Los motivos que llevan a Hume a atenuar, sin embargo, a la postre, esta consecuencia inflexible de su propia concepción fundamental, aparecen ahora claros. Lo que en él no había podido el interés de la ciencia abstracta, lo puede el interés de la *ilustración* religiosa y moral. Para alcanzar las metas marcadas por ella, es necesario atenerse rigurosamente al principio de la total determinabilidad y sujeción a leyes del acaecer de la naturaleza. Por donde nos encontramos ahora con una peculiar divergencia entre la convicción teórica, de una parte, y de otra los postulados morales de la práctica. Nos encontramos, así, ante una doble posición del conocimiento: aunque no podamos saber nunca con seguridad si los fenómenos reales se producirán en el futuro bajo una conexión fija y sujeta a leyes o en forma de simple caos, tenemos, a pesar de todo, que organizar nuestros pensamientos y nuestros actos *como si* fuese a ocurrir lo primero, como si la indagación *metódica* de la naturaleza nos garantizase realmente la

[29] "Here we must not be contented with saying, that the vividness of the idea *produces* the belief: *We must maintain, that they are individually the same.*" *Treatise*, parte III, secc. X.

"verdad" superior de las cosas, por oposición a la manera popular de verlas y de concebirlas. El espíritu, al seguir esta orientación, no se limita a alinear y yuxtaponer las diferentes impresiones concretas que se le ofrecen, sino que procura ordenarlas y articularlas de tal modo que de ellas resulten la mayor unidad y la mayor regularidad posibles del acaecer.

Resumiendo los resultados del análisis crítico del concepto causal y contraponiéndolos a la crítica que Hume había hecho de la matemática, resalta claramente el progreso que se advierte en cuanto al planteamiento filosófico del problema. En uno y otro caso se muestra la peculiaridad de la conciencia de no detenerse en las percepciones directamente dadas, sino de seguir indagando por encima de ellas y hasta más allá; en uno y otro caso se ponen, asimismo, en tela de juicio la vigencia y el derecho objetivo de este impulso. Pero la transacción a que podíamos llegar en el terreno de la matemática, nos está vedada aquí. Frente a la "trascendencia" que la matemática se arroga, bastaba con remitirse a la imagen simplista de la realidad. En este punto, podía formularse el postulado de *renunciar* a los ideales geométricos, para moverse exclusivamente dentro del círculo de lo sensible y lo perceptible; y podía abordarse el intento de cavilar una nueva matemática que captase los contenidos de las representaciones en su realidad concreta, en vez de falsearlos por medio de interpretaciones abstractas.

Sin embargo, en el punto a que ahora hemos llegado, sería ya imposible semejante inversión. Aunque no sea posible fundamentar verdaderamente la conclusión causal, tampoco podemos prescindir de ella, pues no en vano forma parte, como uno de tantos factores, de nuestra *concepción* empírica de las cosas mismas y se funde con ellas en inseparable unidad.

Dentro de la matemática pura, el pensamiento parecía tener una función puramente negativa: su fuerza estribaba en mirar por encima de las determinaciones concretas de la representación individual, sin tenerlas en cuenta para nada. En cambio, aquí no se trata de semejante empobrecimiento, sino de un enriquecimiento, aunque incomprensible, del contenido de la percepción: no es un acto de *abstracción*, sino un acto de *construcción* lo que se plantea. Sea cualquiera la fuente de donde provenga este misterioso

incremento que los simples datos de las impresiones adquieren gracias a la *necesaria conexión* que entre ellos se establece, queda ahora definitivamente superada la opinión de que este incremento pueda atribuirse también a una "impresión" concreta. El término correlativo que el análisis psicológico puede descubrir con respecto a él no consiste en una imagen especial de los sentidos, sino en una *función* constante y regular de la imaginación. Ahora bien, ¿esta función se basa simplemente en la *costumbre*; su posibilidad se limita simplemente a reproducir las conexiones que nos vienen dadas por la experiencia o encierra, por encima de esto, una significación creadora propia?

La respuesta a esta pregunta traza la línea divisoria entre la filosofía de Hume y la de Kant. Cabe señalar, sin embargo, que el problema mismo ha entrado, por lo menos en *un* punto, dentro de la órbita visual de la teoría humeana del conocimiento, la cual adquiere, así, un nuevo rasgo característico.

III

El concepto de la existencia

El concepto de causa radica, psicológicamente considerado y explicado, en una coacción de nuestras representaciones; pero, si nos fijamos solamente en su contenido y en su propia significación, vemos que trasciende constantemente por sobre el campo de los contenidos representativos. *Afirmamos* una conexión causal necesaria, no tanto entre nuestras sensaciones como entre las cosas reales, que oponemos como existencias reales y permanentes a nuestras percepciones sin cesar cambiantes. Cualquiera que sea la legitimidad de esta afirmación, tenemos que esforzarnos en comprenderla y esclarecerla en sí misma, si es que queremos asimilarnos íntegramente el contenido de hecho que nuestra conciencia nos ofrece.

La crítica del *concepto de sustancia* no puede separarse de la del *concepto de causa*: son ambos conceptos, unidos, los que pueden delimitar el campo del conocimiento y del ser empírico.

Comenzamos aquí por la misma comprobación *negativa* en la que culminaba la disquisición del problema causal: el concepto del "ser", lo mismo que el de la causa, no puede ser conocido de

nosotros ni nos es dado por medio de una percepción concreta. El hecho de que este o aquel contenido "exista" no representa una *característica* representable que ostente en sí, junto a otras determinaciones. La "realidad" que le atribuímos no es precisamente una cualidad especial y susceptible de ser desprendida de él, a la manera como, por ejemplo, el color se adhiere al cuerpo en que aparece. Lejos de ello, la *existencia* de un objeto no significa otra cosa que el *conjunto* mismo de todas las características que en él se manifiestan.

"Pensar en algo simplemente y pensarlo como existente no son dos cosas distintas. La representación de la existencia, cuando va aparejada a la representación de un objeto cualquiera, no le añade nada a ésta. Todo lo que nos representamos nos lo representamos siempre como algo existente. Toda representación que nos formamos, sea la que fuere, es siempre la representación de algo que existe; y la representación de algo que existe no es otra cosa que una representación cualquiera formada por nosotros. Para impugnar esto, habría que poner de manifiesto, necesariamente, la *impresión* determinada de la que se deriva la idea del ser y demostrar que esta impresión es inseparable de todo lo que consideramos como existente, lo cual es, según podemos afirmar sin el menor reparo, absolutamente imposible." [80]

Debe rechazarse, pues, de antemano la idea metafísica de una *doble* realidad de las cosas, como si éstas tuvieran un ser que poseen en nuestra conciencia y otro ser al margen de toda relación con ésta. El principio idealista de Berkeley no necesita ya de seguir razonándose: constituye, en lo sucesivo, el fundamento evidente de todo análisis del proceso del conocimiento.

El *escepticismo* de Hume descansa así, históricamente, sobre una base totalmente nueva. La duda en cuanto a la "realidad" de nuestro conocimiento respondía, por lo general, a un motivo fundamental de carácter dogmático, nacido del hecho de empeñarse en medir nuestras representaciones por los originales absolutos que se proponían copiar; pues bien, Hume descarta clara y firmemente esta concepción.

La contradicción puesta de manifiesto por Hume cala más hondo y es más difícil de superar, precisamente porque se mantiene

[80] *Treatise*, parte II, secc. VI.

por entero dentro del campo del conocimiento, porque radica en la antítesis entre las exigencias necesarias y las funciones posibles *del saber mismo*. Por el contrario, el pensamiento de que nuestras ideas no pueden nunca igualar a sus prototipos en las cosas no tiene por qué seguirnos preocupando, ya que descansa simplemente sobre un desdoblamiento ficticio del ser. La "manifestación" de las cosas empíricas nos da, al mismo tiempo, su ser último y más alto.

"Como todos los fenómenos y todas las percepciones sensibles nos son conocidos solamente por medio de la conciencia, necesariamente tienen que manifestarse, *en todos los respectos*, como lo que son y ser tal y como se manifiestan. Todo lo que aparece ante la conciencia no es, en *realidad*, más que una percepción; es imposible, por tanto, que nosotros lo *vivamos* de otro modo, a menos que admitamos la posibilidad de equivocarnos en aquello de que tenemos una conciencia más inmediata." [31]

Ahora, debemos comprender claramente, sobre todo, que ninguna inferencia del efecto a la causa puede hacernos salir jamás del campo de la conciencia, ya que la conexión causal misma no significa otra cosa que un nexo existente entre diferentes percepciones, nunca un nexo entre percepciones y objetos.[32] La percepción, lo mismo que la conclusión racional, permanece siempre, en cuanto a su contenido y en cuanto a su función total, dentro del "universo de la imaginación".[33]

[31] *Treatise*, parte IV, secc. II.

[32] "As no beings are ever present to the mind but perceptions; it follows that we may observe a conjunction or a relation of cause and effect between different perceptions, but can never observe it between perceptions and objects" *(ibid.)*.

[33] "Let us fix our attention out of ourselves as much as possible: Let us chace our imagination to the heavens, or to the utmost limits of the universe; we never really advance a step beyond ourselves, nor can conceive any kind of existence, but the perceptions, which have appear'd in that narrow compass. This is the universe of the imagination, nor have we any idea but what is there produc'd." *(Treatise*, parte II, secc. VI.) Se equivoca, pues Hönigswald, *Über die Lehre Humes von der Realität der Aussendinge*, Berlin, 1904, páginas 19 *ss.*, cuando pretende descubrir, en este punto, una contradicción de principio entre Berkeley y Hume; lejos de ello, se aprecia una coincidencia en cuanto al resultado entre el fenomenalismo de ambos pensadores, aunque se inspire en motivos no totalmente iguales en uno y otro. No hay en las

Pero esta manera de ver no liquida, ni mucho menos, el verdadero problema crítico fundamental, ni siquiera podemos decir que en realidad lo aborde. El hecho de que penetremos en la ilusión de los objetos "absolutos" no quiere decir que quedemos por ello libres del problema de saber de qué modo nace el concepto del objeto *empírico*. Al rechazar toda idea de un ser situado "detrás" de los fenómenos, se destaca con tanta mayor claridad ante nosotros la necesidad de explicar cómo, en la consideración de los fenómenos mismos, llegamos a hablar de un "ser" y de una *perduración* del objeto *por sobre el acto de la percepción directa de los sentidos*. Lo que la realidad nos da son complejos de cualidades sensibles, que se entrecruzan y desplazan de múltiples modos, que tan pronto desaparecen de nuestra conciencia como emergen de nuevo de ella, al cabo de cierto tiempo.

¿Qué es lo que nos mueve a atribuir a estas imágenes *momentáneas* una conexión que, en todo caso, no poseen para la percepción directa; qué nos autoriza y qué nos obliga a coordinar en un todo continuo estas imágenes, que nos son dadas siempre por la realidad en una sucesión discontinua y llena de lagunas, haciendo que a ellas corresponda siempre uno y el mismo "objeto"?

Problemas de este tipo no son nuevos, sino que habían preocupado permanentemente a la filosofía moderna, desde el análisis crítico del concepto de cosa por Descartes. El mérito de Hume, por tanto, no consiste en haber descubierto el problema, sino en haberlo desembarazado, clara y nítidamente, de las ataduras metafísicas a que se hallaba sujeto. Qué sea lo que queremos decir cuando atribuimos a los objetos un ser aparte "fuera" de la con-

manifestaciones de Hume nada que permita afirmar que pone en duda la *existencia* de cosas existentes en sí "detrás" de los fenómenos y que discute su cognoscibilidad "clara y distinta"; ello estaría, además, en contradicción directa con los principios fundamentales de su filosofía. Todo el tema sobre el cual gira aquí su investigación es, no la existencia de las cosas, sino única y exclusivamente la *fe* en esta existencia, que constituye para él, ciertamente, un hecho firme que ninguna argumentación podría desvirtuar. Lo único que a él le interesa comprender es el nacimiento psicológico de esta fe; en cambio, no le preocupa en lo más mínimo el problema *metafísico* de la existencia absoluta, no porque lo resuelva de antemano en sentido positivo, sino porque se sale completamente, según él, del marco de los problemas que legítimamente pueden ser planteados.

ciencia es algo que sólo puede contestarse de verdad, según nos dice Hume, siempre que se comprenda de antemano qué significa la *constancia* en el tiempo que solemos asignarles.

El problema de la sustancia es transferido, por decirlo así, del lenguaje del espacio al del tiempo: no es una "trascendencia" que deba interpretarse en un sentido de lugar, sino su *permanencia* empírica, la que constituye el verdadero problema fundamental de la teoría del conocimiento.[84] Este problema había apuntado ya en Berkeley, aunque para ser eliminado de nuevo en seguida mediante la invocación del *concepto de Dios:* pese a todas las interrupciones que nuestras percepciones experimenten, tenemos derecho a hablar de objetos idénticos y permanentes, porque las percepciones que desaparecen para el sujeto individual concreto afirman su persistencia en la conciencia divina.[85]

Pero ahora, habiendo desaparecido este último refugio y esta última garantía de la objetividad, nos enfrentamos con un problema totalmente nuevo. Como hemos visto, el pensamiento de la existencia permanente de los objetos no puede provenir de los sentidos, ya que los testimonios de éstos se extienden siempre solamente al estado momentáneo del sujeto, sin poder trascender nunca a una lejanía en el tiempo. Y aún menos podríamos comprender este pensamiento como un producto de una *conclusión* racional, ya que toda conclusión lógica, como Hume recalca constantemente, se basa exclusivamente sobre el principio de la identidad, mientras que aquí, lo mismo que en la afirmación acerca del nexo causal, se trata de remontarse a un ser *distinto* del contenido de las percepciones dadas. De aquí que la misma reflexión puramente lógica no conduzca tanto a una fundamentación como a una impugnación de los postulados que en este punto establece, simplistamente y sin preocuparse, la conciencia cotidiana.

"Las hipótesis de la muchedumbre y los postulados derivados de la filosofía son, en este punto, directamente contrapuestos entre sí. La filosofía nos enseña que todo lo que se representa al espíritu es solamente una percepción y tiene, por tanto, una existencia ininterrumpida y dependiente del espíritu, al paso que la mayoría de la gente mezcla y confunde las percepciones y los objetos, atribuyendo una existencia permanente y aparte incluso a las cosas que vemos o que sentimos. Como esta concepción es *perfectamente irracional,* tiene que provenir necesariamente de otra capacidad que no sea la del entendimiento."

[84] Cf. *Treatise,* parte IV, secc. II: "Of scepticism with regard to the senses" (hacia el comienzo).

[85] Berkeley, *Dialogues between Hylas and Philonous,* III (cf. *supra,* páginas 226 *ss.*).

Después de los resultados del análisis del concepto de causa, no tenemos para qué molestarnos en seguir indagando cuál sea esta capacidad: es la *imaginación,* la cual, del mismo modo que provoca en nosotros la creencia en la conexión objetivamente necesaria de los fenómenos, evoca también en nosotros y mantiene viva la ilusión de los objetos permanentes.

En el desarrollo de este pensamiento por Hume, hay que distinguir, a su vez, dos cosas. Deben separarse totalmente el descubrimiento y el análisis del *hecho* psicológico de la *explicación* que Hume intenta dar de él. La segunda es de todo punto insuficiente; en cambio, el primero se ha mostrado muy fructífero para el progreso de los problemas. ¿Cuál es la determinabilidad intrínseca; cuál la cualidad fenomenológica a que queremos referirnos cuando atribuimos a nuestras ideas un ser "objetivo"?

No basta en modo alguno —como ahora se subraya claramente, por oposición a manifestaciones anteriores— con remitirse a la fuerza y a la vivacidad especial y al carácter involuntario con que las ideas se insinúan a nuestra conciencia, ya que todas estas cualidades se dan también, en medida no menor, en nuestros sentimientos de placer y de disgusto, en nuestros afectos y pasiones, a los cuales, sin embargo, no intentamos nunca hacer que trasciendan de la órbita del propio yo. Tiene que haber, por tanto, características que afecten al contenido objetivo y a la conexión de las representaciones mismas, y no a la simple reacción del sujeto sensible, y que nos muevan a reconocer a determinados grupos y consecuencias de fenómenos aquella peculiar "realidad". Parece, a primera vista, como si la simple *constancia* de las impresiones pudiera conferirles este valor y esta pretensión.

"Aquellas montañas, aquellas casas o aquellos árboles que se muestran ahora ante mi vista se me han aparecido siempre en el mismo orden, y si cierro los ojos o vuelvo la cabeza, perdiéndolos, por tanto, de vista, sigo viéndolos delante de mí, sin la más peque-

ña variación. Y la misma uniformidad de existencia muestran mi lecho, mi mesa, mis libros y papeles; no cambian porque la actividad de la visión o de la percepción se interrumpa. Y otro tanto sucede con todas las impresiones cuyos objetos considero como existentes fuera de mí, a diferencia de lo que ocurre con todas las demás impresiones, ya posean una fuerza de insinuación pequeña o grande, ya sean voluntarias o involuntarias."

Pero también esta primera característica, por sí sola, es manifiestamente insuficiente; si fuese decisiva y definitiva, la realidad de una impresión se hallaría vinculada a su inmutabilidad; no sería posible, para decirlo en otros términos, ninguna comprobación objetiva de estos o los otros cambios. Pero es aquí precisamente donde reside el verdadero punto de gravedad del problema: los fenómenos se llaman "reales" cuando —sean cuales fueren los cambios que puedan experimentar en cuanto a sus cualidades y relaciones mutuas— no sufren nunca alteraciones completamente súbitas y a saltos, sino que presentan una transición determinada y regulada en todas y cada una de sus fases. Esta *coherencia* de las impresiones, esta *ley unitaria* que siguen en sus mutaciones, es la que nos permite hablar de un "ser" continuo y sin lagunas. Para que podamos desplegar el contenido de una percepción a lo largo de un determinado tiempo, es necesario que podamos seguirlo con la mirada del espíritu, por decirlo así; mas, para ello, no hace falta que se encadenen sensaciones plenamente homogéneas, sino que basta con que los diferentes momentos se compendien en una unidad ideal por medio de la *dependencia* existente entre ellos.

Es solamente ahora, explicado de este modo el sentido del problema, cuando puede entrar en acción la explicación psicológica. La existencia permanente se ha disuelto ante nosotros en las leyes de un proceso; ahora bien, el fundamento y el origen de este proceso no pueden buscarse sino en la conciencia. Y de nuevo nos encontramos con que es la *imaginación* la que, siguiendo a las impresiones concretas y a base de la *semejanza* entre ellas, *pasa* de la una a la otra y establece entre ellas un nexo espiritual, que nosotros interpretamos en seguida, falsamente, como un nexo sustancial que se da en las cosas mismas. Hablamos como si se tratara de un objeto idéntico, cuando en realidad estamos ante grupos de representaciones separados, aunque unidos entre sí por medio de relaciones asociativas.

"Cuando la imaginación se desliza fácilmente a lo largo de las representaciones de las distintas percepciones ininterrumpidas o pasa fácilmente de unas a otras, esto entraña casi el mismo modo de actividad del espíritu que cuando seguimos la misma percepción uniforme e ininterrumpida. De aquí que sea tan natural la *confusión* entre uno y otro estado de hecho."

Es, por tanto, en última instancia, la misma conclusión engañosa la que nos lleva a admitir un ser real permanente y a postular una conexión necesaria y objetiva entre las cosas. Y, sin embargo, si nos fijamos de cerca en la cosa, vemos que la idea general de Hume adquiere y presenta aquí un matiz nuevo. Cuando la conclusión causal trascendía por sobre el campo de lo dado, su función limitábase, a pesar de todo, a transferir al acaecer futuro una conexión que la experiencia pasada nos había enseñado a conocer. Con lo cual no creaba, en el fondo, ningún contenido nuevo, sino que se limitaba a seguir un estado de hecho empíricamente conocido por encima del campo en que lo encontrábamos por vez primera en nuestras percepciones.

Ahora se trata, por el contrario, de un proceso considerablemente más fácil y problemático. La imaginación, al afirmar la persistencia unitaria del objeto a despecho de todas las lagunas de la percepción actual, predica con ello una conexión que rebasa en el plano de los principios todos los límites de la observación sensible. Presupone la existencia de contenidos allí donde empíricamente no es posible demostrarlos; crea, en lugares que la sensación directa deja vacíos, formas propias que, a su vez, son las que dan base y conexión a los hechos percibidos.

No estamos ya, por tanto, ante una simple repetición, sino ante una auténtica creación; no ante una habitual reproducción, sino —por muy paradójico que ello pueda parecer— ante una producción de contenidos. Y es el propio Hume quien ahora destaca enérgicamente esta diferencia. La conclusión con respecto a la continuidad y la coherencia de los fenómenos es algo que difiere esencialmente de todas las conclusiones que podemos extraer a base del concepto causal; si nos empeñamos en derivarla también

de la *costumbre*, sólo podremos hacerlo de un modo indirecto e impropio (in an indirect and oblique manner).

"Pues se reconocerá sin esfuerzo que, no hallándose presentes ante el espíritu más que sus propias percepciones, sólo a base de la articulación regular de estas percepciones precisamente puede llegar a formarse una costumbre, la cual, por tanto, no puede tampoco *trascender nunca por sobre el grado de esta regularidad*. Por consiguiente, un determinado grado de regularidad en nuestras percepciones no puede ser nunca, para nosotros, razón suficiente para inferir un grado *superior* de regularidad en cuanto a otros objetos que escapan a nuestra percepción. Esto implica más bien una contradicción, es decir, una costumbre creada a base de algo que jamás se ha hallado presente ante el espíritu. Ahora bien, cuando, partiendo de la coherencia de los objetos de los sentidos o de la frecuencia de sus combinaciones, llegamos a la conclusión de su existencia permanente, tratamos de asegurar a estos objetos *una regularidad mayor de la que hemos observado en nuestras percepciones*. Podemos habernos convencido en un caso dado de que dos objetos, tal como se presentan a nuestros sentidos, se hallan relacionados entre sí, pero es imposible que observemos nunca una constancia *perfecta* de esta relación. Basta con que volvamos la cabeza o cerremos los ojos, para que esta constancia desaparezca. Pero es precisamente en este caso cuando admitimos que aquellos objetos, pese a la aparente interrupción, siguen manteniéndose en su relación usual y llegamos, por tanto, a la conclusión de que los fenómenos que se presentan ante nosotros como algo irregular, se hallan, sin embargo, relacionados entre sí por algo que nosotros no acertamos a percibir. Es cierto que todas nuestras conclusiones acerca de los hechos descansan única y exclusivamente sobre la costumbre, la cual puede, a su vez, ser simplemente efecto de repetidas percepciones: pero la *extensión* de la costumbre hasta más allá del campo de las percepciones no puede ser nunca el efecto directo y natural de la repetición y la combinación constantes, sino que tiene necesariamente que obedecer, además, a otros factores." [36]

[36] Este pasaje está tomado, lo mismo que el anterior, del capítulo que lleva por epígrafe "Of scepticism with regard to the senses" (*Treatise*, parte IV, secc. II).

Ahora bien, estos factores —como el propio Hume señala— ya los conocemos. En el análisis del conocimiento matemático, hemos visto que las formas de las que ahí se habla no son nunca la expresión simple y sencilla de determinadas sensaciones, sino que en ellas se transforma y desarrolla en una dirección determinada el contenido que la percepción nos ofrece. A base de una igualdad imperfecta, con que nos encontramos en las cosas sensibles, nos vemos empujados a cavilar una pauta de comparación perfecta y absolutamente exacta, de la que debe quedar excluída la posibilidad del más pequeño error y del más leve cambio. El mismo caso exactamente tenemos aquí ante nosotros.

"Los objetos muestran ya, en la medida en que se manifiestan ante los sentidos, una *cierta* conexión, la cual, sin embargo, se hace más firme y más uniforme tan pronto como damos por supuesto que poseen una existencia continua. Una vez que el espíritu tiene de a observar una uniformidad en los objetos, nada tan natural como que se mantenga en la misma tendencia, hasta convertir esta uniformidad en la más perfecta posible." [37]

Con estas consideraciones llega Hume al umbral de un problema de importancia fundamental para la crítica del conocimiento. Junto al concepto de sustancia y al concepto de causa surge ahora, aunque sea bajo una forma vaga y metafórica, el *concepto de límite*. Lo que llamamos la "realidad" de las cosas no es simplemente la expresión pasiva de las "percepciones" en nuestro espí-

[37] *Ibid.* "Con esto complementa o completa Hume —según advierte Lipps, en su comentario a este pasaje—, como se ve, su principio de la costumbre. Al mismo tiempo, el principio adquiere con ello un nuevo carácter y un *carácter verdaderamente lógico*; se convierte, así, en una especie de principio general de la inercia, la constancia, la consecuencia, en una palabra, la *normatividad* del espíritu pensante. Un paso más en esta dirección, y el principio de la costumbre en cuanto tal, la supuesta significación lógica de lo consuetudinario o lo habitual desaparece, quedando en pie solamente la ley pura de la normatividad del espíritu, el hecho apriorístico de que el espíritu humano se halla en general sujeto a ley, es decir, el hecho sobre el que descansan, en realidad, todas las deducciones y del que se desprende, en particular, la ley causal sin más" (*Traktat über die menschliche Natur*, ed. por Lipps, nota 282). Este juicio es muy certero en general, pero a la vista de él no se comprende cómo Lipps puede mantener en pie el *juicio valorativo* que emite en el prólogo de su obra acerca del *Treatise* de Hume y de su actitud ante la *Crítica de la razón pura*.

ritu, no es la simple trasposición del contenido dado de las sensaciones a otra esfera del ser, sino que sólo puede obtenerse y elaborarse *por medio de un proceso progresivo de idealización* a base de lo que la observación y la experiencia nos ofrecen. El concepto del ser continuo y permanente no significa sino una delimitación del espíritu, la cual se ofrece ante éste por la fuerza de una necesidad interior tan pronto como aspira a articular en una unidad completa y coherente el material de las percepciones de los sentidos. El objeto brota, por así decirlo, de la integración de las sensaciones; integración que puede sobreponerse a todas las inconsistencias de las simples percepciones, siempre y cuando que aquellas lagunas sean suplidas y complementadas por la fuerza de la imaginación. Hume se preocupa de poner de manifiesto y describir esta actividad peculiar de la *interpolación*, aunque sin llegar a comprenderla y *justificarla* como filósofo y crítico del conocimiento.

También su crítica del conocimiento matemático, vista desde aquí, parece aún más problemática y dudosa que antes. Si los conceptos geométricos se recusaban, por ser simples abstracciones carentes de base suficiente y directa en las impresiones de los sentidos, resulta que ahora este mismo método idealizante sobre el que descansan aquellos conceptos se manifiesta como inexcusable para poder llegar incluso a nuestro concepto empírico de la realidad.

Es cierto que Hume sigue ateniéndose, aquí, rigurosamente, a su alternativa: sólo conoce impresiones y ficciones. Pero esta división, que tan fácil parecía en el terreno conceptual, se revela como irrealizable para los efectos prácticos y en el enjuiciamiento práctico, ya que ambos momentos se hallan tan indisolublemente entrelazados y confundidos, que el desglosamiento de la sensación pura se revela, en última instancia, como una exigencia irrealizable.

"Comencé la disquisición sobre nuestro tema —así describe el propio Hume el resultado de su investigación— observando que haríamos bien en confiar sin el menor reparo en nuestros sentidos; tal es la conclusión a que habrá de llegar mi investigación en su conjunto. Ahora pienso, dicho sea francamente, muy de otro modo: más bien me inclino a no depositar la menor confianza en

mis sentidos o, mejor dicho, en mi imaginación que a confiar sin reservas en ellos. *No puedo comprender cómo estas tendencias tan triviales de la imaginación, guiadas por estas hipótesis tan falsas, puedan conducir nunca a una concepción de conjunto fundada y racional...* Es una grosera ilusión suponer que las percepciones semejantes entre sí sean numéricamente idénticas; y, sin embargo, es esta ilusión la que nos induce a la creencia de que las percepciones son ininterrumpidas y existen, aunque no se hallen presentes ante los sentidos. Tal es la concepción de la vida usual. Pero nuestra concepción filosófica tropieza, a fin de cuentas, con las mismas dificultades; adolece, además, del absurdo de negar y confirmar, a un tiempo, la premisa de que parte la vida corriente... ¿Qué podemos esperar, sino fallas y errores, de todo este embrollo de pensamientos infundados y singulares? ¿Y cómo podemos justificar ante nosotros mismos la confianza que ciframos en ellos?"

Esta ojeada retrospectiva general pone de manifiesto, en efecto, con la mayor claridad, los progresos alcanzados por la investigación de Hume. Este pensador parte de la "impresión" como de un hecho seguro y valedero, para reconocer que, a la luz de este criterio, se disuelve en la nada, no sólo el conocimiento matemático, sino también, en último término, el conocimiento empírico.

En esta consecuencia reside la aportación verdaderamente productiva de su teoría del conocimiento. La idea de querer poner de manifiesto y fundamentar en las impresiones de los sentidos los modos puros de articulación del espíritu, idea que presidía y dominaba todavía, en Hume, el planteamiento inicial del problema, es descartada para siempre por el resultado de su filosofía. Lo que Hume vive en sí es el derrumbamiento del esquema sensualista fundamental del conocimiento, aunque él lo considere, naturalmente, como la bancarrota del saber en general. El hecho de que resulte arbitraria e indemostrable la hipótesis de un "portador" sustancial desconocido de las percepciones de los sentidos le lleva a la conclusión de que carece también de fundamento y de legitimidad la *función* conceptual por virtud de la cual agrupamos coherentemente las sensaciones en unidad sujeta a ley, aunque no podamos nunca pensar en descartarla y prescindir de ella como de algo superfluo. Descubrimos la ilusión, pero no po-

demos destruirla. La despreocupación y la inadvertencia: he ahí lo único que puede curarnos.

Este final en que desemboca la filosofía de la experiencia lleva ya dentro el germen y el motivo de un nuevo punto de partida, el cual, ciertamente, sólo podrá manifestarse a base de una inversión total de la anterior *pauta valorativa* del conocimiento.

Apéndice

LAS PRINCIPALES CORRIENTES DE LA FILOSOFIA INGLESA, FUERA DEL EMPIRISMO

La exposición de la filosofía inglesa suele contentarse con la reproducción y el enjuiciamiento de los grandes sistemas del empirismo. Y no cabe duda de que estos sistemas, en su coherente sucesión histórica, en la que se manifiesta, innegablemente, al mismo tiempo, una conexión lógica interior, representan la aportación característica y original de la filosofía inglesa a la historia general del pensamiento.

La fuerza y la originalidad de esta aportación hizo que ya la conciencia de su tiempo no prestase la menor atención a otras doctrinas situadas en un campo históricamente cercano al de éstas, hasta hacerlas caer, poco a poco, en el olvido, cuando no guardaban una relación directa con el interés fundamental único o predominante.

Y, sin embargo, estas doctrinas olvidadas presentan ciertos rasgos característicos de especial importancia para poder formarse una idea clara acerca de la evolución histórica del problema del conocimiento en su conjunto. Mucho de lo que, de momento y en el plano del tiempo, aparecía atado y entorpecido en su acción inmediata no se perdió, sin embargo, para el desarrollo total del progreso sistemático, sino que estaba llamado a desarrollarse y desplegarse de nuevo, bajo una forma más madura, en una etapa posterior del pensamiento.

Son, ante todo, los pensamientos fundamentales del *racionalismo* los que, al entrar en contacto con los nuevos grupos de problemas, adquieren aquí aquel sello característico bajo el que habrán de mantenerse históricamente activos durante largo tiempo, a través de la historia.

La consideración de las diversas corrientes latentes que subsisten junto al empirismo y frente a él hace, pues, que se destaque con toda claridad la *continuidad* en el desarrollo de las ideas centrales de la filosofía moderna. Aquí nos fijaremos solamente

en las direcciones fundamentales que se manifiestan y distinguen en este movimiento de conjunto y que nos permitirán ver mejor las nuevas metas objetivas que van destacándose poco a poco en ellas, de un modo cada vez más claro y nítido.

I

El problema de los *fundamentos apriorísticos* del conocimiento aparece ya en los umbrales de la filosofía inglesa. Pero es muy significativo que este problema no surja de reflexiones lógicas abstractas, sino íntimamente entrelazado con ideas de carácter ético y religioso. Es el postulado de un fundamento firme y generalmente valedero de las normas morales el que impulsa a plantear este problema y le infunde fuerza y vigor.

Esta conexión a que nos referimos se destaca más claramente que en ningún otro caso en el tratado *De veritate* de Herbert de Cherbury (1624). El motivo decisivo de la investigación en que esta obra se inspira es la aspiración a encontrar la verdadera *religión unitaria*, llamada a sobreponerse a todas las particularidades y al aislamiento de los diferentes cultos.

La idea ética fundamental del *humanismo* impulsa a una nueva fundamentación teórica del *concepto de la verdad*. Del mismo modo que existe *una* humanidad y *una* razón, debe imperar *una* comunidad única que abarque a todos los hombres, una verdadera Iglesia universal. Ahora bien, esta auténtica Iglesia "católica" no se halla constituída por hombres que proclaman de palabra o por escrito, turbulentamente, sus propios dogmas limitados, ni por ninguna clase de comunidades especiales que, encerradas dentro de estrechos límites de espacio y de tiempo, disputen solamente bajo un emblema limitado y concreto. La única Iglesia verdaderamente católica, la única Iglesia siempre y dondequiera igual a sí misma, es el conocimiento de aquellas verdades generales que no se hallan vinculadas a ningún lugar concreto ni a ningún tiempo determinado.

"Pues sólo ella nos muestra la providencia divina y universal; sólo ella difunde por doquier la sabiduría de la naturaleza; sólo ella demuestra por qué Dios es llamado el padre común de todas las criaturas, fuera del cual no existe salvación. Todo elogio con

que se vanaglorian las Iglesias especiales corresponde, en realidad, a esta doctrina. Cuanto más nos alejamos de ella, más nos vemos inducidos a error, y nos alejamos de ella cuando apartamos los ojos de las verdades seguras y absolutas de la divina previsión para dejarnos seducir por opiniones inciertas, forjadas y transformadas en nuevos dogmas de la fe." [1]

La revelación puede añadir a la verdad, tal como nos la presentan los conceptos racionales, ciertos rasgos especiales y concretos, conformando de este modo su imagen, en cuanto a los detalles, de distinto modo según los distintos tiempos y los distintos pueblos, pero no puede refutarla ni fundamentarla. Ninguna religión puede reivindicar para sí una revelación propia y exclusiva, a la que no puedan acogerse también las demás; por eso, el verdadero criterio para emitir un fallo hay que buscarlo siempre, invariablemente, en los principios inmutables de la razón, que son siempre y dondequiera los mismos (pp. 245 *s.*).

Sin embargo, para que este *valor lógico* pueda afirmarse debemos remontarnos hasta su más remoto origen físico y metafísico; debemos dar a los conceptos comunes su punto de apoyo y, por así decirlo, su infraestructura sustancial en una "capacidad" anímica general, la cual debe pensarse también, a su vez, en una determinada conexión con la divina naturaleza universal.

He aquí cómo la razón, el conjunto de las "notitiae communes" se convierte en seguida, para Herbert, en un *poder natural* que se muestra activo en todo ser y en todo pensar. Así como es una y la misma fuerza la que obra en la formación de los minerales o en la de las plantas o los animales, así también el pensamiento de los diversos individuos se halla impulsado y dirigido siempre por un *instinto* natural común. Este instinto, que nada tiene que ver con el capricho y la arbitrariedad subjetiva del pensamiento discursivo y se manifiesta siempre, por tanto, de un modo rigurosa-

[1] Herbert de Cherbury, *De veritate, prout distinguitur a revelatione, a verisimili, a possibili et a falso* (primera edición, 1624), Londres, 1633, pp. 222 *s.* Sobre Herbert, cf. especialmente Dilthey, "Die Autonomie des Denkens, der konstruktive Rationalismus und der pantheistische Monismus nach ihrem Zusammenhang im 17. Jahrhundert", en *Archiv für Geschichte der Philosophie*, vol. VII.

mente uniforme y necesario, constituye el verdadero cuño de la verdad eterna, grabado en nosotros.[2]

En él poseemos ya, *implícitamente*, todo lo que más tarde el trabajo lógico abstracto se limitará a desarrollar e iluminar. Obra ya aquí, en embrión, como una fuerza oscura de la naturaleza, la capacidad de la que ulteriormente brotarán, en gradual desarrollo, todos nuestros conceptos racionales.

El instinto viene a ser, por tanto, así en sentido lógico como en cuanto al tiempo, la "anticipación" de la experiencia.[3] No tenemos más que separar, desglosar todo lo que hay en nosotros de las cosas sensibles de fuera, para descubrir en aquello que resta, una vez deducido lo anterior, y que no es posible explicar ni derivar por esta vía, un patrimonio espiritual originario. Quien haya sabido comprenderlo así, habrá alcanzado también un algo verdaderamente divino.

"Lo que tú aportas contigo mismo a los objetos es la dote paterna de la naturaleza y el saber del instinto natural. De esta clase son los signos por medio de los cuales distinguimos lo verdadero de lo falso en el enjuiciamiento del mundo exterior y discriminamos el bien del mal en nuestros juicios sobre el mundo interior. Pero, así como las dotes anímicas de la vista y del oído, del amor y la esperanza, a falta de objetos adecuados a ellas, permanecen mudas y no se manifiestan al exterior por ninguna clase de signos, otro tanto acontece con las verdades fundamentales de orden general (notitiae communes), *las cuales no son precisamente, ni mucho menos, experiencias, como lo demuestra el hecho de que sin ellas no podamos experimentar nada.*"

La capacidad de actuar sobre las cosas y de enfrentarse activamente a ellas, y no simplemente de sufrir pasivamente su influencia, capacidad de la que somos conscientes, no puede tener su origen, a su vez, evidentemente, en las cosas mismas. Nuestro

[2] V. Herbert de Cherbury, *De veritate*, pp. 41 *s.*, 66 *ss.*

[3] *L. c.*, p. 60: "Instinctus enim naturalis prima, discursus ultima est facultatum. Ideo in Elementis Zoophytis et in ipso demum Embryone propriam conservationem procurat facultas ista, *quae gradatim deinceps sese ad objecta explicans notiones discursus ubique anticipat*; ideo in domo secundum regulas Architectonicas exstructa, pulchrum symmetriae prius ab instinctu naturali percipitur, quam ipsa ratio, quae ex proportionibus partium, et inter se et ad totum, operose, neque tamen sine auxilio notitiarum communium perficitur."

espíritu no es como una tabla rasa, sino como un libro cerrado, que, aunque sólo se abra bajo el impulso de los objetos del mundo exterior, guarda ya en sí mismo un copioso y peculiar contenido de saber (pp. 53 *s.*). Los conceptos fundamentales del conocimiento, comunes a todos y cada uno de nosotros, recaen *sobre* los objetos y son suscitados por ellos, pero sería necio creer que se insinúan en nosotros con los objetos, para tomar posesión de nuestro espíritu.[4]

Véase, pues, con cuánta energía Herbert de Cherbury abre paso a la idea leibniziana del "intellectus ipse". También él parte del postulado de la "armonía" del conocer y el ser, del intelecto y las cosas. Resida donde residiere la verdad de la "cosa", de nada nos sirve, nada puede significar para nuestros fines, si no se convierte en una verdad para nosotros, para nuestro *saber*. Para que algo pueda tener la pretensión de la verdad, necesita alegar en su favor el testimonio de una "capacidad" espiritual cualquiera y sólo se le puede reconocer vigencia en relación con este testimonio.

"Por tanto, toda nuestra teoría de la verdad se retrotrae al firme afianzamiento y a la fundamentación (confirmatio) de esta capacidad, cuya variedad experimenta cada cual en sí mismo, a tono con las diferencias en cuanto a los objetos."

Se trata, ante todo, de investigar las *condiciones* bajo las cuales se ponen las fuerzas interiores del espíritu en consonancia con las cosas exteriores (pp. 5 *s.*).

"Lo que estas fuerzas no puedan comprender como verdadero, como adecuado, como necesario y dotado de validez general, no puede probarse en modo alguno: y así, frente a lo que los libros nos ofrecen, surge siempre, continuamente, la pregunta de cuál es la capacidad cognoscitiva en que sus afirmaciones pueden apoyarse" (p. 38).

Es cierto que, en todos estos argumentos, Herbert no añade

[4] "Vocantur autem notitiae communes, quia in omni homine sano et integro, modo objecta sive rerum, sive verborum, sive signorum constent; ad objecta enim excitari notitias communes, ipse sensus... docet: neque igitur cum objectis ipsis invehi, vel delirus quispiam existimaret unquam: Restat, ut in nobis a natura describantur et ut, ista lege, explicentur (quae aliter in nobis silere possunt) notitiae communes." *L. c.*, pp. 47 *s.*

ningún rasgo totalmente nuevo a la doctrina *estoica* de los κοιναὶ ἔννοιαι; sin embargo, la energía y la claridad con que este pensador sitúa el concepto de la verdad en el *centro* de todas sus investigaciones hacen de él el exponente de un interés auténticamente moderno y el precursor del planteamiento del problema de la futura teoría del conocimiento.

Dentro de los marcos de la filosofía *inglesa*, la doctrina de Herbert repercute principalmente en las discusiones teológicas, para las que el pensamiento de las "notitiae communes" se acredita como un vigoroso fermento en el desarrollo de la *ilustración* en materia religiosa. También en el terreno puramente teórico podemos seguir durante largo tiempo la influencia de Herbert, aunque los elementos *estoicos* en la fundamentación del apriorismo van siendo relegados poco a poco a segundo plano, desplazados por los motivos platónicos y cartesianos (v. *infra*, II y III). Cuán persistente fue esta influencia lo indica, principalmente, el hecho de que sobreviviera en el tiempo a todos los grandes sistemas del empirismo, a la teoría de Locke y a las de Berkeley y Hume. La reacción contra los fundamentos sensualistas del conocimiento, que parte de la *escuela escocesa*, no representa, en realidad, sino la renovación del apriorismo sobre las bases psicológicas sentadas por Herbert.

La nítida distinción entre lo que nos enseña el "instinto" natural innato y lo que nos revela el pensamiento discursivo es la misma en Reid que en Herbert. Uno y otro se remiten, principalmente, al juicio *estético* como al verdadero ejemplo y prototipo. Es evidente que el buen gusto puede ser perfeccionado por el hábito y por la razón, aunque nunca podría llegar a *adquirirse* si no apareciesen inculcados en nuestro espíritu los primeros fundamentos y los primeros principios de él, y lo mismo podemos decir de todos los campos del juicio en general.[6]

También los juicios de la experiencia serían, en realidad, imposibles y lógicamente insostenibles de suyo, si no se basaran en ciertos conceptos previos generales, cuyo contenido no proviene de la experiencia. La simple inducción jamás nos suministraría una certeza superior a la de los casos concretos observados, jamás

[6] Reid, *An inquiry into the human Mind on the Principles of Common Sense*. 2ª ed., Edimburgo, 1765 (1ª ed., 1764), p. 89. Cf. *supra*, nota 3.

nos permitiría llegar a conclusiones acerca de un acaecimiento *futuro* cualquiera, si no la precediera, como un resultado ya seguro y establecido, el principio de que la naturaleza obra siempre de un modo uniforme. Este principio nos pertrecha con "una presciencia instintiva acerca de la naturaleza" (an instinctive prescience of nature), que no proviene en modo alguno ni de la observación ni de la conclusión conceptual, sino que constituye una parte originaria, no susceptible de ser reducida a otro fundamento anterior, de nuestra propia naturaleza espiritual.

"Suprimamos la luz de este *principio de la inducción*, y la experiencia será tan ciega como un topo: sólo alcanzará a percibir lo que de hecho se halla en presencia de nosotros y la afecta directamente; pero no será capaz de ver absolutamente nada de lo que se halla antes o después de ella, es decir, de lo que se refiere al pasado o al futuro" (pp. 346 *s.*).

También aquí podemos darnos clara cuenta de cómo la concepción del *a priori* en el sentido del "prius" psicológico, y la de la condición lógica se intercambian insensiblemente. La estructura general de las cosas debe aparecer preformada en nuestro espíritu, como patrimonio fijo del saber, con anterioridad a toda experiencia.

"No sé ni de qué modo ni en qué momento he adquirido estos primeros principios en los que baso todas mis conclusiones, pues los poseo desde tiempo inmemorial; pero estoy seguro de que forman parte de mi propia constitución y de que no puedo desprenderme de ellos" (p. 111).

La validez general de los principios consiste, pues, única y exclusivamente en su efectividad psicológica, en la fuerza con que se nos imponen irresistiblemente, sin que nosotros podamos oponerles ninguna clase de reparos críticos. Toda verdad se remonta, si nos fijamos en sus últimos fundamentos intrínsecos, a uno de estos actos de "sugestión". Pero la solución que aquí se da es más dudosa y más problemática de lo que lo era en la doctrina tradicional en la que Reid se apoya.

El "instinto", a la manera como lo entienden Herbert de Cherbury y la concepción tradicional, es un principio de dirección y de selección; es la brújula que tenemos para navegar por los

rumbos de la experiencia y que ha de orientarnos con la mayor seguridad en ella.

Pero, ahora, se le atribuye al *a priori* una función nueva y más difícil. No se trata ya, simplemente, de que nos ofrezca una orientación concreta dentro del campo de los objetos, sino de que compruebe y demuestre la objetividad, la *existencia de las cosas exteriores* mismas. Así, pues, se le impone ahora al apriorismo, después de la crítica de Berkeley y Hume, una *carga probatoria* nueva.

Ahora bien, para hacer frente a este problema Reid sigue disponiendo solamente del viejo esquema psicológico que le brinda la teoría del "consensus gentium". En vez de una teoría desarrollada, en la que se desentrañen progresivamente los criterios conceptuales de la objetividad, sólo nos encontramos en él y en su escuela con la invocación uniforme y siempre renovada al testimonio del "sano sentido común".

Aun allí donde nos encontramos con algunos atisbos aislados de una distinción lógica más clara, vemos que éstos se pierden, a la postre, en la vaguedad de esta consigna general. Según Reid, el defecto fundamental de principio de toda la filosofía anterior estriba en que, en su modo de formular el problema del conocimiento, cae constantemente, una y otra vez, bajo el prejuicio tradicional de que todo nuestro conocimiento de los objetos obra y es transmitido por medio de las imágenes que las cosas proyectan en nosotros. Semejante hipótesis, que envuelve una división primaria de la experiencia en un campo simplemente interior y otro simplemente externo, representa de suyo, como el propio Reid objeta, una premisa *dogmática* no probada.

De aquí que Reid intente sustituir por un análisis puramente psicológico y lógico esta teoría metafísica de la objetividad, remontándose considerablemente, en este punto, no hay duda, por sobre las superficiales declamaciones de sus continuadores inmediatos, principalmente las de Oswald y Beatties.

La "objetividad" es, según él, un carácter fundamental, no de la representación concreta, sino del *juicio*; sus fundamentos no residen precisamente en un elemento intrínseco concreto, tal como, por ejemplo, la fuerza y la vivacidad de la representación, sino en un acto peculiar del espíritu, que se añade a las simples impresiones de los sentidos. El juicio es, por tanto, atendiendo a su naturaleza y a su significación fundamental, algo más que la simple comparación de las representaciones concretas dadas, tal y como lo presenta la teoría sensualista. El *valor de conocimiento* específico que atribuimos a determinados principios "objetivamente válidos" no se basa en el acopio de determinados elementos de las sensaciones, existentes por sí mismos, sino que, lejos de ello, estos "elementos" al parecer independientes son pura y simplemente el producto de un proceso de abstracción, el resultado de un análisis por el que descomponemos un *acto de juicio* originario en sus condiciones concretas. Por donde no es necesario, como generalmente se admite, que las *relaciones fundamentales* entre las ideas nazcan del contacto y la comparación puramente pasivos de *varias* impresiones, consideradas como fundamentos de la relación de que se trata, sino que se contienen ya y se dan de antemano en el contenido "concreto" (p. 49).

No cabe duda de que, en estas manifestaciones, plantea Reid, frente a la teoría empírica del conocimiento, un *problema* exacto y nuevo. Lo que ocurre es que este problema no pudo llegar a ser fecundo para él, por la sencilla razón de que su nitidez se ve en seguida embotada por la vaga formulación del *a priori* como un "instinto" psicológico general. El hecho de que atribuyamos a determinados contenidos el valor de la "realidad" no se nos presenta ya, ahora, como una circunstancia que necesite ser justificada desde el punto de vista de la crítica del conocimiento, sino como un hecho irreductible y evidente por sí mismo, cuyos *fundamentos* sólo la arbitrariedad especulativa y la obstinación escéptica pueden empeñarse en indagar.

Es precisamente en este punto, en el que Reid —en el conocimiento de los actos "sintéticos" originarios del juicio— parece presentar puntos más estrechos de contacto con la doctrina kantiana, donde se revela nítidamente, por tanto, la diferencia característica que lo separa del sistema crítico. Para el sistema de la crítica de la razón, la realidad de las *cosas* no es el punto de partida seguro de sí mismo, sino el problema que, en una investigación sobre la objetividad del *conocimiento*, se trata de resolver. La "existencia" no es un "patrimonio" directo del conocimiento, sino la meta hacia la que éste tiende y que aspira a alcanzar y a consoli-

dar, gracias a los medios "apriorísticos" fundamentales de que dispone. En Reid, por el contrario, el *a priori* ha perdido su verdadera fuerza, por cuanto que, en vez de describirlo en su *función* lógica, se lo presenta como un *resultado* acabado, que se adelanta, por tanto, en un sentido falso, a los frutos del trabajo científico y de la experiencia científica.

II

En el transcurso de la filosofía moderna, va pasando a ocupar cada vez más el verdadero centro de la investigación el *análisis crítico del concepto de cosa.* Apenas habrá otro problema que exprese de un modo tan característico como éste la tendencia del pensamiento moderno y que adquiera una significación histórica tan universal, por encima de todas las diferencias que se manifiestan en las opiniones de las escuelas.

Desde la investigación en que Descartes, en las *Meditaciones,* trató de determinar la "sustancia" de la cera, aquello que forma su verdadera realidad como cosa, los pensadores no dejan de abordar este problema desde los más diversos puntos de vista y partiendo de las más diferentes premisas. Intervienen aquí, no sólo la definición leibniziana de la realidad del fenómeno, sino también el análisis del juicio existencial por Berkeley y Hume; los resultados de las reflexiones abstractas de la teoría del conocimiento se dan la mano, aquí, con los resultados a que conduce, en su evolución propia e independiente, la metodología de las ciencias exactas.

Ya hemos visto cómo, en algunos pensadores, principalmente en Geulincx y Richard Burthogge, se plantea este problema con una fuerza y una claridad en las que, a veces, casi parece tocarse ya el pensamiento teórico fundamental que forma la esencia de la filosofía crítica, aunque en algunas de las manifestaciones de detalle de estos pensadores siga repercutiendo todavía, en el fondo, la vieja mentalidad escolástica (v. vol. I, pp. 540-59).

Ahora bien, en nadie se manifiesta esta mezcla de rasgos medievales y modernos de un modo tan peculiar y tan paradójico como en un pensador inglés del siglo XVII, en cuya física y metafísica vemos cómo se entrelazan las influencias y las doctrinas de Aristóteles con los resultados de la mecánica y la física modernas. Este entrelazamiento de motivos heterogéneos y dispares hace de la obra de sir Kenelm Digby sobre la naturaleza y la inmortalidad del alma (1644) un documento histórico típico. Digby era amigo personal de Descartes y persona muy familiarizada con la doctrina de éste: nos ofrece, por ello, uno de los primeros ejemplos de cómo la nueva mentalidad idealista va abriéndose paso e imponiéndose dentro de la misma tradición escolástica, hasta conducir a una transformación interior del problema del conocimiento.

Digby parte de la explicación escolástica según la cual la *verdad* consiste en la "consonancia del intelecto con las cosas a las que éste se enfrenta";[6] pero se sobrepone a esta concepción, al ahondarla y superarla. Digby rechaza resueltamente la teoría corriente según la cual los objetos sólo actúan sobre el alma con una parte de su ser y son solamente las "imágenes" de los objetos las que se ofrecen directamente al espíritu y se someten a la consideración de éste. Debemos, nos dice este autor, avenirnos a la consecuencia lógica de que las cosas mismas, con arreglo a su propia y genuina naturaleza y a sus cualidades reales ilimitadas, trascienden al yo cognoscente. El modo como lo trasciendan, de cómo sea posible que las cosas corporales existan en su propia y plena naturaleza y, sin embargo, existan también en nosotros, de un modo incorporal, constituye, ciertamente, un misterio, que jamás llegaremos a descifrar totalmente; pero es precisamente este "misterio" el que constituye el fundamento latente y la premisa de todo nuestro saber.[7] La teoría tradicional de las "species" no aclara este misterio; lo único que hace es darle una expresión distinta, pues para que la "specie" pueda representar plena y ver-

[6] Kenelm Digby, *Demonstratio immortalitatis animae rationalis sive Tractatus duo philosophici,* etc. (1ª ed. en inglés, París, 1644), Francfort, 1664, p. 483. Sobre la filosofía de la naturaleza en Digby, v. Lasswitz, *Geschichte der Atomistik,* II, pp. 188 *ss.,* quien se remite también expresamente a la peculiar teoría del conocimiento de este autor inglés.

[7] "Si a me dicere aveas quaerasque, quo ut ita dicam naturae artificio corpora in spiritus evadunt, fateor me tibi satisfacere non posse, nec aliud demum respondere, quam haec fieri quidem, sed arcana mihique ignota animae efficacia... Reipsa scimus mysterium hoc ita ut diximus se habere, licet quia veram perfectamque animae naturam ignoramus, modum quo ab anima peragatur exprimere nequeamus." *L. c.,* p. 513.

daderamente la cosa de que se trata es necesario que sea igual a ella *en todas sus partes* y que, por tanto, entre ella y el objeto medie, no simplemente una relación de "semejanza", sino una perfecta y absoluta *identidad* (pp. 461 *s.*).

Si, por tanto, entre la cosa tal y como existe por sí misma y nuestro modo espiritual de concebirla media una total y plena *coincidencia, bastará con considerar este mismo modo espiritual de concebir* para descubrir en él, al mismo tiempo, todos los elementos esenciales de lo *real*.

Mediante este giro característico y original, Digby hace que resulte fecunda para la *crítica del conocimiento* la misma concepción dogmática de la que había partido. El análisis del proceso del conocimiento nada tiene que ver con el simple reflejo de una mera apariencia de la realidad, sino que nos revela la naturaleza y la esencia absolutas de ésta. La verdadera estructura del ser va manifestándose ante nosotros a medida que descubrimos cómo los *conceptos* se condicionan mutuamente en nuestro espíritu y cómo los conceptos derivados emanan y provienen de los originarios y se forman a base de ellos.

No basta, por tanto, con detenerse en las impresiones de los sentidos, que forman ya siempre un conjunto múltiple y complejo, sino que debemos investigar este conjunto hasta remontarnos a sus *elementos* constitutivos, a sus *condiciones* necesarias y suficientes. Las percepciones que adquirimos de fuera se disuelven, para la consideración pensante, en "simples" datos de conciencia, que son, por así decirlo, "los miembros y las partes de los que se forma la aprehensión total y completa de la cosa" (p. 463). El concepto último e irreductible hasta el cual podemos seguir la distinción, es el *concepto de la existencia*. Es este concepto el que entra necesariamente en todos los conceptos derivados, el que los determina y hace posibles. No podemos concebir ningún contenido como dotado de tales o cuales *cualidades* sin concebirlo, al mismo tiempo, como *existente* y, por tanto, sin enlazar con él y recoger en él el concepto fundamental del ser.

Es, pues, este concepto el que más profundamente arraigado se halla en el espíritu del hombre, el que constituye su medio

discursivo más simple y más natural, más general y más amplio.[8] Cualquier otro contenido del saber que podamos concebir tiene necesariamente que participar de este medio discursivo, que constituye el destino específico del hombre (propria hominis affectio); tiene necesariamente —para decirlo con las palabras de Digby— que "añadirse, en cierto modo, al tronco fundamental del ser".

"Así, vemos que no podemos expresar nada por medio del lenguaje sin valernos de palabras que designan el ser; que no podemos captar nada mediante el pensamiento sin encuadrarlo en el concepto del ser."

Toda consideración del entendimiento se reduce, en última instancia, a esta función fundamental *única*, a la subsunción de todo lo múltiple bajo el pensamiento unitario del ser.[9] Mientras que todo otro concepto es un simple concepto comparativo que se limita a expresar una *relación* entre cosas, aquí se trata de un postulado incondicional y, por tanto, del comienzo absoluto del pensamiento mismo (p. 468).

Una segunda fase, más compleja, se alcanza ya cuando pasamos del "ser" al "ente", del concepto abstracto de la existencia a la "cosa" existente. El concepto de la "cosa" se forma ya por la suma de la existencia y de lo que existe; pero, por otra parte, este concepto supera con mucho en simplicidad y en originariedad lógica a todos los contenidos de la intuición ordinaria de los sentidos, pues puede formarse de suyo en el espíritu, sin necesidad de recurrir a la *variedad* de los objetos sensibles, mientras que, por el contrario, todo objeto empírico lo presupone necesariamente. Podemos captar el concepto de una cosa desprendido de todas sus cualidades mudables y fortuitas, tales como la magnitud, la forma,

[8] "Notio enim existentiae... est omnium communissima, universalissima, simplicissima, maxime naturalis, profundissimeque demum in homine radicata" (p. 475).

[9] "Ex iis quae modo diximus, duo colligi possunt, quae homini peculiariter convenientia diligenter a nobis observari postulant. Prius est, quod *existentia sive ens... sit propria hominis affectio*. Res enim quelibet particularis in homine *existit per quandam (ut ita dicam) sui insitionem in ipso existentiae sive entis trunco*: juxtaque experimur nihil a nobis loquendo exprimi, cui entis appellationem non tribuamus, *nihil mente concipi quod sub entis notione non apprehendamus*... Dubium igitur non est, *quin negotiatio omnis intellectus circa objecta sibi proposita sub notione entis versetur*" (p. 466).

el color, etc.; pero no podemos expresar ni concebir un objeto concreto como dotado de forma o de color sin concebirlo ante todo como un algo, como un "ente" (p. 465).

Un progreso ulterior en dirección a la existencia concreta consiste, además, en considerar los objetos, no ya aisladamente, sino en sus múltiples nexos y relaciones. También aquí se revela y se manifiesta una fuerza básica verdaderamente espiritual: una de las dotes peculiares del alma es su capacidad de *comparación*, su función comparativa (p. 468). Todas las relaciones de las cosas encuentran en ella su verdadera correlación: son conocidas por nosotros, no al ser recogidas pasivamente por nuestro espíritu del exterior, sino al ser recreadas por él en su libre actividad. Si nos fijamos en relaciones como las que median entre el *todo* y la *parte*, la *causa* y el *efecto*, inmediatamente comprendemos que no es posible encontrar en el mundo exterior ninguna clase de *original* que *se asemeje* directamente a ellas.

"Las *cosas* de las que se predican esas relaciones pueden ser descritas y reproducidas en sus propios colores, pero ¿cómo sería posible pintar su relación misma y qué imagen podríamos trazar de la mitad, de la causa o del efecto? Para quien sepa pensar de algún modo no puede ser dudoso que conceptos de este tipo difieren en absoluto de los que se nos inculcan por medio de los sentidos... Y si comprendemos la fuerza de este argumento, nos daremos cuenta en seguida de que el axioma aristotélico según el cual no existe nada en el intelecto que no exista previamente en los sentidos no puede ser considerado como verdadero en el riguroso sentido de la palabra, sino que más bien puede afirmarse lo contrario, a saber: que *nada* existe en el intelecto que existiera antes en los sentidos" (p. 516).

En efecto, aunque el intelecto pueda partir de la consideración de las impresiones de los sentidos, no las toma nunca en la forma en que se encuentra directamente con ellas, sino que las somete a una transformación que les confiere una nueva y peculiar entidad. Para lo cual se requiere siempre una *función unitaria* y originaria del alma que abarque con una mirada lo que en el mundo exterior aparece disperso y diseminado, reduciéndolo a un concepto único y general. Si nos fijamos, por ejemplo, en el concepto del *número*, podría parecer a primera vista, en un examen

superficial, que este concepto no es sino la reproducción de la realidad de nuestras sensaciones, una característica concreta de las cosas contadas, que abstraemos de ellas. Pero un análisis lógico más preciso nos conduce a una distinción más profunda. No cabe duda de que los sentidos pueden captar y diferenciar las cosas concretas en cuanto tales; pero el distinguir y, al mismo tiempo, combinar entre sí los elementos que las forman, de tal modo que el entrelazamiento de la pluralidad dé nacimiento a una nueva *unidad* cualitativa, es ya una función específica y pura del *intelecto*. La *síntesis*, como función incondicionalmente necesaria para la formación de todo concepto del número, no es propia de los objetos, sino exclusivamente del alma. Por ejemplo, diez cosas sensibles serán siempre, consideradas como tales, una simple acumulación y yuxtaposición de elementos concretos inconexos entre sí, sin que de suyo lleguen a adquirir nunca esa rigurosa *significación* unitaria ideal que requiere y representa el *concepto aritmético del número* (pp. 519 *s.*).

Por donde el problema de la validez de nuestros conceptos y nuestros juicios lógicos fundamentales nos hace remontarnos, por dondequiera que lo miremos, de los objetos a las funciones de nuestro espíritu. Cuando, por ejemplo, disolvemos la magnitud continua, para llegar a comprenderla verdaderamente, en *puntos* o el tiempo y el movimiento en *momentos* indivisibles, no seguimos con ello la naturaleza misma de los *objetos*, sino que nos dejamos llevar de una tendencia y un "instinto" de nuestro *espíritu*, que gusta siempre de reducir lo compuesto y lo divisible a elementos cuantitativamente simples.

Es el "alma" la que postula y reclama lo "indivisible", la que se aferra a esto, para plasmarse en ello ella misma. La "sustanciabilidad" de las cosas no es más que el reflejo de esta su unificación espiritual. El que coloquemos todos los conceptos formados por nosotros bajo el punto de vista de la sustancia, el que busquemos, dondequiera que nos sale al paso una cualidad cualquiera, un "portador" sustancial de ella, tiene su explicación en el hecho de que solamente una cosa existente por sí misma e independiente *ofrece al alma un fundamento seguro y adecuado* en que puede basarse y sobre el que puede afianzarse. Los simples "accidentes", considerados por sí mismos, serían demasiado fugaces e

inconsistentes para ofrecer un punto firme y seguro de apoyo a la actividad del intelecto. Por eso, para poder formarnos un concepto de ellos, necesitamos "atribuirles las condiciones de la sustancia", aunque este *tipo de consideración*, si no la ejercemos con el mayor cuidado, pueda inducirnos fácilmente a graves errores.[10]

Apenas encontraremos en toda la historia de la filosofía moderna otro ejemplo tan característico como éste de un punto de partida que, siendo en su origen puramente *metafísico*, conduzca a consecuencias tan importantes y de tan gran alcance para la crítica del conocimiento. El interés filosófico de Digby no versa en primer término, ni mucho menos, sobre el análisis del saber, sino sobre la prueba de la inmaterialidad y la inmortalidad del alma. Pero este pensador se revela como un auténtico pariente espiritual de Descartes en el hecho de que su espiritualismo se basa, sobre todo, en reflexiones *lógicas*, de que el "alma" coincide para él, esencialmente, con la función fundamental de la *conciencia*, por virtud de la cual se plasma en unidad el contenido múltiple y multiforme de las sensaciones.

Es cierto que sigue existiendo en Digby, sin atenuación alguna, el viejo *dualismo* entre el ser corporal y el ser espiritual, entre la conciencia y la realidad exterior. Según él, la función del conocimiento se reduce, como en la filosofía anterior, a iluminar y expresar la esencia "absoluta" de las cosas, que se presupone como existente y fija. Pero no se trata, en este proceso, de una simple reproducción, sino de una actividad espiritual pura, de una luz que el intelecto proyecta sobre las cosas, sin limitarse a recibirla de ellas. El mundo de los objetos, mientras se los conciba al margen de las funciones espirituales y aparte de ellas, permanece en el más completo misterio; sólo se ilumina y adquiere contor-

[10] "Atque haec demum ratio est, cur *omnibus quas formamus notionibus substantiae rationem tribuamus*... Hoc autem idcirco evenit, quia *substantia* (id est res per se subsistens propriisque terminis circumscripta) *idoneum stabilique fundamentum animae praebet, cui innitatur, et in quo se quodammodo defigat*. Caeterae vero veluti appendices substantiae, si juxta propriam cujusque conditionem spectarentur, fluxae nimis forent ac lubricae, quam ut imposita sibi animae, sive intellectus opera firmiter sustinerent. Hinc igitur est, quod notiones de illis efformans *substantiae conditiones iis tribuat*; accedit tamen non raro, ut ex hoc *apprehendendi modo*, nisi magnam subinde cautelam adhibeat, decipi se et in gravissimos errores labi patiatur" (pp. 521 *s.*).

nos y formas precisos cuando nos enfrentamos a él pertrechados con los conceptos fundamentales del entendimiento.

Toda consecuencia "subjetivista" es absolutamente ajena a esta teoría: las categorías del pensamiento no imprimen a los objetos reales ninguna forma *ajena* a ellos, sino que se limitan a desarrollar y esclarecer lo que en ellos mismos se contiene. El objeto del conocimiento no sufre el menor menoscabo de su propia naturaleza al entrar en el campo del intelecto, aunque cobre aquí una realidad nueva y "superior". El tronco fundamental de la "existencia", al que se adaptan las cosas cuando se elevan a la conciencia, afirma y mantiene la naturaleza de cada uno de sus nuevos brotes.[11]

Es así como se entrelazan en nosotros los conceptos originarios y los derivados, para crear en su cohesión la concepción espiritual de conjunto, la "aprehensión" de la realidad de la experiencia. En efecto, ¿cuál es la función de todo *juicio* empírico sino la de enlazar y relacionar mutuamente por medio del verbo copulativo "es" dos determinaciones que aparecen *separadas* en la representación?

"Sin embargo, esta unión no se realiza a la manera como se atan en un haz dos cosas distintas o como se amontonan varias piedras distintas, conservando cada una de ellas su propia y distinta individualidad dentro del conjunto y poseyendo sus límites propios y claramente discernibles, sino de tal modo que los dos contenidos son injertados, por así decirlo, en el mismo tronco, el cual les infunde a ambos la savia de su vida común, haciéndolos idénticos entre sí" (pp. 473 *s.*).

Lo que hace singularmente interesante la especial *teoría del juicio* que Digby desarrolla partiendo de aquí es que esta teoría representa un antecedente histórico de la teoría leibniziana del juicio. Lo mismo que Leibniz, Digby parte de la premisa de que el fundamento de la verdad de un juicio debe buscarse siempre en la *identidad* entre el sujeto y el predicado: identidad que unas

[11] "Quod vero intellectum hominis ingreditur proprios adhuc limites, propriamque naturam illic retinet, non obstante illius ad altiorem hunc statum assumptione: jungitur enim cuilibet rei illuc intranti *existentia*, cum (ut supra monuimus) nihil illuc nisi beneficio *existentiae* ingrediatur. Hic ergo quem supra diximus existentiae truncus propriam cujuslibet surculi in eo insiti naturam fovet et conservat" (p. 467).

veces resalta en seguida, a primera vista, y que otras veces necesita establecerse y aclararse intercalando diversos eslabones intermedios o por medio de un procedimiento deductivo y progresivo de transformación del concepto del sujeto (cf. *supra*, pp. 70 *ss.*).

La misma fuerza fundamental del espíritu que, en la "aprehensión" simple de un contenido, confiere a éste su entidad y su unidad, crea también, al ser aplicada a formas conceptuales más complejas, la cohesión y el carácter sistemático del saber.[12] Trátase, en uno como en otro caso, de una "unificación" de lo distinto, gracias a la cual es cognoscible para el alma y en consonancia con ella la multiplicidad de las cosas.

III

La doctrina de Kenelm Digby demuestra la fecundidad que las ideas del *idealismo* revelan incluso en aquellos pensadores cuya física y cuya metafísica, de momento, no salen todavía, en principio, de los marcos de la tradición aristotélica.

Fue así como el *renacimiento del platonismo* encontró ya el terreno preparado en la filosofía inglesa del siglo XVII. El centro de este movimiento fue la *escuela de Cambridge*, llamada a ejercer decisiva influencia durante largo tiempo sobre el conjunto del desarrollo histórico del pensamiento y cuya repercusión puede apreciarse todavía claramente incluso en pensadores de tendencias opuestas, como Locke o Newton.

Las concepciones fundamentales de esta escuela en lo tocante a la teoría del conocimiento encontraron su expresión, sobre todo, en la obra filosófica principal de Ralph Cudworth, *The true Intellectual System of the Universe* (1678). La obra de Cudworth viene a sustituir, en la formación general del espíritu de los tiem-

[12] *L. c.* Tractatus secundus, cap. 2; cf. especialmente p. 481: "Atque hinc manifestum est *eandem potentiam sive animam* quae per simplicem apprehensionem objecti *entitatem* sive *unitatem* concipit et in se recipit applicatam enuntiationi scientiam illius acquirere sive de ea judicare: cum scientia nihil aliud sit quam aprehensio manifestae identitatis inter extrema seu terminos propositionis. Quae quidem apprehensio vel ex proxima et immediata ipsorum extremorum compositione vel eorundem ad aliquod tertium applicatione oritur: porro applicatio haec ulterius forte ad remotiores scilicet notiones extendi postulabit, ut identitas inter primos illos terminos evidenter appareat."

pos modernos, a la de Marsilio Ficino, pues se la considera, de ahora en adelante, como el verdadero compendio y la exposición auténtica del mundo del pensamiento platónico. Hacia él se vuelven las miradas de las gentes de su época para asegurarse de las pruebas generales en pro de la independencia del "ser" espiritual, frente a los continuos avances de los sistemas sensualistas y materialistas. La fundamentación del espiritualismo ocupa para Cudworth, lo mismo que para Digby, el lugar primordial del interés. Pero, al igual que en éste, también en aquél parten hacia atrás, arrancando de este problema, hilos que lo enlazan con los problemas fundamentales y generales de la crítica del conocimiento.

El verdadero fallo científico en el debate entre el *teísmo* y el *ateísmo* debe otorgarse, según Cudworth, mediante el análisis del saber. Quien niega que las cosas proceden de una causa espiritual se apoya para ello, ante todo, en la concepción de que todo conocimiento y, por tanto, toda captación espiritual de la realidad, debe *seguir* necesariamente a los objetos a que se refiere. Para quien así piense, los objetos existen en su realidad material concreta y sólo *a posteriori* se reflejan en forma de imágenes en la conciencia pensante. Y así, según esta concepción, el mundo no puede brotar de una *inteligencia* suprema, ya que no puede existir entendimiento antes de existir el mundo. Por tanto, la verdadera concepción teórica fundamental del ateísmo es ésta: *las cosas hacen el conocimiento, y no es el conocimiento el que hace las cosas*, lo que vale tanto como decir que el espíritu no es el creador, sino la criatura del universo.[13]

Este error *lógico* fundamental debe ser eliminado, para que pueda abrirse el acceso a la verdadera metafísica. Nuestro conocimiento no es un simple revoltijo de representaciones sensibles suscitadas en nosotros por los objetos del exterior, sino que lo que les imprime forma y unidad se basa por entero en la fuerza y en la unidad del espíritu mismo. Sin las "naturalezas y entidades inteligibles" generales que llevamos en nosotros, no seríamos capaces de asimilar ni comprender nada concreto. Para llegar a comprenderlo verdaderamente, debemos enfocar lo particular desde puntos de vista universales en nuestro pensamiento, debemos encuadrarlo

[13] Cudworth, *The true Intellectual System of the Universe*, Londres, 1678, libro I, cap. 4, fol. 730.

dentro de categorías ideales de vigencia general. El conocimiento matemático, sobre todo, nos enseña que el camino para llegar a la verdad no consiste en ascender de las cosas concretas a los conceptos genéricos generales, sino, por el contrario, en *determinar* un pensamiento y una definición generales de tal modo que, progresivamente, sean *aplicables* a lo concreto.

"Nuestro saber no *sigue* aquí a los cuerpos concretos, no es algo derivado y secundario con respecto a ellos, sino que los precede en el orden jerárquico de la naturaleza y se comporta ante ellos de un modo *proléptico*." [14]

Cudworth rechaza expresamente la objeción de que se trata, aquí, de una falsa proyección, de un simplista realismo conceptual. Las "entidades inteligibles" no poseen ninguna *existencia* sustancial independiente fuera del intelecto. No significan ni pueden significar otra cosa que *contenidos del espíritu, pensamientos* dotados de vigencia general.

Claro está que, existiendo como existen *contenidos discursivos* eternos, sustraídos a los límites del tiempo, tiene que existir también un *sujeto* espiritual permanente e inmutable, en el que encuentren su base esos contenidos.[15] La afirmación de que el diámetro de un cuadrado es inconmensurable con su lado, es una afirmación necesaria y eternamente verdadera, siendo indiferente, para estos efectos, el que entre las cosas concretas existentes haya o no algo parecido a un cuadrado y de que exista o no un *individuo empírico* determinado que realmente conciba aquí y ahora este pensamiento. Por tanto, el "ser" que corresponde a esta verdad requiere un fundamento más sólido que el que puede ofre-

[14] *L. c.*, fol. 732: "Wherefore the Knowledge of this and the like Truths is not derived from *Singulars*, nor do we arrive to them in way of Ascent from Singulars to Universals, but on the contrary *having first found them in the Universals*, we *afterwards Descending apply them to Singulars*: so that our Knowledge here is not *After Singular Bodies, and Secundarily or Derivatively From them*; but in order of Nature Before them, and Proleptical to them."

[15] Libro I, cap. 5, fol. 835: "The True meaning of these Eternal Essences is indeed no other than this, That Knowledge is Eternal; or that there is an Eternal Mind, that comprehendeth the Intelligible Natures and Ideas of all things, whether Actually existing, or Possible only; their necessary relations to one another, and all the *Immutable Verities* belonging to them... These Eternal Essences themselves (are) nothing but *Objective Entities of the Mind*, or *Noemata* and Ideas."

cerle el mundo de los objetos empíricos o el mundo de las representaciones subjetivas dentro de nosotros: requiere una inteligencia infinita, en la que exista y se realice como contenido de su pensamiento (pp. 736, 835).

Los pensamientos que Cudworth se asimila y desarrolla son, en lo esencial, como se ve, los mismos de San Agustín y de Ficino (cf. vol. I, pp. 128 *ss.*, 514 *ss.*). Sin embargo, su argumentación en pro de la verdad del mundo intelectual —pese a la minuciosidad con que aparece desplegada y desarrollada— apenas si añade, sin embargo, ningún rasgo totalmente nuevo a la imagen histórica del platonismo. Sólo en alguno que otro punto vemos que presentan una forma *metodológica* más clara los argumentos empleados hasta aquí, principalmente, en un sentido *metafísico*. El contenido y la existencia de la misma *ciencia de la naturaleza* se invocan como testimonio en contra del intento de su fundamentación sensualista. La ciencia de la naturaleza y el conocimiento del mundo sensible, al apoyarse en conceptos como los del *átomo* y el *vacío*, demuestran con ello, en lo tocante a sus propios *fundamentos*, la necesidad de aquellas mismas realidades "especulativas" puras que aspiran a eliminar en sus consecuencias dogmáticas (p. 637).

Habíase alcanzado aquí un punto desde el cual podía ser eficazmente combatida, en realidad, la teoría de Hobbes, contra la que principalmente van dirigidos los ataques de Cudworth; pero, por otra parte, este mismo atenúa en seguida la fuerza de sus pruebas, al aferrarse a la concepción tradicional de la naturaleza, a la teoría de las "naturalezas plásticas".[16]

El problema de las relaciones entre el ser empírico y el ser inteligible sólo adquiere una nueva significación y entra en una fase nueva de su desarrollo allí donde se asimila el concepto moderno de las leyes naturales, donde se apoya, no en San Agustín, sino en Descartes y Malebranche.

La única influencia verdaderamente histórica que Malebranche llegó a ejercer fue la que ejerció en la filosofía inglesa. Encontró aquí un caluroso sostenedor en John Norris, quien se encargó de defenderla frente a todas las objeciones del empirismo, dándole por vez primera una formulación rigurosamente sistemática.

[16] V acerca de esto, Cudworth, *l. c.*, libro I, cap. 3, fol. 146 *ss.*

Malebranche es, para Norris, "el gran Galileo del mundo intelectual", el primero que verdaderamente nos abre el camino hacia este mundo y nos revela su estructura interior. Nos señala el verdadero punto de vista de la investigación, sin que haya más que seguir los ulteriores descubrimientos por medio del telescopio que él mismo se encarga de poner en nuestras manos.[17]

Aunque la doctrina de Norris no se caracterice, pues, por su *contenido* filosófico original, presenta, sin embargo, un carácter propio y peculiar por la puntualidad escolástica con que, por la vía de una rigurosa deducción lógica, trata de demostrar el ser de lo inteligible, poniéndolo a salvo de toda posible objeción.

Este minucioso análisis formal de los argumentos y las pruebas hace que se destaque una vez más en toda su claridad el modo característico de razonar de que se vale Malebranche y que en él mismo queda muchas veces casi relegado a segundo plano, detrás del resultado metafísico final.

¿Cuál es el "ser" —reza también aquí la pregunta fundamental—, cuál es el ser propio de las verdades eternas y de vigencia general, de las que en modo alguno podemos prescindir, si es que ha de existir una ciencia fija y permanente por encima del campo de las simples opiniones individuales? Necesariamente tenemos que reconocer a estas verdades una forma cualquiera del ser, ya que de otro modo no sería posible *predicar* de ellas nada seguro ni atribuirles cualesquiera *determinaciones* inmutables: de "nada" no pueden predicarse ninguna clase de cualidades, y menos aún cualidades permanentes e inmutables.

Y lo que vale para los axiomas y principios de la ciencia puede aplicarse también, en idéntica medida, a los conceptos simples que entran en estos axiomas. Si la "verdad", por definición, no es otra cosa que una coincidencia entre dos ideas, es decir, una simple relación entre diferentes términos, será necesario, para que exista la verdad, que se asegure la existencia de los *fundamentos* sobre los que descansa esta relación. Ahora bien, la relación no posee ninguna realidad aparte e independiente, fuera de los elementos que ella misma se encarga de reunir y enlazar; la eliminación de estos elementos equivaldría, por tanto, a la destrucción de

[17] Norris, *An Essay towards the Theory of the Ideal or Intelligible World*, parte I, Londres, 1701; parte II, Londres, 1704; I, p. 4.

su certeza objetiva. El reconocimiento de la *vigencia* de determinados principios al margen del tiempo implica, por consiguiente, la admisión de la *existencia* eterna de entidades inteligibles simples. Nuestro saber no puede flotar libremente sobre la nada, como Job dice de la tierra; requiere un fundamento sustancial sobrepuesto a todos los cambios en el mundo de los fenómenos sensibles y que permanezca constantemente igual a sí mismo.[18]

Contra este tipo de argumentación cabe, ciertamente, la objeción —tal como inmediatamente después se expresa el propio Norris— de que aquí se confunde el "ser" *copulativo* del juicio con el ser de un *objeto concreto*. Cuando decimos que el hombre "es" un ser vivo, esto no significa en modo alguno —como habían argumentado ya los escolásticos, y especialmente Suárez— que el hombre exista: este juicio no envuelve ningún postulado o afirmación absolutos, sino que se propone simplemente expresar una relación hipotética entre dos esferas conceptuales. Lo que forma el contenido de este juicio no es la realidad efectiva de los dos términos, sino solamente la *relación* lógica que entre ellos media.

Sin embargo, este argumento, por muy evidente que parezca a primera vista, no resiste, según Norris, a un examen preciso. Las

[18] "Since by Truth according to the Objective and Complex Notion of it... is meant only certain Habitudes or Relations of Union or Agreement, Disunion or Disagreement between Ideas... to affirm that there are Eternal Truths imports as much as that there are such Eternal Habitudes and Relations, that never were made by any Understanding or Will, nor can ever be unmade by them, but have a certain stated and unalterable Order from Everlasting to Everlasting... (But) these Eternal Habitudes... and Relations of things wherein consists the formal Reason of Eternal Truths, cannot Exist without the reality of their respective *Correlates*, those things or natures whose Relations they are... I conclude therefore that these Eternal Relations of Truth cannot Exist by themselves, and if they do Exist at all (as most certainly they do if they are necessary and eternal) the Simple Essences which they respect must Exist too, and if they Exist Eternally, those Essences must be Eternal too... For can any thing be more inconceivable than this, that there should be any relation of Union, Agreement or Connexion between things, that are not?... Might it not be most strictly said of them what Job by way of Figure says of the Earth, that they hang upon Nothing? And would not this undermine the Foundations of Truth, evacuate our Philosophy, and turn all Science into meer Dream and Reverie, as having no better realities even for its most stable and permanent Objects than the Relations of Nothing" (Norris, *Essay*, I, 67-74).

verdades eternas no se contentan nunca con predicar una relación que puede establecerse en ciertas y determinadas condiciones, sino que expresan siempre un estado de cosas permanente, *existente* en todo momento. Cuando la geometría deriva las cualidades de un círculo del concepto de éste, no se limita a decir, con ello, que *si llega a existir* alguna vez una forma circular presentará tales o cuales cualidades. Lo que hace, por el contrario, es describir un estado de cosas valedero de una vez por todas; nos dice lo que *es*, y no simplemente lo que *puede llegar a ser* en ciertas y determinadas circunstancias, de un modo fugaz y dentro de una órbita limitada en el espacio o en el tiempo. Esta clase de juicios plasman un "ahora" inmóvil y permanente, un *nunc stans*.

El juicio *hipotético* puede equipararse totalmente, en este respecto, al juicio *categórico*. La *condición* no es más que la forma exterior en que se envuelve, pero, en lo que a su *contenido* se refiere, el juicio afirma una vigencia incondicional.

Cierto es que, para llegar a comprender claramente esto, no debemos fijarnos solamente, de un modo unilateral, en el *sujeto* del juicio hipotético, sino considerar toda la proposición condicional en su conjunto (that entire conditional) como un todo lógico inseparable. El verdadero objeto del juicio y lo que decide en cuanto a su carácter lógico es la totalidad de la relación, y no un elemento suelto, desprendido de ella. La proposición condicional misma rige de un modo absoluto; la relación que en ella se establece tiene el mismo ser indestructible que puede postularse y establecerse en un juicio categórico cualquiera.

Por tanto, toda consideración pensante presupone necesariamente un objeto, un algo objetivo sobre lo que pueda recaer. Y esta afirmación vale lo mismo para el campo del pensamiento conceptual puro que para el de los sentidos. Para que nuestras representaciones mudables puedan fijarse, orientarse hacia *un* punto, necesariamente tenemos que enfrentarnos siempre a un "algo", a un ser independiente: "Science is so far from abstracting from *That*, that it necessarily involves and implies it." Las verdades ideales no serían nada si los objetos ideales no existieran, con su naturaleza y su estructura propias: estructura que nuestra razón no tiene por qué crear, ya que lo único que puede hacer es reproducirla o imitarla (pp. 91-105).

En el discípulo y continuador se manifiesta, pues, todavía más claramente que en el maestro el *doble motivo* que aparece dominando desde el primer momento el idealismo de Malebranche (cf. vol. I, pp. 585 *ss.*). Los juicios fundamentales de la ciencia deben entenderse en su validez general e incondicional; deben separarse nítidamente y en principio de todos los predicados empíricos que designen solamente un estado de cosas aislado y que sólo se produzca por una vez. Los principios geométricos no pueden reducirse en modo alguno a esta clase de afirmaciones acerca de simples situaciones de hecho dadas en algún momento y en algún lugar, en un determinado espacio y en un determinado tiempo. No se refieren ni a las relaciones concretas de determinadas cosas ni a las modificaciones de nuestra propia conciencia, a la realización actual de los actos del pensamiento en nosotros mismos. ¿Qué clase de "verdades" serían esas que, para poder cumplirse y *realizarse*, se condicionaran al hecho de que llegara a darse en el mundo exterior una forma geométrica exacta o a que nosotros nos sintiéramos impulsados a concebirla o trazarla sobre el papel? (pp. 100 *s.*).

Por tanto, para que la seguridad de lo discursivo no quede por debajo de la de lo material, necesariamente tenemos que encontrarle *un término correlativo en las cosas*; tenemos, para decirlo en otras palabras, que convertir el ser "hipotético" propio de ella en un ser *categórico*. De este modo, el nuevo campo de *objetos* inteligibles que así se crea demostrará ser un patrimonio más firme del que nunca podrían llegar a ofrecernos las cosas de los sentidos.

Es cierto que Norris rechaza la "extravagancia" de dudar nunca de la realidad absoluta del mundo material, pero nos dice también que no se encontrará en toda la órbita del conocimiento ninguna *prueba* demostrativa que garantice plenamente esta realidad. No podemos recurrir, aquí, a ninguna conclusión apriorística partiendo de los simples conceptos: el mundo de los sentidos es, según esta concepción, el producto de una actividad libre y creadora de Dios, razón por la cual no puede comprenderse como efecto lógicamente necesario de una "causa". Tampoco disponemos en este punto, dada la peculiaridad propia de este problema, de una prueba puramente empírica e inductiva. Los *sentidos* no pueden emi-

tir ningún juicio seguro acerca de la existencia de los objetos, sencillamente porque los sentidos no pueden juzgar, porque se limitan a dar testimonio acerca del estado momentáneo del sujeto sin poder remontarse a las causas de este estado.[19]

"Necesitaríamos poseer, en verdad, unos 'sentidos' muy metafísicos para poder *percibir* con ellos la existencia, y un entendimiento muy poco metafísico para creer en la posibilidad de esto. En efecto, *percibir que una cosa existe valdría tanto como percibir un juicio*. Nos sentimos siempre determinados y modificados de múltiples modos, lo que hace que no podamos poseer nunca una sensación de un *cuerpo*, sino solamente una sensación sin más."

De este modo, la evidencia aparentemente sensible que creemos poseer de la realidad del mundo exterior, siempre y cuando que tenga una razón de ser, se reduce a un acto de *enjuiciamiento* intelectual de las impresiones y, por tanto, a una evidencia puramente racional.

"Nuestros sentidos, en este problema como en todos los demás, permanecen mudos, por muy claros que sean los informes y los testimonios que podamos atribuirles, y es la razón por sí sola la que nos habla y habla en nosotros" (pp. 198 *ss.*).

Así, pues, coincidiendo en esto con Digby, cuya influencia se trasluce claramente aquí, Norris invierte también la máxima aristotélica del conocimiento: nada de cuanto tiene su ser verdaderamente en el intelecto lo ha tenido nunca, propiamente, en los sentidos (pp. 370 *s.*). Aun allí donde creemos emitir un juicio exclusivamente a base de la sensación, corroborar una realidad, nos guiamos en rigor por los principios generales de la razón, v. gr. por el principio de la contradicción, sin los cuales nuestros juicios carecerían de toda fuerza y de toda vigencia general (p. 195).

Como vemos, aquí se reconoce la existencia absoluta del mundo de los cuerpos, aunque su *comprobación* se sustraiga a la jurisdicción de los sentidos para confiarla a las reflexiones puras de la razón. Pues bien, otro pensador inglés, Arthur Collier, da un paso más hacia adelante, con mayor audacia, apoyándose en las premisas fundamentales de que parte Norris.

[19] "My Reason will assure me of many things without having any Sense of them..., but Sense on the other hand cannot assure me of any one thing within the whole of its Jurisdiction without the Concurrence of Reason, no not so much as of that great Sensible Object, a Natural World... Since even that Sensible Evidence which I have for the Existence of a Material World (which to be sure is the greatest that Sense can give) will not stand, and is not sufficient for clear conviction without a Principle of Reason to support and confirm it" *(Essay*, I, 194 *ss.)*.

La obra de Collier, cuyo título enuncia ya su propósito de probar la imposibilidad de un mundo exterior,[20] vio la luz tres años después de los *Principles of human knowledge* de Berkeley. Presenta, sin embargo, en el desarrollo y la argumentación del pensamiento idealista fundamental, rasgos perfectamente originales y fue concebida, según manifestaciones de su autor, independientemente de Berkeley.

La obra de Collier sigue, históricamente, las huellas de Malebranche y Norris; en ella se acusa también, no menos claramente, la influencia que sobre el planteamiento del problema en su conjunto ejerció el *Dictionnaire* de Bayle, aunque el nombre de este autor no aparezca siquiera mencionado.

Collier parte, al igual que Bayle, de la afirmación de que todas las pruebas aducidas en pro de la subjetividad de las cualidades secundarias poseen también plena e ilimitada validez en cuanto a la subjetividad de las cualidades primarias de la extensión, la forma y el movimiento (pp. 15 *ss.*). También estas cualidades supuestamente absolutas de las cosas nos son transmitidas por los sentidos y sólo pueden demostrar su existencia por medio de los testimonios de las sensaciones. El hecho de que su modo *psicológico* de producirse pueda ser más complicado, de que presuponga una cooperación de *diferentes* órganos, no puede justificar una diferencia lógica de valor ni una diferencia metafísica en cuanto al ser.

Todos los estados de conciencia, desde las ilusiones hasta los más complicados juicios y representaciones de los objetos forman una sola serie continua, cuyos eslabones sólo se diferencian entre

[20] Collier, *Clavis universalis: or a new Inquiry after Truth. Being a Demonstration of the Non Existence, or Impossibility of an external world*, Londres, 1713 (nuestras citas de esta obra se basan en la nueva edición de Samuel Parr: *Metaphysical Tracts by English Philosophers of the Eighteenth Century*, Londres, 1837). La obra de Colliers fue traducida al alemán, juntamente con los *Diálogos* de Berkeley, por J. C. Eschenbach: *Sammlung der vornehmsten Schrifsteller, die die Wirklichkeit ihres eigenen Körpers und der ganzen Körperwelt leugnen*, Rostock, 1756.

sí en cuanto al grado, no en cuanto al principio. Una representación cualquiera sugerida por la fantasía no se diferencia de la sensación "real" transmitida por los sentidos en el sentido de que ésta se refiere a un tipo completamente distinto de objeto, sino solamente por sus cualidades y características puramente psicológicas. Si concebimos estas determinaciones psicológicas sujetas a variación, si concebimos, por ejemplo, como constantemente acentuada la "vivacidad" de la imagen de la fantasía y la determinabilidad de sus distintas partes concretas, podremos convertir con ello la imagen "subjetiva" en una imagen "objetiva", pero sin que le añadamos otras determinaciones cualesquiera pertenecientes de un modo puro al campo de la *conciencia* (pp. 12 *s.)*.

Es exacto, ciertamente, que el objeto de las percepciones de la vista parece desprenderse de nuestro "yo", parece enfrentarse a él como algo independiente y externo, y la teoría de Collier, como éste mismo manifiesta, no pretende discutirlo; de lo que se trata, según él, es de comprender que esta "exterioridad" no es una cualidad absoluta, inherente a las cosas, sino que tiene su fundamento en las *condiciones de la visión*. La explicación suficiente de este fenómeno fundamental reside en la *función* de la percepción, y no en un objeto totalmente independiente.[21] Por tanto, la división en un mundo interior y otro exterior es, de suyo, una *función* de la conciencia, y no un *estado de cosas* anterior a ella. Lo que llamamos materia, lo que llamamos cuerpo o extensión tiene su existencia solamente en el espíritu, es decir, *depende* de sus pensamientos y representaciones, sin que pueda tener ser fuera de esta dependencia.[22]

Collier trata de demostrar la verdad de esta tesis, ante todo,

[21] *Clavis Universalis*, pp. 4 *s.*: "I believe, and am very sure, that this seeming or (as I shall desire leave to call it) *quasi externity* of visible objects, is not only the effect of the will of God (as it is his will that light and colours should seem to be without the soul... etc.) but also that it is a *natural and necessary condition of their visibility*. I would say, that though God should be supposed to make a world, or any one visible object, which is granted to be not external, yet by the condition of its being *seen*, it would and must be *quasi external* to the perceptive faculty."

[22] "I mean and contend for nothing less, than that all matter, body, extension, etc., exists *in or in dependence on* mind, thought or perception, and that it is not capable of an existence, which is not thus dependant" (p. 2).

mediante reflexiones puramente metodológicas acerca de la función y el carácter de la prueba lógica. A quien acepta la hipótesis de un objeto al margen de toda clase de relaciones con el *conocimiento* le incumbe, evidentemente, la *carga de probar* que semejante hipótesis tiene una razón de ser. Lo que nos es desconocido en todos los respectos y tiene necesariamente que seguir siendo desconocido en virtud de su concepto no posee para nuestra razón más significado que si no existiera en absoluto. Es una máxima científica de validez general la de que un juicio sólo puede recaer a base de hechos *dados* de un modo cualquiera: "eadem est ratio non entis et non apparentis" (pp. 41 *s.)*.

"Nadie tiene derecho a convertir en objeto de indagación algo de lo que él mismo reconoce no saber ni lo más mínimo, y, por el contrario, cualquiera tiene derecho, no ya a poner en tela de juicio la existencia de algo cuyo conocimiento total se confiesa, sino incluso a afirmar su no-ser" (p. 43).

Pero, aunque desistamos de esta máxima, aunque, sin poseer ni la más mínima razón probatoria positiva, quisiéramos reconocer como *hipótesis* válida la existencia absoluta de las cosas, tendríamos que llegar a la conclusión de que también esta actitud es insostenible, si sobre ella se proyecta una reflexión más profunda. En efecto, esta existencia no es un concepto problemático que pueda aceptarse o rechazarse como tal según el arbitrio subjetivo, sino que se halla ya preñada de insolubles contradicciones *lógicas*, independientemente del derecho metafísico que podamos reconocerle.

Exigir de la *razón* una justificación de la existencia de objetos absolutos —como lo hacía Norris— equivale, pues, a pedirle lo imposible, equivale a esperar de ella la cuadratura del círculo.

También Collier, al igual que Boyle, invoca en apoyo de este principio las *antinomias de lo infinito*. Si consideramos la extensión como una entidad independiente, no condicionada por la peculiaridad ni por las leyes de nuestro pensamiento, será fácil probar con respecto a ella tesis totalmente contrapuestas: podrá demostrarse, por ejemplo, que la extensión es finita e infinita, que es ilimitadamente divisible y que se halla formada por las últimas partes integrantes simples (cf. vol. I, pp. 602 *s.)*. Esta contradicción entre proposiciones, cada una de las cuales puede alegar en

apoyo suyo argumentos lógicos igualmente rigurosos, es un hecho inequívocamente probado por la historia de la filosofía y constituye el verdadero "opprobrium philosophorum" (p. 47).

Pero, por muy estéril que sea este duelo de opiniones, mientras cada cual se aferre a la defensa de su propia concepción, encierra, sin embargo, un resultado importante para el *espectador* filosófico imparcial. La irreductible contradicción entre diversas *consecuencias* derivadas del concepto de un mundo absoluto le revela con imperiosa claridad que el *objeto* que aquí se toma como base se anula a sí mismo, que no es nada, en el sentido lógico. Si partimos de semejante objeto, si establecemos, por ejemplo, el concepto de un "cuadrado triangular", no resultará difícil, ciertamente, derivar de él diferentes determinaciones contradictorias, sin lesionar con ello en lo más mínimo las reglas formales del razonamiento; pero el descubrimiento de este hecho no nos inducirá a error en cuanto a la validez de estas reglas mismas, sino que reconoceremos que el error fundamental estriba en la falsa *premisa* de la cual arrancan ambas partes para su argumentación.

"Si se me pregunta, por tanto, si existe una materia extensa (independientemente de la conciencia y el pensamiento), contestaré con un no, ya que se trata de algo en que se dan tales contradicciones, que destruyen y hacen imposible su existencia. ¿Y qué podría replicar a esto el adversario? No podría, ciertamente, negar las contradicciones señaladas, pues en este punto coinciden todos los filósofos. ¿O pondría acaso en tela de juicio la conclusión, después de reconocer las premisas? Claro está que no, pues ello sería un manifiesto escepticismo y equivaldría a negar toda verdad, toda razón, todo pensamiento y todo razonamiento. No queda, pues, sino llegar, todos de acuerdo, a la conclusión de que una materia exterior absoluta representa algo totalmente imposible" (p. 52).

Y ni las apariencias de los sentidos ni el sentido común pueden impugnar ya este resultado, establecido ahora sobre fundamentos generales de carácter racional. Se les opone, para convencerlas de su error, el ejemplo típico que constantemente se impone, como por una necesidad objetiva interior, a todos los pensadores idealistas de los tiempos modernos. Así como la concepción copernicana del universo ha corregido y superado críticamente

los resultados de la intuición directa de los sentidos, así también nosotros, aunque sigamos expresándonos en el *lenguaje* de la vida diaria, debemos remontarnos en nuestros *pensamientos* y en nuestros *juicios* hasta una concepción superior (p. 82).

De lo que empezamos creyendo una dificultad insoluble se proyecta ahora sobre nosotros una claridad nueva e inesperada; la contradicción que amenazaba con anular la razón le sirve, por el contrario, para sostenerse y afianzarse, ya que viene a demostrar cómo todo ser sólo puede establecerse y afirmarse en relación con ella y con una capacidad cualquiera de nuestra "percepción".[23]

Cierto es que, para Collier, no se trata siemplemente de asegurar la seguridad y la independencia de la *razón*, sino también y sobre todo de salvaguardar la independencia y la autarquía de *Dios*. Quien reconozca a la materia una existencia independiente, tiene, si es consecuente, que considerar también como una entidad existente por sí misma el *espacio* en que se encuentra. Pero ello equivaldría, en realidad, a postular una existencia *infinita* y *necesaria*, situada fuera de Dios y, en cierto modo, junto a él; con ello, se reconocerían y concederían a la "criatura" todos los derechos y predicados que pertenecen exclusivamente al creador. A ella le corresponderían, según esto, los atributos de la omnipresencia y de la rigurosa unidad y uniformidad, las cualidades de lo ilimitado y lo independiente de toda existencia corporal (pp. 68 *s.*). Nos encontraríamos, así, con que el ser divino no llenaría ya todo el campo del ser, con que se vería limitado y entorpecido por su propia obra.

Y si, para sustraernos a este peligro, convirtiésemos la extensión misma en *parte* de la esencia divina y considerásemos el espacio como un *atributo* de la divina sustancia, tampoco con ello conseguiríamos nada: la dificultad retornaría de nuevo con mayor fuerza. En efecto, si Dios y el mundo no han de desaparecer en una unidad-totalidad panteísta, si cada uno de ellos ha de conservar su ser propio y aparte, por este camino nos encontraríamos nueva-

[23] *L. c.*, pp. 56 *s.*: "If this be all the difficulty, it immediately vanishes or loses its name, as soon as we suppose that there is no such thing or matter, or make this the question, whether there be any such thing, or not? For then, instead of difficulty, it becomes light and argument, and is no other than a demonstration of the impossibility of its existence."

mente con dos *espacios* infinitos distintos, que no sabemos cómo podrían coexistir (pp. 70 *s.)*. El *espacio absoluto* se revela, así, al analizarse en sus condiciones lógicas, como un simple *ídolo de nuestra imaginación*, y el mismo veredicto exactamente tiene que recaer también sobre la materia absoluta, de la que es premisa aquél.

Collier apunta ya aquí, con la mayor nitidez, los problemas metafísicos y epistemológicos generales que poco tiempo después habrán de ventilarse literariamente en el duelo crítico entre Leibniz y Newton.[24] Esto es lo que explica por qué, a pesar de la escasa influencia histórica *directa* que la obra de Collier llegó a ejercer, los motivos intrínsecos decisivos contenidos en ella no se perdieron del todo: cobran nueva importancia en la correspondencia mantenida entre Leibniz y Clarke, donde aparecen desarrollados de un modo absolutamente independiente y desde un punto de vista lógico general, para intervenir ahora de un modo decisivo en el movimiento del pensamiento filosófico de su tiempo (v. libro VI, cap. 2).

El hecho de que la propia doctrina de Collier no llegase a alcanzar esta perduración se debe a la limitación con que el pensador inglés aborda y concibe desde el primer momento la misión del idealismo. Esta se limita, según él, a poner de manifiesto críticamente las contradicciones del concepto usual del universo, pero sin llegar a explicar cómo pueden resolverse estas contradicciones desde el punto de vista de la nueva mentalidad. Es cierto que Collier promete volver más adelante sobre esta solución, una vez que se haya asegurado y reconocido el fundamento de su filosofía;[25] pero no llega a cumplir esta promesa, y ello hace que su doctrina carezca de una verdadera *realización positiva*, lo único que en realidad habría podido garantizarle su puesto en la historia.

[24] Cf. acerca de esto, especialmente, las observaciones acerca de las antinomias del *concepto de movimiento* en Collier, pp. 58 *ss.*, y acerca de las contradicciones de la tradicional *teoría de la percepción* (pp. 62 *ss.)* con el tratamiento del mismo problema en la correspondencia entre Leibniz y Clarke.

[25] "I need not undertake to shew that these absurdities about motion do not in the least affect a sensible or visible world, but only an external world. Nevertheless, if upon a due perusal of what I have here written, this seems yet to be wanting, I shall be ready, as soon as called upon, to give my reader the best satisfaction I am capable of as to this matter" (p. 62).

IV

La doctrina de Collier nos ha conducido ya directamente al mismo umbral de los problemas que habrán de encontrar su formulación sistemática unitaria en la ciencia de la naturaleza de Newton. Para la crítica filosófica del conocimiento, estos problemas ofrecían, ante todo, un *material* totalmente nuevo, material que de aquí en adelante imprimirá al planteamiento del problema una dirección unívocamente determinada y la deslindará dentro de límites claros.

Pero la física de Newton no fue importante y estimulante para el desarrollo de la filosofía en su conjunto solamente en este sentido positivo. También sirvieron de acicate sin cesar renovado para el análisis crítico las dificultades metafísicas que entrañaba y que ella misma, bajo su forma histórica concreta, no pudo llegar a dominar plenamente.

La teoría de Kant no es, en realidad, más que el remate de este proceso espiritual de conjunto. Sin embargo, antes de volver la atención a este proceso, queremos fijarnos brevemente en los motivos lógicos que se manifiestan en el desarrollo general de la ciencia de la naturaleza de aquel tiempo, incluso al margen de la doctrina y la personalidad de Newton.

En este punto, es Robert Boyle sobre todo quien, como el verdadero representante de la investigación empírica de su tiempo, sirve también de exponente característico a la mentalidad filosófica que en él impera. Las obras de Boyle se mantienen totalmente *al margen* de la órbita de los problemas verdaderamente metafísicos, pero tienden, sin embargo, con plena conciencia de ello, hacia una rectificación y transformación del *concepto de naturaleza* tradicional, gracias a las cuales es posible aplicar a ésta una concepción y un tratamiento teórico nuevos.

La obra de Boyle que lleva por título *De ipsa Natura* y que resume todas las tendencias críticas de este pensador, comienza expresando su asombro ante el hecho de que, hasta ahora, en medio de los elogios y panegíricos de carácter general tributados a la naturaleza, nadie se haya acordado de dar de ella una *definición* lógica clara y unívoca. Se habla, nos dice, sin el menor reparo, de la naturaleza como de un ser primigenio existente por sí mismo, sin parar mientes en que lo mismo el lenguaje de la vida

usual que el de la ciencia emplean la palabra "naturaleza" con una amplitud y una vaguedad que, a la postre, la hace perder todo claro sentido lógico.

La naturaleza de una cosa tan pronto significa la misteriosa fuerza fundamental de la que emanan todas sus cualidades y virtudes concretas como simplemente la estructura ordenada de sus diversas partes; unas veces, se manifiesta ante nosotros como una especie de poder espiritual que actúa persiguiendo determinadas metas y con arreglo a determinados fines y, otras veces, se nos presenta como un conjunto de impulsos y de fuerzas puramente mecánicos.[26] De este modo, se convierte en una *cosa* simple y concreta lo que no es, sin embargo, en realidad, sino la expresión y el reflejo de diferentes *modos de consideración* del pensamiento, que se entrecruzan y contradicen de muy diversas maneras.

Como reacción contra esto, Boyle confiesa haberse desviado de la calzada del pensar hasta el punto de haber parado mientes con frecuencia en la pardoja de si la naturaleza sería realmente un *objeto* o sería más bien simplemente un *nombre*; es decir, si sería un *algo real existente* o solamente un *concepto* inventado por los hombres para agrupar una pluralidad de fenómenos bajo una denominación compendiada.

Cuando —para poner un ejemplo— se habla de la función animal de la digestión, nadie que sepa contrastar y pesar cuidadosamente sus palabras entenderá por ella *un algo* separado del cuerpo humano, sino simplemente la totalidad de las *condiciones* químicas y fisiológicas que determinan y estimulan el proceso digestivo.[27] Pues bien, siguiendo este ejemplo, no debemos seguir viendo en la naturaleza, nos dice Boyle, una potencia independiente y dotada de fuerza, sino simplemente un concepto "ideal".

Boyle remata, así, expresándolo además con gran fuerza y nitidez, lo que en su tiempo habían iniciado Képler y Galileo en su lucha contra Aristóteles: despoja a la naturaleza de su existencia "sustancial" interior, para concebirla simplemente como la totalidad ordenada de los *fenómenos mismos* (cf. vol. I, pp. 318 *ss.* y 368 *s.*).

[26] Robert Boyle, *De ipsa Natura sive libera in receptam Naturae Notionem Disquisitio*, Londres, 1687. (1ª ed. en inglés, 1682; el proyecto de esta obra se remonta al año 1666.) V. especialmente pp. 14 *ss.*

[27] L. c., sectio quarta, p. 30.

Es cierto que tampoco esta transformación decisiva se halla todavía sustraída por entero a los motivos y a los nexos de orden *teológico*; Boyle sigue combatiendo y limitando el poder absoluto de la naturaleza, para poder atribuir solamente a Dios todo el ser y todo el actuar. Sin embargo, hasta en este ropaje teológico se trasluce claramente el rasgo idealista que desde el primer momento es inherente a toda la ciencia moderna.

"Cuando decimos que la naturaleza obra, no queremos decir con ello que un proceso se produce *por virtud de* la naturaleza, sino más bien *con arreglo a* ella. La naturaleza, según esto, debe concebirse, no como una actividad distinta y aparte, sino, en cierto modo, como *la regla o, más bien, como el sistema de reglas* conforme a las cuales han sido destinadas por el gran autor de las cosas a obrar y a padecer las fuerzas activas y los cuerpos sobre los que éstas actúan." [28]

Con lo cual el concepto *material* de la naturaleza se trueca en el concepto *formal* y la naturaleza como cosa desaparece, para convertirse en la naturaleza como conjunto de reglas.

La concepción teórica fundamental que guía y orienta las investigaciones empíricas de Boyle encuentra su expresión explícita y su desarrollo detallado en las obras de Joseph Glanvill. Se equivocan profundamente quienes, dejándose desorientar por el título de la obra principal de este pensador, la *Scepsis scientifica*, consideran y enjuician a Glanvill, según suele hacerse, como un "escéptico". Su escepticismo —él mismo se encarga de señalarlo insistentemente, saliendo al paso de las falsas interpretaciones que ya en vida suya le daban sus contemporáneos—[29] va dirigido solamente contra la filosofía de la escuela tradicional. A ella opone

[28] *De ipsa Natura*, sectio septima, p. 122.

[29] V. especialmente la obra de Glanvill titulada *Sciri tuum nihil est, or the Authors Defence of the Vanity of Dogmatizing against the Exceptions of the learned Thom. Albius* [Thomas White] *in his Late "Sciri"*, Londres, 1665. Cf. además el escrito de defensa de Glanvill contra Thomas White: "Of Scepticism and Certainty" *(Essays on several important Subjects in Philosophy and Religion*, Londres, 1676, *Essay* II).

Glanvill el auténtico método de la investigación inductiva y reconoce y venera a Boyle como su auténtico maestro.[30]

El contraste entre la concepción escolástica de la naturaleza, que puebla el mundo de simples entidades nominales, y el auténtico método empírico, que tiende exclusivamente a la comprobación exacta de los fenómenos mismos, constituye el tema permanente de las obras de Glanvill. Constantemente invoca como modelo, en ellas, la Royal Society de Londres, en la que él ve la verdadera encarnación de un nuevo *ideal del saber* que abre ante el hombre un camino inmenso de progreso, al paso que "la vía del concepto" (the Notional way) se halla condenada a eterna esterilidad.[31]

"Un curso de filosofía es, para mí, simplemente una necedad de a folio, y su estudio una ociosidad fatigosa y nada más. Las cosas aparecen desintegradas, aquí, en átomos conceptuales y su sustancia se esfuma en el éter de la imaginación. El intelecto capaz de vivir en esta atmósfera es un camaleón, una vejiga hinchada, y no otra cosa."

Por contraposición a esto, la meta que la libre investigación de los tiempos modernos se ha trazado no es introducir en la filosofía nuevas teorías y nuevos conceptos, sino que considera como su misión primera y primordial investigar cuidadosamente y *exponer* de un modo exacto cómo se comportan *de hecho* las cosas. Su misión no es disputar, sino obrar; su fin último consiste en librar la filosofía de las vacuas imágenes y creaciones de la fantasía, para circunscribirla a los objetos manifiestos que nos revelan los sentidos.[32] Es la filosofía dogmática de los escolásticos la que nos condena al *escepticismo* en el riguroso sentido de la palabra, al reducir los fenómenos, en última instancia, a "cualidades oscu-

[30] Sobre la actitud de Glanvill ante Boyle y ante la investigación empírica de la naturaleza en su tiempo, v. especialmente su obra *Plus Ultra, or the Progress and Advancement of Knowledge since the days of Aristotle. Occasioned by a Conference with one of the notional way*, Londres, 1668, especialmente cap. XII, pp. 83 *ss.* y 92 *ss.* V. *Essay* III: "Modern Improvements of Useful Knowledge."

[31] V. especialmente Glanvill, *Scepsis Scientifica, or Confest Ignorance, the way of Science*, Londres, 1665, p. 176; *Essay* IV, pp. 36 *ss.*; *Essay* II, pp. 44 *s.* y *pass.*

[32] *Essay*, III, p. 37.

ras",[32] mientras que la consideración empírica de la naturaleza no se sale nunca del terreno de lo conocido y lo dado.

"Si este método sigue desarrollándose del mismo modo que ha comenzado, llenará el mundo de portentos. No dudo de que muchas de las cosas que hoy no pasan de simples rumores se convertirán para la posteridad en realidades prácticas; que a la vuelta de pocas generaciones un viaje a la luna acabará siendo algo tan viable como lo es hoy un viaje a América... Es posible que quienes sólo juzgan ateniéndose a la estrechez de los principios tradicionales se rían de estas espectativas paradójicas, pero también las épocas anteriores se reían cuando se les hablaba de la posibilidad de estos grandes descubrimientos que son hoy una tangible realidad. Del mismo modo que hoy condenamos la incredulidad de los antiguos, la posteridad tendrá también motivos sobrados para mirar con desdén y compasión a la de nuestro tiempo. Pero hay, a pesar de toda la estrechez y de toda la limitación de los observadores superficiales, almas de un horizonte visual mucho más amplio que revelan una fe racional mucho mayor. Quien se halle familiarizado con la fecundidad de los principios cartesianos y con los incansables y perspicaces esfuerzos de tantos verdaderos filósofos, no desesperará de nada."[34]

No es éste, como se ve, el lenguaje de un "escéptico", sino el credo de la ciencia empírica, que de aquí en adelante, dentro de su campo propio y peculiar, no reconoce ya límites ni obstáculos.

Cierto es que esta fecundidad se paga con la renuncia definitiva a la solución del problema de los "fundamentos" metafísicos de los fenómenos. La "causalidad" no puede ni debe significar para nosotros más que la yuxtaposición y la sucesión empíricas de los fenómenos. Cualquier paso que diéramos más allá nos haría caer de nuevo en lo oscuro y en lo desconocido, en el campo de los conceptos puramente ficticios.

Jamás podremos explicar por vía *lógica* de qué modo se contiene el efecto en la causa y es determinado por ésta. El que el alma, es decir, una entidad puramente espiritual, pueda mover el cuerpo, es algo tan difícil de comprender como que un simple deseo pudiera mover una montaña. Ni la percepción interior ni

[33] V. *Scepsis Scientifica*, cap. XX, p. 127.

[34] *Scepsis Scientifica*, cap. XXI, pp. 134 *s.*

la exterior, que son las únicas fuentes del conocimiento, pueden hacernos avanzar un solo paso por este camino.

"Quien piensa de otro modo, no tiene más que pararse a examinar cuidadosamente sus representaciones: si, haciéndolo así, encuentra en sí mismo la clave para comprender las cualidades del ser, sin tomarla ni de los *sentidos* exteriores ni de los interiores, entonces creeré que esta persona es capaz de convertir las quimeras en realidades." [85]

He ahí cómo Glanvill, que en sus primeros pasos partía de Descartes y que sigue viendo en él, a pesar de todo, el verdadero "guardasellos mayor de la naturaleza",[86] se pasa directamente, de otra parte, a las posiciones de Locke y de Hume.

Pero su ejemplo nos enseña, al mismo tiempo, que la simple entrega a la investigación empírica de los hechos, sin la crítica profunda del intelecto, no puede precavernos permanentemente contra los peligros de la trascendencia. El propio Glanvill, pese a la energía y al celo infatigable con que preconiza los derechos de la experiencia, se convierte al mismo tiempo, por una curiosa ironía de la historia, en uno de los más calurosos defensores de la *creencia en las brujas*, y se esfuerza por afianzarla una vez más en la conciencia de sus contemporáneos y por apoyarla en nuevas pruebas de hecho.[87]

Al llegar a este punto, hace crisis su "escepticismo" científico. Nada demuestra más claramente que esta singular coincidencia cómo la simple observación empírica resulta precaria e insuficiente para un esclarecimiento verdaderamente filosófico y científico de los hechos, mientras no afianza el pie en sus últimos *principios* y en sus últimos *fundamentos*. Ahora bien, estos principios sólo podían llegar a comprenderse cuando la ciencia misma hubo elaborado y conquistado, con la teoría de Newton, su organización sistemática unitaria.

[85] *Scepsis Scientifica*, cap. 4, § 2, pp. 17 s.

[86] Sobre la actitud de Glanvill ante Descartes, cf. los entusiastas juicios contenidos en *Scepsis Scientifica*, pp. 133, 155, 183, y especialmente *Sciri tuum nihil est*, p. 5: "If the great Man, possibly one of the greatest that ever was must be believed a Sceptic, who would not ambitiously affect the title?"

[87] Sobre la posición de Glanvill ante la creencia en las brujas y su "Sadducismus triumphatus", cf. Lecky, *Geschichte des Ursprungs und Einflusses der Aufklärung in Europa*, Leipzig, 1873, pp. 85 ss.

LIBRO SEXTO

DE NEWTON A KANT

Al pasar, siguiendo el curso de los sistemas filosóficos, de la teoría del conocimiento de Leibniz y de los ingleses a los comienzos del sistema crítico, tiene uno en seguida la sensación de que la explicación histórica adolece de una laguna. Se siente uno transportado directamente, sin transición, a un horizonte discursivo nuevo. El centro de gravedad del pensamiento se ha desplazado; han cambiado la posición sistemática de los distintos problemas y la relación dinámica de dependencia que entre ellos existe. Y, sin embargo, no hay en la propia exposición de Kant ningún signo externo que apunte hacia este cambio. Los problemas fundamentales aparecen ante nosotros bien deslindados y perfilados, con sus contornos propios; nada indica ya el camino o los motivos interiores que han conducido a ellos. Y esta solución de la continuidad histórica, que hace que la teoría se salga y se destaque de todos los marcos históricos en que nace, opone también nuevas y nuevas dificultades a su comprensión sistemática.

Sin embargo, cuanto más a fondo penetremos en las premisas de la filosofía crítica, más claramente se advierte que el aislamiento en que a primera vista la contemplamos no es más que pura apariencia. La originalidad de la crítica de la razón no consiste precisamente en "descubrir" un principio fundamental nuevo y aislado, sino en elevar el *conjunto* de los problemas del conocimiento a una fase distinta de consideración y en situarla dentro de una dimensión lógica totalmente nueva. Este valor y esta peculiaridad suyas —que sólo ella comparte con la teoría platónica de las ideas— no sufren, por tanto, ningún menoscabo por reconocer que la *materia* de los problemas especiales que le sirven de base fue preparada en sus detalles por el trabajo filosófico y científico del siglo XVIII.

Es cierto que la visión de estos entronques resulta oscurecida por la multiformidad de los intereses intelectuales de la época, los cuales, a primera vista, no parecen agruparse nunca en unidad fija y coherente.

Al principio, los múltiples movimientos discursivos de esta época aparecen en aguda pugna y en abierta contradicción los unos con los otros. La herencia filosófica de Leibniz habíase dis-

persado inmediatamente después de su muerte; todo lo que de ella quedaba en pie sobrevive ahora solamente en unas cuantas sugestiones sueltas, no agrupadas ya en torno a un centro sistemático común. Tampoco la ciencia matemática de la naturaleza puede ofrecer una satisfacción definitiva a los afanes de unidad filosófica, a pesar de ser en sí misma un modelo de rigurosa cohesión deductiva.

Es cierto que con la teoría de Christian Wolff parece abrirse paso el predominio del método matemático también en el campo de la filosofía; y el eclecticismo de la época va apoyándose, en efecto, cada vez más, en estas relaciones, para acabar ensalzándolas como la auténtica y permanente "reconciliación" de la metafísica y la investigación empírica.[1]

Pero es precisamente esta supuesta *identidad* de los métodos la que repele a los espíritus lógicos más profundos y plantea ante ellos el más difícil de los problemas. En vez de la simplista equiparación, se manifiesta en estos espíritus la necesidad y la tarea de un exacto deslinde de campos entre la matemática y la metafísica. Y vemos cómo va elaborándose, en una serie de intentos progresivos, una nueva relación entre las distintas esferas del saber y, por tanto, un *nuevo concepto del conocimiento mismo.*

El hecho de que este proceso no aparezca unido, de momento, a ningún nombre concreto importante, no debe llevarnos a desconocer el valor general que encierra para la historia de la cultura. También en el terreno puramente teórico, lo mismo que en el campo de la moral y de la religión, llevó a cabo el siglo XVIII un inapreciable trabajo de ilustración intelectual.

Cierto es que, para cerciorarnos de la tendencia de unidad que preside este movimiento, tenemos que prescindir de todas las líneas de separación y demarcación que en la historiografía filosófica suelen aplicarse. En efecto, si vamos pasando revista a los distintos grupos por separado, de una parte al del racionalismo alemán, de otra parte al de los enciclopedistas, a la filosofía de la naturaleza, a la filosofía de la religión, etc., corremos el peligro

[1] Especialmente característico en este sentido es el estudio de Samuel König, *Oratio inauguralis de optimis Wolfiana et Newtoniana Philosophandi Methodis earumque amico consensu* (1749).

de que los detalles y las diferencias nos hagan perder de vista los rasgos comunes, es decir, lo decisivo y lo esencial.[2]

Lo que imprime a la época su sello de unidad aparece, por así decirlo, enclavado entre todos estos fenómenos históricos especiales y se destaca claramente, sobre todo, en las *relaciones* que unen entre sí a los diferentes grupos de problemas. La comunidad interior de las diversas tendencias se revela, ante todo, en la abolición de las fronteras nacionales, en la cohesión, ahora más estrecha que nunca, que une a los diferentes pueblos y a sus aspiraciones espirituales. Se establecen nexos tan íntimos de contacto e interdependencia entre los tres grandes círculos culturales de Inglaterra, Francia y Alemania, que resulta imposible seguir la historia de un solo concepto sin saltar constantemente de un país a otro. Y desaparecen, asimismo, todas las barreras y todos los linderos fijos que separan a unas disciplinas de otras. La filosofía y la ciencia se funden para formar un campo único y coherente, dentro del cual no hay compartimentos estancos ni materias aparte. Y no se trata simplemente de una agrupación enciclopédica de la materia del saber, sino de algo mucho más importante: de una nueva concepción metodológica fundamental, que pugna por abrirse paso y hacerse luz en las mentes de los pensadores descollantes de esta época, en un D'Alembert y un Maupertuis, en un Euler y un Lambert.

Intentaremos exponer cómo va formándose esta concepción y cómo va atrayendo a su órbita, poco a poco, problemas cada vez más amplios y más concretos. Para ello, empezaremos siguiendo simplemente la trayectoria de la evolución histórica, sin entrar a indagar de momento la meta hacia la que ésta tiende. Pero esta consideración inmanente se encargará de llevarnos por sí misma a los conceptos y a los problemas que sirvieron de punto de partida a la filosofía crítica.

[2] Así —para poner solamente un ejemplo—, vemos cómo Leslie Stephen, en su minucioso estudio del movimiento religioso en Inglaterra, pasa por alto precisamente las discusiones teológicas sobre los conceptos del espacio y el tiempo, en las que los problemas filosófico-religiosos se entrelazan íntimamente con los intereses *epistemológicos* de la época (v. acerca de esto, libro VI, cap. 2, núm. 2).

Capítulo I

EL PROBLEMA DEL MÉTODO

I

En la ciencia newtoniana parece haberse calmado y haber encontrado, por fin, su remate seguro el problema del *método*, con el que había comenzado su carrera la filosofía moderna. La investigación empírica parecía haber conseguido, por fin, en su incesante búsqueda, lo que en vano se había esforzado por descubrir la especulación abstracta. Los principios matemáticos de la teoría de la naturaleza parecen haber sentado para siempre los fundamentos del saber empírico, de tal modo que al futuro sólo le queda la tarea de aplicar estos principios generales a un campo cada vez más extenso de fenómenos, extrayendo de ellos consecuencias más y más importantes.

Y no cabe duda de que los discípulos y continuadores más cercanos de Newton abordan su obra, íntegramente, en este sentido. Newton no es, para ellos, primordialmente, el descubridor de la ley de la gravedad, sino el fundador de un nuevo método de investigación. Su obra representa para ellos, ante todo, una hazaña *filosófica*, por cuanto que en ella el método inductivo no sólo logra sus resultados más altos, sino que cobra, por vez primera, su expresión y su plasmación lógicas. La visión de la fórmula fundamental del acaecer cósmico tenía por fuerza que aparecer como una empresa de poca monta, en comparación con lo que representaba el gran principio que aquí se descubría para toda la "filosofía experimental" del futuro.[3]

[3] Acerca de la concepción y la apreciación del "método" newtoniano en los más cercanos discípulos y sucesores, citaremos aquí un ejemplo especialmente significativo: "Upon mechanics is also founded *the Newtonian or only true philosophy in the world*... It has been ignorantly objected by some that the Newtonian philosophy, like all others before it, will grow old and out of date and be succeeded by some new system... But this objection is very falsely made. *For never a philosopher before Newton ever took the method that he did.* For whilst their systems are nothing but hypotheses, conceits fictions, conjectures and romances invented at pleasure and without any foundation

El propio Newton había trazado, al final de su *Óptica*, la meta y el pensamiento orientador de su investigación física, con la claridad del descubridor y del maestro. Vemos cómo se rechaza aquí con toda decisión la pregunta de qué sea en cuanto a su esencia la gravedad y de qué cualidades "interiores" condicionen su eficacia. Pues, sea cualquiera la respuesta que a esta pregunta pueda darse, en nada contribuye, se nos dice, a nuestro conocimiento de los *fenómenos* de la gravedad, que son los únicos que a la física matemática le interesa exponer y estudiar en su mutua trabazón funcional. Los principios y las fuerzas que aquí se admiten no pretenden significar ninguna clase de cualidades ocultas cuyo origen deba buscarse en tales o cuales "formas específicas" inventadas de las cosas, sino que aspiran a ser tan sólo la expresión de las *leyes generales de la naturaleza* que constituyen la premisa de toda la formación y plasmación de las cosas.

"Que existen, en efecto, tales principios nos lo enseñan los fenómenos de la naturaleza, aunque su causa no se haya descubierto aún. Las cualidades a que nos referimos son, pues, manifiestas, y sólo las causas permanecen oscuras. En cambio, los aristotélicos y los escolásticos no designaban como cualidades oscuras ninguna clase de cualidades manifiestas, sino solamente aquellas de las que ellos suponían que se hallaban escondidas en el cuerpo y constituían el fundamento ignorado de los efectos visibles. Para que la gravitación, lo mismo que la fuerza eléctrica y la fuerza magnética tuviesen este carácter, había que partir del supuesto de que provenían de cualidades interiores, para nosotros desconocidas, de las cosas, inexplicables e inescrutables. No cabe

in the nature of things, he on the contrary and by himself alone set out upon a very different footing. For he admits nothing but what he gains from experiments and accurate observations and from this foundation whatever is further advanced, is deduced by strict mathematical reasoning. The foundation is now firmly laid: the Newtonian philosophy may indeed be improved and farther advanced: but it can never be overthrown: notwithstanding the efforts of all the Bernoulli's, the Leibniz's, the Green's, the Berkeley's, the Hutchinson's, etc." (Emerson, *The Principles of Mechanics*, Londres, 1773, páginas V *ss.*). Cf. además Emerson, *A short comment on sir I. Newtons Principia*, Londres, 1770, p. III; Pemberton, *A view of Sir Isaac Newtons philosophy*, Londres, 1728, Introduction; s'Gravesande, *Philosophiae Newtonianae Institutiones in usus academicos*, Leiden, 1723, Prefacio.

duda de que semejantes 'cualidades' constituyen un obstáculo para el progreso científico, razón por la cual son rechazadas en justicia por la moderna investigación. El admitir ciertas entidades específicas de las cosas dotadas de fuerzas específicas ocultas y capacitadas, por tanto, para producir determinados efectos sensibles es algo totalmente vacuo y carente de sentido. En cambio, el derivar de los fenómenos dos o tres *principios* generales del *movimiento*, para explicar luego cómo, partiendo de ellos como de premisas claras y manifiestas, se derivan las propiedades y los efectos de todas las cosas corporales, representaría ya, evidentemente, un poderoso progreso de la visión científica, aunque las *causas* de estos principios permaneciesen desconocidas para nosotros. He aquí por qué yo establezco sin el menor reparo los indicados principios del movimiento, ya que saltan ante nuestra vista por doquier en la naturaleza toda, haciendo caso omiso de la investigación de sus causas."[4]

Estas fundamentales afirmaciones forman el punto de partida en torno al cual gira y sobre el que constantemente habrá de volver la disputa de los métodos, a lo largo del siglo XVIII.

No cabe duda de que en estas afirmaciones se condensan focalmente los grandes problemas de la teoría filosófica de los principios. ¿Cómo se comportan entre sí el *principio* y el *hecho*, las *leyes* y las *cosas*, los *fenómenos* y las *causas*? La respuesta que se dé a esta pregunta es importante, sobre todo, en un punto: en lo que se refiere a la *separación* decidida y consciente que ahora se introduce entre los principios y las causas. Toda la ciencia tiende a la comprobación de las leyes más generales y más altas que someten los fenómenos a una determinada regla y a un determinado orden y que son, por tanto, las que nos permiten llegar a los verdaderos *objetos* del conocimiento.

El fundamento sobre el que descansa el ser de estas leyes permanece oculto para nosotros; más aún, la pregunta en torno a ellas se sale ya de los límites del saber. Aun suponiendo que este fundamento exista, es, sin embargo, indiferente en cuanto a la investigación empírica y a su *valor de verdad*. En efecto, este valor no le es conferido desde fuera, sino que tiene que extraerlo

[4] Newton, *Optice: lat. reddidit Samuel Clarke*, Lausana y Ginebra, 1740, libro III, quaestio 31, pp. 326 s.

la propia investigación empírica de sí misma y de sus propios principios; es decir, de la rigurosa conexión deductiva establecida por ella entre los diversos fenómenos concretos a base de sus medios matemáticos de conocimiento.

La contraposición que de este modo se crea se manifiesta a partir de ahora bajo múltiples formas. Su desarrollo concreto se expresa, sobre todo, en la lucha entre la escuela newtoniana y la escuela wolffiana, lucha mantenida, de una parte, en las memorias de la Royal Society de Londres y, de otra, en las *Acta Eruditorum* de Leipzig. Esta lucha llega hasta más allá de mediados del siglo XVIII, desarrollándose, por tanto, directamente ante los ojos del joven Kant. En los escritos de Kant anteriores al período crítico se percibe todavía claramente, por doquier, el eco de esta disputa metodológica. Y se ve que los que más persistentemente influyen en él son los argumentos de los miembros más jóvenes y radicales de la escuela newtoniana, tales como Keill o Freind.

Aparece trazada ya aquí con rasgos enérgicos e inexorables la línea divisoria entre la consideración empírica y la consideración metafísica de la naturaleza. Mientras que hasta ahora se creía poder captar y retener la *esencia* absoluta de la realidad en definiciones formuladas a base del género y la diferencia específica, la ciencia empírica confiesa abierta y francamente su ignorancia en este punto.

"Las naturalezas íntimas y los fundamentos de las cosas —escribe Keill, en su *Introducción a la verdadera física*— son desconocidos para mí; por el contrario, lo que yo sé acerca de los cuerpos y de sus efectos o se lo debo al testimonio directo de los sentidos o lo infiero de una cualidad que los sentidos mismos me revelan. Por eso, en vez de las definiciones formuladas por los lógicos, bastaría con emplear una sencilla *descripción* por medio de la cual, sin embargo, podamos captar de un modo claro y distinto los objetos de que se trata y distinguirlos de cualesquiera otros. Explicaremos, pues, las cosas por medio de sus cualidades, tomando como base una característica concreta o un conjunto de características que la experiencia nos revela inequívocamente en ellas y de las cuales podemos nosotros derivar, a su vez, con arreglo al método geométrico, otras determinaciones. A esta regla faltan casi siempre los maestros de la nueva filosofía, al no con-

siderar las cosas fijándose en aquellas cualidades que con toda seguridad presentan, sino entrando a investigar las entidades y naturalezas que reputan como inherentes a ellas." [5]

La consigna empirista de la "descripción" de los fenómenos no es, por tanto, ningún descubrimiento moderno, sino que se remonta, como se ve, a los orígenes de la "filosofía experimental". "Explicar" un fenómeno natural sólo puede significar, según este criterio, captarlo en todos y cada uno de sus elementos concretos y en su relación de dependencia con respecto a otros acaecimientos y circunstancias. Esta meta se alcanza tan pronto como, a base del cálculo matemático, logramos ponerlo en relación con cualquier otro hecho conocido. Por consiguiente, todo saber, cuando se le reduce a sus elementos últimos, tiene en fin de cuentas una vigencia basada exclusivamente *en los hechos*. La conciencia de la certeza de nuestros principios científicos no se adquiere *derivándola* de un fundamento metafísico superior, sino desarrollándolos hacia adelante en sus propias consecuencias y haciendo que se confirmen indirectamente en éstas. Y en apoyo de esta concepción fundamental, se invoca ahora, junto al sistema de la física, la propia *historia* de ésta.

"El divino Arquímedes investigó las leyes de la mecánica y la hidrostática, sin pararse a indagar la causa de la gravedad o del estado flúido. Se limitó a tomar como base lo que la percepción inmediata nos enseña, pero, partiendo precisamente de aquí, consiguió penetrar con gran agudeza en los secretos de estas dos ciencias. Tampoco Galileo apuntó ninguna hipótesis acerca de la causa de la gravedad, sino que se preocupó tan sólo de determinar la *velocidad* que los cuerpos pesados desarrollan en su caída, sentando así el fundamento sobre el que los más grandes maestros de la física han podido construir sus más bellos descubrimientos." [6]

Una vez que esta concepción había arraigado y encontrado

[5] Keill, *Introductio ad veram Physicam*, Leiden, 1725, p. 15 (primera ed., Oxford, 1702). Cf. con esto, especialmente, la descripción del método newtoniano en el estudio de Kant sobre la claridad de los principios de la teología natural y de la moral (ed. de la Acad. II, 286). Keill es citado también por Kant en la *Monadologia physica*, proposiciones X y XI.

[6] V. la defensa de Freind de sus *Praelectiones chymicae* contra la crítica de las *Acta Eruditorum* (1711): *Philosophical Transactions abridged and disposed under General Heads*, vol. V, 1749, pp. 429 s.

pleno reconocimiento en el círculo de los investigadores empíricos, el problema inmediato que se planteaba era el de fundamentar la razón de ser de esta concepción y asegurar su vigencia *dentro del campo de la filosofía misma*. Y aquí es donde entra en juego la labor de esclarecimiento de los enciclopedistas franceses y, principalmente, de D'Alembert, quien, como el más importante de los matemáticos y lógicos de esta tendencia, aborda el problema con entera claridad. Es él quien por vez primera da a este problema su formulación clara en el terreno de los principios.

Hay que invertir, nos dice, la relación de dependencia y de valor que hasta ahora venía estableciéndose tácitamente entre los dos polos de la consideración científica, entre los hechos y los axiomas. Los axiomas no son la fuente de la verdad, ya que, lejos de ello, si los examinamos de cerca, vemos que no son más que vacuas *proposiciones idénticas*, lo que quiere decir que la misma circunstancia que les asegura su necesaria vigencia los condena a permanente esterilidad.[7] El contenido de saber que a pesar de ello nos inclinamos a atribuirles no radica en la conexión discursiva que por medio de ellos se establece, sino en las *definiciones* que sientan como materia y contenido de lo que afirman.

Ahora bien, la definición misma no posee fuerza creadora alguna; no puede alumbrar ninguna verdad nueva, sino simplemente ayudar a que se fijen y expresen ciertos hechos generales de la representación. Por eso los auténticos fundamentos iniciales deben formar siempre y dondequiera determinados *estados de hecho* psíquicos con respecto a los cuales no cabe más prueba ni otra derivación sino el encontrarlos directamente en la experiencia exterior o interior. Este punto de partida inequívoco nos lo ofrecen, en física, los fenómenos cotidianos de la observación, en geometría las características sensibles de la extensión, en metafísica el conjunto de nuestras percepciones, en moral las inclinaciones originarias, comunes a todos los hombres.

"La filosofía no tiene por misión perderse en las cualidades generales del ser y de la sustancia, en ociosas indagaciones acerca de conceptos abstractos, en caprichosas clasificaciones y eternas

[7] D'Alembert, *Eléments de philosophie* (1759), § 4. (*Mélanges de littérature, d'histoire et de philosophie*, 5 vols., Amsterdam, 1763-70, t. IV, p. 25.) Cf. *Discours préliminaire de l'Encyclopédie* (*Mélanges*, I, 46).

nomenclaturas; es la ciencia de los hechos o la ciencia de las quimeras." [8]

La metodología racionalista se expone a perder, así, su instrumento más genuino y más vigoroso, con el que cree poder dominar la materia de la experiencia. Según este método, lo particular debía encuadrarse dentro de lo general y someterse a ello por medio de la definición. Pues bien, ahora resulta, por el contrario, que la definición misma, que se nos presentaba como el tipo de lo general, no es más que un hecho concreto de una determinada clase. Se contenta con investigar y poner de manifiesto aquellos contenidos representativos que reaparecen de un modo uniforme en todos los sujetos, tratando con ello simplemente de registrar un hecho puramente antropológico, no susceptible de ninguna otra explicación.

Por tanto, la única función que se le deja a la lógica es la de reducir las "ideas" compuestas, mediante un análisis, a los elementos que las integran. Es, por ello, irrealizable la pretensión que la definición lógica se arroga de reproducir la naturaleza real de la cosa, "pues no sólo es desconocida para nosotros la naturaleza de todo ser concreto, sino que ni siquiera podemos indicar claramente qué es lo que en general hay que entender por la naturaleza de una cosa en sí misma. La naturaleza de una cosa, al ser considerada por nosotros, consiste pura y simplemente en el desarrollo de las representaciones simples contenidas en su concepto".

Resulta, pues, ociosa la distinción tan usual en definiciones reales y nominales. Nuestras explicaciones científicas no son ni lo uno ni lo otro: pretenden ser algo más que simples nombres atribuídos a los objetos, pero sin que puedan darnos noticia de la naturaleza interior de éstos. Explican la naturaleza del objeto tal y como nosotros lo comprendemos, pero no cómo el objeto es en sí mismo.[9] Por eso no adquiriremos jamás una visión verdadera y fecunda de la significación de un concepto simplemente con enumerar y recorrer una por una sus características, sino de otro modo: esforzándonos por tener presente ante nosotros el modo como este concepto ha nacido de otras representaciones más

[8] D'Alembert, *Eléments de philosophie, l. c., p.* 27.
[9] *Eléments de philosophie*, p. 33.

simples. Todo lo que en realidad puede aportar la filosofía y lo que hasta ahora pierde de vista para entregarse a tareas pretendidamente más altas, pero en rigor contradictorias, es el establecimiento de una *tabla* cuidadosamente ordenada de los conceptos fundamentales últimos e indemostrables, en la que, si llegara a formarse, saltarían en seguida a la vista los nexos de su posible entrelazamiento y de su síntesis.[10]

Sabido es cómo D'Alembert aplicó esta concepción fundamental, sobre todo en su fallo de la disputa entre cartesianos y leibnizianos acerca de la verdadera medida de la fuerza. Según él, esta polémica radica en el gran error racionalista que ambos adversarios comparten y que consiste en exagerar la importancia de las definiciones y de su significación objetiva real. El problema queda resuelto de una vez por todas en cuanto se reconoce que nuestros conceptos no son, no pueden ser nunca otra cosa sino expresiones compendiadas de determinados hechos revelados por la experiencia. La determinación leibniziana de la medida, lo mismo que la cartesiana, son igualmente valiosas en cuanto fórmulas de nuestro conocimiento empírico, del mismo modo que son igualmente nulas si se las considera como criterios metafísicos.

Sin embargo, este juicio, ensalzado desde antiguo como un triunfo de la ilustración positivista, revela claramente, al mismo tiempo, los límites con que tropieza la crítica de D'Alembert. La disputa en torno a la medida de la fuerza, no era en modo alguno, al menos por parte de Leibniz, una simple disputa verbal; no se trataba de saber a qué expresión analítica, arbitrariamente determinada, debía darse el *nombre* de fuerza, sino cuál de todas las magnitudes empíricamente conocidas se ajustaba al *postulado de la conservación*, proclamado por Leibniz como el supremo principio lógico de la física. Ahora bien, este postulado, según había proclamado inequívocamente Leibniz, no se refería precisamente al mundo de las mónadas, sino que se proponía tan sólo expresar las leyes fundamentales que imperan entre los fenómenos mismos

[10] *Eclaircissements sur différents endroits des Eléments de philosophie*, § II *(Mélanges*, V, 19 y V, 22 *s.)*.

y sin las cuales no sería posible el conocimiento matemático de éstos.[11]

Si tenemos presente esta concepción, nos percatamos en seguida de cuál es la laguna de que la argumentación de D'Alembert adolece. El hecho de que los conceptos generales no puedan nunca penetrar en la esencia absoluta de las cosas contribuye también directamente a rebajar y poner en tela de juicio la función que esos conceptos cumplen dentro del campo del mismo conocimiento empírico. El veredicto, que al principio sólo debía recaer sobre las afirmaciones acerca del ser situadas más allá de la experiencia, se hace extensivo ahora a los fundamentos racionales del mismo conocimiento empírico. Pero la razón de ser de este paso no pudo ser demostrada, lo que priva de toda su fuerza y su virtud a la crítica positivista de D'Alembert, en lo que a este punto se refiere. Mientras las "hipótesis" metafísicas y científicas se mantenían *en un mismo* plano, podía seguir afirmando íntegramente su fuerza la *ontología*, contra la que van dirigidos los tiros de D'Alembert, ya que el análisis de la experiencia misma, en cuanto que conducía a los *fundamentos* necesarios y generales del conocimiento, parecía reforzar y amparar al mismo tiempo las afirmaciones ontológicas.

La *antítesis* que D'Alembert establece entre la lógica y la ciencia empírica, entre las definiciones y los hechos, no puede ser considerada como la última palabra, como el fallo final, pues ¿acaso para la simple descripción de los hechos mismos, para la comprobación y el afianzamiento de la imagen puramente fenomenológica del mundo, no tenemos que recurrir, a su vez, a los puntos de vista de los *conceptos* generales, que son los que nos permiten reducir las sensaciones a un orden fijo?

Y no se crea que los problemas de este tipo no llegaron a interesar a D'Alembert; lejos de desentenderse de ellos, los destaca con toda la claridad y sinceridad que caracterizan a este pensador. El empirismo de un Locke y de un Newton, que contribuye por igual a determinar su punto de partida, los acucia a perfilar cada vez más sus diferencias. El concepto de la *experiencia* misma encierra un doble sentido y requiere una más precisa determina-

[11] Más detalles acerca de esto en nuestra obra *Leibniz' System*, pp. 314 *ss.*, 322 *ss.*

ción. De la "observación" en el sentido usual de la palabra, que no es sino la aprehensión fortuita de un objeto dado, hay que distinguir el método de la *ciencia* empírica, que no se contenta con las percepciones pasivamente recogidas, sino que se sitúa ante la naturaleza dirigiéndole preguntas propias, formuladas por el mismo espíritu.[12]

Hasta aquí, es el viejo postulado baconiano de la "experientia litterata" el que se manifiesta, pero este postulado se formula ahora en un sentido totalmente nuevo, ya que la *matemática* es reconocida como la verdadera expresión de aquella actividad del espíritu en la que radican también el valor y la fuerza del *experimento* en las ciencias naturales. La crítica sensualista de D'Alembert se detiene ante los conceptos fundamentales de la matemática. Mientras que en el discurso preliminar de la *Enciclopedia* partía de la tesis de que todos nuestros conocimientos se reducen a los que adquirimos por medio de los sentidos,[13] en el desarrollo de los principios algebraicos y geométricos no tarda en experimentar esta tesis una esencial limitación. La certeza del álgebra se basa en el hecho de que opera exclusivamente con *conceptos intelectuales puros* y, por tanto, con ideas que nosotros mismos nos formamos por abstracción. Sus principios se hallan sustraídos a toda duda y a toda oscuridad, porque son nuestra propia obra y sólo contienen lo que nosotros *hemos puesto en ellos*.[14]

Aunque el término de "abstracción" recuerde todavía, aquí, las teorías empiristas del concepto, ha sufrido ya, si nos fijamos en él de cerca, una importante transformación. Por concepto "abstracto", en efecto, no se entiende ahora ya la reproducción imperfecta de determinados contenidos individuales de la percepción, sino el resultado de un método discursivo puro por virtud del cual creamos nuevos contenidos independientes, que trascienden de todos los datos de las sensaciones. A la luz de los conceptos *geométricos*, sobre todo, se demuestra que su sentido no toma cuerpo nunca en tales o cuales "impresiones" concretas ni puede medirse por ellas. No cabe duda de que para poder llegar a estos conceptos tenemos que partir necesariamente de las impre-

[12] *Eléments de philosophie*, § XX (*Mélanges*, IV, 269 *s.*).
[13] *Discours préliminaire* (*Mélanges*, I, 13).
[14] *Eléments*, § XIV (*Mélanges*, IV, 154 *s.*).

siones de los sentidos, pero asimismo es indudable que éstas por sí solas no pueden explicar su contenido y su formación. Toda proposición geométrica trasciende, por principio, el campo total de la experiencia psicológica, pues no se refiere nunca a ninguna clase de *imágenes representativas* concretas, sino a los *límites intelectuales* que nosotros, por virtud de un postulado del espíritu, añadimos a la serie de esas imágenes, que es de suyo ilimitada e infinita.[15] Y este establecimiento ideal de límites es reconocido y descrito ahora como la verdadera función del *concepto*.

Fácilmente se ve, por lo que queda dicho, que D'Alembert justifica y valora la "abstracción" en términos que contradicen abierta y directamente a los *comienzos* de su propia teoría del conocimiento. Cuanto más "abstractos" sean los fundamentos de una ciencia, más seguro será también, nos dice ahora, el conocimiento que esta ciencia procura; por el contrario, cuanto más se acerque su objeto a lo sensible, más incierto y más oscuro será lo que de él sepamos.[16]

En su disquisición crítica sobre el *concepto del tiempo*, procede D'Alembert a una importante aplicación de principio de su nueva concepción. Vemos aquí que la significación de los conceptos de límite no puede limitarse a la matemática, sino que trasciende por doquier a nuestro conocimiento de la realidad física concreta, lo que quiere decir que encierra en sí, al mismo tiempo, un factor "ideal". Es evidente que la idea del tiempo es el producto de la sucesión de nuestras representaciones; pero el problema de la naturaleza y el contenido del concepto no se reduce, ni mucho menos, a este esclarecimiento psicológico. El curso de nuestras representaciones no revela jamás aquella *uniformidad* exacta que el concepto del tiempo lleva aparejada y que le permite servir de medida fundamental para todos los cambios empíricos. Pero tampoco podemos remitirnos simplemente a la experiencia exterior

[15] *Eléments*, § XV (p. 159): "Les vérités que la Géométrie démontre sur l'étendue sont des vérités purement hypothétiques. Les propositions de Géométrie... sont la *limite* intellectuelle des vérités physiques, le terme dont celles-ci peuvent approcher aussi près qu'on le désire, sans jamais y arriver exactement... Dans l'Univers il n'y a point de cercle parfait, mais plus un cercle approchera de l'être, plus il approchera des propriétés rigoureuses du cercle parfait que la Géométrie démontre."

[16] *Discours préliminaire (Mélanges, I, 44 s.)*.

para derivar el concepto del movimiento estrictamente uniforme, pues mal podríamos llegar a adquirir una experiencia física cualquiera sin poseer previamente y tomar como base para ello una medida del tiempo fija y determinada.[17]

Por tanto, si los *Elementos de filosofía* de D'Alembert habían desterrado sencillamente todo elemento "metafísico" de la ciencia empírica, los comentarios y explicaciones posteriores en torno a esta obra dan un nuevo giro a la concepción del positivismo.

"La metafísica es, según el punto de vista desde el cual se la considere, el más satisfactorio o el más nulo de todos los conocimientos humanos: el más satisfactorio, siempre y cuando que se limite a los objetos que no rebasan su horizonte y siempre que los analice con claridad y con precisión, sin dejarse llevar en su análisis más allá de lo que cabe conocer claramente en estos objetos; el más nulo si, audaz e ignorante al mismo tiempo, se deja arrastrar a un terreno sustraído a sus miradas, si se pone a disputar acerca de los atributos de Dios, la naturaleza del alma, la libertad y otros problemas de esta índole, en los que se embrolló toda la filosofía del pasado y de los que tampoco la filosofía moderna puede confiar en salir airosa... Debemos sustituir todas estas nebulosas especulaciones por una metafísica creada más bien para nosotros y que sepa apegarse más de cerca y más directamente a la tierra: una metafísica cuyas aplicaciones se extiendan hasta las *ciencias naturales*, y sobre todo hasta la geometría y las diversas ramas de la *matemática*. No hay ninguna ciencia en el riguroso sentido de la palabra que no tenga su metafísica, entendiendo por tal los *principios generales* sobre los que se erige una determinada doctrina y que son como el germen de todas las verdades especiales que esa ciencia encierra y expone."

Por tanto, aunque se rechace con toda energía la tendencia a hipostasiar los conceptos metodológicos de la matemática en una *realidad* propia e independiente, existente por sí misma, hay que reconocer también, por otra parte, esa metafísica a la par verdadera y sutil que ha presidido los descubrimientos del álgebra, de la geometría analítica y, especialmente, del cálculo infinitesimal: del mismo modo que debe reconocerse la existencia de un problema

[17] *Eléments de philosophie*, § XVI (IV, 190 *ss.*); *Eclaircissements*, § XVI (V, 270).

filosófico muy fecundo y necesario en el análisis de los conceptos fundamentales de la física general, en lo que D'Alembert llama la "méthaphysique de la physique générale".[18] Esta labor realizada sobre los principios de la matemática y de la ciencia empírica constituye la función auténtica e indispensable del *esprit systématique*, que D'Alembert distingue expresamente del reprobable *esprit de systéme*.[19]

Como vemos, el pensamiento de D'Alembert se proyecta en dos direcciones, en una de las cuales se orienta hacia una nueva significación el concepto de la *experiencia*, mientras que en la otra ocurre lo mismo con el de la *metafísica*. Ambos conceptos entran ahora en una relación nueva y se condicionan mutuamente. Pero, a pesar de señalar tan claramente la meta y de impulsar tan eficazmente la marcha hacia ella en sus investigaciones sobre los conceptos fundamentales de la mecánica, necesariamente tenía que escapársele de las manos la solución del problema, ya que la filosofía se reduce para él, en última instancia, a la "física experimental del alma".[20] En este punto, D'Alembert no hace más que reflejar la mentalidad y el destino de la época de la que es portavoz filosófico.

El intento de vincular todo el pensamiento a la experiencia y de atenerse exclusivamente a ésta no podía prosperar antes de que una distinción crítica más nítida separase y elevase a una conciencia clara los diferentes elementos lógicos que entran en el concepto de la experiencia.

II

La concepción metodológica fundamental según la cual todo nuestro saber se extiende solamente a las relaciones entre los fenómenos mismos y no a sus "causas" desconocidas encuentra su más clara expresión en el modo como el concepto fundamental de la teoría newtoniana, el *concepto de fuerza*, se plasma en la literatura científica general del siglo XVIII.

[18] *Eclaircissements*, § XV: "Sur l'usage et sur l'abus de la Métaphysique en Géométrie et en général dans les Sciences Mathématiques" (*Mélanges*, V, 253 *ss.*).

[19] *Discours préliminaire* (*Mélanges*, I, 36).

[20] *Discours préliminaire* (*Mélanges*, I, 141 *s.*).

El problema de la atracción forma, en realidad, el centro y el ejemplo arquetípico concreto en torno al cual gira en lo sucesivo toda disquisición general acerca del *problema de la causa*. Newton, con aquel retraimiento que se imponía, se debatió permanentemente, en su interior, con el problema de la "explicación" de la fuerza de la gravedad,[21] pero esta dificultad aparece descartada rápidamente por sus intérpretes y continuadores filosóficos.

Es cierto, sin duda alguna, que el efecto a distancia resulta "incomprensible", pero este defecto no es achacable a la relación causal específica que aquí se afirma, sino que es inherente al concepto general de la conexión causal. La relación de causa a efecto no debe entenderse en ningún caso de un modo *lógico*, sino que hay que aprenderla siempre por medio de la experiencia; pues bien, una vez que se comprende esto, la fuerza actuando a distancia no constituye ya ningún misterio mayor que el de la comunicación del movimiento por el contacto y el impulso, fenómeno supuestamente directo y fácilmente "comprensible".[22]

Así, pues, cuando hablamos de las "fuerzas" de la materia, no nos arrogamos la pretensión de descubrir con ello el verdadero fundamento interior de lo que acaece, sino que empleamos este concepto simplemente como un modo breve de designar las relaciones empíricas perceptibles y susceptibles de ser medidas. La gravitación, lo mismo que la electricidad o el magnetismo, no desempeña en nuestra concepción de las leyes naturales otro papel que el de las *incógnitas* de una ecuación algebraica: todo su sentido y toda su significación estriban en la *relación* que predican y en la proporción matemática que expresan.[23]

Esta certera y feliz formulación, que encontramos en la *Introducción a la verdadera física*, obra publicada por Keill en el año 1720, muestra muy especialmente con cuánto retraso venía,

[21] Más detalles acerca de esto, en Rosenberger, *Isaac Newton und seine physikalischen Prinzipien*, Leipzig, 1895, pp. 407 *ss.*

[22] D'Alembert, *Eléments de philosophie*, § XVII (IV, 241); § XIX (IV, 258 *s.*); Condillac, *L'Art de raisonner* (*Oeuvres de Condillac*, París, 1798, t. VIII, 103) y *pass.*

[23] "Eodem sane jure quo in aequatione Algebraica incognitas quantitates literis *x* vel *y* designamus et methodo haud multum dissimili harum qualitatum intensiones et remissiones quae ex positis quibuscunque conditionibus sequuntur, investigari possunt." (Keill, *Introductio ad veram Physicam*, secc. I.)

como un verdadero anacronismo, la lucha librada por Hume contra el concepto popular de fuerza, en la medida en que esta lucha iba también dirigida contra las concepciones de la *ciencia* exacta. Hasta la *filosofía de la naturaleza* de esta época, orientada hacia una construcción dinámica de la materia, se mantiene, desde este punto de vista y a pesar de todo, rigurosamente dentro de los marcos de la concepción "positivista" general: por la fuerza de dos cuerpos no debemos entender, según explica Boscovich, otra cosa que la *determinación* numérica que regula la proporción de magnitudes de la velocidad que esos cuerpos se comunican mutuamente.[24]

La primera recepción y el primer desarrollo de las ideas de Hume entre los matemáticos los encontramos más tarde en Maupertuis, quien al mismo tiempo es el primero que traslada el problema humeano a la órbita visual de la filosofía alemana, ya que sus escritos vieron la luz en las Memorias de la Academia de Berlín. La influencia de Hume se manifiesta aquí, sobre todo, en el hecho de que —en contraste con D'Alembert— también las proposiciones de la matemática *pura* se llevan al círculo de la derivación empírica.

Maupertuis combate expresamente la tesis de que las formas matemáticas son *productos* del espíritu mismo: el espíritu, según él, no puede crear objetos nuevos, sino simplemente unir y separar las impresiones que los sentidos le transmiten. Por tanto, la peculiar ventaja lógica que solemos atribuir a los conceptos de la matemática radica también, única y exclusivamente, en la materia de las impresiones de que esos conceptos provienen: descansa sobre el hecho de que en ellos se resumen sensaciones absolutamente *análogas* y de que, por tanto, toda *totalidad* con que aquí nos encontramos brota de la simple *repetición* de una unidad fundamental y puede medirse exactamente por medio de ella.

Cuando atribuimos a la extensión otro tipo de certeza y una forma más alta de "ser" que al color o cualquiera otra cualidad secundaria, establecemos una distinción carente de todo sentido real. No hacemos más que expresar, con ello, que la extensión ofrece a nuestro conocimiento un punto de ataque más cómodo,

[24] V. Boscovich, *Theoria philosophiae naturalis*, 2ª ed., Venecia, 1763 (1ª ed., Viena, 1758), § 9.

por cuanto que cada una de sus partes puede obtenerse por la adición uniforme de un segmento, tomado por nosotros como base, mientras que en ningún otro campo podemos disponer de una comparación tan fácil y tan sensible entre las diferentes formas y cualidades.

La base sobre la que descansa la seguridad de la matemática no es, por tanto, la "objetividad", sino la "reiterabilidad" (réplicabilité) de las ideas sensibles, que le sirven de punto de partida; no reside en el hecho de que sus conceptos tengan un origen superior al simplemente empírico, sino a que son los resultados de una experiencia anterior y "más simple".[25]

Y a la misma conclusión podemos llegar, en una medida aún mayor, con respecto a los principios de la *mecánica*, todos los cuales no son más que observaciones generalizadas, aunque por el hecho de hallarnos de largo tiempo atrás familiarizados con ellas lleguemos a creer, equivocándonos constantemente, que obedecen a una *necesidad* lógica interior.[26]

La más sencilla reflexión lógica nos enseña, sin embargo, que cualquiera supuesta concepción racional de las leyes de la comunicación del movimiento no pasa de ser una simple apariencia. Imaginémonos a alguien que jamás haya tenido una percepción propia de lo que es el contacto entre dos cuerpos y que, en cambio, haya adquirido, a la vista de gran número de observaciones, el conocimiento de las leyes por las que se rige la mezcla de colores, y preguntémosle qué sucederá si van acercándose el uno al otro cada vez más, hasta encontrarse, dos cuerpos, uno de ellos amarillo y el otro azul. Lo más probable es que nos conteste que, al confundirse estos dos cuerpos, surgirá uno nuevo, de color verde, pero jamás llegará a predecir que, después de encontrarse, ambos cuerpos seguirán moviéndose con una velocidad común o que uno de ellos cederá su velocidad al otro o se verá impelido de rechazo por él.[27]

[25] Maupertuis, *Examen philosophique de la preuve de l'existence de Dieu*, etc. Primera parte: "Sur l'évidence et la certitude Mathématique" (*Histoire de l'Académie Royale des Sciences et Belles Lettres*, 1756), especialmente §§ XI *ss.*

[26] Maupertuis, *l. c.*, Segunda parte, §§ XXIX y XXXV.

[27] Maupertuis, *Essai de Cosmologie (Oeuvres de Maupertuis, nouvelle édit., corrigée et augmentée*, Lyon, 1756), vol. I, pp. 31 *s.* (El pasaje en cuestión figu-

Son las impresiones y las experiencias del sentido las que nos trasmiten el concepto de la "impenetrabilidad", permitiéndonos con ello establecer las *leyes* del choque, sin necesidad de poseer ni la más ligera noción del acaecer interior que le sirve de base.

El concepto de *fuerza* no es, por tanto, más que un manto que encubre nuestra propia ignorancia.

"No existe en toda la filosofía moderna ninguna palabra que se repita con tanta frecuencia como ésta ni a la que se atribuya un sentido tan vago."

La representación de la fuerza nace en última instancia, pura y exclusivamente, del esfuerzo que experimentamos cuando se trata de vencer las resistencias que se oponen, por ejemplo, al desplazamiento de nuestro cuerpo; no es, por tanto, en cuanto a su origen, otra cosa que una sensación confusa a la cual no podemos dar siquiera el nombre de "idea". Podemos, sin embargo, ya que no nos es posible liberarnos del todo del pensamiento de una acción mutua entre los cuerpos, seguir empleando la *palabra* "fuerza"; pero debemos, al hacerlo así, tener muy presente en todo momento que con ello no designamos ni podemos designar más que determinados efectos manifiestos.[28]

Ni siquiera el propio Newton, pese a su prudencia crítica, supo mantenerse constantemente fiel a este precepto: al proclamar en su segunda ley que el cambio producido en el movimiento de un cuerpo es proporcional a la fuerza que actúa sobre él, eleva al rango de ley natural una vacua proposición idéntica, que no hace otra cosa que fijar nuestra *definición* del concepto de fuerza. El concepto de la "causa de la aceleración" debe desaparecer de la mecánica, sustituído simplemente por las *determinaciones de medida* de la aceleración.[29]

Sin embargo, por muy radical que parezca el acento de estas afirmaciones y por mucho que parezcan sacar las consecuencias

ra ya en 1746, en los escritos de la Academia de Berlín; demuestra, por tanto, que el conocimiento de la teoría de Hume por Maupertuis no se basaba en la *Enquiry*, publicada por primera vez en Londres en 1748, sino en el *Treatise*, que vio la luz en los años 1739-40.

28 *Essai de Cosmologie, l. c.*, I, 28 *ss.*

29 Maupertuis, *Examen philosophique*, etcétera, Segunda parte, §§ XXIII y XXXVI.

últimas, no cabe duda de que sirven en el propio Maupertuis a un fundamental propósito metafísico. Se nos inculca la idea de que no podemos penetrar en la conexión de las *causas* simplemente para que aprendamos a conocer la naturaleza como una conexión de *fines*. La auténtica filosofía tiene que saber marchar por el camino intermedio entre los que ven por doquier causas y los que, como Hume, niegan toda causalidad, "pues sería negar a la *providencia* lo que le corresponde el empeñarse en negar las causas, del mismo modo que sería arrogarnos algo que no nos pertenece el considerarnos en todo momento capaces de conocerlas".[30]

Pero el plan fundamental de la organización divina del universo está garantizado por los principios de la mecánica misma. El carácter "fortuito" de las leyes naturales, que se interponía ante su comprensión puramente lógica, nos revela al mismo tiempo un importante aspecto positivo, por cuanto que descubre ante nosotros su carácter y su origen *teleológicos*. El principio del mínimo esfuerzo debe proclamarse como el principio supremo de la mecánica, por ser en él donde más claramente se manifiestan esta relación y esta condicionalidad: las leyes del movimiento, cuya derivación de los conceptos del pensamiento se negaba, se deducen ahora de los atributos de la causa suprema, dotada de inteligencia.[31] Por donde, pese a toda la relativización de nuestro saber de experiencia, sigue manteniéndose en todo su vigor la idea de lo *absoluto* y dominando, como hasta aquí, el *sistema total* del conocimiento.

Y de nuevo nos encontramos con que el límite con que aquí

30 *Examen philosophique*, Segunda parte, § XXIV: "Tandis qu'on abuse ainsi des mots de causes et d'effets et qu'on les place partout, quelques autres philosophes nient toute causalité: les arguments dont se sert pour cela un des plus grands hommes de l'Angleterre (Mr. Hume) sont assurément des plus ingénieux et des plus subtils: cependant il me semble qu'entre trouver des causes partout et n'en trouver nulle part il est un juste milieu où se trouve le vrai: si c'est refuser à la Providence ce qui lui appartient que de nier les causes, c'est nous arroger ce qui ne nous appartient pas que de nous toujours croire capables de les connoître."

31 *Essai de Cosmologie*: Segunda parte, "où l'on déduit les loix du mouvement des attributs de la suprême Intelligence". *(Oeuvres de Maupertuis*, I, 26 *ss.)*.

se tropieza no es algo peculiar al modo de plantear el problema un determinado pensador, sino que marca nítidamente la frontera general sobre la que jamás se remonta la concepción general de conjunto de toda la época. Lo que se discute no es la *existencia*, sino solamente la *cognoscibilidad* de las cosas absolutas. Lo que vale tanto como decir que todo nuestro saber descansa sobre un fundamento desconocido e inescrutable.

La idea de que existe, más allá de todo nuestro conocimiento empírico-fenoménico, un mundo escondido de "cosas en sí" incognoscibles, idea que con tanta frecuencia se ha considerado como la sustancia de la doctrina kantiana, es en realidad la convicción imperante en toda la filosofía del siglo XVIII. En cualquier obra de la época que abramos, ya verse sobre la ciencia de la naturaleza o sobre la teoría del conocimiento, encontraremos, casi con seguridad, expresada esa convicción.[32] Kant no "inventó" esta concepción, sino que la tomó de su tiempo, para profundizar en ella e infundirle un sentido nuevo.

[32] Entresacamos de entre los numerosos y variados ejemplos solamente unos cuantos, especialmente característicos: *Lettres de Maupertuis*, lib. IV, *Oeuvres*, II, 202: "Voilà où nous en sommes: nous vivons dans un Monde où rien de ce que nous appercevons ne ressemble à ce que nous appercevons. *Des êtres inconnus excitent dans notre âme tous les sentiments, toutes les perceptions qu'elle éprouve;* et sans ressembler à aucune des choses que nous appercevons, nous les représentent toutes." Cf. también Condillac, *L'Art de raissoner (l. c.*, pp. 75 *s.)*: "Il faut donc vous souvenir que je ne parlerai que des propriétés relatives toutes les fois que je dirai qu'une chose est évidente de fait. Mais il faut vous souvenir aussi que *ces propriétés relatives prouvent des propriétés absolues, comme l'effet prouve sa cause.* L'évidence de fait suppose donc ces propriétés, bien loin de les exclure, et si elle n'en fait pas son object, c'est qu'il nous est impossible de les connoître." (Cf. Condillac, *La Logique*, cap. V, y D'Alembert, *Eléments de philosophie*, § XIX *(Mélanges*, IV, 258 *s.)*

Del círculo de las investigaciones exactas y empíricas, debemos citar aquí, entre los discípulos y partidarios directos de Newton, sobre todo, a Bonnet y Kaestner: "Nous ne connoissons donc point l'Essence réelle des Choses. Nous n'appercevons que les Effets et point du tout les Agents. Ce que nous nommons l'Essence du Sujet n'est donc que son Essence nominale. Elle est le résultat de l'Essence réelle, *l'expression des Rapports nécessaires, sous lesquels le Sujet se montre à nous.* Nous ne pouvons donc affirmer que le Sujet soit réellement ce qu'il nous paroît être. Mais nous pouvons affirmer que ce qu'il nous paroît être résulte de ce qui est réellement et de ce que nous sommes par rapport à lui" (Bonnet, *Essai analytique sur les facultés de l'âme*, Copenhague, 1760, cap. XV, § 242). "Todo nuestro conocimiento de la naturaleza no es, sin embargo, otra cosa que un conocimiento de fenómenos que representarían para nosotros algo muy distinto si viésemos lo real en ellos" (Kaestner, *Anfangsgründe der höheren Mechanik*, Gotinga, 1766, parte III, núm. 196). Sobre el desarrollo del "fenomenalismo" en la filosofía y la psicología alemanas, v. también *infra*, pp. 440 *ss.*

Claramente se comprende, sin embargo, que, situándose en este punto de vista, no podía tampoco encerrarse la *experiencia* en un sistema que descansara sobre sí mismo, pues, viéndola así, sólo podemos captar en ella *uno* de los lados, el que mira al sujeto pensante, y se nos escapa siempre, en cambio, su origen en las cosas absolutas. Los más celosos defensores del "empirismo" se percatan de este defecto y lo ponen de manifiesto con toda fuerza. También nuestro conocimiento sensible aparece envuelto ante nosotros en las sombras, por lo que se refiere a sus orígenes y a su nacimiento.

"Las ideas innatas son una quimera, que la experiencia se encarga de refutar; ahora bien, no por ello deja de ser menos *incomprensible* el modo como llegamos a nuestras sensaciones y, partiendo de ellas, a las representaciones de la reflexión. La inteligencia suprema se ha encargado de extender sobre todas estas cosas, ante nuestra débil mirada, un velo que en vano nos esforzaremos por descorrer. Es triste para nuestro afán de saber y nuestro amor propio; pero es la suerte de la humanidad."[33]

Y esta manera fundamental de concebir el problema conserva, en fin de cuentas, la última palabra aun frente a los principios puros de la ciencia: jamás llegaremos a saber de verdad qué son, en cuanto a su auténtica *esencia* interior, el espacio y el tiempo, la materia y el movimiento, la fuerza y la velocidad.[34]

Este escepticismo delata el fracaso de todos los intentos hechos para erigir el saber pura y exclusivamente sobre la base segura de los "hechos". A medida que va limitándose la influencia de los conceptos "metafísicos" *dentro* de la ciencia empírica, más van recatándose estos principios al fondo de la experiencia, como una frontera fija e insuperable del conocimiento.

[33] D'Alembert, *Eléments de philosophie*, § VI (IV, 63).

[34] "Étendue, matière, corps, espace, temps, mouvement, vitesse sont autant de choses, dont la nature nous est tout à fait cachée." Condillac, *L'Art de raisonner*, *Oeuvres*, VIII, p. 88.

Capítulo II

ESPACIO Y TIEMPO

1. El problema del espacio y el tiempo en la ciencia de la naturaleza

a) Newton y sus críticos

En las primeras páginas de su obra, traza Newton con rasgos firmes, como de bronce, el plano general del edificio de la ciencia empírica. Los diversos conceptos sobre los cuales descansa la física matemática no se obtienen y razonan, aquí, en una disquisición lógica abstracta, sino que se establecen desde el primer momento como premisas seguras e incuestionables, que han de acreditarse única y exclusivamente en sus consecuencias. Las diferentes proposiciones se siguen las unas a las otras de un modo casi dogmático; una definición se engarza a otra, un teorema a otro teorema, en un enlace deductivo y necesario.

Con este rigor y esta coherencia, que desde el primer momento parecen rechazar toda crítica, aparecen también ante nosotros en Newton, al principio, los conceptos de *espacio* y de *tiempo*.

"El espacio *absoluto* permanece constantemente igual e inmóvil, por virtud de su naturaleza y sin relación alguna con ningún objeto exterior; el espacio relativo, por el contrario, es una medida o una parte móvil del primero, que nuestros sentidos nos señalan por medio de su situación con respecto a otros cuerpos y que generalmente se confunde por error con el mismo espacio inmóvil... Como las partes de éste no pueden verse ni, en general, distinguirse a través de los sentidos, admitimos en vez de ellas ciertas medidas perceptibles y determinamos todos los lugares con arreglo a su situación y a su distancia con respecto a un cuerpo dado, que consideramos inmóvil. Nos valemos, así, en vez de los lugares y movimientos absolutos, de los relativos, lo que resulta, además, suficiente para los fines de orden práctico; pero en la

teoría científica tenemos que saber abstraernos de los sentidos" (in Philosophicis autem abstrahendum est a sensibus).[1]

De este modo, la fundamentación del sistema de la *inducción* comienza con la postulación de un ser, sustraído por principio a la confirmación por medio de la *percepción* directa. Pero esta conexión, sin duda muy importante y fecunda en consecuencias para el futuro desarrollo de la filosofía, nos plantea, en el estado en que aquí nos encontramos, dificultades verdaderamente insolubles.

En efecto, ¿qué significan el *espacio*, el *tiempo* y el *movimiento*, si se pretende mantener con todo rigor el postulado de la pura "descripción" de los hechos, tal como había sido formulado por Newton y su escuela? La observación no nos ofrece nunca puntos o momentos del espacio *puro* o del tiempo *puro*, sino solamente tales o cuales *contenidos físicos* situados dentro de las relaciones del espacio o del tiempo. Por donde todo lo que sabemos acerca de las determinabilidades de lugar y tiempo se reduce absolutamente a una serie de relaciones. Parece estarnos vedada toda indagación acerca de un ser del espacio al margen de estas relaciones perceptibles de los *cuerpos*.

Si, a pesar de ello, se designa el espacio absoluto, aunque no pueda sernos *dado* nunca ni de ningún modo, como un principio inexcusable de la mecánica, tendremos que llegar necesariamente a la conclusión de que es falso que la *experiencia* constituya el límite en el que se encierra el contenido de todo nuestro saber; tendremos que concluir, para decirlo de otro modo, que entre los fundamentos de la física matemática misma se desliza un concepto "metafísico". Con lo cual quedaría rota ya, evidentemente, la fuerza de la inducción pura, tal como Newton la había entendido y proclamado. La primera de las reglas metodológicas que este pensador propone a la investigación exige que no se admitan más "causas" que las "verdaderas", es decir, aquellas que se manifiestan y se acreditan en la explicación de los fenómenos.[2] Ahora bien, la existencia del espacio absoluto y del tiempo absoluto no

[1] Newton, *Philosophiae naturalis principia mathematica* (Scholium a la 8ª definición).

[2] V. las "Regulae philosophandi", que figuran al comienzo del libro tercero de los principios matemáticos de la teoría de la naturaleza.

constituye una "vera causa" en el sentido que aquí se establece: ningún fenómeno natural podría darnos noticia segura de ella; ninguna experiencia podría justificarla o refutarla.

En esta contradicción reside la crisis de la teoría newtoniana de la experiencia, y de aquí toman pie constantemente, en efecto, las objeciones de los adversarios en contra de ella. Se comprende que Berkeley se considerara autorizado, en vista de esto, a restaurar y a erigir de nuevo en su unidad y en su cohesión la fundamentación empírica de las ciencias, que creía amenazada por este lado. La crítica de la teoría del espacio radica en él, al igual que la del análisis superior, en la polémica contra los conceptos abstractos.

El concepto del espacio absoluto surge ante nosotros cuando desprendemos una cualidad simple, que la percepción nos ofrece en los cuerpos, de las condiciones especiales de los sentidos bajo la que se nos presenta en todo momento, operando con ella como con un contenido separado e independiente. Claro está que, al escindir de este modo la *unidad* natural de la experiencia, ningún esfuerzo lógico será ya capaz de volver a reunir las partes integrantes aparentemente heterogéneas y de determinar de un modo irrefutable la correlación e interdependencia entre ellas. Y así, lo que sólo es, en realidad, un momento concreto que destacamos arbitrariamente del objeto empírico, se convierte ahora en un ser incondicional que *antecede* en la realidad de hecho a los objetos de la experiencia y se enfrenta a ellos con la vigencia de una existencia "superior" y necesaria. Pero los "absurdos existentes" del "espacio vacío" y del "tiempo vacío" no tardan en esfumarse, necesariamente, ante el análisis psicológico, que pone al desnudo la formación de estas representaciones.

"Imaginémonos que todos los cuerpos han sido destruídos y reducidos a la nada, y daremos el nombre de *espacio absoluto* a lo que queda en pie y de lo que ha desaparecido, a la par con los cuerpos mismos, toda *relación* de situación y de distancia entre ellos. Ahora bien, este espacio es infinito, inmóvil, indivisible y no constituye ningún objeto de percepción, desde el momento en que ha cesado con respecto a él toda posibilidad de relación y de distinción. Todos sus atributos son, dicho en otras palabras, privativos o negativos; no parece significar, por tanto, más que la simple nada. La única dificultad estriba en que es algo extenso

y en que la extensión representa, a pesar de todo, una cualidad positiva. Pero, ¿qué clase de extensión es ésta que no puede dividirse ni medirse y en la que no hay ni una sola parte que pueda percibirse por medio de los sentidos o captarse por medio de la representación?... Si examinamos a fondo semejante idea —suponiendo que podamos llamarla así—, vemos que es la más perfecta representación de la nada que podamos imaginarnos."

Tampoco es difícil para nosotros, ahora, penetrar en la ilusión psicológica que continuamente nos ata a estos contenidos aparentes. El sujeto percipiente cree haber prescindido, en su actividad de abstracción, de *todos* los contenidos materiales en general, cuando lo que en realidad hace no es más que abolir las *cosas exteriores*, reteniendo en cambio su propio cuerpo, en su existencia material. Por donde, aun allí donde creemos haber alejado de nosotros todo el mundo de los cuerpos, se desliza de nuevo un dato empírico-sensible, en el que insensiblemente nos apoyamos, al afirmar la posibilidad de la comparación y la distinción dentro del espacio. Nuestro cuerpo nos ofrece, en la situación y en la contextura de sus partes el indispensable punto de apoyo y el *sistema de referencias* necesario que tenemos que tomar como base para poder hablar de las determinaciones y los cambios de lugar.[3]

Tampoco la consideración de las relaciones y leyes fundamentales de la *dinámica* cambia ni puede hacer cambiar en lo más mínimo la decisión general, ya que las reglas supremas de la mecánica, como por ejemplo el principio de la inercia, no significan otra cosa que la generalización de determinadas observaciones de hecho y no pueden encerrar en sí, como tales, un solo elemento que no radique, directa o indirectamente, en la experiencia y que no pueda documentarse a base de ella. La afirmación de que todo cuerpo abandonado a sí mismo permanece en su estado de quietud o de movimiento uniforme y rectilíneo, no pierde nada de su valor porque midamos el desplazamiento del cuerpo, en vez de referirlo al "espacio absoluto", por la situación que ocupa con respecto a la *bóveda celeste*.[4] Esta hipótesis de un sistema especial y material de coordenadas, de que nos valemos para formular las

[3] Berkeley, *De motu* (1721), §§ 53-55; *Principles of human knowledge*, § 116.

[4] *De motu*, §§ 64 s.

leyes del movimiento sólo puede considerarse como una *falla* siempre y cuando que no hayamos sabido penetrar todavía en la validez siempre condicional y empírica que corresponde a estas mismas leyes y exijamos de ellas, erróneamente, una necesidad *lógica* incondicional.

Aunque Berkeley no penetre aquí certeramente en los profundos motivos racionales de los conceptos newtonianos, no cabe duda de que vuelve a plantear en las líneas anteriores un *problema* filosófico general que habrá de aguardar de ahora en adelante a ser resuelto por la mecánica científica. El desarrollo logrado por la teoría de Newton entre sus discípulos, principalmente en el más destacado y original de todos ellos, en Leonhard Euler, guarda cierta relación tácita con las objeciones de Berkeley y es así, gracias a esta antítesis, como llega a su madurez y alcanza su seguridad.

En la crítica berkeleyana se destaca, además, de un modo característico otro rasgo que habrá de ser muy importante para el desarrollo ulterior del problema. El mismo se encarga de objetar a sus propias afirmaciones de que el espacio puro y el tiempo puro, aunque no sean objeto de las *sensaciones* y de la *imaginación*, no por ello necesitan renunciar a su originaria y necesaria validez, en cuanto podamos concebirlos como formas y productos del "entendimiento puro". Pero Berkeley limítase a tomar esta posibilidad en consideración, para rechazarla inmediatamente. El entendimiento puro sólo se ocupa de cosas espirituales e inextensas; su campo de acción cae, por tanto, en su totalidad, *más allá* de la esfera a la que se hallan necesariamente vinculados, por su propia naturaleza, el espacio y el tiempo.[5] Tanto el lugar como la duración y el movimiento son inherentes a los cuerpos materiales y participan de todas sus determinaciones; pertenecen, por tanto, en cuanto a su contenido íntegro, al mundo de la *materia*, que sólo podemos captar por medio de los sentidos, mientras que el pensamiento puro los repudia y los rechaza.

El ensayo *De motu*, en el que se contiene la polémica contra la teoría newtoniana del espacio y el tiempo, marca un punto de viraje decisivo para la propia evolución filosófica de Berkeley. Esta obra aparece exactamente en la frontera divisoria entre la primera

[5] *De motu*, § 53; cf. *supra*, libro IV, cap. 4, nota 75.

época, orientada hacia la derivación *sensualista* del saber y el desarrollo posterior de la teoría, enderezado de un modo puro hacia la construcción de una metafísica espiritualista. Ambas tendencias tienen necesariamente que unirse y combinarse ahora para combatir los conceptos fundamentales de la física matemática. Así como antes se mostraba que estos conceptos no radican en ninguna "percepción" sensible, ahora se revela, por otra parte, que se hallan, sin embargo, demasiado estrechamente entrelazados con el mundo de lo sensible para que pudiera lograrse llegar a convertirlos nunca en contenido de una consideración y de una reflexión puramente "espirituales". El espacio y el tiempo *se refieren*, al igual que todos los demás principios "matemáticos", única y exclusivamente a aquella órbita de fenómenos empíricamente perceptibles, que el espiritualismo de Berkeley aspira a abandonar, volando por sobre ellos; no pueden, por tanto, participar de la suprema certeza "intelectual", la cual se halla más bien reservada a los conceptos "metafísicos"; a los conceptos de *sustancia* y de *causa* (v. acerca de esto, *supra*, pp. 282 *ss.*).

Se manifiesta en este punto toda la antítesis que separa la crítica de la teoría newtoniana de los principios en Berkeley y en Leibniz. Por mucho que ambas, contempladas a primera vista, parezcan orientarse, objetivamente, hacia la misma meta, no cabe duda de que se hallan presididas y dominadas, en su análisis y en su investigación, por puntos de vista *metodológicos* diferentes. La "abstracción", que es para Berkeley la fuente del error, representa para Leibniz el fundamento de toda conciencia científica y racional. Al espacio y al tiempo puros, designados así como conceptos *abstractos* y a los que se les niega, por tanto, toda *existencia* aparte en el mundo de las cosas, se les asigna, sin embargo, y precisamente con ello, el más alto rango en el sistema del *conocimiento*. Es ahora, después de haberlos desglosado claramente de los objetos concretos que la sensación nos trasmite, cuando reconocemos su generalidad y su necesidad conceptual.

El concepto de la extensión infinita y continua, como el de la duración que fluye de un modo estrictamente uniforme, no se forma en nosotros a base de la selección de múltiples observaciones aisladas, sino que representa una norma *discursiva* originaria, que extraemos "de nosotros mismos", para enfrentarla a los hechos.

Espacio y tiempo recobran, así, en contenido de verdad ideal lo que habían perdido de ser actual y objetivo. Forman, en unión de los conceptos matemáticos consiguientes que de ellos se derivan, las "verdades eternas" en las que jamás puede hacer mella ningún fenómeno empírico, pues, lejos de resultar afectadas por éstos, son las reglas a que debemos atenernos para considerar como "real" o rechazar como mera apariencia un determinado fenómeno que los sentidos nos trasmitan (*v. supra*, pp. 110 *ss.*).

La denominación del espacio y el tiempo como las *ordenaciones* de la yuxtaposición y la sucesión, refleja de un modo característico la doble relación en que se hallan con respecto a las sensaciones. Aunque la "ordenación", en sí, no es nunca algo que aparezca junto y al margen de los contenidos a los que se refiere, es evidente que éstos, por lo que a nuestro conocimiento atañe, se destinan única y exclusivamente a no aparecer caóticamente revueltos, sino a representar y materializar una estructuración general y sujeta a ley. Por eso, aun negando con toda fuerza e incansablemente la existencia sustantiva absoluta del espacio y el tiempo, Leibniz no desconoce, ni mucho menos, la posición *lógica* especial que ocupan estos dos conceptos.

"Una sucesión de representaciones —dice en los *Nouveaux Essais*, refiriéndose especialmente al concepto del tiempo— *despierta* en nosotros la idea de la duración, pero no constituye la esencia misma de esta idea. Nuestras representaciones no poseen nunca una continuidad lo suficientemente constante y uniforme para corresponder al concepto del *tiempo*, el cual, semejante en esto a la línea recta, es una forma continua, simple y uniforme. El cambio de las representaciones nos brinda la posibilidad de captar la idea del tiempo, y lo medimos por medio de alteraciones uniformes; pero la sucesión de los acaecimientos en el tiempo permanecería en pie, sin ningún género de duda, aunque no hubiese ningún acaecer uniforme en la naturaleza, del mismo modo que persistiría, indudablemente, la idea del *lugar*, aun cuando no existiesen cuerpos fijos e inmóviles. En efecto, conociendo las reglas de los movimientos no uniformes, cabe siempre *referirlas a movimientos uniformes inteligibles*, determinando así de antemano el resultado de la combinación de diferentes movimientos. En este

sentido, el tiempo es también la medida del movimiento, es decir, el movimiento uniforme la medida del no uniforme." [6]

En estas palabras se destaca claramente el punto medular de la crítica leibniziana: Leibniz convierte en un algo "inteligible" lo que para Newton era un algo absoluto. Espacio y tiempo son "ideas del entendimiento puro", que, en cuanto tales, pueden sentar los fundamentos de las definiciones exactas y de las pruebas rigurosamente deductivas, pero que, a pesar de este *origen* puramente discursivo, permanecen limitadas en su *aplicación* al campo de la realidad empírica. Empeñarse en hacerlas salir de este marco, en concebirlas como atributos de Dios o de cualquier clase de *sustancias* inmateriales, equivaldría a despojarlas de todo su valor real de conocimiento y a convertirlas en foco de una serie de contradicciones insolubles.

Las objeciones formuladas por Leibniz y Berkeley contra la teoría newtoniana del espacio y el tiempo y sus consecuencias metafísicas dan —precisamente por la gran distancia que las separa— el campo total del problema y deslindan en sus contornos generales el terreno sobre el que en adelante habrá de desarrollarse la discusión.

La disputa sigue su curso e imprime cada vez más su sello literario y científico a la época. Los escritos polémicos cruzados entre Leibniz y Clarke —de los que Voltaire dice que son, tal vez, el más bello monumento que poseemos de una disputa literaria—[7] se hallan, según el testimonio de un contemporáneo, "en manos de todo el mundo".[8] Y no se trata ya, ahora, de una

[6] Leibniz, *Nouveaux Essais*, libro II, cap. 14, § 16. (Las citas y referencias detalladas figuran en nuestra obra *Leibniz' System*, cap. V, y en nuestra edición de *Leibniz' Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie*, vols. I y II. Cf. el índice alfabético de materias, voz "Raum und Zeit".)

[7] Voltaire, *La métaphysique de Newton ou Parallèle des sentiments de Newton et de Leibniz* (Amsterdam, 1740), cap. II.

[8] Béguelin, *Conciliation des idées de Newton et de Leibniz sur l'espace et le temps (Histoire de l'Académie Royale des Sciences et des Belles Lettres*, 1769), p. 346: "Il seroit inutile de rapporter ici en détail leurs sentiments sur l'espace et le vide et d'énumérer les arguments, sur lesquels ils appuyoient leurs décisions: les ouvrages de ces illustres Philosophes sont entre les mains de tout le monde et ces matières ont été trop souvent débattues et discutées pour qu'il soit besoin de les répéter."

querella personal entre dos bandos, sino de la línea divisoria que separa dos campos y dos tendencias fundamentales de la cultura científica.

Dentro de la ciencia matemática de la naturaleza siguen imperando los conceptos newtonianos, los que logran, además, imponerse sin discusión alguna, con el triunfo definitivo y completo de las teorías físicas de Newton. A partir de ahora, los tratados de mecánica parten de estos conceptos como de premisas necesarias e indubitables. Es muy característico, en este sentido, que hasta una obra como la *Foronomia* de Herrmann, tan apegada por lo demás a las concepciones de Leibniz, no represente tampoco una excepción a lo que decimos.[9]

Por otra parte, vemos cómo se unifica la *filosofía* en sus más extremas contraposiciones, cómo se armonizan el racionalismo de la escuela wolffiana y la Ilustración francesa, para rechazar la realidad absoluta del espacio y el tiempo.[10] La solución de esta divergencia sólo podía lograrse una vez que llegara a cobrar su expresión nítida y consciente. El pensador que alcanzó esta expresión y con el que, por tanto, entra en una nueva fase el problema general, fue Leonhard Euler.

b) El desarrollo de la teoría newtoniana

Leonhard Euler

Las dos aspiraciones paralelamente enunciadas en el título de la obra fundamental de Newton encuentran en Euler su típica ma-

[9] Herrmann, *Phoronomia sive de viribus et motibus corporum solidorum et fluidorum*, Amsterdam, 1726; otros ejemplos se encuentran en los tratados de Bossuet, *Traité élémentaire de mécanique et de dynamique*, Charleville, 1763, p. IV, y de Marie, *Traité de mécanique*, París, 1774, pp. 2 s.

[10] Con respecto a la filosofía alemana, cf. especialmente la interesante discusión del problema en Ploucquet, *Principia de substantiis et phaenomenis*, Francfort y Leipzig, 1764, caps. VIII y XII, §§ 294 ss. V. además Darjes, *Elementa Metaphysices* (nueva ed., Jena, 1753), *Ontologia*, § CXXVIII (escol. 3) [contra Keill]; Gottsched, *Erste Gründe der gesamten Weltweisheit* (6ª ed., Leipzig, 1756; 1ª ed., 1734), § 265. Sobre la filosofía francesa, v. Condillac, *La logique (Oeuvres*, t. XXII), p. 196, y D'Alembert, *Eclaircissements sur les éléments de Philosophie*, cap. XVI. Entre los filósofos, Crusius ocupa una posición excepcional en el modo de tratar el espacio y el tiempo (*Entwurf der nothwendigen Vernunftwahrheiten*, 3ª ed., Leipzig, 1766, §§ 50-52).

terialización: Euler es el verdadero y clásico testigo del espíritu de la *filosofía matemática de la naturaleza*. La frase de un moderno historiador de la matemática, según la cual "es Euler quien de un modo más completo representa la conciencia científica, a mediados del siglo XVIII", encierra todavía mayor verdad en cuanto al modo metodológico de concebir y elaborar los problemas objetivos que en lo tocante al contenido de estos problemas.

Ya en la disertación profesoral de Euler aparece tratado el problema fundamental de la filosofía de la naturaleza de la época, mediante la comparación de los principios de la física cartesiana y los de la física newtoniana. Euler, al proclamar el triunfo del cálculo leibniziano en la disputa entre el método diferencial y el método de la fluxión, se ve impulsado a una disquisición de principio en torno al *concepto de la infinitud*, disquisición que resulta directamente fecunda para la caracterización lógica honda de este concepto. De este modo, su teoría del espacio y el tiempo aparece en el centro de la discusión filosófica general y nos conduce a través de todas las fases concretas de evolución del problema, haciendo desfilar ante nosotros, en su desarrollo gradual, los diferentes puntos de vista sistemáticos.

La primera obra extensa sobre los problemas de la mecánica, publicada en el año 1736, plantea ya el problema decisivo, que en adelante y a lo largo de treinta años habrá de retener Euler, abordándolo constantemente desde nuevos puntos de vista. El movimiento, si lo concebimos del modo como se ofrece a nuestra primera e imparcial consideración, sólo revela ante nosotros un proceso de *desplazamiento de lugar*: pero el "lugar" mismo sólo puede determinarse como una parte del espacio inmenso e infinito en el que se halla contenido el mundo de los cuerpos.

"Sin embargo, como *no podemos formarnos ninguna idea determinada* de este espacio inmenso ni de las limitaciones dentro de él, solemos considerar en vez de ese espacio un espacio finito y límites corporales, juzgando con arreglo a ellos el movimiento y la quietud de los cuerpos. Así, decimos que un cuerpo que mantiene su posición con respecto a estos límites descansa y que, por el contrario, aquel que cambia de posición en relación con ellos, se mueve. Sin embargo, al proceder así, debemos concebir lo que hemos dicho acerca del espacio infinito y de las delimitaciones

trazadas dentro de él de tal modo que sólo enfoquemos ambas determinaciones en el sentido de puros conceptos *matemáticos*. Aunque estas representaciones se hallen aparentemente en contradicción con las especulaciones metafísicas, no cabe duda de que podemos legítimamente emplearlas para nuestra finalidad. No afirmamos, en efecto, en modo alguno, que exista ese espacio infinito y que haya, dentro de él, delimitaciones fijas e inmóviles, sino que, sin preocuparnos en lo más mínimo de su existencia o inexistencia, nos limitamos a postular que quien quiera considerar la quietud o el movimiento absolutos, tiene que *representarse* ese espacio y *juzgar* con arreglo a él acerca del estado de quietud o de movimiento de un cuerpo. La manera más cómoda de hacernos esta reflexión consiste en abstraernos totalmente del mundo (animum a mundo abstrahentes) e imaginarnos un espacio vacío infinito, en el que se encuentran los cuerpos." [11]

El carácter problemático de estas explicaciones se revela claramente en la expresión dual y multívoca de la "idea". El espacio puro no postula una *cosa* sustantiva existente por sí misma, sino que implica ya solamente el *postulado de una representación*.

Pero, de otra parte, es evidente que todo lo que nos ofrecen los sentidos y la imaginación no puede satisfacer la peculiar exigencia que aquí nos sale al paso, ya que nos hallamos totalmente incapacitados para plasmar en una imagen perceptiva concreta el contenido de que se trata. ¿De qué medio psicológico disponemos, por tanto, para poder satisfacer aquella exigencia?

Si consideramos el espacio absoluto fijándonos en la usual diferencia metafísica fundamental entre el ser *físico* y el ser *psíquico*, lo veremos situado inmediatamente en una posición intermedia insostenible: tanto la esfera del "sujeto" como la del "objeto" parecen excluirlo del mismo modo.

Pero hay, además, otra objeción más seria, de carácter metodológico general, que necesariamente se impone en contra del

11 "Namque non asserimus *dari* hujusmodi spatium infinitum, quod habeat limites fixos et immobiles, sed sive sit, sive non sit non curantes, postulamus tantum, ut motum absolutum et quietem absolutam contemplaturus sibi tale spatium repraesentet ex eoque de corporum statu vel quietis vel motus judicet." Euler, *Mechanica sive motus scientia analytice exposita*, 2 tomos en 4°, Petrop., 1736-42, definit. II, schol. 1 y 2.

espacio absoluto. Newton y toda la física matemática que viene tras él señalan constantemente el espacio absoluto y el tiempo absoluto como el *verdadero* espacio matemático y el *verdadero* tiempo matemático, reconociendo, en cambio, una certeza puramente relativa, limitada y condicional, a todos nuestros testimonios acerca de los espacios y los tiempos relativos. Lo cual lleva consigo, al parecer, una total inversión de todas las relaciones lógicas de valor. ¿Qué derecho tenemos a convertir una ficción, de la que no sabemos si a ella corresponde o no alguna realidad objetiva, en pauta de todos nuestros juicios empíricos, es decir, en la suma y compendio de cuanto nos es conocido y asequible? ¿No equivale ello a mantener en pie el vicio fundamental de toda la filosofía anterior, a dar de nuevo entrada en la física a la *mentalidad ontológica*, oscureciendo y rebajando la seguridad inmediata de nuestro conocimiento basado en la experiencia a favor de una "hipótesis"? ¿O acaso podría existir una justificación más profunda de los conceptos del espacio absoluto y del tiempo absoluto, es decir, otro *criterio* lógico, capaz de asegurarles su validez incondicional?

El solo enunciado de estas preguntas nos lleva directamente al punto del que parten las posteriores investigaciones de Euler.

Las *Réflexions sur l'espace et le temps*, que vieron la luz en 1748, en las publicaciones de la Academia de Berlín, dan al problema inmediatamente un giro general y de principio. Antes de abordar el problema especial, trátase ante todo de optar entre el problema *metafísico* y el problema *matemático* de la verdad. Y la piedra de toque para ello sólo puede encontrarse en los principios de la *mecánica científica* y en las leyes del *movimiento* que figuran a la cabeza de ella. Estas leyes descansan sobre fundamentos tan firmes y de tan inconmovible seguridad, que necesariamente tienen que constituir el fundamento único de todos nuestros juicios acerca del mundo de los cuerpos: y afirman este valor independientemente del hecho de que podamos derivarlos o no de ciertos supuestos principios superiores de la metafísica.

"La certeza de los principios mecánicos es la que tiene que servirnos de guía en las espinosas investigaciones de la metafísica acerca de la esencia y las cualidades de los cuerpos. Toda conclusión que contradiga a aquella certeza deberá rechazarse sin

vacilar, por muy fundada que pueda parecernos. Las primeras representaciones que nos formamos de las cosas fuera de nosotros son, por lo general, tan vagas y tan oscuras, que resulta extraordinariamente peligroso tratar de llegar, partiendo de ellas, a conclusiones seguras. Por ello constituye ya un gran progreso el que se conozcan, por otra parte, resultados a los que tengan que llegar también, en último término, las reglas de la metafísica, y a estas conclusiones tienen que atenerse, asimismo, y con arreglo a ellas deben determinarse, las ideas metafísicas fundamentales."[12]

El problema de la naturaleza del espacio y el tiempo nos ofrece, por tanto, al mismo tiempo, una pauta fija y segura, siempre que no consideremos estos conceptos por sí mismos y dentro de un aislamiento abstracto, sino en la posición relativa y dentro de la conexión que mantienen entre sí en el *principio de la permanencia*. La verdad de este principio se halla fuera de toda duda y sustraído a la disputa de las escuelas: los diferentes partidos filosóficos se esfuerzan todos por igual en demostrarlo y en hacerlo inteligible, partiendo cada uno de sus propias premisas. El problema decisivo, por tanto, no consiste en saber qué *sean* el espacio y el tiempo de suyo, sino cómo *se emplean* estos conceptos al enunciar y formular la ley de la gravedad. Si la consideración de los lugares y los movimientos relativos bastan para explicar el contenido de esta ley, no hay inconveniente alguno en atenerse a ellos; pero si, por el contrario, se demuestra que la ley sólo adquiere su sentido claro y pleno abandonando este punto de vista para abrazar el del espacio y el tiempo absolutos, deberá considerarse demostrada la necesidad de estos conceptos. Se cae por tierra, así, la objeción de que, con ellos, no hacemos otra cosa que elevar a hipóstasis nuestras propias representaciones, "ya que es, evidentemente, una afirmación absurda la de que nuestras puras imaginaciones puedan servir de base a los *principios reales de la mecánica*".[13]

Antes de detenernos a examinar la solución positiva propuesta por Euler, es necesario, ante todo, fijarse en el *punto de vista* característico de su investigación. Nos encontramos aquí con un

[12] Euler, *Réflexions sur l'espace et le temps (Hist. de l'Acad. des Sciences et Belles Lettres*, 1748), §§ I y II.

[13] *Réflexions*, §§ IV y V.

camino nuevo para llegar a ver claro acerca de la *realidad* de nuestro saber. La observación directa de los sentidos no abre paso hacia la naturaleza real del espacio y el tiempo; pero tampoco el análisis psicológico de las representaciones puede conducirnos a la meta. La *esencia* de ambos debe determinarse *más* bien, única y exclusivamente, atendiendo a la *función* que cumplen dentro del sistema de la física matemática. La suma y el conjunto de los principios mecánicos forma el punto de Arquímedes de nuestro saber, puesto que constituye la premisa de toda explicación exacta de los fenómenos. A las vagas aspiraciones especulativas se opone aquí un *hecho* fijo, que no es posible dar de lado.

La teoría de Euler es la declaración filosófica de la mayoría de edad de la nueva ciencia matemática, que se esfuerza desde ahora en implantar, partiendo de sí misma, la verdadera pauta de la "objetividad", sin permitir que se le imponga desde fuera ningún interés extraño. La misión de la filosofía —tal como a partir de ahora se expresa de un modo claro e inequívoco— no consiste en dominar la experiencia, sino únicamente en comprenderla y en poner en claro sus fundamentos. Si nuestros conceptos psicológicos o metafísicos son demasiado estrechos para encuadrar el contenido que la ciencia física nos ofrece, la culpa de ello deberá achacarse a estos conceptos mismos: nuestro esfuerzo tendrá que dirigirse, en este caso, a corregirlos y transformarlos en la medida necesaria para que puedan cumplir plenamente la función a la que se destinan y en aras a la cual existen.

Con esta concepción, define Euler claramente *el ideal* general que vagamente había venido guiando todos los pasos de las investigaciones exactas, hasta llegar a él; y es muy característico que este mismo postulado formulado aquí por Euler sea preconizado por los mismos años, aunque no con tanta fuerza y claridad, por Maclaurin, el más importante matemático inglés después de la muerte de Newton.[14]

[14] V. Maclaurin, *An account of Sir Isaac Newtons philosophical discoveries*, Londres, 1748, libro II, cap. 1, § 9: "I know that some metaphysicians of great character condemn the notion of absolute space and accuse mathematicians in this of realizing too much their ideas, but if those philosophers would give due attention to the phaenomena of motion, they would see, how ill grounded their complaint is. From the observation of nature we all know that there is

Si nos atenemos ahora al criterio general, vemos que aparece formulado ya, indirectamente, un juicio acerca del problema especial que nos ocupa. El metafísico, que niega los conceptos del espacio y el tiempo absolutos, debe sustituirlos por otros más certeros, dentro de la estructura del sistema de la mecánica. Para ello, necesita apoyarse en sus propias definiciones del lugar y la duración para ver hasta qué punto pueden entrelazarse sin contradicción alguna con la trama deductiva de los principios y los teoremas de la mecánica. Basta con intentar, aunque sólo sea por una vez, esta operación, para convencerse inmediatamente de que es irrealizable.

Si nos fijamos, por ejemplo, en la definición cartesiana según la cual el lugar de un cuerpo se determina por medio de su relación con los *cuerpos vecinos* e intentamos formular la ley de la gravedad partiendo de esta premisa, nos veremos obligados a afirmar que un cuerpo sobre el cual no influye ninguna fuerza exterior no puede cambiar de situación con respecto a las partes de la materia cercanas a él y que se hallan en contacto directo con él. Fácil es comprender, sin embargo, que esta conclusión sería absurda: basta con dirigir sobre su vecindad material la acción de la fuerza, sin representarnos el cuerpo mismo afectado por ella, para ver cómo se destruye inmediatamente la relación mutua y constante entre la situación de ambos.

En general, se pone de manifiesto que el *sistema de referencias*, tácitamente admitido cuando atribuímos a un cuerpo abandonado a sí mismo un movimiento de velocidad y dirección uniformes, no se da nunca directamente dentro del campo del ser empíricamente perceptible. La observación no nos ofrece nunca, sean las que fueren, masas que podamos considerar como totalmente quietas y que, por tanto, puedan tomarse rigurosamente como punto de referencia para comprobar los fenómenos del movimiento.

Todo intento de despojar al principio de la inercia de su

motion, that a body in motion perseveres in that state, till by the action or influence of some power it be necessitated to change it, *that it is not in relative or apparent motion in which it perseveres in consequence of its inertia, but in real and absolute space.* The perseverance of a body in a state of rest can only take place with relation to absolute space and *can only be intelligible by admitting it.*"

carácter general, para concebirlo —a la manera de Berkeley— como una norma empírica concreta, que rija para los cuerpos terrestres, en cuanto a sus movimientos en relación con la bóveda celeste y con los astros fijos; todo intento de esta clase no haría más que oscurecer el verdadero sentido y el tipo especial de vigencia lógica de esta ley.[15] No se trata, en efecto, de comprobar ningún hecho concreto, sino simplemente de una *norma* ideal, con arreglo a la cual enjuiciamos cuanto acaece en la naturaleza. Es claro, por lo menos, que la *mecánica científica*, en su formulación y fundamentación de la ley de la gravedad, no se refiere para nada al ser o al no ser de los astros fijos; y, por tanto, que tratándose tan sólo, según el postulado general e inicial del que partimos, de poner de manifiesto y explicar el contenido de la ciencia exacta, y no de *transformarlo* arbitrariamente, debemos prescindir de toda relación con este segundo punto de vista.

Por consiguiente, la física matemática, cualquiera que sea el aspecto en que enfoquemos sus resultados y sus principios, jamás nos ofrecerá otra respuesta; tiene necesariamente que atenerse al postulado del espacio *absoluto* y del tiempo *absoluto* si es que quiere encontrar algún sentido claro e inequívoco a sus propias reglas supremas. Ambos conceptos encierran una *realidad* innegable, no porque los acrediten nuestras sensaciones, sino por algo mucho más importante: porque son *indispensables* para la totalidad de nuestra concepción científica del mundo.

¿Por qué, a pesar de ello, los "filósofos" —término bajo el cual engloba Euler no sólo a los analíticos psicológicos, sino también, y en primera línea, a los pensadores racionalistas de la escuela de Leibniz-Wolff— insisten constantemente en presentar estos conceptos como simples conceptos abstractos, negándoles, por tanto, un verdadero contenido objetivo? Porque se dejan llevar de un engaño, cuyo origen reside en el sentido vago y multívoco de la abstracción. No cabe duda de que, para elevarse a la idea del espacio puro y del tiempo puro, es necesaria una función propia y especial del *pensamiento*; pero el método de la *reflexión* que para ellos seguimos es *fundamentalmente distinto del modo como formamos nuestros conceptos genéricos*. Para llegar a un concepto general, nos representamos algo determinado y concreto, con todas y cada

[15] Euler, *Réflexions sur l'espace et le temps*, §§ IX *ss.*

una de sus cualidades, y vamos descartando, poco a poco, sus características concretas, una tras otra. Este camino puede ser suficiente, en realidad, para llegar a formarnos el concepto de *la extensión*, el cual surge ante nosotros cuando, en nuestra representación de un cuerpo concreto, vamos descartando progresivamente el color, la dureza, la resistencia y otras cualidades sensibles.

Sin embargo, la idea del lugar no puede llegar a obtenerse nunca por medio de este método, pues el lugar en que una cosa se encuentra no es precisamente una *cualidad* que corresponda a una cosa, al lado de otras cualidades características suyas, sino algo totalmente distinto del conjunto de sus cualidades sensibles. El complejo de cualidades perceptibles a que damos el nombre de "cuerpo" no incluye la del "lugar", de tal modo que podamos destacarla de las demás y considerarla por separado. "Lejos de ello, la idea de lugar se obtiene cuando se concibe el cuerpo suprimido en *su totalidad*, por lo cual el *lugar no puede ser ni haber sido nunca una determinación de cuerpo*, toda vez que este concepto queda en pie cuando nos imaginamos desaparecido el cuerpo mismo con todas sus dimensiones. Hay que tener en cuenta que el lugar que un cuerpo ocupa es algo muy distinto de su extensión: ésta forma parte del cuerpo especial de que se trata y se desplaza de un lugar a otro con él, al moverse, mientras que el espacio y el lugar no son de suyo capaces de movimiento." [16]

Por tanto, si queremos encontrar el justo término correlativo psicológico para el espacio de la física matemática tenemos necesariamente que intercalar un nuevo miembro intermedio entre la perfección y el concepto, es decir, entre la sensación concreta y el pensamiento abstracto, a la manera como los entiende la tradición lógica de los escolásticos. La separación tradicional resulta ser insuficiente frente a los conceptos de la ciencia exacta: el

[16] "L'idée du lieu qu'un corps occupe ne se forme pas en retranchant quelques déterminations du corps; elle résulte en ôtant le corps tout entier *de sorte que le lieu n'ait pas été une détermination du corps, puisqu'il reste encore après avoir enlevé le corps tout entier* avec toutes ses quantités. Car il faut remarquer que le *lieu* qu'un corps occupe est bien différent de son *étendue*, parce que l'étendue appartient au corps et passe avec lui par le mouvement d'un lieu à l'autre; au lieu que le lieu et l'espace ne sont susceptibles d'aucun mouvement" (*Réflexions*, § XV).

análisis del conocimiento objetivo de la ciencia de la naturaleza nos obliga a complementar y ahondar nuestras categorías psicológicas.

Sin embargo, y a pesar de lo fecunda que pueda ser la sugestión que aquí se nos da, hay que reconocer que la propia concepción fundamental de Euler no va más allá de los comienzos del nuevo problema aquí apuntado. El hecho de que el espacio puro y el tiempo puro son *conceptos necesarios* garantiza también directamente la realidad objetiva de éstos. Euler parte de la premisa, no contrastada y para él evidente, de que es necesario admitir y exigir en el ser absoluto un término correlativo objetivo para la significación objetiva de los principios. Si no fuese así, si el espacio y el tiempo fuesen solamente ordenaciones "ideales", tal como las califica Leibniz, nos encontraríamos ante la contradicción de que la *materia*, de que el *ens realissimum* de la física se orientaría en su movimiento y en sus cambios por las representaciones subjetivas que en nosotros se dan.[17] Sin embargo, Euler rechaza, con la natural repugnancia del investigador empírico por todo lo que sean "sutilezas" epistemológicas, la idea de considerar el movimiento mismo de los cuerpos como un simple "fenómeno". Los cuerpos forman el ser incondicional, y el mismo rango y la misma pretensión debe afirmar todo cuanto se halla indisolublemente vinculado a ellos y a sus leyes.

Pero la última gran exposición de conjunto sobre los problemas de la mecánica, publicada por Euler en 1765 bajo el título de *Teoría del movimiento*, nos ofrece la prueba característica de cómo, a pesar de todo, no es posible descartar de un modo permanente los escrúpulos y problemas referentes a la crítica del conocimiento. A la vuelta de diecisiete años, Euler vuelve de nuevo, en esta obra, sobre el problema; con la particularidad de que en ella expone paralelamente, siguiéndolas hasta en sus últimas consecuencias de un modo plenamente imparcial, las *dos* concepciones contrapuestas, sin llegar, por el momento, a una decisión defini-

[17] Cf. *Réflexions*, XIII: "On ne sauroit dire que le premier principe de Mécanique soit fondé sur une chose qui ne subsiste que dans notre imagination et de là il faut conclure absolument, que l'idée mathématique du lieu n'est pas imaginaire, *mais qu'il y a quelque chose du réel au monde qui répond à cette idée*. Il y a donc au monde outre les corps qui le constituent quelque réalité que nous nous représentons par l'idée du lieu."

tiva entre ellas. Es cierto que este método sólo se extiende a la primera parte foronómica de la obra, mientras que a la segunda parte, en que se contiene la estructura de la dinámica, tal como había sido desarrollada por el propio Euler en las *Reflexiones*, retorna de nuevo a la concepción positiva del mismo pensador.[18] En su introducción, la *Teoría del movimiento* fija, ante todo, la concepción relativista.

"Nos sale al paso, en primer término, la idea del *lugar*. No es fácil, sin embargo, explicar lo que un lugar sea. Quienes se representan un espacio inmenso en que se encuentra el universo, llaman sus *lugares* a las partes de este espacio ocupadas por los cuerpos, ya que, en virtud de su extensión, todo cuerpo tiene necesariamente que ocupar y llenar, por así decirlo, una parte del espacio igual a él. Pero el concepto de este espacio sólo lo formamos mediante la *abstracción*, suprimiendo mentalmente todos los cuerpos y llamando espacio a lo que, a juicio nuestro, queda después de realizada esa operación mental. Suponemos, en efecto, que, suprimidos los cuerpos, subsiste su extensión: concepción que los *filósofos* suelen combatir con gran abundancia de argumentos. Sin embargo, como este problema no puede descartarse antes de que nos hayamos formado una representación certera del movimiento, debemos rehuir aquí, desde el primer momento, *todas estas abstracciones mentales, fijándonos en la cosa tal y como se presenta directamente ante nuestros sentidos*. Si nos atenemos firmemente a esto, sólo podremos juzgar acerca del lugar de un cuerpo refiriendo a los otros cuerpos que lo rodean. Mientras el cuerpo mantiene su situación en relación con éstos, decimos que permanece quieto; cuando cambia de situación en relación con ellos, decimos que ha cambiado de lugar."[19]

Desaparece, de este modo, aquella famosa distinción entre la quietud y el movimiento, considerados como cualidades internas

[18] Esta relación entre las dos partes la ignora Streintz, quien opina, por ello, que es "un misterio inexplicable el que el autor sostenga en la misma obra dos concepciones pugnantes entre sí, defendiendo cada una de ellas con la misma fuerza y la misma convicción" (*Die physikalischen Grundlagen der Mechanik*, Leipzig, 1883, p. 45).

[19] Euler, *Theoria motus corporum solidorum seu rigidorum ex primis nostrae cognitionis principiis stabilita*, Rostock y Greifswald, 1765, cap. I, § 2.

y esenciales de los cuerpos. Aquí, en los umbrales de la mecánica, por lo menos, no tenemos por qué preocuparnos de esta distinción; desconocemos, incluso, si se le debe o no atribuir alguna significación. Lejos de ello, podemos, sin incurrir en la más leve contradicción, atribuir simultáneamente al mismo sistema material un movimiento de velocidad y dirección distintas o considerarlo como en quietud, según el cuerpo de referencia en que nos fijemos. La concepción según la cual el movimiento es un estado unívocamente determinado o una cualidad específica del cuerpo concreto en el que se presenta, pierde ahora todo punto de apoyo.

"Dejemos que los filósofos se preocupen de ver a qué clase de predicamentos pueden sumar el movimiento o la quietud; lo que, desde luego, es indudable, es que no se los puede llamar, en modo alguno, *cualidades*. Pero nada habla en contra de que los llamemos *relaciones*: en efecto, la naturaleza interior de una cosa no cambia ni se altera en lo más mínimo porque la comparemos con unos objetos o con otros."[20]

Pero este resultado, al que nos conduce necesariamente la descripción y el análisis de la experiencia, no puede mantenerse en pie, a pesar de todo, si nos fijamos en los *principios* supremos de la mecánica. El esfuerzo por formular estos principios de tal modo que *sólo* describan y reproduzcan directamente los hechos dados de la observación, resulta ser irrealizable, como ahora lo expone de nuevo Euler. Vuelve a ser, sobre todo, la ley de la gravedad la que nos impone el pensamiento del espacio absoluto y el tiempo absoluto.

Nos encontramos, pues, ante una paradoja de las más difíciles: lo que la experiencia nos niega y lo que ésta descarta para siempre de su propia esfera, parece venir postulado necesariamente por las *leyes* de esta experiencia misma y como fundamento de ellas.[21] La "abstracción", que acabamos de rechazar, se ve rehabilitada de nuevo y restablecida en sus derechos: "los filósofos se valen cons-

[20] *Theoria motus*, cap. I, § 17.

[21] *Theoria motus*, cap. II, § 81: "Qui spatium absolutum negare voluerit, in gravissima incommoda delabitur. Cum enim motum et quietem absolutam tanquam vanos sine mente sonos rejicere debeat, non solum leges motus, quae huic principio (inertiae) innituntur, rejicere debet, *sed etiam ne ullas quidem motus leges dari affirmare cogitur*."

tantemente de esta clase de abstracciones, y si pretendieran negarlas, quedaría cerrado todo acceso al conocimiento de la verdad".[22]

Vemos, aquí, claramente ante nosotros, el *motivo* que preside y domina toda la trayectoria del pensamiento en Euler. Para fundamentar la experiencia, se ve constantemente obligado a remontarse de las sensaciones de los sentidos al *concepto puro*: ahora bien, una vez admitido éste y reconocido como medio del conocimiento objetivo, parece venirse a tierra de nuevo la muralla divisoria entre la ciencia exacta y la metafísica. En efecto, ¿existe acaso algún criterio que separe definitivamente y con seguridad los conceptos de la ciencia empírica misma de los conceptos de la ontología especulativa?

Euler no encubre ante sus ojos la antinomia ante la que, en último resultado, se ve colocado, ni trata de ocultarla por medio de hábiles recursos o de intentos de solución a medias.

"El lugar —así resume él el resultado de su investigación— es algo que *no depende de los cuerpos*, pero no es tampoco, ni mucho menos, un simple concepto del entendimiento (merus mentis conceptus); *no me atrevería, sin embargo, a decir qué realidad posee fuera del entendimiento, aunque alguna realidad, cualquiera que ella sea, debemos necesariamente reconocerle.* Los filósofos dividen todas las realidades en determinadas clases, demostrando que el lugar no pertenece a ninguna de ellas; *yo me inclino a creer que estas clases carecen de todo fundamento, por falta de una visión a fondo de ellas.*"[23]

El desarrollo de los problemas filosóficos se encarga de elevar a certeza lo que Euler apunta aquí con cierto titubeo, como una simple conjetura, al demostrar que es necesario acabar con los esquemas y las clasificaciones tradicionales, para poder establecer y fundamentar de un modo seguro la peculiar "objetividad" propia del espacio y el tiempo; hay que romper, ante todo, con las "clases" de la metafísica para hacer que afirme su derecho dentro del sistema total del conocimiento la nueva realidad ofrecida por la ciencia exacta y por sus leyes.

[22] *Theoria motus*, cap. II, § 77.
[23] *Theoria motus*, cap. III, § 128.

2. El problema del espacio y el tiempo en la metafísica y en la teología especulativa

I

La meta crítica que la ciencia de Newton se traza no va encaminada a la destrucción y superación de la metafísica, sino que tiende exclusivamente a deslindar los campos entre ésta y la matemática exacta. Newton recalca continuamente y con toda energía la existencia de objetos a los que no puede llegar en modo alguno nuestro conocimiento empírico; pero, afirma, al mismo tiempo, que aquel ser supraempírico no puede entorpecer ya el curso continuo de nuestra observación y de nuestro análisis científicos de los *fenómenos*. Se enfrentan ahora entre sí dos campos distintos, cada uno de ellos con su propia jurisdicción independiente. La grandeza filosófica de Newton se manifiesta precisamente en el hecho de cerrar el paso, con toda fuerza y decisión, a cualquier ingerencia en el campo de la investigación de los hechos físicos a los problemas de orden religioso y metafísico con los que él mismo sigue manteniendo una íntima relación personal.

Sin embargo, aunque con ello se proclamara, en sus *fundamentos*, la independencia y la sustantividad de la experiencia, no se le cerraba, ni mucho menos, en sus *conclusiones*, la perspectiva de un ser superior e inteligible. La experiencia puede, por lo menos, plantear los *problemas* últimos y más altos de la existencia, aunque deba renunciar a su solución definitiva. La expresión externa de esto la encontramos ya en la forma estilística en la que la metafísica comienza abriéndose paso en Newton. El final de la *Óptica*, que establece de nuevo el balance de la filosofía newtoniana de la naturaleza, señala como el fin último del saber el remontarse de los efectos manifiestos ante nosotros, por medio de deducciones seguras y sin recurrir a "hipótesis" inventadas, hasta sus causas, para encontrar, por último, detrás de éstas, la causa primera. Ahora bien, ésta no puede concebirse ya, evidentemente, como una causa "mecánica", sino que debe enfrentarse como una potencia libre a la naturaleza y a sus fuerzas.

No se persigue, por tanto, la meta rigurosamente limitada de describir en fórmulas matemáticas el mecanismo de los fenómenos, sino que, remontándose por encima de esto, deben formular-

se, por lo menos *en la forma de plantear el problema*, otra clase de cuestiones.

"¿Existe en los espacios que nos imaginamos vacíos de materia, a pesar de todo, un *medio*, con ayuda del cual puedan explicarse los fenómenos de la gravitación? ¿Cómo explicar que en la naturaleza no acaezca nada en vano, y de dónde provienen la belleza y la armonía del universo? ¿No se desprende de los fenómenos naturales la necesidad de la existencia de un *ser incorpóreo, dotado de inteligencia y omnipresente*, para el que el espacio es, por así decirlo, un "sensorium", en el que percibe las cosas mismas y las comprende en su más íntima esencia, mientras que lo que percibe y piensa en nosotros mismos son solamente las imágenes de las cosas que afluyen a él por medio de los órganos de los sentidos y que capta e intuye en su pequeño sensorio?" [24]

Así como el alma humana —a la manera como expone esta concepción Clarke, en sus ensayos contra Leibniz—, por medio de su comunidad directa con las copias o imágenes de las cosas que se forman en el cerebro, considera estas copias como si fuesen las cosas mismas, así también Dios contempla las cosas originarias y los originales a base de la comunidad presente e inmediata *(immediate presence)* en que se halla con ellas. Los seres concretos, despojados de todo punto de apoyo, se desintegrarían en la nada, al desprenderse totalmente de la sustancia divina y *separarse* de ella; lo que las conserva y lo que les asegura su participación en la existencia es solamente la omnipresencia real por virtud de la cual Dios aparece contenido y actúa directamente en cada una de sus partes.[25]

¡Cuán extrañas, como si viniesen de otro mundo conceptual,

[24] "Atque his quidem rite expeditis, annon ex phaenomenis constat, esse Entem incorporeum, viventem, intelligentem, omnipraesentem, qui in spatio infinito, tanquam sensorio suo, res ipsas intime cernat, penitusque perspiciat, *totasque intra se praesens praesentes complectatur*; quarum quidem rerum id quod in nobis sentit et cogitat, imagines tantum ad se per organa sensuum delatas, in sensoriolo suo percipit et contuetur." Newton, *Optice, lat. reddid. Samuel Clarke*, Lausana, 1740, quaest. XXVIII. Cf. *Philosophiae naturalis principia mathematica*, lib. III, Scholium generale.

[25] Escritos polémicos entre Leibniz y Clarke: primera réplica de Clarke, § 3; tercera réplica, §§ 10-12; más detalles acerca de esto, en nuestra edición *Leibniz' Hauptschriften*, vol. I, pp. 116, 121 *s.*, 143 *s.*

resuenan ante nosotros estas afirmaciones, las cuales ejercieron, sin embargo, sobre los contemporáneos de Newton una influencia no inferior a los resultados de su investigación exacta! Estas tesis de Newton aparecen vinculadas a un movimiento teológico al que apenas si prestan atención los historiadores de la época, pero que se cuenta, sin duda alguna, entre los rasgos característicos de la imagen panorámica de este período.

La actitud de modestia y retraimiento que caracterizaba al maestro en este punto no tardó en ser considerada por los discípulos simplemente como una particularidad formal de su manera de exponer los problemas, de la que era conveniente liberarse: el estilo dubitativo y prudente se ve desplazado ahora por extensas disquisiciones dogmáticas, en las que el espacio y el tiempo absolutos aparecen determinados y tratados como "atributos" divinos. Las *pruebas sobre la existencia de Dios*, sobre todo, parecen haber encontrado aquí el fundamento "apriorístico" firme sobre el que podrían apoyarse en lo sucesivo. Estos argumentos habían sido reconocidos ya, en general, como insuficientes en su forma tradicional y, a medida que iba fortaleciéndose la *crítica* psicológica y epistemológica, aumentaban y arreciaban, sobre todo, los ataques dirigidos contra la prueba ontológica y la cosmológica.

La existencia del mundo visible no puede ofrecer —según se reconoce ahora, insistiéndose constantemente en ello, incluso en el campo teológico— ninguna prueba plena e inobjetable en pro de su infinito creador, ya que no cabe inferir ninguna conclusión segura del efecto a la causa. La materia y el mundo corpóreo no guardan ninguna conexión interior y *necesaria* con la existencia de Dios, sino que son un producto libre de su omnímoda voluntad; de aquí que no podamos tampoco deducir de ellos ninguna prueba rigurosamente *lógica* que nos lleve al ser incondicional.

Sin embargo, lo que parecía vedado a la *escolástica* parece estar ahora al alcance de la *ciencia matemática de la naturaleza*. La explicación acerca del ser y de los atributos de Dios no debe esperarse tanto del examen de los *fenómenos naturales* como del análisis de los conceptos fundamentales del *conocimiento de la naturaleza*. El fundamento de lo "absoluto" se contiene de un modo fijo e inconmovible en los fundamentos del saber empírico mismo:

la inducción de un *sujeto* eterno y omnipresente que lleva en sí las determinaciones del espacio infinito y la duración infinita, partiendo de éstas, es proclamada ahora con toda claridad como "la única prueba real y demostrativa" de la existencia del ser primigenio.

El nuevo método probatorio aparece expuesto, sobre todo, y desarrollado en todas las direcciones por Samuel Clarke, en su obra, tan difundida y tan importante históricamente, que lleva por título *A Discourse concerning the Being and Attributes of God*. La larga disputa dogmática que de este modo se desata [26] sirve, por lo menos, indirectamente, al interés epistemológico, por cuanto que ambas partes contendientes se ven cada vez más obligadas, para poder afirmar sus posiciones, a una elaboración *lógica* independiente de los conceptos científicos que empiezan utilizando como un simple material.

Pero la sugestión de la teoría newtoniana del espacio y de Dios no se manifiesta solamente en los círculos de la teología, sino también en los de la investigación exacta. No en vano, pese a todos los conatos críticos, en lo que se refiere, por lo menos, a las personalidades individuales de los pensadores, no llegó a establecerse nunca una separación entre los problemas que desdibujara totalmente los nexos que por todas partes se advierten entre las diferentes esferas.

Hasta qué punto se aprecia todavía aquí la influencia real de la metafísica lo indica con la mayor claridad el ejemplo de quienes se someten a ella de mala gana. Así, vemos que incluso la filosofía positivista de la Ilustración dista todavía mucho de alcanzar la definitiva liberación interior: D'Alembert, que se había propuesto despojar a la filosofía de su carácter "quimérico", para establecerla sobre los fundamentos propios de una ciencia puramente empírica, sigue manteniendo, a pesar de todo, una teoría dogmática del alma y de la inmortalidad,[27] mientras que Maupertuis, el primero que entre los pensadores de su tiempo recoge y desarrolla la duda de Hume, trata de hacer de la física teórica, cuyo origen puramente empírico destaca constantemente, el fundamento de una *prueba exacta de Dios*.[28]

En la misma trayectoria de la matemática se destaca por doquier, por tanto, una fuerte tendencia metafísica subterránea y de resistencia.

Es un matemático del círculo newtoniano y el autor de una historia del cálculo de la fluxión, Jacob Raphson, quien ahora se encarga de captar y desarrollar las ideas especulativas fundamentales de la teoría newtoniana del espacio. Dondequiera que nos encontramos con una "perfección" de las cosas, debemos buscar su fuente y su prototipo —así argumenta este pensador— en la primera causa que contiene y encierra en un sentido superior y "trascendental" toda la realidad imaginable.

Por tanto, si la idea del espacio infinito y del tiempo inmenso representa un contenido positivo, cualquiera que él sea —¿y cómo podría ser de otro modo, ya que ambas ideas son las *premisas* de las que necesariamente tenemos que arrancar para poder hablar de la existencia del mundo limitado de los cuerpos—, no cabe duda de que la verdadera y perfecta *imagen primigenia* de am-

[26] De entre la copiosa literatura en torno a esta polémica teológica, destacaremos solamente unas cuantas obras que tienen interés en cuanto a la teoría del conocimiento. Con respecto a la posición de Samuel Clarke, interesa sobre todo su obra *A Discourse concerning the Being and Attributes of God, the obligations of Natural Religion and the Truth and Certainty of the Christian Revelation* (Londres, 1705-6), y su defensa contra las objeciones formuladas a esta obra (*Letters to the Reverend Dr. Clarke from a Gentleman in Gloucestershire with the Doctors Answers*, impresa como apéndice a la nueva edición del *Discourse* de Clarke, Glasgow, 1823, especialmente pp. 424 *ss.*). En favor de Clarke intervino principalmente John Jackson (*The Existence and Unity of God; proved from his Nature and Attributes, Being a Vindication of Dr. Clarke's Demonstration of the Being and Attributes of God*, Londres, 1734). En contra de él se manifestó Edmund Law (*Additional Notes to Archbishop Kings Essay on the Origin of Evil*, y más especialmente *An enquiry into the ideas of space, time, immensity and eternity; as also the Self-Existence, Necessary Existence and Unity of Divine Nature*, Cambridge, 1734).

Joseph Clarke, *Examination of Dr. Clarkes notion of space, with some Considerations on the Possibility of aeternal Creation*. Cambridge, 1734; *A farther examination of Dr. Clarkes notion of space*, *ibid.*, 1735.

Isaac Watts, *Philosophical Essays on various subjects*, 2ª ed., Londres, 1736 (1ª ed., 1732); Primer ensayo: "A fair Enquiry and Debate concering Space whether it be Something or Nothing, God or a Creature."

Ramsay, *The Philosophical Principles of Natural and Revealed Religion*, Glasgow, 1748, libro I, propos. VIII, escolio (vol. I, pp. 57 *ss.*).

[27] Cf. especialmente D'Alembert, *Eléments de philosophie*, cap. VI.

[28] Maupertuis, *Essai de Cosmologie*.

bas debe buscarse en la propia existencia de Dios. Del mismo modo que de lo carente de espíritu no podría sacarse nunca nada espiritual, así tampoco de lo carente de extensión puede llegar a desarrollarse jamás nada extenso.[29] Por tanto, no pudiendo admitir en Dios aquella extensión limitada, divisible e imperfecta propia de los cuerpos empíricos, por fuerza tenemos que reconocer en Él una extensión y una duración ilimitadas y constantes, simples e indivisibles en sí mismas. La existencia de Dios es igual a sí misma en todos los puntos del espacio y en todos los momentos del tiempo.

Sólo ajustándonos de verdad a esta concepción, llegaremos a tener una clara conciencia de la distancia que separa al ser supremo y primigenio de todo ser finito y dependiente. La existencia infinita y suprema *abarca* y *delimita* ahora las cosas concretas, no ya en un sentido puramente simbólico, sino en un sentido real, de tal modo que éstas no poseen ninguna existencia posible fuera del marco de aquélla.

"En comparación con aquella sustancia, la más esencial de todas, los objetos apenas son más que débiles sombras de la verdadera realidad, y no pueden ser considerados como algo real por sí mismos, ya que, aún suponiendo que apareciesen en todas partes, jamás alcanzarían la infinitud de la suprema causa, positiva y real en el más alto de los sentidos, puesto que el ser se contiene en ellos siempre de un modo fragmentario." [30]

El verdadero camino que conduce de lo condicionado a lo incondicionado aparece señalado ahora de un modo claro: no tenemos más que sustraer a toda frontera y a todo límite en nuestro pensamiento lo que la concepción empírica nos ofrece de un modo fragmentario, para elevarlo a la intuición adecuada de la realidad absoluta. El *espacio*, tal como lo conciben el matemático y el físico matemático, nos presta el más decisivo e indispensable servicio

[29] "Hinc appareat duplex ille perfectionum in rebus creatis Fons primus seu πρωτότυπος in Prima Causa modo (ut loquuntur) eminentiori et transcendentali Cumque... Nil dat quod non habet (modo perfectiori) in seipso: eadem rationis paritate redibit quaestio: Qui ex non cogitante produci potest cogitans?, eadem inquam paritate rationis: Qui ex non Extenso provenire possunt Extensa? (J. Raphson, *De Spatio Reali seu Ente Infinito Conamen Mathematico-Metaphysicum*, Londres, 1702, cap. VI, p. 83.

[30] Raphson, *De Spatio Reali*, cap. VI, p. 90.

para lograrlo, ya que en él se contienen, de un modo más puro y más espiritual, todas las determinaciones que apreciamos en los cuerpos materiales bajo una forma, por así decirlo, oscura y descoyuntada. El espacio, siendo indivisible, constituye, sin embargo, el fundamento de toda divisibilidad; siendo inmóvil, es, sin embargo, la condición de todo movimiento; es en sí algo homogéneo y unitario y establece, a pesar de ello, la premisa de toda disociación y de toda sustitución recíproca de las cosas. Y, poseyendo todas estas cualidades, es la imagen refleja más nítida y más exacta de la sustancia divina que conocemos, y nos revela en cada uno de sus rasgos concretos uno de los atributos esenciales de ésta.[31]

Para captar y enjuiciar esta teoría en su conexión sistemática, es necesario, ante todo, seguirla hasta encontrar su verdadero origen histórico. Tanto Newton como Raphson, en su teoría del espacio, se remontan a la filosofía de Henry More.[32] En el *Enchiridium Metaphysicum* de More aparecen, en toda su pureza y claridad, los motivos de esta teoría, que más tarde se presentan de un modo aislado y entorpecidos por tendencias distintas. More es uno de los primeros pensadores que se dejan ganar por la reforma filosófica de Descartes, aunque enfrentándose en seguida con su crítica independiente a la nueva doctrina, adoptada por él en algunos puntos importantes. Sus cartas a Descartes figuran entre las manifestaciones más interesantes y más fecundas en contra de la doctrina cartesiana, habiendo contribuído en muchos aspectos a una profunda y clara fundamentación de los más importantes puntos de esta doctrina.

Ya aquí nos encontramos, como la verdadera antítesis activa con la peculiar teoría del espacio de More, llamada a adquirir más tarde un desarrollo más amplio y una más rigurosa formulación. Se contiene en ella el gérmen para un desarrollo autóctono de la filosofía inglesa y el punto de partida de una metafísica "na-

[31] "Omnigenae autem infinitudinis verae ratio ultima et reciproca in absolutissima unitate consistere invenietur ut et summa unitatis ratio in infinitudinem absolutam desinere et absorberi. Quicquid ergo infinitudinem actualem et in suo genere absolutissimam exprimit, essentiam Primae Causae exprimit necessario existentem omniumque quae sunt Authorem" (Raphson, *De Spatio Reali*, cap. V, p. 80).

[32] Raphson cita expresamente a Henry More: v. *De Spatio Reali*, cap. VI, p. 89.

cional", por así decirlo, que se afirma y abre paso de un modo independiente frente a los avances del cartesianismo.

Así se explica el valor que una obra como la de More debía necesariamente tener para Newton. Éste parecía haber encontrado en ella la preparación general y el instrumental sistemático necesarios para la lucha que había de librar contra la física cartesiana.

La contraposición entre las dos concepciones quedaba claramente definida y expresada en un conocido tópico: era la reacción contra el *materialismo* de Descartes, quien convierte la extensión en materia; tratábase de demostrar en contra de esto, el carácter espiritual e incorpóreo del espacio. Sólo cuando se lograra esto, podría considerarse verdaderamente dilucidada la *disputa* entre los intereses religiosos y la investigación empírica: el análisis matemático de los cuerpos y de sus movimientos se convierte, así, en medio para el conocimiento más profundo de Dios y de sus atributos.

Este pensamiento fue el que Newton tomó de More, como habrá de destacarse de un modo característico más tarde, en su disputa con Leibniz por cuanto que aquí se cifra la verdadera ventaja de los principios *matemáticos* de la teoría de la naturaleza en el hecho de que éstos, al demostrar como un ser absoluto el espacio vacío e inmaterial, ofrecen el contrapeso más eficaz contra el prejuicio materialista.[33]

La existencia de la extensión infinita e inmóvil, distinta por principio, en virtud de estas cualidades fundamentales, del concepto de cuerpo, nos ofrece la ilustración más segura y directamente intuíble de una existencia superior e inmaterial. Todo intento de una interpretación y de una debilitación subjetivistas de este contenido "espiritual" está llamado necesariamente a fracasar, como lo expone Henry More con referencia a la teoría del espacio de Hobbes. El espacio no es un simple concepto de relación que se dé en nuestro pensamiento; es, por el contrario, el "fundamento real" en el que nos basamos ya al establecer cualquier clase de relaciones, al predicar cuanto se refiere a la situación mutua y a la distancia de los cuerpos.[34] Debemos necesariamente repre-

[33] Escritos polémicos entre Leibniz y Clarke; segunda réplica de Clarke, § 1.

[34] "Nec eludi potest vis Argumenti dicendo quod distantia non sit proprietas alicujus rei Physica, sed tantum respectiva et notionalis. Esto enim,

sentarnos que la extensión ha existido y existirá siempre, independientemente de que haya o no un individuo pensante que la tenga presente en su "imaginación". Ahora bien, ¿cómo podría existir una *cualidad* real persistente en toda la eternidad, sin que existiera al mismo tiempo un fundamento real y *sustancial* para ella?[35] Este fundamento, que necesariamente tenemos que postular, no se encuentra nunca en el campo del ser físico que directamente nos rodea. Las cualidades que apreciamos en los cuerpos son solamente partes limitadas e independientes entre sí de la extensión, cuya suma no arroja nunca el total del espacio infinito y uno.

Por tanto, si esta ley ha de ser algo más que una quimera de nuestra imaginación, tenemos que encontrarle un punto de apoyo más seguro que el que nos ofrecen los objetos empíricos y mutables. El sujeto real del espacio absoluto y del tiempo absoluto no puede ser otro que la sustancia divina, cuya acción ilimitada se nos revela bajo la forma de un ser doblemente infinito.

"Aspiro, pues —tales son las palabras con las que More pone fin a su investigación—, y por ello lucho, a introducir de nuevo a Dios en el mundo por la misma puerta por la que la filosofía cartesiana pretendía expulsarlo de él."[36]

Es cierto que se manifiestan innegablemente, ahora, las premisas *escolásticas* de esta argumentación. La teoría del espacio de Henry More tiene sus raíces, íntegramente, en su concepto metafísico de la sustancia. Todo "accidente" presupone un portador, equiparado por lo menos a él en cuanto a realidad, pues nada hay que pueda carecer de cualidades.

quatenus utique duo corpora a se invicem dicuntur distare, quod [illegible] modo alia Relata. *Fundamentum tamen hujus relationis est reale quid*, ut in multis aliis Relationibus rerum Physicarum" (More, *Enchiridium Metaphysicum sive de rebus incorporeis*, parte I, cap. VIII, § 5. *Henrici Mori Cantabrigiensis Opera*, Londres, 1679.

[35] "Imo vero non possumus non concipere Extensionem quandam immobilem omnia in infinitum pervadentem extitisse semper et in aeternum extituram (sive nos de ea cogitemus, sive non cogitemus) et a materia denique mobili realiter distinctam. Ergo necesse est ut reale aliquid subjectum huic insit Extensioni, cum sit attributum reale. Haec argumentatio ita firma est, ut nulla possit esse firmior. Nam si illa vacillet, nullius prorsus realis Subjecti existentia certo concludere possumus in rerum natura" (*Enchiridium*, parte I, cap. VIII, § 6).

[36] *L. c.*, § 7.

Dentro de este horizonte visual se mueve también todo el resto de la argumentación, que tiende a demostrar cómo la extensión y la duración coinciden y son compatibles con los demás atributos y caracteres fundamentales de la divinidad.

Van enumerándose sucesivamente las conocidas determinaciones dogmáticas, los diferentes "títulos" del Ser supremo, poniéndolas en relación con las características lógicas del espacio y el tiempo.[37] Dios es concebido como la *unidad* y la *simplicidad* incondicional, pero estas características se dan también en el espacio absoluto, el cual es, cualitativamente, un todo homogéneo y, cuantitativamente, único, ya que no se le puede dividir en una pluralidad real de partes. Del mismo modo que no se halla formado por elementos físicos, no puede realmente desintegrarse en ellos; lejos de ello, toda desintegración a que mentalmente lo sometamos tiene un significado puramente abstracto y lógico. Así como Dios se contrapone a las cosas como una existencia *independiente*, así también el espacio se contrapone a los objetos como algo que se basta a sí mismo, ya que no necesita de ellos para su propia existencia y sólo permite que entren en él *a posteriori*, como una naturaleza acabada y circunscrita dentro de sí misma. Por tanto, si nos imaginamos todas las cosas destruídas, en modo alguno podremos imaginar por ello que ha desaparecido su existencia misma, pues ésta se afirma necesariamente para nuestra representación.[38]

Y, del mismo modo, va pasando revista este pensador a los demás predicados del espacio, como son su inmovilidad, su carác-

[37] "Neque enim reale dumtaxat, sed Divinum quiddam videbitur hoc Extensum infinitum ac immobile... postquam Divina illa Nomina vel titulos, qui examussim ipsi congruunt enumeraverimus: qui et ulteriorem fidem facient illud non posse esse Nihil, utpote cui tot tamque praeclara Attributa competunt. Cujusmodi sunt quae sequuntur quaeque Metaphysici primo Enti speciatim attribuunt. *Ut Unum, Simplex, Immobile, Aeternum, Completum, Independens, A se existens, per se subsistens, Incorruptibile, Necessarium, Immensum, Increatum, Omnipraesens, Incorporeum, Omnia permeans et complectens* (*l. c.*, § 8).

[38] "Necesse autem est concipere tanquam existens a se, cum sit omnino independens ab alio. Quod autem ab alio non dependet, hoc manifestissimo est indicio, nempe quod tametsi res reliquas omnes tanquam rerum natura exterminabiles concipere possumus, *hoc tamen Extensum infinitum immobile ne cogitatione quidem vel fingi potest exterminabile*" (*l. c.*, § 10).

ter imperecedero y su inmensidad, invocándolos como otros tantos testimonios de su carácter espiritual superior. Claro está que la imagen sensible que solemos formarnos del espacio sólo puede ser considerada, ahora, como el contorno impreciso de su verdadera realidad. En el símbolo de la extensión se revela ante nosotros un ser inteligible. Remontarse hasta éste es considerado, ahora, como la verdadera misión de la filosofía, en la que ésta se coloca muy por encima de la matemática, la cual se limita simplemente a contemplar el esquema intuitivo de las cosas.

"El objeto espiritual que llamamos espacio no es más que una sombra que tiende a esfumarse y que nos representa la verdadera naturaleza general de la ininterrumpida omnipresencia divina a través de la débil luz de nuestro intelecto, hasta que estamos en condiciones de contemplarla con los ojos despiertos y desde más cerca." [39]

Nos movemos plenamente, como se ve, dentro de la órbita del pensamiento panteísta: en el mismo terreno en el que ha brotado la teoría spinozista de la sustancia infinita, que conocemos bajo el atributo de la extensión ilimitada. Pero al desarrollo total del pensamiento se oponen aquí, en seguida, ciertos obstáculos teológicos decisivos. La *personalidad* de Dios debe mantenerse en pie por doquier como principio indubitable, con lo cual no se hace sino acumular las dificultades para seguir desarrollando el pensamiento. La "inmanencia" de Dios en la naturaleza se mantiene intangible, como una meta inasequible. La trabazón armónica entre el mundo de los cuerpos y el mundo de los espíritus, que ha de ser garantizada mediante el concepto intermedio del "espacio puro", fracasa en su objetivo de elevar el ser sensible; tiene que terminar, en contra del propósito originario, revistiendo incluso lo puramente conceptual bajo formas sensibles y antropomorfas.

Fácil es comprender, partiendo de aquí, el duro y brusco dualismo que preside la separación de principio establecida por Descartes entre la sustancia pensante y la sustancia externa. El espacio, y con él la ciencia de la naturaleza, se sustraía con ello, por lo menos, a toda confusión con aquel algo "inmaterial" bajo el que acechaban todos los peligros de la vieja metafísica. La

[39] *Enchiridium Metaphysicum* (*Opera*, I, 171 *ss.*; cf. además *Antidoton adversus Atheismum*, apéndice, cap. 7, 1 y 2: *Opera*, II, 162).

separación fue establecida con la claridad y la nitidez del espíritu analítico, el cual, para salvaguardar la separación metodológica entre las dos zonas de problemas, se veía impulsado hasta su total contraposición.

Las estrechas relaciones que en Newton unen de nuevo la teoría del espacio y la teoría de Dios representan, en comparación con esto y concebidas desde este punto de vista, un defecto interior en la fundamentación *filosófica* de la ciencia empírica. Newton, al apoyarse en la doctrina de Henry More, retiene con ella un fragmento de la concepción medieval del mundo y de la naturaleza, que en lo sucesivo y gracias a su autoridad, podrá seguir manifestando todavía su fuerza y su eficacia plenamente dentro de la investigación exacta.

Y, sin embargo, tampoco este momento —tan complejas son las vías y las posibilidades del desarrollo de las ideas— puede enjuiciarse en un sentido puramente negativo, ya que la *espiritualización* del espacio y el tiempo señalaba, como hemos de ver, el camino para su futura idealización.

II

La investigación crítica de la teoría del espacio de Henry More empieza manteniéndose —si, al principio, la consideramos solamente dentro de los estrechos marcos de la filosofía inglesa de esta época— exclusivamente dentro de la órbita de los problemas teológicos, para encauzarse luego gradualmente por los cauces psicológicos.

Para la teoría especulativa de Dios, la concepción de More parecía representar una ventaja decisiva, pues parecía, en efecto, como si con ella se arrebatara su arma lógica más poderosa a los "hobbistas" y a los "ateos". El espacio vacío, que venía siendo el fundamento de toda la concepción atomista y mecanicista de la naturaleza, debía suministrar ahora, a su vez, la prueba clara y palmaria en favor de la existencia de una suprema sustancia incorpórea.

En este sentido, vemos cómo Cudworth emplea los razonamientos de More, sin llegar a hacer suyo íntegramente su contenido objetivo, como argumentos *ad hominem* en la lucha contra

los sistemas materialistas.[40] Claro está que estas ventajas de la doctrina tenían que resultar contrarrestadas, en última instancia, por los reparos teológicos con que tropezaba su aceptación. Con ella, venía a derrumbarse, evidentemente, la rígida muralla divisoria entre *Dios* y el *mundo*; el espacio puro parecía, por así decirlo, flotar entre el mundo de los sentidos y el mundo inteligible, de tal modo que ambos mundos se entrelazaban y se trocaban insensiblemente el uno en el otro.

Contra la concepción de More y de Clarke se exteriorizan ahora reparos y objeciones semejantes a los que Bayle dirigiera en su tiempo contra Spinoza. Si el espacio forma parte necesaria e inseparable de la esencia divina, todo cuerpo, por virtud de la extensión que le corresponde, es parte real del *ser* de Dios; de este modo, por tanto, los seres concretos deberán ser despojados por nosotros de toda realidad independiente, a menos que queramos reconocer en ellos otros tantos pequeños "dioses" independientes. Cualquiera que sea la actitud que adoptemos ante este problema, nos veremos envueltos inmediatamente en dificultades insolubles.

El estudio de un conocido escritor teológico de la época, Isaac Watt, que lleva por título *Enquiry concerning Space*, se encarga de resumir —aunque en estilo más retórico que filosófico, ciertamente—, todas estas paradojas de la teoría de More.

"¿Qué es, en último término, esta cosa tan usual y, sin embargo, tan rara que llamamos espacio? ¿Qué significa este misterio, conocido de un modo tan general y, a pesar de ello, totalmente incognoscible? ¿No es nada o es algo, es modo o es sustancia, es Dios o es una simple criatura?"

No es posible negar ni reconocer al espacio, en su conjunto, todas estas determinaciones, sin incurrir con ello en una absurda mezcla de características contradictorias.

"A través de todos estos argumentos trabajosos y difíciles, sólo alcanzamos a conocer, en último resultado, las fallas de nuestra propia razón. Una idea cotidiana y conocida de todo el mundo, en la que todos parecen coincidir, pone en evidencia y cubre de vergüenza, a la postre, a todos nuestros sistemas filosóficos: nos

[40] Cudworth, *The True Intellectual System of the Universe*, Londres, 1678, fol., lib. I, cap. IV, pp. 769 s.

hundimos en el abismo insondable del espacio infinito y eterno, y nuestro pensamiento se pierde y se engolfa en él." [41]

El único medio para encontrar un camino de escape a este escepticismo parecía residir en la reflexión filosófica acerca de los orígenes y el desarrollo de la representación del espacio. Es éste precisamente el punto en el que falla el análisis de Locke, el cual, dejándose llevar por la autoridad de Newton, retrocede ante el último resultado al que llevaban los principios filosóficos del empirismo (*v. supra*, pp. 210 *ss.*).

Por tanto, la investigación, sobre la base general aquí establecida, tenía que llevarse a una nueva y consecuente conclusión. Para resolver este problema, Edmund Law, en su *Enquiry into the ideas of Space, Time, Immensity and Eternity*, se apoya en la crítica de Locke acerca del concepto de lo infinito. El error fundamental en que incurren los adversarios de la teoría relativista estriba en ver en la *infinitud* del espacio y el tiempo la prueba de su ser absoluto y trascendente. El hecho de que la extensión y la duración sobrepasen, en cuanto a su magnitud, toda nuestra capacidad finita de captación los hace también, desde este punto de vista —tal como lo argumenta, por ejemplo, Raphson—, permanentemente inconcebibles para nosotros en cuanto a su esencia interior.[42] En realidad, la conclusión que aquí se intenta establecer, debe invertirse: es precisamente el carácter ilimitado del espacio y el tiempo el que nos ofrece la segura garantía de que esos conceptos no entrañan *cosas*, sino simplemente *ideas del entendimiento puro*. Por eso representa, evidentemente, una contradicción hablar de los límites puestos a la extensión en el espacio o en el tiempo, pero no porque ello entrañe una falsa afirmación objetiva acerca de la naturaleza de las cosas, sino porque equivaldría a un desconocimiento de nuestro *intelecto* y de sus funciones fundamentales. Nuestra capacidad para trascender todo límite del espacio o del tiempo no prueba que la extensión y la duración sean realmente infinitas, en lo que a su propia esencia real se refiere, sino que demuestra, por el contrario, que no poseen ni pueden poseer esa esencia que se les

[41] Isaac Watts, *A fair Enquiry and Debate concerning Space* (cf. nota 26), secc. VI, pp. 20 *s.*

[42] Raphson, *De Spatio Reali*, cap. V, p. 78: "Spatium est nobis incomprehensibile. Ex eo patet, quod infinitum est."

atribuye.[43] Cuanto existe es algo determinado y circunscrito en sí mismo; es nuestro *pensamiento* y sólo él el que tiende a remontarse constantemente por encima de cada uno de los puntos alcanzados, convirtiéndose con ello en fundamento y en fuente de cualquier clase de infinitud.

Con esto, el problema se retrotrae nuevamente de la teología y la mística especulativas a su verdadero fundamento y a su terreno epistemológico; la vigencia y la necesidad que atribuimos al espacio y al tiempo no deben buscarse en modo alguno en las cosas mismas en cuanto tales, sino solamente en nuestros propios *conceptos* de las cosas.

En realidad, es —como ahora se expone en detalle— el viejo prejuicio *ontológico* el culpable de que nos aferremos a los conceptos del espacio absoluto y del tiempo absoluto. Partiendo de la naturaleza y estructura de nuestras ideas, se cree poder inferir directamente la existencia y la estructura y naturaleza de las cosas. Ahora bien, no hay ningún puente, ningún nexo lógico que nos lleve de la representación al ser absoluto. Aunque Law se remita, en este punto, a Locke, en la fuerza y en la nitidez con que ahora se sostiene y defiende este pensamiento se revela, al mismo tiempo, el progreso que el pensamiento de la época ha hecho desde Locke hasta Berkeley. Todo entronque necesario se refiere, en último término, a la relación entre las ideas mismas, no a una relación que exista entre una idea y su *objeto* exterior. La significación y el valor de todas nuestras verdades sólo pueden buscarse, por tanto, en la interior consonancia que existe entre unos conceptos y otros, y no en los "originales" de las cosas que a ellos puedan corresponder.

"Nos vemos aquí obligados —según observa Law, polemizando claramente contra Clarke y sus secuaces— a apartarnos de nuestros adversarios, no solamente en nuestra concepción del espacio y

[43] "And this very thing demonstrates that they are nothing but *Ideas of pure intellect* and have *no regard to the Existence of any external Object* and that therefore *to limit them is to destroy one of our Faculties, viz. that of Numbering*. The Reason then of their Indefiniteness is with me not 'because in their real existent Natures they are necessarily infinite', *but quite the reverse viz. because they have no real existent Nature at all*." (Edmund Law, *An Enquiry into the ideas of Space, Time, Immensity and Eternity*, 1734; cf. nota 26), cap. I, p. 32.

el tiempo, sino también en los primeros principios y fundamentos del conocimiento; más aún, *en nuestro concepto del conocimiento mismo.*" [44]

Todo nuestro saber demostrativo se limita a poner de manifiesto la existencia de relaciones inmanentes y válidas entre las representaciones, mientras que la postulación de "ideata" dotados de existencia independiente debe considerarse, por lo menos, como problemática. Lo único que sabemos es que, *si* a nuestras ideas corresponden ciertos objetos objetivos, éstos deben presentar, además, todas las cualidades y relaciones que hemos derivado como consecuencias necesarias de la consideración de los conceptos; pero nunca podremos afirmar con una seguridad incondicional si este caso se da realmente, es decir, si llegan a realizarse en verdad las condiciones para las que este juicio hipotético rige.

"De aquí que se aplique una pauta falsa de la verdad cuando se pretende demostrar la existencia real o posible de una cosa partiendo del *concepto* que de ella nos formamos en nuestro espíritu."

Entre la existencia ideal y la existencia real no existe nunca la misma coordinación que entre los términos de una deducción lógica o matemática. La *existencia* del espacio no se contiene en su *representación* en el mismo sentido en que el concepto de "cuatro" se contiene en el producto de dos por dos: podemos suprimir mentalmente la unión de ambos, sin que se manifieste por ello ni la menor *contradicción* lógica.[45] Es cierto que, partiendo de nuestra percepción, podemos llegar a inferir una causa externa

[44] "I am sorry to find that we are obliged to differ from this celebrated Writer, not only in the subjects of Space and Time, but *in the first Principles and Foundations of Knowledge, nay in our very Notion of Knowledge itself.* He seems... to place it in a connection between *Ideas* and certain *Ideata, or real Existences;* we, with Mr. Locke, must place it *in a perceiving a connection between our Ideas themselves,* and can carry it but a little way into real Existence." (Law, *l. c.*, cap. I, p. 5.)

[45] "To prove therefore either the actual or possible Existence of Things from the Conceptions which we have of them in Our Minds, is, in my opinion, setting up *a false Standard of Truth*... Is Existence ad extra as clearly implied in the Idea of Space, as four is implied in the Idea of twice two? Can I be as sure of the *Existence* of a Triangle, as I am of some of its *Properties?* Or do I as plainly perceive that there is a perfect Square or Globe in Nature, as that a Square is not a Globe?" (Law, *l. c.*, pp. 6 *s.*; cf. especialmente pp. 46 *s.*).

que la produce, pero, al hacerlo así, nos limitaremos siempre al contenido de lo que nos es directamente dado en la percepción y de lo que se halla acreditado por ésta. Tan pronto como comenzamos a elaborar en nuestro pensamiento este contenido, tan pronto como le añadimos algo o suprimimos algo en él, nos movemos ya dentro de las formaciones del espíritu, a las que no encontraremos, ni podremos exigir o buscar ningún término correlativo en las cosas mismas.[46]

Ahora bien, por lo que se refiere, especialmente, a los conceptos del espacio puro y del tiempo puro, es evidente que, aunque la primera *sugestión* para formarlos pueda venir de fuera, por la impresión que los cuerpos producen sobre nuestros sentidos, su verdadero *contenido* no puede tener su origen más que en el intelecto. Ambos conceptos son el modelo y el molde de ideas *relativas,* y toda relación añade al contenido comparado algo que no se halla en él mismo, sino que pertenece exclusivamente a nuestra consideración pensante.

Por tanto, el "ser" que atribuimos a la extensión y a la duración tiene sus raíces últimas en el acto espiritual de la *comparación* y la relativización, reduciéndose a la nada tan pronto como mentalmente prescindamos de ésta.[47] Y no debe inducirnos a engaño la conclusión de que esta relativización del espacio y el tiempo afecte también al *mundo de los cuerpos* empíricos y lo despoje de su existencia independiente. El que el universo "exista en el espacio" no significa sino que lo referimos en nuestra intuición a un determinado modelo que llevamos dentro de nuestro espíritu.

"Llevamos en nosotros la representación abstracta de este modelo y de esta capacidad *(capacity)* general, que aplicamos luego al mundo de los cuerpos, o más bien a nuestra representación de él. *Dicho en otras palabras, el universo ideal ocupa un lugar ideal en nuestra conciencia.*" [48]

[46] *L. c.*, cap. I, pp. 10 *s.*

[47] "All relative Ideas *are Comparisons made only by Mens Thoughts* and are *Ideas only in Mens Minds* and of consequence neither have *nor can be supposed to have any external Archetypes*", *l. c.*, cap. I, p. 36.

[48] "When the Universe exists in Space, we really mean no more than this, that *we refer it to a certain Standard or receptacle lodged in our Mind.* We

Y sería erróneo creer que este modo de ver el problema prive a nuestro *saber* de ninguna parte de su valor y de su validez objetiva. Si el espacio y el tiempo no son nada real —así argumentaban los partidarios de Newton—, desaparecerán con ello todas las *distinciones* de espacio y tiempo, y ello hará que perdamos toda determinada estructuración y ordenación de los fenómenos. Según esto, las paredes de un vaso deberán tocarse directamente, puesto que no se hallan separadas por nada real; los límites entre el acaecer en el tiempo tendrán necesariamente que borrarse y desaparecerá toda diferencia entre el antes y el después.[49]

Law opone a esta extraña objeción, con un nítido criterio epistemológico, el concepto de la *relación*. El espacio y el tiempo, nos dice, son conceptos relativos ideales, que nos sirven, precisamente en virtud de esta cualidad fundamental, para troquelar en formas fijas y ordenar de un determinado modo los contenidos que nos son dados. No se trata de imágenes de las cosas, sino de puros *conceptos de medida*, empleados por nosotros para la estructuración de la materia empírica. Así como los conceptos de *número* y *cantidad*, de *orden* y de *cualidad*, no son existencias por sí mismos, pero constituyen, a pesar de ello, las *premisas* sin las cuales no podríamos ni hablar de las cosas ni pensar en ellas, otro tanto podemos decir de la extensión y la duración. Su idealidad no menoscaba en lo más mínimo la función real que les corresponde en la estructura y en el sistema de nuestro conocimiento. Así, por ejemplo, el *valor* que atribuimos a dos cosas tomadas en relación la una con la otra no constituye algo propio y aparte, *junto* a los contenidos comparados, pero nos sirve, a pesar de ello, para distinguir entre sí estas dos cosas y mantenerlas separadas en nuestra valoración: un centavo y un peso no son *lo mismo*, aunque a nadie se le ocurriría, por ello, convertir el precio mismo de los objetos, mediante una hipóstasis, en un objeto especial, dotado de naturaleza propia.[50]

have an abstract idea of such a capacity, which we apply to it, or rather to our Idea of it: that is, the ideal Universe has an ideal Place in our Minds and nothing more" (p. 72).

[49] V. acerca de esto, Jackson, *The Existence and Unity of God* (cf. nota 26), pp. 57 s.

[50] "Our Author might as well argue for the Reality of Price, Weight, etc., because if these were nothing, there would be nothing to determinate the

Por tanto, si —como reconoce Law— debemos *referir* todos los cambios empíricos que nos salen al paso a la idea del tiempo puro y uniforme como a su norma fundamental, esta relación no nos obliga en lo más mínimo a la postulación de un nuevo ser metafísico.[51] La experiencia y la ciencia, por lo menos, jamás podrían justificar este paso. Cuando el físico nos habla de la diferencia entre el movimiento "verdadero" y el "aparente", entre el movimiento "absoluto" y el "relativo", tiene perfecto derecho a hacerlo, desde el punto de vista en el que se coloca. Pues, analizando estos conceptos, vemos que no entrañan, en último resultado, más que la contraposición entre diferentes *sistemas de referencias*, a uno de los cuales atribuimos una "generalidad" mayor que al otro. Podemos distinguir el movimiento de un cuerpo, tal y como se ofrece desde el punto de vista de un observador casual, de la "verdadera" trayectoria que le corresponde, por ejemplo, en relación con el sol; pero debemos comprender con toda claridad que —por muy importante que esta distinción pueda ser para nuestro conocimiento físico— no se sale nunca, sin embargo, considerada en un sentido *lógico*, de los marcos de la relatividad. Estamos, por así decirlo, simplemente ante diferentes estratos o capas de relaciones sobrepuestas las unas a las otras, y la creencia de haber llegado con ello a la superación metafísica de aquellas relaciones no pasa de ser una quimera.[52]

Vemos, ahora, claramente ante nosotros el error que lleva consigo la conclusión de tomar la *necesidad* y la *independencia* de que están dotadas las ideas del espacio y el tiempo como una prueba

different Value, or Gravity of things. The Idea of Space is indeed a very convenient *Measure* set up to determine the Relations of things and *a more general extensive one than most others*, but (this proves not) its Reality ad extra any more than the Reality of these and some other *ideal Measures*, such as *Number, Quantity, Order, Quality, Station*, etc., *without which we can hardly tell how to speak or think of things at all*; but yet few are so far gone in the visionary way as to believe them to be real Existences, to be anything but abstract Notions of our own inventing." (Law, l. c., cap. I, p. 75; cf. cap. II, p. 86.)

[51] Cap. 2, p. 83.

[52] "Real or absolute Motion is allowed in the physical Meaning as *opposed to a particular Relative one*... But this has nothing to do with the metaphysical Sense of these Words, i. e. as opposed to all Kind of relation", cap. I, p. 69.

de que a ambas tiene necesariamente que corresponder una *cosa* que sea su imagen prototípica y primigenia. El "original" de los conceptos matemáticos exactos de la extensión y la duración no debe buscarse, ciertamente, en los objetos empíricos concretos; pero, en vez de llegar, partiendo de aquí, a la conclusión de que, para encontrarlo, debemos remontarnos a un ser divino superior, debiéramos comprender, por el contrario, que no se trata, aquí, de ninguna clase de coacción de los *objetos* mismos, sino simplemente de la necesidad de nuestro pensamiento.[53]

Para explicar y razonar esta necesidad, Law se ve obligado a recurrir, en última instancia, a los criterios de la psicología de Locke. Si el espacio y el tiempo son formaciones del espíritu, necesariamente tienen que poder fundamentarse en la "sensación" y la "reflexión", necesariamente tiene que comprenderse su nacimiento partiendo de la simple articulación pasiva entre las sensaciones simples. Por tanto, la base de la "objetividad" que pueden reivindicar para sí, no debe buscarse en la física, sino, en última instancia, en la psicología de la asociación. Estos conceptos, como todos los conceptos "abstractos", no son tanto creaciones de la *razón* como de la *imaginación*, que se nos imponen simplemente en virtud de un largo hábito con una fuerza tan irresistible, que llegamos a considerarlos, por error, como verdaderos fenómenos naturales.[54] Las relaciones que hemos llegado a apreciar entre los cuerpos son consideradas por nosotros, a la postre, como si trascendieran por sobre todos los límites de la experiencia posible. Por el hecho de haber apreciado una relación cualquiera tan pronto en un objeto como en otro, nos creemos autorizados a sustraer esta relación de

[53] "His great Difficulty is to conceive how it should become necessary, infinite, and independent... He concludes therefore that it is not a Property of the (material) things; very true: and therefore that we are under a Necessity of conceiving it to be a Property of *some other Thing* infinite and independent: *quite the Contrary*. Therefore we are under a Necessity of conceiving it to be, what it really is and *what we ourselves have made it*, viz. an abstract idea" (p. 80).

[54] "*Custom* may render it so familiar to us, that we shall at length mistake this Imagination for an Appearance of Nature and, like that too, it will force itself upon us, whether we will or no. The Ideas (of Space and Time) were relative ones, tho'we can easily carry them *not by Reason and Proof, but by the Power of Imagination* far beyond their *original Ideata*", cap. I, pp. 11 *ss.*, 21 *s.*

las condiciones especiales en que se manifiesta, para convertirla en un ser sustancial.

Y si del espacio y el tiempo decimos que "trascienden" la causa que les da nacimiento, lo mismo podemos decir, considerada la cosa más de cerca, de cada una de las creaciones de nuestro pensamiento. Sólo tratándose de las asociaciones fortuitas que no han tenido ocasión de consolidarse y de plasmarse de un modo fijo, logramos de vez en cuando romper de nuevo los lazos anudados por la experiencia, mientras que en los otros casos la simple agrupación permanente de las ideas se convierte en una especie de fuerza natural que las encadena de un modo indestructible.

"Aquello con lo que nos encontramos durante largo tiempo de manera permanente, entra en todas las categorías de nuestro pensamiento y se convierte en la base de todo el sistema de nuestro conocimiento. Exclamamos inmediatamente, llevados de esta creencia, que su destrucción minaría las bases de la estructura misma de nuestro conocimiento y que el poner en duda su razón de ser equivaldría a negar la veracidad de nuestro patrimonio espiritual y a destruir toda la verdad, la evidencia y la certeza. De este modo, nos encontramos frecuentemente con que penetran en nuestro espíritu y se aferran a él las ideas, querámoslo o sin quererlo. Nuestra imaginación se ve tentada por estos inquietos espíritus, de los que no acierta a desembarazarse fácilmente, pues el intento de ahuyentarlos por medio de razonamientos es tan vano como el querer convencer de su error, a fuerza de razones, a quien cree ver fantasmas. Se equivocan quienes sostienen que la imaginación puede destruir lo que ha creado con la misma facilidad con que lo creó. Los hechos y la experiencia demuestran lo contrario y nos enseñan que también puede aplicarse a los filósofos lo que suele decirse de los magos y los encantadores: que no aciertan a desembarazarse de los espíritus evocados por ellos."[55]

Estas palabras —escritas varios años antes de que viera la luz el *Treatise* de Hume y que demuestran, por tanto, cómo estaba preparado el terreno para la aparición de esta obra— señalan claramente los límites de la teoría "relativista". Pero, a pesar de que aparezca aquí muy claramente comprendido el carácter *ideal* del espacio y del tiempo, no es posible llegar a explicar, partiendo

[55] Cap. I, pp. 27 *ss.*; p. 29.

de tales premisas, la vigencia general y la necesidad de estos conceptos. Al retrotraerse al círculo de la "subjetividad", se matan las raíces lógicas de estos conceptos, los cuales quedan a merced del hábito y de la arbitrariedad.

Ahora bien, ¿debemos realmente considerar el espacio puro y el tiempo puro —tal como los toma por base la física matemática— como simples "fantasmas filosóficos"? Esta pregunta, que surge necesariamente ahora, no habrá de dejar tranquilo el problema de aquí en adelante. Mientras no se reconozca el peculiar valor *metodológico* que el espacio y el tiempo poseen frente a las sensaciones de los sentidos, mientras no se les valore plenamente como *medios de conocimiento*, tendrán que surgir constantemente nuevos y nuevos intentos encaminados a razonar *metafísicamente* su rango superior, que no es posible eliminar o negar. Al exponer la doctrina de Euler, hemos podido observar cómo los postulados desprendidos de la fundamentación de las *ciencias exactas* se rebelaban constantemente contra los resultados del análisis psicológico de las representaciones. Los simples productos de la "imaginación" no pueden servir nunca de base para fundamentar las leyes reales de la mecánica, a las que se atienen los cuerpos en sus movimientos (v. *supra*, p. 408). ¿O existe acaso algún medio para afirmar la *idealidad* del espacio y el tiempo, sin menoscabar con ello su *objetividad*?

Mientras no se encontrara la respuesta a esta pregunta, la investigación psicológica tenía que desembocar también necesariamente en las mismas dudas y en los mismos reparos a que conducía la física matemática. Los problemas con que terminaba Euler vuelven a presentarse ahora, con la misma fuerza y el mismo apremio, desde un punto de vista distinto:

"Al cabo de todas las trabajosas búsquedas e investigaciones con que, a lo largo de toda mi vida —tal es la conclusión a que llega Isaac Watt—, me he dedicado a leer y a investigar acerca de estos problemas, debo confesar, sin embargo, que se mantienen en pie aquí una serie de dificultades y oscuridades, inherentes sin duda al objeto mismo. Los eruditos se han esforzado siempre, y sobre todo en la actualidad, por despejar estas oscuridades y estas dudas, sin haber llegado a conseguirlo nunca por completo. Pero tal vez en el futuro se encuentre un camino por el que puedan

llegar a eliminarse estas dificultades, resolviéndose el problema a satisfacción de los tiempos venideros." [56]

3. La idealidad del espacio y el tiempo. Las antinomias de lo infinito

En sus *Cartas* del año 1752, Maupertuis plantea el problema de la distinción entre cualidades *primarias* y *secundarias*, problema que investiga en cuanto a su significación epistemológica y metafísica.

¿Qué nos lleva a creer —se pregunta— que la extensión, la forma y el movimiento no son simplemente sensaciones subjetivas que se dan en nosotros, sino que encierran en los cuerpos mismos una realidad independiente y dotada de existencia propia? Las razones que tradicionalmente suelen aducirse en apoyo de esta creencia no resisten nunca a un profundo análisis psicológico.

"Tocamos un cuerpo y recibimos con ello la sensación de la *dureza*, que parece más firmemente inherente al cuerpo que su olor, su sonido o su sabor. Volvemos a tocarlo y pasamos la mano sobre él: ahora, percibimos una impresión que parece unida todavía más íntimamente al cuerpo de que se trata: la sensación de la *distancia* entre sus extremos, o de su *extensión*. Pero, si nos paramos a reflexionar atentamente en lo que son la dureza o la extensión, no encontramos ninguna razón para admitir que pertenezcan a otra clase de sensaciones que las del olfato, el oído o el gusto. Las percibimos exactamente del mismo modo que éstas; no poseemos una idea más clara y distinta de ellas, y nada puede llevarnos, en verdad, a la creencia de que pertenezcan más bien al cuerpo que tocamos que a nosotros mismos... Cuando nos hemos convencido de que entre nuestras percepciones y los objetos externos no existe ninguna clase de semejanza ni de relación necesaria, tendremos necesariamente que reconocer que tampoco todas estas cosas son más que simples fenómenos. La misma extensión, que estamos acostumbrados a considerar como el fundamento de todas las demás cualidades y como aquello que constituye su verdad interna, no es, en verdad, más que un fenómeno." [57]

[56] Isaac Watts, *A fair Enquiry and Debate concerning Space*, secc. XII, pp. 45 *s.*

[57] Maupertuis, *Lettres* (1752), núm. IV (*Oeuvres*, Lyon, 1756, II, páginas 198 *ss.*).

Es éste el pasaje al que se remite Schopenhauer, para emplearlo como prueba en contra de la originalidad filosófica de Kant.

"¡Pero, qué diríamos —leemos en el volumen segundo del *Mundo como voluntad y representación*— si encontrásemos *la más importante y la más brillante de las teorías fundamentales de Kant*, la teoría de la idealidad del espacio y de la existencia puramente fenomenal del mundo de los cuerpos, sostenida ya treinta años antes por Maupertuis?... Maupertuis formula esta paradójica teoría de un modo tan decidido y sin molestarse en añadir la menor prueba en apoyo de ella, que necesariamente tenemos que suponer que la ha tomado de otro autor anterior a él. Sería de desear que alguien investigara el problema a fondo; y, como ello supone laboriosas y largas investigaciones, tal vez alguna academia alemana se decida a abrir un concurso e instituir un premio para ello."

Y, más tarde, en sus cartas, Schopenhauer vuelve de nuevo sobre este punto.

"Estoy realmente convencido de que Kant tomó de aquí, por lo menos, la idea fundamental para *el más brillante* de sus descubrimientos. Maupertuis formula la idea con toda perfección, pero sin preocuparse de aducir la menor prueba en su apoyo, como si tuviera detrás de sí algún antecesor. Kant viene luego tras él, como Newton tras Robert Hook. Lo fundamental es siempre el primer atisbo. Este descubrimiento, que abre el camino a la doctrina de Kant, es muy importante y quedará para siempre como un pasaje permanente en la historia de la filosofía." [58]

Este juicio es extraordinariamente característico en cuanto a la concepción general que Schopenhauer se forma de la filosofía kantiana. Pero, aun prescindiendo de esto, es también importante como síntoma general, ya que demuestra cómo se desplazan y embrollan todas las *perspectivas históricas*, cuando se trata de encontrar el centro del sistema crítico en la teoría de la fenomenalidad del mundo de los cuerpos.

No cabe duda de que vale la pena recoger y desarrollar el problema planteado por Schopenhauer; no precisamente para indagar las fuentes ocultas del idealismo crítico, sino para llegar a conclusiones claras acerca de la distinción y la delimitación de su peculiaridad propia y específica. El análisis histórico enseña y prueba directamente que Kant no necesitó, en verdad, "descubrir" la teoría de la idealidad del espacio y el tiempo. Esta teoría aparecía ya formulada en los más diversos matices y variantes y figuraba entre los problemas científicos firmes de la época. Pero aquí confluyen en realidad tendencias muy diversas. El nombre filosófico genérico del "idealismo" no es más que una unidad aparente, que tenemos que analizar para llegar a las verdaderas fuerzas propulsoras del pensamiento que aquí actúan. Vemos, así, que se manifiestan aquí, sobre todo, *tres* grupos y direcciones fundamentales del pensamiento, cada cual por separado y que difieren entre sí tanto como se diferencian, en cuanto a su tendencia decisiva, del idealismo "trascendental".

[58] Schopenhauer, *Briefe* (ed. Griesebach), p. 123; cf. pp. 252 s.; *Welt als Wille und Vorstellung*, II, 57.

Por lo que se refiere, en primer lugar, a las citadas palabras de Maupertuis, hay que decir que no se contiene en ellas más que lo que era un bien filosófico común e incondicional en el período de la recepción de la *teoría monadológica*. No hacen, en efecto, más que repetir y parafrasear las ideas leibnizianas, aunque estas ideas aparezcan aquí desprendidas ya, ciertamente, del marco sistemático originario en que aparecieron, lo que parece proyectarlas bajo una luz nueva.

La afirmación de que, no sólo la luz, el calor y el color, sino también la extensión, la forma y el movimiento, son simplemente cualidades "fenoménicas" y que, por tanto, todo el mundo de los cuerpos no es otra cosa que un "fenómeno", que no posee existencia ni realidad fuera de las sustancias pensantes, figuraba ya entre las tesis más populares de la filosofía de Leibniz.[59] Uno de los más conocidos y más celosos partidarios de la doctrina leibniziana, Johann August Eberhard, señala como el más importante de los progresos aportados por ella el haber eliminado por vez primera con entera claridad la *separación* entre las cualidades "primarias" y las "secundarias", a que venía aferrándose el empirismo filosófico y científico.

"Leibniz transfiere también lo que Newton ponía de manifiesto solamente en las cualidades derivadas de los cuerpos a las cualidades primarias y originarias, a la extensión, la impenetrabi-

[59] Más detalles en el índice alfabético de materias a *Leibniz' Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie*, voz "Phaenomen".

lidad, la figura y el movimiento, haciendo con ello avanzar la psicología mucho más allá que Locke." [60]

Sin embargo, lo que aquí ganaba en unidad el análisis de las representaciones parecía que debía perderlo la *física* en cuanto a contenido objetivo. La realidad de su objeto parece irse esfumando cada vez más en un caos de sensaciones subjetivas; el mundo de la representación parece perder su carácter de *necesidad* y su incondicional conexión sujeta a leyes en la transformación que el sistema leibniziano experimenta en manos de sus sucesores.

"Un cuerpo —leemos en el *Versuch über die Seele* de Casimir von Creuz— no es, según el señor Leibniz, más que una colección de mónadas o de cosas que carecen de extensión, de magnitud y de figura...; la extensión, la figura, la magnitud y todo aquello que pensamos, que nos viene a las mientes, que nos representamos cuando un cuerpo se presenta ante nuestra conciencia, son solamente fenómenos, *fascinaciones, formas imaginarias*; en una palabra, parece como si la naturaleza fuese, para nosotros, una Circe engañadora... Lo que creemos ver y sentir no es más que un fenómeno, una sombra que en vano nos afanamos en aprehender, una nube que abrazamos creyendo tener en nuestros brazos a Juno." [61]

Nada tiene de extraño que la ciencia natural exacta recusara esta concepción, que Euler, sobre todo, combatiera tenaz e incansablemente esta filosofía, para la que "todo es espíritu, engaño, ilusión".[62] Pero, al mismo tiempo, cuantos cooperan por igual al desarrollo de la lógica y de la ontología y al progreso de la investigación empírica, se sienten acuciados en este punto a una síntesis cada vez más profunda del pensamiento. Así, vemos cómo Lambert conjuga la teoría del espacio y el tiempo con la teoría de las

[60] Johann August Eberhard, *Allgemeine Theorie des Denkens und Empfindens* (1776). Nueva ed., Berlin, 1786, p. 9.

[61] Friedrich Carl Casimir Frh. v. Creuz, *Versuch über die Seele*, primera parte, Francfort y Leipzig, 1754, § 43. Sobre el nacimiento y desarrollo del "fenomenalismo" en la filosofía alemana del siglo XVIII, cf. Robert Sommer, *Grundzüge einer Geschichte der deutschen Psychologie und Aesthetik*, Wurzburgo, 1892, y Max Dessoir, *Geschichte der neueren deutschen Psychologie*, 2ª ed., Berlín, 1902, pp. 411 *s.*, 425 *s.* Cf., además, lib. VI, cap. I, nota 32.

[62] Euler, *Lettres à une Princesse allemande*, carta 127.

sensaciones bajo el título general de *Fenomenología*, mientras que en la *Aletiología* separa cuidadosamente ambos campos y los enfoca desde distintos puntos de vista metodológicos. Lo "ideal" vuelve a contraponerse ahora expresamente a lo "imaginario", en cuanto que es, aunque a ello no corresponda ninguna cosa externa, la fuente fundamental de la *verdad* científica.[63]

Con ello, se traza una nueva meta a la reflexión: el concepto metafísico del "fenómeno" experimenta ahora en sí mismo una diferenciación *epistemológica* más rigurosa, que, sin modificar en nada la división y clasificación de las *cosas*, conduce a una nueva ordenación de los *conceptos*. Estos dos puntos: la equiparación del espacio y el tiempo con las cualidades de los sentidos en cuanto al carácter de su ser y su diferenciación en lo tocante a su carácter de conocimiento, determinan al mismo tiempo el eje fijo en torno al cual se mueve en el siglo XVIII la discusión de este problema.

Al principio, parece, ciertamente, como si la "idealidad" del espacio y el tiempo debiera afirmarse y desarrollarse en un sentido puramente empírico. En este punto, Maupertuis se limita a desarrollar lo que había iniciado ya en su teoría general del método (cf. *supra*, pp. 418 *ss.*). Su teoría del espacio y el tiempo, que en las *Cartas* sólo aparece como un esbozo aislado, sólo puede comprenderse en conexión con la *teoría general de los juicios existenciales*, tal como este pensador la desarrolla a fondo en sus *Ensayos filosóficos sobre los orígenes del lenguaje*. El sistema de signos a que damos el nombre de "lenguaje" no tiene —nos dice Maupertuis— otro fin que el de introducir determinados cortes en la masa de nuestras "percepciones" y crear para los distintos grupos de impresiones coherentes expresiones abreviadas que nos permitan reconocerlos cada vez que vuelvan a presentarse. Por tanto, si nos preguntamos cuál es el sentido del *concepto* existencia, sólo podremos contestar diciendo que se trata, con ello, de reconocer las representaciones en las que se apoya la *palabra* "ser". Pero, entonces, vemos que lo que nos lleva a hablar de una "realidad" fuera de nosotros no es tanto una determinada y asequible re-

[63] Lambert, *Neues Organon*, Leipzig, 1764, *Alethiologie*, §§ 42 *s.* (vol. I, pp. 481 *s.*). Cf. Lambert, *Deutscher Gelehrter Briefwechsel*, ed. por J. Bernoulli, Berlin, 1781 *ss.*, I, 56 *s.*, 76 *ss.*

presentación concreta como una especie de *agrupación asociativa* de diversas impresiones. La frase "existe un árbol" se nos revela, cuando la analizamos de cerca, como una síntesis de varios juicios de percepción diferenciables entre sí: indica simplemente que, en un determinado lugar y en determinadas condiciones, hemos encontrado reunidas ciertas cualidades del tacto y de la vista y que cuantas veces volvamos por el mismo lugar y se reproduzcan las mismas condiciones, podemos *esperar* que aparezca ante nosotros igual fenómeno.

Sin embargo, si cada uno de los juicios concretos que entra en este testimonio complejo como parte integrante de él no pretende expresar por sí más que un estado momentáneo del sujeto sensible, de la *totalidad* y la mutua *articulación* de todos estos testimonios particulares resultará un *nuevo* contenido físico. Lo que hacemos entonces es desplazar esta conexión, por así decirlo, fuera de nosotros, convirtiéndola en un "objeto" existente por sí. Y necesitamos recurrir a toda la fuerza de la reflexión filosófica para convencernos de que allí donde hablamos de una existencia de cosas, sólo se trata, en realidad, de relaciones constantes entre nuestras propias ideas. Relaciones que no descansan, en último resultado, sobre ninguna clase de relación *lógica* fundamental, sino que deben su existencia única y exclusivamente a las reglas empíricas de la asociación; se basan, no en el raciocinio, sino en la experiencia y en el hábito. Aunque, en virtud del principio del fundamento, demos por supuesta la existencia de una *causa* objetiva para las distintas percepciones, la naturaleza precisa de éstas permanece totalmente desconocida para nosotros. El límite de nuestras sensaciones subjetivas es, por tanto, al mismo tiempo, el límite de nuestro entendimiento, en el que nos vemos encerrados para siempre.[64]

Nos vemos, así, situados ante una encrucijada y ante un problema difícil. Maupertuis lo formula del modo siguiente: ¿es nuestra ciencia la ciencia general de las esencias racionales, una parte del saber divino y una intuición de las verdades inmutables y eternas, o es simplemente el resultado de la combinación de las

[64] Maupertuis, *Réflexions Philosophiques sur l'origine des langues et la signification des mots*, especialmente §§ XXII-XXVIII; *Oeuvres*, I, 277 *ss.* Cf. *supra*, lib. VI, cap. 1, nota 32.

percepciones específicas de nuestros sentidos, supeditado, por tanto, a la naturaleza biológica determinada de nuestra especie? ¿Puede la inteligencia humana llegar a captar las leyes *generales* del ser, o es su propia naturaleza estrecha y limitada lo único que se refleja en todos sus conocimiento?

"Es éste un problema tan importante y tan necesario, que nada tiene de extraño que hayan llegado a escribirse tantos y tan voluminosos libros, a construirse tantos y tan grandiosos sistemas, antes de llegar a resolverlo; más aún, antes de llegar siquiera a plantearlo." [65]

Estamos, en realidad, formulando en los términos más concisos y con certera expresión, ante el verdadero y el fundamental problema en torno al cual gira, bajo las más diversas y variadas formas, la teoría del conocimiento de esta época.

¿Es nuestra contingente organización psicológica la que determina el *concepto* de la verdad y le infunde su contenido, o existen reglas fundamentales, inquebrantables y necesarias, de todo conocimiento, decisivas para todos nuestros testimonios acerca de la *existencia* y que se contienen, por tanto, implícitamente, en todas y cada una de las afirmaciones acerca de la "naturaleza" y la estructura del sujeto empírico?

Mientras no se dé una respuesta a esta pregunta y se opte por uno de los dos caminos de esta encrucijada, *el concepto mismo del idealismo* será equívoco y vacilante. La concepción idealista, al paso que, por una parte, amenaza con estrellarse contra un escepticismo relativista, se ve, por otra parte, expuesta al peligro de incurrir en una hipóstasis metafísica, para salvaguardar la validez objetiva de las ideas. Uno de estos dos extremos lo vemos personificado en Maupertuis; el otro encuentra su expresión en un pensador alemán de la época, en Gottfried Ploucquet.

Ploucquet se halla cerca de la escuela de Wolff, pero sobrepasa los resultados de esta escuela, por cuanto que se esfuerza en restaurar, con una crítica propia e independiente, el sentido original de la doctrina leibniziana. Pero tampoco en ésta encuentra definitiva satisfacción, lo que le empuja de nuevo, remontándose por sobre ella, al idealismo de Malebranche, aunque captándolo

[65] Maupertuis, *Examen philosophique de la preuve de l'existence de Dieu* (*Mém. de Berlin*, 1756), primera parte, §§ 4-7.

casi exclusivamente desde el punto de vista de sus postulados especulativos y relegando al fondo sus motivos racionalistas.

El concepto de la *sustancia* —en esto coincide Ploucquet con el pensamiento central de la *Monadologia*— sólo encuentra su verdadera proyección y realización en el campo de la *conciencia de sí mismo*. Es aquí donde encontramos el verdadero punto de partida *absoluto*, comparado con el cual cualquier otro debe por fuerza considerarse como relativo y derivado. La conciencia no puede explicarse nunca como una simple cualidad del ser de una cosa situada detrás de ella, sino que es, por el contrario, aquello que nos revela el concepto general y el sentido y la significación del ser mismo. "Existir" no significa otra cosa sino el evidenciarse a sí mismo; a lo que no existe "para sí" y no se vive interiormente a sí mismo en el cambio de sus estados, no se le puede atribuir ninguna *realidad* propia e independiente. Una cosa a la que no correspondan en y para sí ciertas determinaciones internas, no podrá ofrecer tampoco estas determinaciones a ningún observador que la contemple desde fuera: la "observabilitas ad intra", la "perceptio sui" constituye la premisa objetiva de la "observabilitas ad extra", por virtud de la cual un objeto se revela a otros sujetos.[66] Y si pretendemos atribuir a la sustancia otras cualidades, junto a este carácter metafísico fundamental que es el suyo verdadero, si queremos atribuirle, por ejemplo, una fuerza motriz, no debemos olvidar que esta nueva característica no constituye nunca su verdadera *esencia* originaria, la cual se halla ya agotada, en realidad, por la conciencia de sí.[67]

Ahora bien, cuanto más claramente se destaca la concepción monadológica, más amenazadoramente levanta la cabeza, de nuevo, el peligro del idealismo *subjetivo*. El contenido que la mónada representa no se halla —Ploucquet lo formula de un modo niti-

[66] Ploucquet, *Principia de Substantiis et Phaenomenis. Accedit Methodus calculandi in Logicis ab ipso inventa, cui praemittur Commentatio de Arte Characteristica*. Francfort y Leipzig, 1764; cap. II, § 24: "Observabilitas ad intra seu perceptio sui natura prior est observabilitate ad extra h. e. tali qualis caderet in aliud subjectum observans substantiam de qua quaeritur. Quia igitur substantia a substantia observari nequit, nisi prior semet ipsam observet, etiam ex hac ratione patet, *principium sui manifestativum esse substantiam et reciproce substantiam esse tale principium*."

[67] Ploucquet, *l. c.*, cap. II, §§ 37 *s*.

do— fuera de la mónada misma, sino dentro de ella.[68] La percepción concreta no hace más que transmitirnos su propio contenido; se reduce al acto mismo de la percepción, sin descubrirnos nada acerca de sus causas.[69]

De este modo, el círculo en que se ve encerrado, de momento, el individuo sensible parece como si no pudiera romperse por parte alguna. En realidad, todas las pruebas que se ha intentado aportar en pro de la existencia de un mundo de los cuerpos existente por sí mismo fuera de toda relación con la conciencia, se revelan como engañosas. Si queremos evitar la sofística de estas pruebas y evitar, sin embargo, que el universo desaparezca en las sensaciones subjetivas y mudables, no queda más que un camino intermedio. El punto de apoyo objetivo de las imágenes de la representación no debe buscarse en su relación con los objetos *materiales* externos, sino en su pertenencia a una conciencia divina y universal. El ser de las cosas no significa que estas cosas sean contenido de representación de un espíritu individual y finito, capaz de suyo solamente de una perduración limitada, sino de una esencia espiritual eterna y necesaria.

Los objetos concretos nacen y se revelan en la interna "intuición de Dios". Si mentalmente suprimimos esta fuente primigenia del ser, si prescindimos del acto intuitivo y sustraído al tiempo por virtud del cual se representa interiormente Dios la sucesión y la ordenación de los fenómenos concretos, desaparecerá todo contenido de la existencia.[70]

De esta concepción se deriva, ahora, la posición que *el espacio* y *el tiempo* ocupan dentro del sistema del conocimiento en su

[68] "Quaeliber monas habet mundum perceptum in se. Ergo nulla monas percipit alteram, sed percipit aliquid quod similitudinem habet cum aliis perceptionibus reliquarum monadum. *Sic igitur phaenomena non erunt resolubilia in monades, sed in perceptiones seu ideas partiales*. Id enim, quod monas repraesentat, non est aliquid extra monadem, sed in monade." Ploucquet, *l. c.*, cap. XI, § 259.

[69] "Primaria... ratio pro idealismo militans, et quam ego omnium fortissimam judico, haec est, quia omnis perceptio semet ipsam repraesentat. Cum igitur sensationes sint perceptiones; necessario semet ipsas repraesentant. Si vero semet ipsas repraesentant, nullum vestigium objecti externi relinquitur", cap. XXII, § 563.

[70] Sobre la teoría de la "visio realis Dei", v. especialmente cap. X, §§ 189, 190, 198, 202. Sobre la relación con Malebranche, v. § 196.

conjunto. No son ni las realidades absolutas en que los convierte la ciencia matemática de la naturaleza, ni las simples formas subjetivas de representación que trata de hacer de ellas el empirismo psicológico. Podemos concebir un espacio puro y un tiempo puro desligados de toda relación con las cosas sensibles concretas, haciendo de ambos el fundamento de verdades generales y necesarias; pero la posibilidad de esta vigencia supraindividual sólo puede explicarse, en último término, mediante la referencia a una conciencia supraindividual. Aquí y solamente aquí, y no en el sujeto individual empírico, se halla el verdadero e indispensable "término correlativo" de estos conceptos. *La representación* no se encuentra con el espacio y el tiempo como con algo externo y dado, sino que es ella la que los crea.[71] Pero, para poder comprender esta función suya, no debemos concebirla con la limitación con que psicológicamente la conocemos, sino en su suprema forma inteligible, como la "visio realis Dei". El espacio y el tiempo no son sustancias subsistentes por *sí*, es cierto, pero tampoco son simples "fantasmas".

"Es falso creer que todo lo que no existe en sí constituye una simple apariencia (merum phantasma apparens). Lo que se desprende de las representaciones reales y creadoras de Dios no es una simple apariencia, sino que posee toda aquella realidad y

[71] "Spatium esset aliquid absolutum, si extra omnem repraesentationem existeret. Sed *cessantibus repraesentationibus ipsum spatium cessat*, quia id, quod substantiae charactere destituitur, extra repraesentationem substantiae non existere potest. *Non postulo, ut corporum existentia unice generet spatium*, quam sententiam *ipse Jovi. Radix spatii primitiva est Dei repraesentatio*... adeoque sublata spatii repraesentatione ipsum spatium tollitur. Sic spatium *nec per se existit, nec pendet ab idea corporum, sed a repraesentationibus*. Spatium absque corporibus repraesentari posse nihil est absurdi. Sed spatium ab omni repraesentatione separatum non est intelligibile, quia *effectus a causa, relatum a correlato nunquam separantur*... Idem... applicari quoque potest ad genesin temporis. *Dico igitur tempus a parte rei seu objective per se non existere, neque pendere ultimato a mutationibus corporum, sed a repraesentationibus entis intelligentis*. Cessante repraesentatione nullum a parte rei datur tempus. Positis corporum vel aliarum rerum mutationibus simul infertur tempus, sed sublatis corporum mutationibus non aufertur tempus, quia est aliquid ideale in ente repraesentativo suam radicem habens. Posita autem temporis repraesentatione idem ponitur et sublata tollitur... Repraesentatio *facit* spatium et tempus, non *invenit* vel supponit extra repraesentationem", capítulo XII, §§ 294-96.

existencia que pueden corresponder a una cosa finita. La mayor verdad que cabe atribuir a una cosa finita y a su existencia es el provenir de la fuente y el principio de toda existencia." [72]

Para formarse una clara idea acerca de la situación general del problema del conocimiento en el siglo XVIII, es necesario abarcar en una sola mirada las concepciones de Maupertuis y de Ploucquet. Los claros y acusados contrastes entre ellas no hacen más que definir y perfilar con mayor nitidez la misión futura del idealismo.

En el punto de la evolución histórica a que hemos llegado, el dilema parece, por el momento, insoluble: frente al *escepticismo* subjetivista, parece como si solamente la *mística* ofreciera, en fin de cuentas, segura protección y un punto firme de apoyo. Pero el problema, partiendo de aquí, lleva más lejos. ¿No será posible, sin abandonar el terreno del *conocimiento basado en la experiencia*, encontrar en esta misma los criterios de la verdad necesaria? ¿Las leyes del *entendimiento*, que tomamos como pauta de todo el ser, han de abstraerse solamente de nuestra observación psicológica individual y poseen solamente, por tanto, una vigencia inductiva, expuesta a ser derribada y destruída por cualquier nuevo hecho? ¿O cabe llegar a establecer un sistema de principios lógicos dotados de *vigencia general* y *objetiva*, que constituya la premisa obligada para la contrastación de todos los hechos, lo mismo en el campo físico que en el campo psicológico?

Sólo cuando hayamos adquirido plena certeza acerca de esto, podremos sobreponernos a la alternativa entre el conocimiento "humano" relativo, que sólo capta una imagen aparente del ser y de la verdad, y el conocimiento divino, capaz de penetrar en la esencia absoluta de las cosas,[73] para abrir el paso a una solución nueva, situada totalmente al margen de las categorías de este antagonismo.

Hemos de ver cómo este problema, aun antes de que llegue

[72] Cap. XXII, § 567.

[73] "Voilà donc une étrange alternative: notre science est elle la science universelle des esprits, une vue de vérités éternelles, *une partie de la Science de Dieu?* ou n'est-elle que le résultat, la combinaison de nos sensations, notre propre ouvrage, *une propriété seulement de notre espèce* (Maupertuis, *l. c.*, note 65).

a cobrar madurez y claridad en el sistema del criticismo, alcanza su expresión típica, dentro de la psicología del siglo XVIII.

Entre las pruebas aducidas por Ploucquet en apoyo de la tesis de que el espacio y el tiempo no poseen ninguna existencia propia y sustantiva fuera de las representaciones divinas, se cuenta la que se refiere a las dificultades del concepto de la división infinita. Si la extensión, y con ella los cuerpos extensos, fuese una sustancia real, existente por sí misma, necesariamente tendrían que poder presentarse algunos elementos últimos de que ambos estuviesen formados y en los que, en última instancia, consistiera su realidad. Es evidente que la mera acumulación de partes no puede crear por sí sola ninguna clase de realidad, a menos que ésta aparezca ya dada y establecida de algún modo en los contenidos elementales. Pero lo cierto es que, por mucho que lo analicemos, jamás llegarémos a encontrar en el campo del ser corporal estos elementos últimos e irreductibles que buscamos.

Todos los intentos que se han hecho para resolver así el problema no han conducido más que a resultados engañosos: los átomos son ficciones vacuas; los puntos físicos son, ya los concibamos a la manera de Zenón o en el sentido de Leibniz, simples quimeras, que no hacen más que ahondar y embrollar las contradicciones lógicas que por medio de ellos se pretende despejar y resolver.

Llegamos, pues, a la conclusión de que la dificultad jamás puede llegar a resolverse a base de la concepción *realista*. Las dudas sólo desaparecen cuando hemos llegado a reconocer que el espacio y los cuerpos sólo existen en cuanto contenidos de nuestra *capacidad de representación*. Y como el fundamento primero de la materia debe buscarse en las representaciones reales de Dios, tenemos que el problema de su divisibilidad admite una doble solución, según que la concibamos en un sentido "subjetivo" o en un sentido "objetivo". Si la enfocamos en el *primer* sentido, preguntándonos, por tanto, qué es posible para nosotros y para nuestras percepciones, no cabe duda de que existe un mínimum de percepción y, por consiguiente, un límite al análisis efectivo de los contenidos de nuestra conciencia; si consideramos, por el contrario, el auténtico ser objetivo que tienen la extensión y los cuerpos

en el espíritu divino, necesariamente tenemos que prescindir de este límite, cuya base reside solamente en la organización fortuita del individuo sensible. La división infinita de la materia es algo *real*, siempre y cuando que la concibamos *realizada* en la inteligencia infinita de Dios, y es *ideal* por cuanto que sólo constituye un acto de la divina *conciencia*, del que brotan la existencia de la materia y todas sus cualidades y características "físicas".[74]

Como se ve, se emplean aquí las *antinomias de lo infinito* como argumentos en contra de la existencia absoluta del espacio y de los cuerpos; pero esto no entraña, ni mucho menos, un giro nuevo y original del pensamiento, pues se trata simplemente de uno de los motivos fundamentales que contribuyen decisivamente por doquier al nacimiento del idealismo moderno.

Sabemos por el propio testimonio de Leibniz que fue el deseo de encontrar una salida al "laberinto de lo continuo" lo que llevó a este pensador por primera vez a la concepción del espacio y el tiempo como ordenaciones de los *fenómenos*.[75] Y aunque es cierto que el sentido original del concepto leibniziano del "fenómeno" se oscurece en sus continuadores, no cabe duda de que la conexión del problema, aquí establecida, se mantiene en pie y sigue actuando, a pesar de todo; tanto más cuanto que lo encontramos tratado

[74] "Si materia aliquid esset reale per se existens; tum modus compositionis materiae esset intelligibilis. Sed insuperabiles occurrunt difficultates in quocunque modo. Ergo materia pro re existente haberi nequit... Atomi sunt fictiones per se cadentes, Puncta vel Zenonica vel Leibniziana sunt chimaerae, quarum nullitas satis fuit demonstrata... Quocunque igitur nos convertamus, nihil in materia detegimus, quod ad existentiam ejusdem realem nos ducere possit" (Ploucquet, cap. XXII, § 561). La solución a esta objeción del "idealista" se ofrece en el cap. XII, §§ 278 ss.: "Fundamentum materiae primitivum sunt reales Dei repraesentationes. Hinc duplici modo divisibilitas spectari poterit. Aut enim de resolubilitate objectiva, aut de subjectiva agitur. Objective, h. e. in quantum materia effective pendet a repraesentationibus divinis eo usque est resolubilis quo usque resolubilitatem intellectus infinitus videt. Divisibilitas materiae subjetiva non ultra perceptiones nostra extenditur."

[75] "Mihi olim meditanti visum est non aliter illo Labyrintho continui exiri posse, quam ipsum quidem spatium perinde ac tempus commune non accipiendo pro alio quam quodam ordine compossibilium vel simultaneorum vel successivorum... Quicquid a toto reali abscindi potest, et actu inesse... putavi, non aeque quod a *possibili* seu *ideali*, uti numerus non potest intelligi ex omnibus possibilibus fractionibus conflatus nec fingi ultima minimave fractio", etc. Leibniz, *Philosophische Schriften*, eds. por Gerhardt, vol. VII, p. 467.

y expuesto bajo todos los puntos de vista en el foco y el centro literario de las discusiones filosóficas de la época, o sea en el *Dictionnaire* de Bayle. Los argumentos zenonistas en contra de la pluralidad infinita, renovados y ampliados aquí, constituirán en lo sucesivo —como lo revela, principalmente, el ejemplo de Colliers— la objeción más aguda y más irreductible contra la existencia absoluta del mundo de los cuerpos (cf. t. I, pp. 602 s.; t. II, páginas 360 *ss.*).

Pero al siglo XVIII el problema general se le plantea en seguida en términos científicos más definidos. El mero análisis dialéctico del concepto de la infinitud cede el puesto al análisis del método lógico y matemático del *cálculo infinitesimal*. Es cierto que el nuevo planteamiento del problema sólo va ganando terreno poco a poco, disputando el terreno paso a paso a la teología y a la metafísica, acostumbradas a considerar el concepto de lo infinito como su propio y exclusivo patrimonio.

Los comienzos del siglo XVIII son ricos en intentos encaminados a poner los conceptos y los resultados del nuevo cálculo al servicio de los problemas de la teología especulativa.[76] La creación de algo partiendo de la nada, considerada hasta ahora como el verdadero acicate de la teoría de la fe religiosa, parecía verse de pronto acreditada y justificada por la ciencia misma. Si el *conocimiento* del ser empírico finito no puede prescindir del recurso de lo infinito, ¿no tenemos en ello la prueba más segura de que este ser mismo, considerado en su principio objetivo, se deriva de un principio inteligible superior?

De otra parte, tenemos que el *escepticismo* se apodera ahora de lo que hay de "incomprensible en la matemática" —para emplear una expresión favorita de la época—,[77] buscando en ello la verdadera piedra de toque para su sutileza.[78]

[76] El ejemplo más claro de esto nos lo ofrece la obra de Grandi, *De infinitis infinitorum et infinite parvorum ordinibus disquisitio*, Pisa, 1710, p. 96 *y pass.*

[77] Sturm, *De matheseos incomprehensibilibus*, Francfort y Leipzig, 1722; cf., por ejemplo, Prémontval, *De la notion de l'Infini*, *Mém. de Berlin*, 1758, p. 445.

[78] Cf. acerca de esto, especialmente (Cartaud), *Pensées critiques sur les mathématiques où l'on propose divers préjugés contre ces sciences à dessein d'en ébranler la certitude et de prouver qu'elles ont peu contribué à la perfection des beaux arts*, París, 1733 (con referencia al artículo del *Diccionario* de Bayle, "Zeno", p. 286).

La ciencia se ve amenazada, así, en dos direcciones opuestas, por pretensiones enemigas, que ponen en peligro la certeza de sí misma. Pero, en lo que a ella se refiere, todas las dificultades se concentran ahora en el concepto de la magnitud y el número *actualmente infinito*. Lo infinitesimal no puede ser considerado como un simple producto de nuestro pensamiento, sino que —para que pueda serle atribuída una *verdad* incondicional— debe aparecer ya materializado y objetivado en el campo de las cosas reales.

Este postulado, proclamado ya en los comienzos del nuevo análisis por pensadores como Johann Bernouilli y de l'Hospital, es combatido en vano por los verdaderos fundadores filosóficos y científicos del nuevo método. Todos ellos aparecen unánimes al rechazar lo infinitamente pequeño como una *existencia real*. Es característico, en este sentido, que Maclaurin, quien en su lucha en pro del método de la fluxión, se manifiesta siempre como adversario de Leibniz, se remita a la autoridad filosófica de éste, en lo tocante a este punto.[79]

Sin embargo, por el momento, sigue manteniéndose a la cabeza la concepción popular, no crítica, tal como aparece expuesta, por ejemplo, en los *Éléments de la géométrie de l'Infini*, de Fontenelle.[80] El hecho de que una obra como ésta, en la que se acusan tan marcadamente los rasgos del diletantismo, lo mismo en el aspecto filosófico que en el matemático, pudiera llegar a convertirse en el eje de toda la discusión ulterior,[81] revela bastante bien todas las dificultades que se interponen a la comprensión de los verdaderos fundamentos del nuevo método de cálculo.

Todas las típicas incomprensiones del concepto de lo infinito aparecen condensadas y reunidas en este libro. El "número infinito" es presentado y definido lisa y llanamente como el "último miembro" de la serie natural de los números. En cada serie *finita* de la serie natural de los números, el miembro final es, al mismo

[79] Maclaurin, *A treatise on fluxions* (1742), nueva ed., Londres, 1801, p. 44.

[80] Fontenelle, *Eléments de la Géométrie de l'Infini*, París, 1727.

[81] Cf., además de la crítica de la obra de Fontenelle por D'Alembert y Maclaurin (v. *infra*, nota 86), Prémontval, *De la notion de l'Infini* (nota 77) y Achard, *Réflexions sur l'Infini mathématique* (Academia de Berlín, 1745).

tiempo, la expresión del *conjunto* de los elementos de la sección correspondiente: debemos, pues, por medio de una analogía necesaria, llegar a la conclusión de que también en la sucesión ilimitada de los números enteros positivos tiene que existir un último término, que, estando como está llamado a expresar el conjunto de *todos* sus miembros, no puede ser otro que el término "infinito".

El número infinito designa, por tanto, una forma fija y constante, intercalada en la serie natural de los números no de otro modo que cualquiera de sus miembros finitos.[82] El propio Fontenelle confiesa que es inexplicable cómo esta serie, en la que, por mucho que en ella ahondemos, sólo se encuentran números finitos, "trasciende" de pronto a lo infinito. Pero este paso, aunque no lo comprendamos, tiene que ser reconocido por nosotros como *necesario*, si no queremos abandonar la parte más importante y más destacada de la matemática.

"Partimos, por tanto, del supuesto de que se trata, aquí, de un hecho seguro, aunque incomprensible, y consideramos la magnitud, no tanto en la oscura transición de lo finito a lo infinito como bajo la forma que posee después de haber pasado íntegramente por ella." [83]

Pero, pese a esta explicación, de lo que en realidad se trata es de que la oscuridad que aquí se extiende en torno al nacimiento del número infinito sirva, en el desarrollo ulterior del problema, de manto para encubrir las más difíciles y problemáticas consecuencias matemáticas de detalle que Fontenelle extrae de sus definiciones iniciales.

[82] V. Fontenelle (*l. c.*, parte I, secc. 2, núms. 85 y 86): "Dans la Suite naturelle chaque terme est égal au nombre des termes qui sont depuis 1 jusqu'à lui inclusivement. Donc puisque le nombre de tous ses termes est infini, elle a un dernier terme, qui est même infini... Ainsi ∞ sera toujours pris ici pour un Infini fixe et constant, dernier terme de la Suite naturelle."

[83] *Ibid.*, núm. 86: "Il est inconcevable comment la Suite naturelle passe du Fini à l'Infini, c'est-à-dire, comment après avoir eu des termes finis elle vient à en avoir un infini. Cependant cela doit être, ou bien il faut absolument abandonner toute idée de l'Infini et n'en prononcer jamais le nom, ce qui feroit périr la plus grande et la plus noble partie des Mathématiques. Je suppose donc que c'est là *un fait certain, quoique incompréhensible* et je prends la grandeur qui doit être infinie, non comme étant dans ce passage obscur du Fini à l'Infini, mais comme l'ayant franchie entièrement et ayant passé par les degrés nécessaires, quels qu'ils soient."

Así, por ejemplo, se pregunta por la *suma* de todos los miembros de la serie natural de los números, que —siendo el miembro inicial = 1 y el miembro final = ∞— se presenta, de acuerdo con las reglas usuales que rigen para la suma de las series aritméticas, como

$$\frac{\infty\ (\infty + 1)}{2} = \frac{\infty \cdot \infty}{2} = \frac{\infty^2}{2} \qquad [84]$$

Y, a base de conclusiones y analogías semejantes, se establece además que lo infinito, puesto que ningún número precedente es un divisor de él, es un número *primo*, que un número infinito elevado al cuadrado puede ser infinito, etc.[85]

Fácil es comprender, a la vista de estos ejemplos, por qué los matemáticos científicos que se hallaban a la cabeza de su época, tales como un Maclaurin o un D'Alembert, tenían que rechazar enérgicamente, desde el primer momento, la obra de Fontenelle, presentándola sin titubeos como un ejemplo aleccionador de los abusos a que podía llevar la metafísica en el campo de la geometría.[86]

La clara y manifiesta separación entre los "infinitarios" y los "anti-infinitarios", que ahora se manifiesta, parece rozarse, a veces, directamente, con ciertas conocidas disputas modernas en el campo de la lógica de la matemática.[87]

Pero pronto se advierte que en ninguno de los dos campos existe una claridad completa acerca de los problemas debatidos. El mismo recurso de que echan mano los adversarios de lo infinito-actual lleva consigo una dificultad no resuelta. Para luchar

[84] Fontenelle, *l. c.*, parte I, secc. 2, núm. 124.

[85] *L. c.*, parte I, secc. 3, núm. 196: "Les Finis que je suppose qui deviennent Infinis (par l'élévation au quarré), *ne le deviennent que dans le passage obscur et incompréhensible*, et cependant constant, du Fini à l'Infini. C'est là que se font des changements que nous ne connoissons, à la vérité, que par les effets, c'est-à-dire, par les résultats des Calculs, mais quoiqu'on ne sache pas, comment ils se font, il est pourtant bon de scavoir que c'est là où ils se font (!) et de pouvoir juger, du moins *a posteriori*, quels ils ont dû être."

[86] Maclaurin, *A treatise on fluxions*, Londres, 1801, pp. 40 *ss.*; D'Alembert, *Eclaircissements sur les Eléments de Philosophie*, § XV (Mélanges, V, 264 *ss.*).

[87] Cf. especialmente los estudios de Achard y Prémontval (*supra*, nota 81).

contra el falso realismo conceptual, se invoca con energía cada vez mayor el carácter puramente ideal y, con ello —puesto que no se ve todavía por parte alguna una separación rigurosa en este punto—, el carácter puramente "imaginario" de todo lo matemático. Pero este remedio lógico tiene por fuerza que antojarse casi más dudoso todavía que el mal que con él se trata de corregir. ¿Acaso no se refuerza la duda en cuanto a la validez de la geometría, al discutirse la posibilidad de aplicarla a la realidad? ¿Y no debemos, por el contrario, reconocer la matemática como la ciencia "más real" y como el verdadero *criterio* de todos nuestros juicios acerca del ser de las cosas?

Después de lo expuesto, no es difícil reconocer detrás de este problema a su verdadero inspirador: es Euler quien en realidad lo plantea y quien entra a fondo en él, al comienzo de su obra fundamental sobre el cálculo diferencial. Los ataques críticos de Euler van dirigidos, en primera línea, contra la monadología, doctrina que este pensador no aborda, ciertamente, en su versión original, sino a través de la transformación que entre tanto había ido sufriendo en manos de Wolff y de su escuela.

La mónada había perdido, aquí, su distinción característica con respecto al átomo, al borrarse en ella su verdadera nota específica, puesto que se la despojaba de la conciencia y de la capacidad de representación. Las mónadas, así concebidas, no son, en lo sucesivo, otra cosa que los últimos componentes físicos de los cuerpos.

De este modo, la metafísica wolffiana, aunque sin discutir el principio de la divisibilidad infinita, tiene necesariamente que limitarlo a nuestra concepción "confusa" y sensible de las cosas. Más allá del mundo de los sentidos y remontándose por sobre él, debe existir un mundo del entendimiento puro, en el que encuentre su verdadero lugar ese algo "simple" con lo que jamás nos encontramos en el campo de la realidad perceptible. La pluralidad de las cosas empíricas queda reducida a una simple apariencia, mientras que para la reflexión pura de la razón sólo quedan en pie las sustancias indivisibles y su enlace armónico.

Pero ¿qué valor y qué dignidad puede ostentar todavía la matemática, dentro de semejante sistema? ¿No es ella, ahora, la que, lejos de revelarnos la estructura interior de lo real, contribuye, por el contrario, a oscurecer y falsear su imagen? La matemática no

puede aceptar ni conocer ninguna limitación de su esfera de vigencia; quien cierre ante ella un campo del ser, cualquiera que sea, la despoja con ello de toda certeza y evidencia del conocimiento.

"Quien niegue la divisibilidad de la materia hasta el infinito, sólo podrá hacer frente a las dificultades consiguientes recurriendo a ligeras distinciones metafísicas, encaminadas en la mayor parte de los casos a que no podamos confiar en las consecuencias derivadas de nuestros principios matemáticos. Se replica a las objeciones contra las partes simples de la materia diciendo que están tomadas, simplemente, de los sentidos y de la imaginación y que este problema reclama el empleo del *entendimiento puro*, ya que los sentidos y las consecuencias a que nos conducen son, no pocas veces, engañosos... Ahora bien, no cabe duda de que esto último es verdad, pero a nadie se le puede echar esto en cara con menos razón que al matemático. Es la matemática, en efecto, la que nos previene contra el engaño de los sentidos y nos revela la diferencia entre la apariencia y la verdad. Esta ciencia contiene los más seguros preceptos, cuya observancia nos pone a salvo de la ilusión de los sentidos. El metafísico que recurra a semejante réplica, lejos de afirmar y hacer valer con ello su doctrina, no conseguirá sino hacerla todavía más sospechosa." [88]

[88] Euler, *Institutiones Calculi Differentialis*, Petropol., 1755, §80 s.: "Hasque difficultates aliter diluere non possunt, nisi aliquot leviusculis metaphysicis distinctionibus, quae maximam partem eo tendunt, ut ne consequentiis quidem quae secundum mathematica principia formantur, fidamus... Cum enim ex hoc labyrintho exitum nullum invenire, neque objectionibus debito modo occurrere queant, ad distinctiones confugiunt, respondentes has objectiones a sensibus atque imaginatione suppeditari, in hoc autem negotio *solum intellectum purum adhiberi oportere;* sensus autem ac ratiocinia inde pendentia saepissime fallere. Intellectus scilicet purus agnoscit fieri posse, ut pars millesimus pedis cubici materiae omni extensione carere, quod imaginationi absurdum videatur. Tum vero, quod sensus saepenumero fallant res vera quidem est, *at nemini minus, quam mathematicis opponi potest. Mathesis enim nos imprimis a fallacia sensuum defendit* atque docet objecta, quae sensibus percipiuntur aliter revera esse comparata, aliter vero apparere: haecque scientia tutissima tradit praecepta, quae qui sequuntur ab illusione sensuum immunes sunt. Hujusmodi ergo responsionibus tantum abest, ut Metaphysici suam doctrinam tueantur, ut eam potius magis suspectam efficiant."

Compárense con éstas las palabras de Kant (*Kritik der reinen Vernunft*, observación a la 2ª antinomia): "Contra esta tesis de la división infinita de la materia, cuyo fundamento probatorio es puramente matemático, aducen los

La discusión del concepto de lo infinito nos conduce, como se ve, al mismo resultado que nos salía al paso en la disquisición del concepto del espacio puro y del tiempo puro. El concepto fundamental del nuevo análisis hace saltar todas las divisiones tradicionales de la ontología. Ahora bien, ¿qué valor puede conservar todavía la vieja clasificación del conocimiento en diferentes "facultades" disociadas las unas de las otras, si no logra aprisionar el más importante y más seguro contenido de todo saber?

La matemática no pertenece al "intelecto puro", entendiendo este concepto en el sentido que la filosofía escolástica le atribuye. Pero tampoco se la puede atribuir al campo de los "sentidos" y circunscribirla a él, siendo como es, en realidad, la que nos ayuda a remontarnos por sobre las vagas apariencias de los sentidos y la que nos asegura *la verdad* de los objetos empíricos. Por eso no debemos considerarla como una parte de lo sensible, sino más bien como la crítica y el control de ello.

Surge de nuevo, por tanto, el postulado de someter a una renovación y a una revisión las conocidas "clases" de los filósofos (v. *supra*, p. 416). Pero, cualquiera que sea el modo como se establezca la nueva clasificación y la línea de demarcación que se trace entre lo "ideal" y lo "real", debe estar claro desde el primer momento que los conceptos exactos de la *matemática* y los objetos concretos de la *naturaleza* pertenecen *al* mismo campo

monadistas objeciones que se hacen ya sospechosas por el hecho de que no quieren admitir que las más claras pruebas matemáticas valgan para las nociones en cuanto a la naturaleza del espacio, en cuanto que éste constituye, en realidad, la condición formal de la posibilidad de toda materia, sino que las consideran simplemente como conclusiones derivadas de conceptos abstractos, pero arbitrarios, que no es posible referir a cosas reales. Como si fuese posible imaginar otro tipo de intuición que el que se nos da en la intuición originaria del espacio y como si las determinaciones del mismo no se refiriesen *a priori* y al mismo tiempo a todo aquello que solamente es posible porque llena este espacio." V. además *Kants Reflexionen zur kritischen Philosophie*, eds. por Benno Erdmann, vol. II, núm. 414: "El error consiste en considerar como representaciones *confusas* las representaciones sensibles de espacio y tiempo, siendo en realidad las que nos suministran *los más claros conocimientos* entre todos, los de orden *matemático*." (Sobre la relación entre estas afirmaciones y Euler, cf. especialmente el prólogo al estudio de Kant *Versuch, den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen.)*

del saber. Pretender levantar entre ellos una barrera metafísica constituye un esfuerzo que se condena a sí mismo.

Este pensamiento de Euler aparece formulado todavía con mayor fuerza y nitidez que en la introducción al cálculo diferencial en su obra más popular y más conocida, en las *Cartas a una princesa alemana*. En ella, se califica de "miserable ardid" el querer despojar a los cuerpos reales de sus más nobles y más claras cualidades bajo el pretexto de que lo que se desprende de los conceptos puramente geométricos no es valedero en todo su rigor para las cosas reales. Cuando el filósofo objeta al matemático que la extensión pertenece al campo de lo fenoménico y que, por tanto, todo lo que de ella se deriva en nada obliga a nuestro conocimiento de la *esencia* de las cosas, existe, nos dice Euler, un medio sencillo para sustraerse a esta distinción. Basta con extender lo que aquí se afirma del *espacio* al campo total de los *objetos en el espacio*, para restaurar inmediatamente la *unidad* entre ambos campos. Pues lo que interesa no es saber si, desde el punto de vista del metafísico, que mantiene su mirada fija en un mundo de sustancias absolutas, se debe considerar la extensión como algo imaginario, como una simple "cuasi-extensión", sino que el problema consiste, única y exclusivamente, en saber si las conclusiones que sacamos de los conceptos geométricos puros son ejemplares y obligatorias para todos los objetos de la *experiencia*.

Por tanto, para acallar todas las objeciones, basta con que "los geómetras digan que los objetos cuya divisibilidad hasta el infinito habían demostrado sólo poseían también una cuasi-extensión, lo que demuestra que todas las cosas dotadas de cuasi-extensión tienen que ser también necesariamente divisibles hasta el infinito. . . No hay más remedio que reconocer que el objeto de la geometría es *la misma* aparente extensión que nuestros filósofos atribuyen a los cuerpos. Y este mismo objeto es divisible hasta el infinito y, en consecuencia, lo serán también, necesariamente, las esencias existentes dotadas de esta aparente extensión". Si no fuese así, la geometría "no pasaría de ser una inútil y ociosa especulación, inaplicable a las cosas que realmente existen en el mundo. Pero no cabe duda de que constituye una de la ciencias más útiles y pro-

vechosas, lo que quiere decir que su objeto tiene necesariamente que consistir en algo más que en una simple quimera".[89]

Es cierto que los metafísicos, desde su augusto punto de vista, suelen mirar desdeñosamente y por encima del hombro el campo limitado de la investigación empírica: "pero, por muy augusta que una posición sea, de nada sirve si no la acompaña la verdad".

Por consiguiente, la *ciencia de la naturaleza* no necesita preguntarse si su objeto puede calificarse de "absoluto" o simplemente de "fenómeno", en el sentido de la crítica del conocimiento, ni tiene por qué preocuparse de ello. Pero sí tiene que exigir una cosa, y es que el mundo de las *verdades* matemáticas y el mundo de las *cosas* se hallen en perfecta consonancia. La matemática no puede dejar que el concepto del ser se le imponga desde fuera, sino que es ella misma la que —a diferencia de las percepciones de los sentidos— determina y circunscribe la verdad del objeto.

La *contradicción* en el concepto de lo infinito, que amenazaba con ser funesta para la matemática, conduce, como se ve, a una reflexión más profunda acerca de los fundamentos últimos de su validez. Ahora bien, la pretensión aquí formulada por el investigador exacto no podía pasar de ser un simple postulado, mientras el mismo concepto del *conocimiento objetivo* no cobrase un sentido nuevo y distinto. Y esta tarea reclamaba, a su vez, para ser resuelta, la ayuda y la cooperación de la *filosofía* misma.

4. El problema del espacio y el tiempo en la filosofía de la naturaleza. Boscovich

El antagonismo entre Leibniz y Newton fue en el siglo XVIII, como hemos visto, el verdadero acicate para los nuevos esfuerzos críticos. La reconciliación entre las doctrinas de ambos adversarios se convierte, ahora, en la consigna científica de la época.

En vano se esfuerzan los eclécticos de esta época, a que nos referimos, por resolver el problema con sus métodos:[90] la armonización externa de las conclusiones, intentada por el eclecticismo, no logra

[89] Euler, *Briefe an eine deutsche Prinzessin*, Petersburgo, 1768 *ss.*, cartas 124 y 125.

[90] V. v. gr.: Béguelin, *Essai d'une conciliation de la Métaphysique de Leibniz avec la Physique de Newton* (Acad. de Berlín, 1766). *Conciliation des idées de Newton et de Leibniz sur l'Espace et le Vide* (Acad. de Berlín, 1769).

sobreponerse en ninguno de los puntos a la pugna entre los principios de los dos sistemas antagónicos. No bastaba tampoco con deslindar la validez general de los dos *métodos* distintos, reivindicando el valor de cada uno de ellos para un determinado campo de problemas, ya que el problema reclamaba una solución *dentro de la física misma* y con vistas a sus objetos y problemas concretos. La transacción entre las exigencias del pensamiento y las de la experiencia, que había fracasado en el campo del puro empirismo físico, parece reservada de ahora en adelante a una filosofía general de la naturaleza que, aun tomando sus materiales exclusivamente de la observación directa, daba un paso hacia adelante, para lograr una *síntesis constructiva* de los fenómenos y de su derivación, partiendo de un solo principio fundamental.

La obra principal de la época sobre la filosofía de la naturaleza, la *Theoria philosophiae naturalis*, de Boscovich, es el exponente característico de esta doble tendencia. El *nuevo concepto de fuerza* que aquí se expone trata —como el propio Boscovich subraya, al comienzo de la obra— de armonizar la concepción newtoniana de la *actio in distans* con la concepción leibniziana de los elementos "simples" de las cosas.[91] Pero, por la vía de esta asociación, surge un nuevo concepto de la *realidad*, que viene, al mismo tiempo, a dar un nuevo cariz al problema del tiempo y el espacio.

En la filosofía de la naturaleza de la época moderna habían ido destacándose cada vez más resueltamente dos problemas fundamentales. La reducción de todo acaecer a procesos mecánicos venía siendo equivalente, desde Descartes, a la reducción de toda acción a *procesos de impulso*. El problema de la comunicación del movimiento en el choque de dos masas formaba ahora el meollo del problema general de la causa. Leibniz descubre aquí el principio de la conservación de la energía viva; es aquí también donde toman pie las dudas y los ataques de Hume contra la vigencia racional del concepto de causa. Sin embargo, mientras la disputa entre las escuelas filosóficas seguía girando, al principio, en torno a este punto solamente, el desarrollo concreto de la ciencia parecía haberse sobrepuesto ya a él. En vez del impulso

[91] Boscovich, *Theoria philosophiae naturalis redacta ad unicam legem virium in natura existentium*. Venecia, 1763, praef., p. X y §§ 1 *ss.*

directo, había ido destacándose la *fuerza a distancia* como el verdadero tipo fundamental de toda acción. Los progresos de la física conducían cada vez más al postulado de que esta fuerza, que al principio se había rechazado como "inconcebible", debía reconocerse, en realidad, como el último *principio* dotado de validez general para la comprensión de todos los procesos empíricos.

Es aquí donde interviene la crítica de Boscovich. El proceso del *impulso*, el tránsito de un efecto a un lugar vecino e inmediato, que durante tanto tiempo había venido considerándose como algo directamente "inteligible" y que no necesitaba de más explicación, da ahora pie a los más graves reparos conceptuales. No podemos emplear este proceso para el esclarecimiento de los fenómenos, antes de penetrar totalmente en los elementos concretos que lo integran y de exponerlo y explicarlo sin contradicción alguna.

Ninguna de las teorías anteriores había hecho esto. Imaginémonos, por ejemplo, dos masas iguales, carentes de elasticidad en distinto grado, que se mueven hacia adelante en la misma dirección y una de las cuales despliega una velocidad de 12 m. por unidad de tiempo, mientras que la otra desarrolla una velocidad de 6 m. En el momento del choque, nos encontraremos, pues, con que una determinada parte de la cantidad de movimiento es transmitida por el cuerpo más rápido al más lento, lo que hará que ambas masas juntas avancen ahora a la velocidad común de 9 m. Sin embargo, el tránsito de la velocidad inicial a la velocidad nueva se efectúa mediante un salto, sin que pueda señalarse un solo momento en el que una de las dos masas adopte un grado medio de velocidad entre el resultado inicial y el final.

Basta con considerar este caso sencillísimo, que puede dar pie a investigaciones mucho más complicadas, para apreciar una tangible violación del principio de la continuidad, el cual exige que cada magnitud, para pasar de un valor a otro recorra todas las fases intermedias del proceso.[92] Ello nos lleva a descubrir, además, una pugna dialéctica muy peculiar. Ciertos pensadores se aferraban a los efectos por el contacto por considerar una mediación *constante* entre la causa y el efecto como fundada en el concepto mismo de causa, reconociendo con ello la continuidad como un

[92] Boscovich, *Theoria philosophiae naturalis*, § 18.

postulado de todo nuestro conocimiento causal. Pero, en realidad, este principio se abandonaba en la *teoría de los principios* de la ciencia, aunque aparentemente se le salvara para la intuición de los sentidos. La consideración filosófica de la naturaleza tiene que marchar por el camino opuesto, manteniendo a salvo el *postulado de la continuidad*, asegurado por la inducción y por la prueba "metafísica", aún en aquellos casos en que la observación y las apariencias de los sentidos parecen oponerse a él.[93] En efecto, la verdadera ciencia no consiste en recoger y agrupar las experiencias sin seleccionarlas, sino en interpretarlas con arreglo a criterios conceptuales.

Por tanto, según esto, lo que debemos hacer, a la vista del problema planteado, es comprobar como un principio inquebrantable el del aumento o disminución continua de las velocidades, viendo en seguida cuáles son los eslabones teóricos intermedios necesarios para aplicarlo de un modo general en el campo de los fenómenos concretos. Partimos, pues, del supuesto de que la velocidad de los dos sistemas materiales no cambia bruscamente en el momento del choque, sino que ya antes, al irse acercando continuamente los dos cuerpos, se van compensando sus velocidades respectivas, aumentando la de uno y disminuyendo la de otro. Ahora bien, para ello es necesario partir, además, de otro supuesto previo, a saber: que, al disminuir la distancia entre los dos cuerpos hasta caer bajo una determinada magnitud, entran en acción entre ellos determinadas *fuerzas de repulsión*.

Partiendo de aquí y en una línea rigurosamente lógica, llega Boscovich a su conocida teoría física de los *puntos simples de fuerza*, que —siempre que su distancia exceda de una cierta magnitud— ejercen una determinada atracción los unos sobre los otros, pero teniendo, al mismo tiempo, su esfera propia y exactamente definida de acción, dentro de la cual experimenta una repulsión cada uno de los cuerpos que entran en ella. Desde el punto de vista matemático, cabe expresar esto por medio de la hipótesis de que las fuerzas de la repulsión disminuyen con la distancia en una medida extraordinariamente mayor que las de la atracción y que, por tanto, sólo cobran un efecto perceptible con respecto a éstas cuando la aproximación llega a un grado muy alto, pero

[93] *Theoria philosophiae naturalis*, §§ 31, 43, 63 ss.

que, en cambio, al disminuir constantemente la distancia, rebasan toda magnitud, excluyendo con ello todo contacto real de los elementos que se mueven. La imagen de una masa uniforme y coherente de materia se desintegra, así, para nosotros en una serie de centros aislados de acción, tan pronto como la consideramos desde el punto de vista de los principios dinámicos, transformándola con arreglo a esto.[94]

Nos encontramos pues, ante un resultado paradójico: la *continuidad* material aparece destruída por virtud de la misma *ley de la continuidad*. Para asegurar y mantener en pie con todo rigor la continuidad del *acaecer*, es necesario desintegrar el ser en elementos discretos. El principio mismo de la continuidad, cobra, ahora, una formulación y una plasmación lógicas más nítidas. Maupertuis lo había atacado, al expresar la condición de la continuidad —haciendo pie para ello en una formulación vaga de este concepto— en el sentido de que todo estado sucesivo sólo podría distinguirse del anterior "por una magnitud infinitamente pequeña". ¿Pero acaso —preguntábase dicho pensador— la transición de la magnitud x al valor $x + dx$ es, en un sentido cualquiera, más comprensible lógicamente que su incremento en cualquier magnitud *finita*, ya que también en el primer caso se trata siempre de estados *distintos*, separados entre sí por una distancia, evidentemente muy pequeña, pero, a pesar de ello, constante y fija?[95] Por oposición a una concepción semejante, Boscovich señala como verdadero error de principio aquel en que se incurre al tratar de captar y seguir el tránsito de un valor de lo cambiable al valor "inmediato" por medio de la intuición sensible inmediata. Esta concepción es contradictoria en sí misma, ya que el concepto de

[94] *Theoria philosophiae naturalis*, §§ 81 *ss.*: "Quoniam imminutis in infinitum distantiis vis repulsiva augetur in infinitum facile patet nullam partem materiae posse esse contiguam alteri parti: vis enim illa repulsiva protinus alteram ab altera removeret. Quamobrem necessario inde concluditur prima materiae elementa esse omnino simplicia et a nullis contiguis partibus composita... Ita omne Continuum coexistens eliminabitur e Natura in quo explicando usque adeo desudarunt et fere incassum Philosophi."

[95] V. Maupertuis, *Essai de Cosmologie*, *Oeuvres*, Lyon, 1756, I, 38, y *Examen philosophique de la preuve de l'Existence de Dieu* (Acad. de Berlín, 1756), 2ª parte, § 48. Cf. también Kaestner, *Anfangsgründe der höheren Mechanik*, Gotinga, 1766, pp. 191 *ss.*

la continuidad del espacio y el tiempo lleva precisamente consigo el que, si partimos de un determinado punto en ellos, no haya un punto "inmediato" en el espacio ni en el tiempo.

Podemos formular en general el sentido de la ley de la continuidad sin mezclar en ello para nada el concepto de una magnitud constante e infinitamente pequeña. La continuidad del movimiento no significa, en última instancia, más que el postulado de que a cada punto determinado en el tiempo se halla unívocamente supeditado única y solamente una situación del cuerpo movido.[96]

Pues bien, este postulado resultaría infringido en cada cambio brusco de lugar. Supongamos, por ejemplo, que el movimiento, en el momento t_1, se interrumpa en el lugar a, para reanudarse, en el momento t_2, en el lugar b: caben, aquí, dos posibilidades, según que consideremos t_1 como diferente de t_2 o como coincidente con él. En el primer caso, tendremos que —con arreglo a la divisibilidad infinita del tiempo, que Boscovich da aquí por supuesta, aunque sin detenerse a demostrarla— entre t_1 y t_2 cabe señalar un número infinito de puntos en el tiempo, pero sin que sea posible indicar ninguna situación respectiva del cuerpo, mientras que en el segundo caso tendremos que hacer corresponder dos lugares distintos a uno y el mismo momento.[97]

Y lo que aquí decimos con respecto al concepto de lugar puede aplicarse también, del mismo modo, a la velocidad. También ésta tiene que tener un valor unívoco en un momento dado del tiempo, ya que no es otra cosa sino una determinación del movimiento futuro y, por tanto, simplemente la ley con arreglo a la cual subordinamos determinados puntos en el espacio a ciertos puntos *futuros* en el tiempo.[98] La teoría del "impulso" sólo comprendía y explicaba la conexión continua, al buscarla en las partes de la materia, como una transfusión sensible de los límites de las partículas concretas: es ahora y solamente ahora cuando, por el

[96] Boscovich, *Theoria philosophiae naturalis*, §§ 30-33; cf. especialmente la disertación de este mismo autor titulada *De continuitatis lege et ejus consectariis pertinentibus ad prima materiae elementa eorumque vires*, Roma, 1754, §§ 104 *ss.*

[97] *Theoria philosophiae naturalis*, § 50.

[98] *Theoria*, §§ 60 *ss.*

contrario, aparece fundamentado el verdadero *concepto* lógico de la continuidad, al desaparecer lo continuo del campo de las *cosas* físicas.

Sin embargo, se plantea y necesariamente tiene que plantearse cada vez con mayor fuerza el problema de saber qué significación y qué función pueden corresponder todavía, dentro de este sistema, a la idea del espacio unitario y uniforme. No se le puede reconocer una *existencia*, pues la realidad que la física conoce se encierra siempre en los puntos simples de fuerza, carentes de extensión. Es nuestra falta subjetiva de capacidad de distinción la que nos hace concebir engañosamente la imagen de la extensión continua, en vez de los elementos dinámicos aislados y de su acción intermitente.[99]

Y, sin embargo, no podemos rebajar el espacio hasta convertirlo en un simple producto de nuestra imaginación, ya que sus determinaciones características fundamentales se repiten directamente en el concepto del *punto* de fuerza y, por tanto, en el concepto de lo físicamente real.

Por eso, a la vista de este problema, toma la investigación, en realidad, un nuevo giro. El "aquí" y el "ahora" del punto de fuerza, el lugar que éste ocupa en el espacio y en el tiempo, indican desde luego cualidades *reales*, que ese punto posee, independientemente de nuestro modo de considerarlas. Ambas representan un especial y peculiar "modo de existencia", "inherente" al punto físico sustancial a la manera como a una cosa cualquiera corresponden sus diferentes cualidades y características sensibles.

Los conceptos de espacio y tiempo aparecen aquí, así considerados, en una peculiar afinidad lógica. Sus elementos forman una nueva clase de *cualidades reales* con que un determinado centro de fuerza aparece revestido en su movimiento y de las cuales vuelve a despojarse de alguna manera.

"Necesariamente tenemos que admitir un *modo real del ser*, por virtud del cual una cosa existe allí *donde* es y *cuando* es. Este modo puede ser considerado como una cosa o como una cualidad, como un algo o como nada, pero desde luego tiene que darse

[99] "Continuitas exacta (materiae) est *illusio quaedam sensuum* tantummodo et quoddam figmentum mentis reflexione vel non utentis, vel abutentis" (*Theoria*, § 159).

fuera de nuestra propia imaginación, puesto que son los objetos mismos los que lo hacen cambiar y revestir tan pronto esta como aquella modalidad del ser en el espacio o en el tiempo."[100]

Hasta ahora, no se ha hablado para nada, como se ve, del espacio y el tiempo como de un sistema de *relaciones*: trátase exclusivamente de cosas físicas concretas, a las que, según esta concepción, corresponden "lugares" concretos absolutos. Tan pronto como un centro de fuerzas cambia de posición, desaparece un determinado "aquí" y "ahora", que venía existiendo como cualidad real, y nace como de la nada otro carácter local y temporal. Si, por tanto, los lugares sólo existen como cualidades o como cosas físicas, ello quiere decir, tomada la cosa en rigor, que sólo pueden existir, asimismo, *en número limitado*. En efecto, toda existencia se halla vinculada a la *ley del número determinado*; lo infinito, por el contrario, es solamente un producto de nuestra fantasía subjetiva, que no encuentra nunca cabida en los *objetos*.[101]

Ahora bien, si en realidad sólo existe una cantidad cerrada de puntos de fuerza y de lugares reales correspondientes, ¿cómo podemos llegar a postular una *línea continua*, que encierre necesariamente una pluralidad ilimitada de puntos? En la disquisición de este aspecto de la cuestión se concentra a partir de ahora todo el contenido del problema, pues aunque se niegue la existencia

[100] *Theoria*, § 143: "Ego quidem continuum nullum agnosco coexistens... nam nec spatium reale mihi est ullum continuum, sed imaginarium tantummodo... *Censeo nimirum quodvis materiae punctum habere binos reales existendi modos, alterum localem alterum temporarium*, qui num appellari debeant res an tantummodo modi rei ejusmodi litem quam arbitror esse tantum de nomine nihil omnino curo." Cf. "De Spario ac Tempore" (Suplemento I a *Theoria philos. naturalis*), §§ 2 s.: "Inprimis illud mihi videtur evidens tam eos qui sparium admittunt absolutum natura sua reali continuum, aeternum, immensum, tam eos qui cum Leibnitianis et Cartesianis ponunt spatium ipsum in ordine quem habent inter se res quae existunt, praeter ipsas res, quae existunt debere admittere modum aliquem non pure imaginarium, sed realem existendi, per quem ibi sint, ubi sunt et *qui existat tum cum ibi sunt, pereat cum ibi esse desierint, ubi erant*. Necessario igitur admittendus est realis aliquis existendi modus, per quem res est ibi, ubi est et tum cum est. Sive is modus dicatur res sive modus rei, sive aliquid, sive non nihil; is extra nostram imaginationem esse debet et res ipsum mutare potest, habens jam alium ejus modi existendi modum, jam alium."

[101] Sobre la "ley del número determinado", v. *Theoria*, § 90, y *Elementa universae Matheseos*, Roma, 1754, t. III, núm. 879.

a la extensión continua, no hay más remedio que explicar y justificar su *idea* y el modo como ha llegado a formarse.

Si nos fijamos en la estructuración dada de la materia en un momento dado, es evidente que sólo tenemos ante nosotros, en cada caso, un número constante y limitado de puntos físicos, separados unos de otros por distancias fijas y finitas. Pero, partiendo de aquí, nuestro pensamiento sigue hacia adelante: enfoca la posibilidad de que el estado actual del conjunto cambie, del tránsito a una configuración distinta, en la que a cada elemento dinámico correspondería como cualidad propia suya *otro lugar*.[102] De este modo, pueden crearse en la fantasía nuevos y nuevos lugares, cuyo conjunto, sin embargo, no se realiza nunca simultáneamente. La distancia entre dos centros materiales puede ocuparse en el pensamiento con nuevas y nuevas situaciones "posibles", que tal vez en el futuro lleguen a ser ocupadas por un elemento físico, pudiendo entonces, si ese caso se da, ser consideradas como actuales. La continuidad y la infinita divisibilidad del espacio y del tiempo no representan más que esta capacidad subjetiva de intercalación de nuevos y nuevos lugares intermedios imaginados.[103]

"En la *realidad* existe siempre un determinado límite y un determinado número de puntos e intervalos; en la *posibilidad*, en cambio, no se manifiesta jamás un límite. Es, por tanto, la consideración abstracta de las posibilidades la que hace nacer en nosotros la idea de la continuidad y la infinitud de una línea imaginaria. Sin embargo, como esta posibilidad es, por sí misma, algo eterno y necesario —ya que es necesaria y eternamente verdad que los puntos físicos pueden existir con todas las cualidades y

[102] "Quoniam autem puncta materiae habent semper aliquam a se invicem distantiam et numero finita sunt: finitus est semper etiam numerus localium modorum, nec ullum reale continuum efformat. Spatium vero imaginarium est mihi possibilitas omnium modorum confuse cognita quos simul per cognitionem praecisivam concipimus licet simul omnes existere non possint" *(Theoria*, § 143).

[103] *De Spatio ac Tempore*, §§ 8 *s.*: "Quotiescunque illa puncta loci realia interposita fuerint interpositis punctis materiae realibus, finitus erit eorum numerus, finitus intervallorum numerus illo priore interceptorum et ipsi simul aequalium: at numerus ejusmodi partium possibilium finem habebit nullum... Hinc vero dum concipimus possibilia haec loci puncta spatii infinitatem et continuitatem habemus cum divisibilitate in infinitum."

modalidades—, tenemos que también el espacio imaginario, continuo e infinito es *algo eterno y necesario; pero no algo existente*, sino simplemente la hipótesis indeterminada de algo que *puede* existir." [104]

La denominación del espacio y el tiempo como "posibilidades" recuerda la concepción leibniziana; sin embargo, mirando la cosa más de cerca, vemos en seguida que aquí se emplea en un sentido totalmente distinto y con una tendencia opuesta. Para Leibniz, el espacio y el tiempo forman un conjunto de *relaciones* necesarias, dotadas de validez apodíctica para todos nuestros juicios acerca del ser empírico y del acaecer empírico. Las reglas "ideales" y abstractas forman, aquí, la base para toda determinación y comprobación del ser concreto del objeto de la experiencia (cf. *supra*, pp. 111 *ss.*).

Boscovich, por el contrario, parte de la existencia absoluta de los puntos de fuerza y, a base de ella, investiga la determinabilidad en el tiempo y en el espacio como una *cualidad* que les corresponde junto a otras características físicas, tales como, por ejemplo, su impenetrabilidad. Pero no es difícil comprender que, por esta vía, no es posible llegar a obtener y a derivar los puros conceptos geométricos fundamentales.

Aun cuando considerásemos totalmente inobjetable el método de Boscovich, nos permitiría explicar, a lo sumo, la divisibilidad infinita de la línea, nunca su continuidad. En efecto, la ilimitada intercalación de valores intermedios entre dos elementos simples de situación dados no puede dar nunca como resultado un todo continuo; de ello sólo resultaría, en el mejor de los casos, una cantidad discreta, aunque infinita, de puntos, del mismo tipo que el sistema de los *números racionales*, pero que no correspondería nunca al conjunto continuo de los números reales.

Vemos, pues, que no es posible justificar, desde el punto de vista originario de Boscovich, el concepto del *intervalo* entre dos puntos de fuerza simples. Y, sin embargo, no se puede prescindir

[104] "Cumque ea possibilitas et aeterna sit et necessaria (ab aeterno enim et necessario verum fuit posse illa puncta cum illis modis existere), spatium hujusmodi imaginarium continuum infinitum simul etiam aeternum fuit et necessarium, *sed non est aliquid existens, sed tantummodo aliquid potens existere* et a nobis indefinite conceptum" *(De Spatio ac Tempore*, § 9).

de este concepto para la fundamentación de la realidad física, ya que afirma su lugar en la *ley real de las fuerzas*, que Boscovich proclama como la regla suprema de todo acaecer. La atracción y la repulsión de los elementos simples se rige por las *distancias* que en cada caso los separan a unos de otros. Volvemos a encontrarnos así ante la vieja pregunta planteada por Euler: ¿cómo explicarse que la materia, en sus manifestaciones reales, dependa de algo puramente "pensado" y simplemente "posible"?

También en otro sentido se echa de ver, ahora, que la explicación de Boscovich se mueve dentro de un círculo vicioso. Para llegar al concepto de la *distancia*, se ve obligado a admitir que los múltiples y distintos "aquí" y "allá" que conocemos como determinaciones de los puntos físicos revelan entre sí una *relación* mutua fija.

"Todos estos modos reales y concretos surgen y desaparecen; pero son, en sí mismos, totalmente indivisibles, inextensos, inmóviles e *inmutables en su ordenación*. Ofrecen, de este modo, *la base para la relación real de la distancia*, ya entendamos por ella la distancia en el espacio entre dos puntos o la distancia en el tiempo entre dos sucesos. El que dos puntos materiales posean una cierta distancia sólo quiere decir que les corresponden estos dos modos determinados y diferenciables del ser." [105]

No es, sin embargo, en modo alguno, evidente por sí mismo, ni se desprende tampoco de lo que queda dicho que entre las distintas características especiales *cualitativas* —de las cuales las únicas que aquí conocemos son los puntos del espacio y el tiempo— medien un orden y una sucesión tan fijos que nos permitan compararlas entre sí y establecer entre ellas una relación de "mayor" o "menor" distancia. Lejos de ello, tenemos que llegar a la conclusión de que ya en esta misma hipótesis se postula implícitamente el espacio como un *sistema* de lugares, al lado y por encima de los *lugares concretos*. Partiendo del momento absoluto y totalmente aislado, no es posible llegar a comprender jamás las características de la *relación* en el espacio y en el tiempo; ésta sólo puede introducirse, así, por medio de una *petitio principii*. La relación no es nunca un simple resultado accesorio obtenido por la suma de los elementos "simples"; por el contrario, hay que ver

[105] *De Spatio ac Tempore*, § 5.

claramente que lo que *hace* de un punto un punto en el espacio o en el tiempo es precisamente la relación originaria y específica en que mentalmente lo situamos.

Este mismo problema nos sale al paso, desde otro punto de vista distinto, en el esclarecimiento del *concepto de medida* por Boscovich. La medición concreta consiste en aplicar a unos sitios y a otros la longitud determinada que empleamos como unidad fundamental; presupone, pues, la *posibilidad de desplazar en el espacio* la medida empleada, sin que por ello cambie su naturaleza. Pero este supuesto —como imperativamente se desprende de la propia concepción física de Boscovich— no puede llegar a darse nunca en la realidad. La línea ha sido definida, hasta aquí, como un conjunto de puntos en el espacio, que por nuestra parte conocemos, a su vez, solamente como cualidades dependientes de puntos de fuerza. Consecuentemente, hemos de llegar, partiendo de aquí, a la conclusión de que no existe nunca, en el sentido estricto de la palabra, la *identidad de medida* indispensable para poder establecer una comparación *exacta*. La unidad de medida, al ser aplicada a un lugar distinto del espacio, sufre un cambio interno, ya que se encuentra aquí con una distribución distinta de los puntos físicos, apareciendo compuesta, por tanto, por otros "lugares" reales que antes.

Si existiera una extensión uniforme y constante de la materia, nuestra pauta material de medida podría desplazarse a nuestro antojo en ella, sin experimentar cambio alguno; pero como, en realidad, la materia se halla siempre diferenciada, sin que se repita nunca la misma configuración de los puntos discretos de fuerza, tenemos que la *identidad* entre las longitudes no pasa de ser, en el fondo, una especulación abstracta, una ficción, tal vez útil para la geometría, pero que no encuentra el menor punto de apoyo en los objetos reales y concretos.[106]

Nos encontramos, pues, vista la cosa de este modo, ante una

[106] *L. c.*, § 21: "Illam ligneam vel ferream decempedam habemus pro eodem comparationis termino post translationem. Si ea constaret ex materia prorsus continua et solida, haberi posset pro eodem comparationis termino, at in mea punctorum a se invicem distantium sententia omnia illus decempedae puncta dum transferuntur *perpetuo distantiam revera mutant*. Distantia enim constituitur per illos reales existendi modos, qui mutantur perpetuo."

desintegración empírica de la geometría, ya que es, según esto, la naturaleza efectiva de los cuerpos la que decide acerca de la vigencia de los conceptos matemáticos. Es cierto que Boscovich trata de atenuar esta consecuencia obligada de su criterio, al subrayar que podemos hablar de la *igualdad* entre dos líneas situadas en distintos lugares absolutos del espacio, sin necesidad de afirmar la estricta *identidad* de la pauta de medida.[107] Sin embargo, tampoco de esto tenemos ni podemos tener ninguna garantía *lógica* exacta, dadas las premisas de que parte el sistema: es, una vez más, la imprecisión de nuestros sentidos la que favorece la formación de este concepto igualmente "imaginario". La geometría es de suyo "verdadera" por cuanto que, aceptando las premisas de las que parte, llega a conclusiones exentas de toda contradicción; pero no hay en ella, por otra parte, el menor asidero que le permita intervenir en la configuración de la física, ya que la continuidad que tomamos como base en el campo puramente matemático se halla en contradicción con el concepto del objeto físico "actual" [108]

El conflicto entre lo *ideal* y lo *real* no queda zanjado aquí, como se ve, sino que, lejos de ello, se ahonda y agudiza. La curiosa y difícil teoría del espacio y el tiempo formulada por Boscovich es una última e interesante tentativa para explicar estos dos con-

[107] "In mensura locali aeque in mea sententia ac in mensura temporaria impossibile est certam longitudinem, ut certam durationem e sua sede abducere in alterius sedem, ut binorum comparatio habeatur per tertium. Utrobique *alia* longitudo, ut *alia* duratio substituitur, quae priori illi aequalis censetur, nimirum nova realia punctorum loca ejusdem decempedae novam distantiam constituentia... Vulgus tantummodo in mensura locali eundem haberi putat comparationis terminum: Philosophi ceteri fere omnes eundem saltem haberi posse per mensuram perfecte solidam et continuam, in tempore tantummodo aequalem, ego vero utrobique aequalem tantum agnosco, nuspiam eundem" *(De Spatio ac Tempore,* § 24).

[108] "At erit fortasse qui dicet sublata extensione absolute mathematica tolli omnem Geometriam. Respondeo Geometriam non tolli quae considerat relationes inter distantias et inter intervalla distantiis intercepta, quae *mente concipimus* et per quam ex hypothesibus quibusdam conclusiones cum iis connexas ex primis quibusdam principiis deducimus. *Tollitur Geometria actu existens,* quatenus nulla linea, nulla superficies mathematice continua, nullum solidum mathematice continuum ego admitto inter ea quae existunt, an autem inter ea quae possunt existere habeantur plane ignoro" *(Theoria,* § 373).

ceptos fundamentales y su relación con los objetos físicos de la realidad.

Echando ahora una ojeada a la trayectoria precedente, vista *en su conjunto,* vemos qué esfuerzos tan grandes e ininterrumpidos dedicó el siglo XVIII al estudio de este problema y al empeño de llegar a dominarlo. En los diferentes intentos de solución a que hemos ido pasando revista, hemos visto cómo los conceptos del espacio y el tiempo recorren toda la escala de la existencia "subjetiva" y de la existencia "objetiva". En el primero de estos dos sentidos, se los considera, unas veces, como productos de la percepción directa interior o exterior, otras veces como productos abstractos del pensamiento, otras como frutos de la asociación habitual de ideas y otras, por fin, como conceptos necesarios y dotados de validez general. Y, por analogía con esto, su *existencia* se concibe aquí a la manera de una existencia sustantiva e independiente, mientras que allí se los presenta e interpreta como simples cualidades y modalidades de las cosas o como relaciones objetivas entre ellas.

Se ha recorrido, como vemos, toda la órbita del posible ser físico o psíquico, sin que los conceptos del espacio y el tiempo lleguen a encontrar su verdadero lugar lógico. La solución definitiva del problema sólo podía aportarla una filosofía orientada hacia la transformación crítica del *concepto del ser* y capaz, por tanto, de enfocar a través de una *relación* totalmente nueva, en sus conexiones mutuas, los campos de lo "subjetivo" y lo "objetivo".

Capítulo III

LA ONTOLOGIA. EL PRINCIPIO DE CONTRADICCION Y EL DE RAZON SUFICIENTE

I

Si a la trayectoria seguida por el desarrollo de la física matemática en el transcurso del siglo XVIII contraponemos el proceso de desarrollo de la *lógica* profesada por las escuelas, advertimos en seguida claramente la incongruencia entre la *forma* y el *contenido* del saber.

El contenido, que la investigación exacta lucha incansablemente por conquistar, empieza burlándose de todos los esfuerzos que hacen los pensadores por encuadrarlo dentro de los esquemas de los conceptos tradicionales. La filosofía y la ciencia se ven expuestas así a la amenaza de divorciarse completamente. Sólo bajo la versión y la orientación popular que la Ilustración francesa da a la filosofía vemos cómo ésta se mantiene aún en contacto vivo con los intereses de la ciencia empírica, contacto que va perdiendo, en cambio más y más, cuanto mayor es la fuerza con que tiende a deslindar *sistemáticamente* su propio campo y su verdadera función.

Y, sin embargo, sería erróneo e injusto empeñarse en medir el valor de la *doctrina wolffiana* fijándose tan sólo en lo que esta doctrina aporta a la conformación técnica externa y a la derivación silogística formal del saber. Por muy pobre y estéril que la filosofía de Wolff pueda parecernos hoy, con frecuencia, en sus detalles, no debemos olvidar que fue ella la que mantuvo permanentemente vivo y despierto el problema central de la filosofía, el problema del *método* del conocimiento. En este punto, podemos afirmar que Wolff fue el legítimo heredero de la doctrina leibniziana: a él le corresponde, innegablemente, el mérito de haber sabido mantener indemne ante la conciencia de la época, aunque lo atenuase y debilitase en algunos aspectos concretos, el *planteamiento del problema* formulado por Leibniz, sacándolo a flote de todos los ataques e impugnaciones.

La relación entre el *pensar* y el *ser* encuentra en Leibniz una determinación totalmente nueva.[1] Al desintegrarse toda la realidad en el conjunto de los sujetos de las representaciones y de sus contenidos de conciencia, planteábase ahora el problema de encontrar un *criterio general* que permitiera distinguir entre el objeto "objetivo" de la física y los fugaces y caprichosos contenidos de la fantasía. Sin que valiera, para estos efectos, remitirse a una causa externa, existente por sí misma, ya que se había cerrado el paso a toda posibilidad de salirse del círculo de las representaciones para cerciorarse de ella.

El único criterio asequible y realmente aplicable para establecer la verdad de una percepción no podía seguir buscándose ya en las cosas situadas en el más allá y distintas a ella, sino solamente en las características lógicas internas propias de la percepción indagada. Cuando decimos que un determinado fenómeno ante el que nos encontramos es "real", esto no puede significar, si lo analizamos de cerca, que posea una segunda *forma de existencia* totalmente distinta, paralela a la que directamente se nos muestra y situada fuera de todos los sujetos pensantes, sino que se refiere solamente a la *posición* que aquel fenómeno ocupa dentro del *sistema total de nuestra experiencia*. Decimos que un fenómeno es "real" cuando no surge en nosotros de un modo caprichoso y sin sujeción a reglas, sino que aparece vinculado a una serie de condiciones constantes invariables, tanto en su modo de manifestarse como en sus consecuencias. Las representaciones que en nosotros se dan no van y vienen de un modo arbitrario y por capricho, sino que se ordenan dentro de una trabazón fijamente circunscrita y con arreglo a determinadas leyes.

Estas *leyes*, que agrupan y ordenan las representaciones, son las que dan a éstas el carácter de *realidad*, pues solamente llamamos reales a aquellos contenidos que no son la imagen indecisa y vacilante del momento, sino que revelan siempre a nuestra consideración pensante la misma inmutable peculiaridad.

Ahora bien, la determinabilidad que aquí se postula jamás

[1] Resumimos aquí los resultados de anteriores investigaciones detalladas sobre estos problemas. V. *Leibniz' System*, cap. VII, y la edición de *Leibniz' Hauptschriften zur Grundlage der Philosophie*, t. II, pp. 108 *ss.*

puede ser garantizada por la simple *asociación empírica* de las representaciones. Todo enlace empírico presupone ciertos *principios generales y necesarios* en los que se apoya. Son, pues, éstos y sólo ellos los que en última instancia sirven de fundamento a la realidad del mundo fenoménico. Los fenómenos de los sentidos sólo pueden ser considerados por nosotros como seguros siempre que aparezcan enlazados tal y como lo exigen las "verdades inteligibles".[2]

Como modelo de estas verdades sobre las que descansa en último resultado todo ser deben considerarse ante todo, según Leibniz, los principios de la *matemática*, y aparte de éstos, principalmente, las reglas fundamentales de la *dinámica*, como por ejemplo la ley de la conservación de la energía. Aunque todos estos principios sean puramente "ideales", rigen rigurosamente en toda la extensión del mundo objetivo concreto, pues no en vano es la consonancia que rige entre nuestras verdades y esos principios lo que convierte a aquéllas en "hechos" firmes y bien fundados (cf. *supra*, p. 112).

El gran mérito del sistema wolffiano reside en haber sabido atenerse fielmente a este criterio fundamental del *racionalismo* leibniziano, trasmitiéndolo en toda su pureza a la posteridad. Mientras enfoquemos solamente un objeto concreto y aislado, no podremos descubrir lo que verdaderamente caracteriza la realidad de las cosas y las distingue de los sueños. La "realidad" de un fenómeno no constituye una característica absoluta inherente a él y que salte a la vista, sino que es el resultado de la *interdependencia* y la *ordenación* de los fenómenos.

"Ahora bien, como semejante ordenación no puede darse en el sueño, ya que en éste sería imposible indicar ninguna razón basada en la experiencia de por qué las cosas se hallan unidas y entrelazadas como lo están y de por qué se suceden así sus cambios los unos a los otros, es fácil percatarse claramente de que la verdad se distingue del sueño precisamente por esta ordenación. Y de que la verdad, según eso, no es otra cosa que la ordenación a que se halla sujeto el cambio de las cosas... Quien recapacite

[2] Leibniz, *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, lib. IV, cap. IV, § 4 (Gerhardt, V, 373).

acerca de esto, llegará claramente a la conclusión de que no puede existir verdad fuera del principio de la razón suficiente. Más aún, se verá con claridad que la verdad se conoce cuando se comprende la razón de por qué puede ser así esto o aquello, es decir, la regla que preside la ordenación con que nos encontramos en las cosas y en sus cambios."[3]

La ordenación racional de las cosas con arreglo al principio de razón suficiente no es, por tanto, ningún resultado deducido, sino la condición fundamental que ha de darse para que podamos hablar, en general, de un ser de los objetos. La "objetividad" no radica en las percepciones de nuestros sentidos, sino en las leyes formales del pensamiento que aseguran la trabazón de todos los fenómenos especiales en una unidad sistemática.[4]

El principio de contradicción y el principio de razón suficiente son la fuente de la "verdad trascendental" en las cosas, como lo son de la verdad lógica de nuestros testimonios. Si no existieran conexiones necesarias e inmutables a las que tienen que someterse los *objetos* en su ordenación, no habría ninguna razón que nos autorizara a atribuir a un determinado sujeto un determinado predicado, como propio y esencial de él; en esas condiciones, todo juicio tendría que limitarse a la comprobación de ciertos estados de conciencia momentáneamente dados, en vez de expresar una relación valedera de una vez por todas y para todos los individuos pensantes.[5] Con ello, quedaría descartada en absoluto la posibilidad de la *ciencia*,[6] y si aún quedara en pie alguna clase de "realidad", esta pretendida "realidad" sería solamente un mundo de

[3] Christian Wolff, *Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt*. Halle, 1720, §§ 142-145. Cf. acerca de esto, por ejemplo, Bülfinger, *Dilucidationes philosophicae de Deo, anima humana, mundo et generalibus rerum affectionibus*, Tubinga, 1725, secc. II, cap. 2, § 162; Georg Friedrich Meier, *Metaphysik*, parte primera, Halle, 1755, §§ 33, 89, 91 y *pass.*

[4] V. acerca de esto y lo que sigue: Edmund König, "Über den Begriff der Objektivität bei Wolff und Lambert, mit Beziehung auf Kant", en *Zeitschrift für Philosophie*, t. 85, pp. 292 *ss.*

[5] Wolff, *Philosophia Prima sive Ontologia*, Francfort y Leipzig, 1730, § 499: "Si nulla datur in rebus veritas transscendentalis, nec datur veritas logica propositionum universalium, nec singularium datur, nisi in instanti."

[6] *Ontologia*, § 501.

fábulas y de quimeras, en el que todo podría surgir de todo y conducir a todo.[7]

Debe exigirse, pues, que medie una total *correspondencia armónica* entre el ser de las cosas y las leyes generales del pensamiento; sin embargo, la *relación de rango* entre estos dos elementos dista mucho de hallarse, hasta ahora, plenamente esclarecida. ¿Es nuestro intelecto el que da a los objetos la norma o, por el contrario, sólo se reconoce e imita en la verdad lógica un comportamiento entre las cosas existente por sí mismo e independiente?

El sistema de Wolff no da una respuesta unívoca a esta pregunta. La verdad lógica es subordinada a la verdad "trascendental", pero ésta encuentra, a su vez, su punto de apoyo y su origen en la "inteligencia divina", la cual, por mucho que descuelle por encima de la nuestra, coincide, sin embargo, con ella en sus reglas básicas más generales, lo que las equipara en lo esencial.[8]

Por donde es, en fin de cuentas, un concepto metafísico el llamado a establecer y asegurar la conexión entre lo ideal y lo real. El mundo de las cosas se somete a las leyes de nuestra comprensión, porque él mismo proviene de un principio espiritual. Este criterio mediador es el que da al racionalismo wolffiano su cohesión y su universalidad. Es verdadero lo que puede ser considerado como necesario, partiendo del *concepto* de una cosa, pues el concepto primario, el "conceptus primus" de una cosa es, al mismo tiempo, el prototipo con arreglo al cual ha sido creada ésta y al que tenemos que ajustarnos para determinar si tiene acceso a la realidad.[9]

Al principio, esta concepción de conjunto del problema sólo suscita oposición, dentro de la filosofía alemana, en algunos luga-

[7] Sobre el concepto del "mundus fabulosus" (el "país de las maravillas"), v. *Ontología*, §§ 77 y 493, y Georg F. Meier, *Metaphysik*, parte primera, § 92.

[8] V. *Ontología*, § 502.

[9] Cf. Daries, *Elementa Metaphysices* (nueva ed., Jena, 1753), Philos. prima, § 188: "Est ergo veritas in genere convenientia eorum, quae simul ponuntur. Quare cum metaphysici sit, ut de iis, de quibus dicit, dicat qua talibus; de objecto vero qua tali dicere idem sit, ac in iis quae de eodem dicuntur nil supponere, quam ipsius *notionem*, patet veritatem metaphysicam quae etiam transscendentalis dicitur esse convenientiam eorum, quae de re dicenda, cum ipsius notione seu conceptu primo."

res; pero la resistencia y la oposición contra ella van ganando, poco a poco, en fuerza y en extensión.

La lucha es asumida, sobre todo, por Andreas Rüdiger, en su obra lógica fundamental, *De sensu veri et falsi*. El concepto puro —nos dice este pensador— no puede garantizar ni garantiza nunca la *existencia* de una cosa; la garantía de ésta sólo nos la pueden ofrecer, por el contrario, las impresiones de los sentidos.[10] Es falsa, por tanto, e induce a error la acostumbrada definición de la verdad según la cual ésta consiste en la coincidencia entre nuestros pensamientos y las cosas, ya que la tal definición presupone, por nuestra parte, la posesión directa de la *esencia* de las cosas, para poder contrastar sobre ella la legitimidad de nuestras representaciones. Situándonos, por el contrario, en el punto de vista efectivo de nuestro conocimiento, vemos que la verdad lógica no puede significar para nosotros sino la coincidencia de nuestros conceptos con las percepciones de los sentidos, que son para nosotros el supremo principio de la certeza.[11]

Tampoco el método de la matemática —y es ésta una objeción decisiva que tiende a dar en el blanco de la concepción fundamental del racionalismo— nos brinda ninguna fuente nueva y específica de la certeza. Las raíces de este método no se hallan, como erróneamente se supone, en la silogística, sino en la intuición directa de los sentidos. Y esto no se refiere solamente a sus conceptos fundamentales, los cuales, como todas las ideas abstractas, se remontan, en última instancia, a las sensaciones, sino —cosa decisiva, en este punto— al verdadero método de razonamiento y argumentación de la matemática. En efecto, todos los razonamientos y conclusiones de esta ciencia pueden reducirse, en último término, a un solo acto, que es el de *contar*; acto que es, necesariamente, de naturaleza sensible, ya que se basa siempre en elementos concretos, que, en cuanto tales, sólo pueden sernos dados por la sensación.[12] Y más claramente todavía que en el álgebra se mani-

[10] Andreas Rüdiger, *De sensu veri et falsi* (1ª ed., Halle, 1709), Editio altera, perpetuis scholiis auctior, Leipzig, 1722, lib. I, cap. 2, § 17 (pp. 39 *s.*).

[11] Rüdiger, *l. c.*, lib. I, cap. 1, §§ 8-12 (pp. 25 *ss.*); cf. especialmente cap. 3: "De sensione, veritatis primo principio et ultimo criterio" (pp. 57 *ss.*) y la *Disputatio de eo quod omnes ideae oriuntur a sensione*, Leipzig, 1704.

[12] "Omnis quidem ratiocinatio, quantum ad primam sui originem, sensualis est, adeoque mathematica *hoc respectu* minime sensualis dicitur, *sed a modo*

fiesta este factor sensible en la *geometría* pura, cuya función se reduce toda ella, como es sabido, a reunir y agrupar, para que la mirada pueda abarcarlas de un golpe, las cualidades de hecho de las figuras perceptibles, que, dada su diversidad, no es posible captar inmediatamente al primer golpe de vista.

Por tanto, mientras que en la silogística se parte de un principio para desarrollar a base de él, deductivamente, toda una serie de normas, la investigación, aquí, procede a la inversa, reuniendo y sumando en una impresión total y unitaria una *pluralidad* de hechos intuitivamente dados. Reconocido esto, se llega claramente a la conclusión de que la filosofía no tiene por qué esperar ningún progreso importante de la aplicación del método matemático. Todo lo que puede aprender de la matemática se limita a la forma externa de la exposición y la ordenación, ya que difiere de ella por principio así en cuanto a su verdadera meta intrínseca como en cuanto a los medios por los que aspira a alcanzarla.[13]

Como se ve, la *separación* entre el método filosófico y el matemático se establece aquí a costa de que el segundo pierda su valor *lógico* propio y peculiar. El problema adquiere ya una formulación más profunda en el discípulo y continuador de Rüdiger, en Christian August Crusius. La pugna fundamental entre las dos corrientes fundamentales de la filosofía alemana se manifiesta en

concludendi, qui in sola hac ratiocinatione sensualis est... Omnes enim partes mathesecos ex arithmetica et geometria procedunt. Sed et modus argumentandi in geometria procedunt. Sed et modus argumentandi in geometria non alius est, quam arithmeticus, quoniam et magnitudines numerando mensurantur, ut adeo tota mathesis, si modum argumentandi respicias, recte ad arithmeticam referatur... Omnis autem *numeratio* est individuorum *quatenus eorum termini sensu percipiuntur*: hi quippe termini sunt principia numerationis, h. e. verae et reales unitates. *Ergo omnis numeratio est sensualis: universus autem modus ratiocinationis mathematicae est numeratio*, ergo universus iste modus est sensualis." Rüdiger, *l. c.*, lib. II, cap. IV, p. 283, nota a); cf. todo el texto del capítulo "De ratiocinatione sensuali seu mathematica, ἀσυλλογίστως."

[13] "Ex hoc patere exemplo potest, quid distet ratiocinatio haec mathematica ab ideali syllogistica. In hac enim ex una propositione elicitur alia, in illa ex multis una conficitur. Plures enim illae circumstantiae sensuales singulae conclusionem faciunt. Porro in illa per assumptionem aut transsumptionem ideae argumentamur: hic nulla nova assumitur idea; sed per conjuctionem plurium illarum circumstantiarum sensualium conclusio *numerando, non subsumendo*... exurgit" (*l. c.*, pp. 285 s.; v. además p. 296, nota f y lib. II, cap. 3: "De veritate ratiocinativa in genere").

seguida, clara y nítidamente, cuando Crusius, polemizando en contra de Leibniz y Wolff, manifiesta que quienes buscan el criterio de la verdad de nuestro conocimiento solamente en su coincidencia interior *formal* acaban perdiendo de vista todo el contenido material del ser, para fijarse en las simples *relaciones*. Este sistema, nos dice Crusius, destruye todo lo que hay de "medular y positivo en los primeros conceptos humanos", para "montarlo todo sobre ejes y conceptos relativos convergentes".

"En efecto, si la esencia de una mónada consiste en representarse otra y la esencia de la segunda en representarse la primera, no se nos dice cuál es el objeto absoluto que precede a la esencia de ambas. Si *toda* la esencia de ellas consiste en eso, no será posible tampoco llegar a formarse tal concepto. Y *donde no hay nada absoluto, resulta también contradictorio postular algo relativo*."[14]

El concepto fundamental y primario de la *existencia* no se puede desintegrar nunca, por tanto, en simples relaciones, sino que descansa sobre un postulado absolutamente simple que no es posible reducir a otro anterior. En vez de comenzar por los "conceptos posibles", para luego, partiendo de aquí —como lo hace Wolff— esforzarse en determinar lo *real* por medio de determinaciones lógicas progresivas, debemos seguir el camino inverso.

"Merece señalarse que, a pesar de que el *concepto* de lo posible contiene menos que el *concepto* de lo real, *el concepto de lo real es anterior al concepto de lo posible, tanto en cuanto a su propia naturaleza como en cuanto a nuestro conocimiento*. Digo, en primer lugar, que es anterior *en cuanto a su naturaleza*. En efecto, si nada fuese real nada sería tampoco posible, ya que toda posibilidad de una cosa aún no existente implica una relación causal entre una cosa existente y otra inexistente. Digo también que el concepto de lo real es anterior al de lo posible, en lo que se refiere a nuestro conocimiento. *Nuestros primeros conceptos son cosas existentes, a saber, sensaciones*, partiendo de las cuales tenemos que llegar posteriormente al concepto de lo posible."

El simple hecho de que un concepto no se contradiga y sea,

[14] Chr. Aug. Crusius, *Entwurf der nothwendigen Vernunftwahrheiten, wiefern sie den zufälligen entgegengesetzt werden* (3ª ed., Leipzig, 1766; 1ª ed., Leipzig, 1745), § 423; cf. especialmente "Prólogo a la otra edición".

por tanto, desde un punto de vista formal, consonante consigo mismo, no encierra en sí solo ni la más leve referencia a ninguna clase de *existencia* fuera de él; lejos de ello, la indicación y la prueba del ser brotan a base de premisas completamente distintas.

"Para que una sustancia exista, tiene que existir directamente en *algún sitio* y en *algún tiempo*. Por consiguiente, si la posibilidad de una sustancia no ha de encerrar nada contradictorio con la existencia, *hay que presuponer ya y dar por conocidos, en el más amplio de los sentidos, el espacio y el tiempo*, ya que esto es una parte de lo que para la posibilidad de una sustancia se requiere. Además, para que una cosa aún no existente sea verdaderamente posible, hay que dar por supuesto ya en otra cosa existente algo por medio de lo cual, en virtud de la *causalidad*, pueda llegar a adquirir realidad y que posea en verdad la fuerza necesaria para ello. Por donde la *fuerza*, el *espacio* y el *tiempo* son las partes que han de reunirse para que se dé la posibilidad completa de una cosa pensada." [15]

No puede negarse cuán fecundos son estos pensamientos para una crítica general del método ontológico. Hay que decir, sin embargo, que Crusius no acierta a dar una solución al problema por él planteado. Se da cuenta de que el *pensamiento* tiene que ser por fuerza estéril e incapaz para estructurar el objeto de la experiencia mientras se halle dominado y dirigido exclusivamente por el principio de la contradicción. Pero no sabe indicarnos otro medio para llenar esta laguna que la invocación de las sensaciones "simples" de los sentidos. Reincide con ello en una concepción a la que ya el análisis psicológico había privado de base y que, por tanto, no puede brindar ahora un punto de apoyo seguro para luchar contra el sistema racionalista del conocimiento.

La afirmación de que la *fuerza*, que Crusius señala junto al espacio y al tiempo como la verdadera "realización de la posibilidad", nos es asegurada directamente por la percepción, constituye un verdadero anacronismo, después de haberla refutado tan concienzudamente las investigaciones de Hume.

Esto no hace, por tanto, más que renovar y agudizar el problema. La concepción simplista de que las cosas existentes constituyen el *comienzo* de nuestro conocimiento, de que nuestras primeras sensaciones llevan directamente en sí la certeza de la existencia exterior, había sido ya totalmente desechada por los progresos de la misma teoría psicológica del conocimiento. El concepto del *objeto* —tal es la conclusión segura a que se llega también aquí— no es un patrimonio originario y evidente por sí mismo, sino la resultante de un complicado proceso de conciencia, en el que vamos formando y transformando las impresiones dadas. Lo único que en adelante puede discutirse son los *medios* de que nos valemos para esta interpretación, pero nunca el hecho mismo, que es incontrovertible.

[15] Crusius, *Entwurf der nothwendigen Vernunftwahrheiten*, §§ 57 y 59.

Surge así, de ahora en adelante, un doble movimiento especulativo que, por lados distintos, se dirige hacia la misma meta. De una parte, se le asigna al racionalismo la tarea de desarrollar sus principios generales de un modo cada vez más claro y más preciso, de modo que puedan ponerse cada vez en mayor consonancia con el objeto concreto de la física. De otra parte, va poniéndose de manifiesto más y más claramente la participación de otros factores y "facultades" en lo que hasta ahora venía considerándose, por lo general, como la simple obra de la sensación.

Lo que Crusius aporta de propio y de positivo a la teoría del conocimiento se orienta también en el sentido de esta tarea. La verdadera pugna entre la lógica escolástica y la lógica de la ciencia empírica llegó a una transacción, como recordaremos, en el problema de la *definición*. Mientras que la ontología concebía la definición como el verdadero comienzo y el conato del pensamiento, necesariamente anterior a todo nuestro conocimiento empírico, los pensadores del bando contrario sólo venían en ella la *descripción* de un hecho psicológico, no atribuyéndole, por tanto, más significación que la de una "verdad de hecho" puramente fortuita (cf. *supra*, pp. 381 *ss.*).

Crusius interviene ahora con su punto de vista en la discusión general de este problema. Según él, constituye un esfuerzo vano el querer partir, en la ontología, de la explicación de los conceptos simples, para llegar luego, mediante el razonamiento sintético, al establecimiento de las características complejas. Los conceptos fundamentales primitivos no pueden definirse por medio del género y la diferencia específica, sino que sólo pueden *señalarse* y

ponerse ante la vista directamente como un conjunto de elementos de hecho que entran a formar parte de todos nuestros contenidos complejos de conciencia. No llegamos a ellos en virtud de postulados lógicos, que siempre llevarían consigo, necesariamente, la apariencia de lo caprichoso, sino por medio del análisis de las representaciones *dadas*.

"Debemos observar, así, que hasta los conceptos más simples sólo se ponen en claro ante nosotros por la vía analítica de la reflexión. Lo único que podemos conseguir y lo único que podemos exigir con respecto a ellos es que se nos explique el modo como se llega a los conceptos simples, es decir, cómo, si nos fijamos cuidadosamente en todo, analizando continuamente las cosas complejas que afectan a nuestros sentidos, lo único que queda, a la postre, después de esos análisis sucesivos, son los conceptos más simples."

Así, pues, la certeza y la "claridad" que corresponden a los fundamentos de la ontología son de un tipo muy peculiar y no pueden equipararse ni a la "claridad usual" que presentan nuestras *sensaciones* ni a la claridad que poseen los demás *conceptos* científicos abstractos. Se distingue de la segunda en que es imposible, aquí, una definición exhaustiva consistente en la enumeración de las distintas partes y características del concepto, y de la primera en que, para llegar a captar el contenido de los conceptos ontológicos, es necesario recurrir a un procedimiento especial de *abstracción*.

"La tercera clase de claridad se da cuando, al analizar los conceptos complejos provenientes de los sentidos, nos fijamos en cómo de los conceptos más complejos nacen los más simples, prescindiendo de lo que no pertenece a ellos, de tal modo que sólo se retiene mentalmente lo que de ellos forma parte. Podemos llamar a esta claridad la *claridad lógica* en sentido estricto, o claridad obtenida *por vía de abstracción*... El claro conocimiento del entendimiento humano termina por abajo, necesariamente, en la claridad usual y por arriba en la claridad lógica. Nuestro conocimiento tiene que comenzar por los sentidos, ya que nos encontramos con conceptos que escapan al análisis y con respecto a los cuales no podemos adquirir otra claridad que la usual. A fuerza de persistir en la reflexión, pueden aquellos que posean el entendimiento

y la paciencia necesarios, penetrar hasta los conceptos más simples, los cuales, sin embargo, precisamente en razón de su simplicidad, no pueden esclarecerse a nuestro entendimiento por el análisis, sino solamente por el análisis de la *totalidad* de la que forman parte. Muchos no aciertan a desenvolverse aquí, ya que con estos dos *extremos* del conocimiento humano no se puede proceder como con el campo intermedio que en ellos queda comprendido y en el que se mueven tantas ciencias, cuyos conceptos es posible explicar por medio del análisis. Algunos, al ver que en los extremos del conocimiento humano no es posible obtener la claridad a que están acostumbrados en los campos de otras ciencias, se quejan en seguida de la oscuridad general que, según ellos, es inherente, en última instancia, a todo conocimiento humano. Otros, en cambio, queriendo huir de este reproche, *se entregan bastante incautamente a los sentidos*. No admiten más conceptos que los analizados por el intelecto. Al llegar a los más altos límites de todo conocimiento humano, pretenden *definir y esclarecer también los conceptos simples por medio de un nuevo análisis*. Ello hace que se muevan necesariamente en un círculo vicioso, sin acertar a avanzar un paso. Dan vueltas y más vueltas, confunden lo uno con lo otro, definen esto por aquello y lo segundo por lo primero. Por no saber emplear el método adecuado para aclarar los conceptos simples, caen en conceptos puramente relativos y negativos, perdiendo de vista lo absoluto y lo positivo, sin retener más que palabras vacuas y círculos viciosos."[16]

No hemos tenido más remedio que reproducir por extenso estas palabras de Crusius, ya que fueron ellas las que sirvieron de acicate a la crítica del "método geométrico" de la filosofía.

En el campo de la filosofía alemana, se produce ahora una poderosa reacción contra el sistema escolástico predominante. La influencia histórica ejercida en este punto por la doctrina de Crusius se percibe claramente no sólo en Lambert y Mendelssohn, sino también, sobre todo, en los escritos de Kant anteriores al período crítico. El propio Kant cree haber descubierto en la contrastación

[16] *Entwurf der nothwendigen Vernunftwahrheiten*, §§ 7 y 8; cf. especialmente Crusius, *Weg zur Gewissheit und Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntnis*, Leipzig, 1747, §§ 172 s. (Cf. con esto las determinaciones de Rüdiger, *De sensu veri et falsi*, p. 285, § 2, nota y p. 296, § 2, nota.)

del método matemático y el metafísico el "método de esta nueva sabiduría universal", que "en poco tiempo se ha hecho tan famosa" y que "tiene, indudablemente, un gran mérito, por cuanto contribuye notablemente a esclarecer ciertas ideas".[17]

No cabe duda de que la obra de Crusius tenía que presentarse como un progreso decisivo, dentro del estrecho círculo histórico en que se movía: no en vano hacía resaltar claramente por vez primera que la filosofía no tenía por misión crear arbitrariamente los conceptos de las ciencias especiales, sino simplemente aceptarlos como un *hecho* que se trataba de fundamentar y de analizar en sus premisas. Los principios simples y fundamentales sólo pueden revelarse a nuestra conciencia de un modo: poniéndolos de manifiesto en la intuición empírica misma, como otros tantos *momentos* y *condiciones* necesarios de ella. Sin esta relación constante con el objeto concreto de la experiencia, la sistemática filosófica de los conceptos se hundiría necesariamente en un abismo insondable.

Y, sin embargo, hay que reconocer que tampoco la doctrina de Crusius acierta a razonar claramente, poniéndola a salvo de toda objeción, la *correlación* entre la experiencia y el pensamiento, por ella postulada. Quien fuese lo suficientemente atento e ingenioso para ello, podría —como el mismo Crusius dice— "abstraer de cualquier cosa existente en la realidad y presente ante nuestros sentidos, toda la ontología".[18] Los conceptos simples "se encierran", por tanto, en las cosas sensibles; se trata, sencillamente, de sacarlos de ellas para proyectarlos ante nuestra conciencia. Pero, en rigor, el método que ha de seguirse para lograr esta reducción permanece en el misterio. Crusius no se propone, pese a toda su propensión al empirismo, renunciar al ideal general de la metafísica. La metafísica es, para él, la "teoría de las verdades necesarias de la razón, por oposición a las verdades contingentes"; sólo se propone establecer, por tanto —como Crusius nos dice, como un eco de la especulación leibniziana—, aquellos principios valederos partiendo de la postulación de un mundo *cualquiera*. Es, por tanto, la que sienta "los fundamentos de la posibilidad o de

[17] Kant, *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral* (ed. académ. II, 293).

[18] Crusius, *Entwurf der nothwendigen Vernunftwahrheiten*, § 8.

la necesidad *a priori*" para los conocimientos que en las demás ciencias sólo captamos *a posteriori* y por medio de los cuales aclaramos y completamos el conocimiento de éstos.[19]

Ahora bien, ¿cómo llegar al conocimiento de estas verdades fundamentales de validez general y necesaria, ya que no poseemos nunca los conceptos por sí y de una manera aislada, sino que tenemos que contemplarlos siempre en el ejemplo concreto? Puesto que no tenemos más punto de partida y de apoyo que la sensación, ¿no se convierte esto, nuestro saber, en un conjunto de normas concretas y fortuitas, valederas tan sólo para este o aquel momento y bajo tales o cuales circunstancias individuales? La filosofía de Crusius no da una respuesta definitiva a estas preguntas; la expresión tan multívoca de "abstracción", que Crusius emplea, más que resolver la dificultad, lo que hace es, sencillamente, *señalarla*.

Teniendo en cuenta esta limitación, cobra toda su significación histórica el progreso que la teoría de Lambert trae consigo. Lambert recoge el problema exactamente en el punto en que lo dejara Crusius. Él mismo toma de éste las objeciones generales que Crusius había aducido contra el método de Wolff, calificándolo, junto a Darjes, como uno de los más destacados renovadores de la ontología.[20]

El desarrollo de los conceptos simples y su combinación para formar conceptos cada vez más complejos, por muy fecundo y necesario que sea, no nos hace remontarnos nunca por encima del campo de lo simplemente "concebible" y posible.

"Partiendo de la forma solamente —escribe Lambert a Kant— no se llega nunca a la *materia*, y no saldremos nunca de lo ideal y de las simples terminologías, si no tendemos la mirada en torno de lo que es lo primero y pensable por sí en la materia, en torno de la *materia objetiva* del conocimiento." [21]

Hasta ahora, ciertamente, se ha procedido de otro modo en la doctrina fundamental, "pues, al abstraerse de la realidad, por

[19] V. el prólogo a la primera edición del *Entwurf* y § 1.

[20] Lambert, *Anlage zur Architektonik oder Theorie des Einfachen und des Ersten in der philosophischen und mathematischen Erkenntnis*, 2 vols., Riga, 1771, § 11.

[21] Carta de Lambert a Kant (13 de noviembre de 1765). V. *Kants Briefwechsel* (ed. académ.) X, 49.

la preocupación de no caer en la apariencia, y al emplear axiomas establecidos por la tradición en vez de fijarse en la cosa misma, ateniéndose a principios que no se referían a la materia, sino a la forma del conocimiento, se retenían solamente, cuando más, *simples conceptos de relación*. Pero como *a base de simples relaciones no es posible determinar ninguna cosa*, seguía en pie, íntegra, la dificultad de saber cómo era posible llegar a lo *real* ateniéndose al *orden* establecido en la ontología".[22]

Y, para resolver este problema, no bastaba con remitirse simplemente a las *leyes de la combinación*, que habían invocado Leibniz y Wolff.

"En metafísica, se ha definido la verdad metafísica como el orden que reside en las cosas y en sus partes. Veíase, en efecto, que la *verdad lógica* debía distinguirse del *error* y la *falsedad* y la *verdad metafísica* del *sueño*. La segunda distinción se encontraba, principalmente, en el hecho de que lo soñado no presentaba ni entre sí ni con lo que experimentamos despiertos aquella conexión que presentaría si se tratase de un fragmento del mundo real... Buscábase, así, en este orden total, lo esencial de la verdad metafísica y definíase ésta como el orden en las cosas. *Pero esto no la distingue de la verdad lógica, ya que ésta presenta también una completa armonía, pensabilidad, y un fundamento y una conexión perfectos*. Lo que vemos, sentimos, pensamos y nos representamos cuando estamos despiertos puede considerarse como *pensable*, con cuanto guarda relación con ello, aunque nada de ello existiera. Por tanto, esta conexión por sí sola no demuestra todavía la posibilidad de su existencia, aunque es cierto que sin ella no sería tampoco posible la existencia o el poder existir."

La ausencia de contradicciones y la armonía interior no es, por tanto, más que la condición negativa del ser, mientras que la condición positiva "debe buscarse en lo sólido y en las fuerzas". Solamente en ellas se establece verdaderamente "un algo categórico real" y, por tanto, el fundamento de todos los predicados y los juicios acerca de la existencia.[23] Ahora bien, las fuerzas no pueden pensarse y deducirse de un modo puramente lógico, sino que, para

[22] Lambert, *Architektonik*, § 43.
[23] *Architektonik*, §§ 297 y 304.

llegar a encontrarlas y establecerlas, tenemos que remitirnos exclusivamente al "sentimiento" inmediato.[24]

De este modo, toda determinación de la existencia aparece adherida a la *experiencia*,[25] y todo intento de reducir a características conceptuales abstractas lo que entendemos por la *realidad* de un contenido se halla necesariamente condenado al fracaso.

Hasta aquí, Lambert no hace más que seguir en detalle las huellas de Crusius, pero, al llegar aquí, se ve situado, sin embargo, ante un problema nuevo y más profundo. El problema de la existencia se confía a la *experiencia*, para que ésta lo resuelva y lo decida; pero este concepto reclama, a su vez, una comprensión y una formulación más nítidas. ¿La experiencia es simplemente la suma de observaciones de nuestros sentidos, o intervienen también en ella puntos de vista y máximas generales del pensamiento? Por muy rigurosamente que se sostenga que son solamente las percepciones de los sentidos las que pueden suministrarnos el conocimiento de lo sólido y de las fuerzas, ofreciéndonos, por tanto, la primera e inexcusable instancia para la fundamentación de la realidad, cabe preguntarse, sin embargo, si todo nuestro conocimiento de los *nexos* y *relaciones* de las fuerzas descansa sobre una base puramente empírica. La dinámica como ciencia presupone tanto la geometría como la pura foronomía, es decir, dos disciplinas fundamentales, que tratan solamente del desarrollo de las posibilidades "ideales" y en las que, por principio, se prescinde, por tanto, de toda existencia. Por donde el conocimiento de la realidad representa una trama peculiar de elementos "apriorísticos" y "aposteriorísticos", que antes de nada es necesario separar, para tratar de comprenderlos en sus relaciones mutuas.

Para esclarecer los conceptos *simples*, que forman el acervo fundamental de todo nuestro saber, no disponemos de otro medio que el de que realmente nos sean *dados*, es decir, el señalar el camino por el que el sujeto puede llegar a adquirirlos y a cobrar una conciencia clara de ellos. Locke establece el método proto-

[24] *Architektonik*, §§ 94 y 374; cf. *Neues Organon*, Leipzig, 1764; *Alethiologie*, § 93, y "Gedanken über die Grundlehren des Gleichgewichts und der Bewegung" (en *Beiträge zum Gebrauche der Mathematik*, Berlín, 1765 *ss.*), §§ 3 y 9.
[25] *Neues Organon*, *Dianoiologie*, § 660.

típico para esta clase de conocimiento, al señalar —sin preocuparse para nada, en lo sucesivo, de definir los distintos conceptos fundamentales— sencilla y exclusivamente la clase de sensaciones por medio de las cuales podemos llegar a estos conceptos.[26]

"En su análisis de los conceptos, se limita a imitar los análisis del cuerpo humano. Tomaba nuestro conocimiento tal y como es, separando en él lo abstracto, es decir, lo meramente simbólico, de lo que puede considerarse realmente como concepto y clara representación y observando a qué sentidos y sensaciones debemos todas las clases de conceptos y cuáles nacen de sensaciones mixtas. Diferenciando los conceptos simples de los demás, los agrupaba en determinadas clases. Estos conceptos simples los tomaba de tal modo como base de todo concepto y de todo conocimiento humano, que lo que no podía reducirse a esto quedaba necesariamente descartado de nuestro conocimiento." [27]

Pero, si no existe otro camino para llegar a establecer la tabla de los conceptos fundamentales que este método de la selección *empírica*, por virtud del cual "pasamos revista a todos los conceptos humanos", *una vez obtenidos y establecidos estos conceptos*, el método del conocimiento toma un giro distinto. Ahora podemos, sin necesidad de seguir invocando de ningún modo la experiencia, sacar de la consideración de estos mismos conceptos conclusiones y derivar determinaciones que guardan con ellos una conexión *necesaria*. Así, por ejemplo, aunque el concepto de la extensión provenga de los sentidos, el geómetra, aceptándolo como dado, sin necesidad de pararse a indagar cómo nace, deriva de él principios dotados de una verdad incontrovertible e inmutable y que, por tanto, pueden ser considerados como "apriorísticos" en el sentido riguroso de la palabra. En efecto, esta expresión no se refiere al tipo ni al origen de la representación concreta que entra en el juicio como *sujeto*, sino que hace referencia exclusivamente al carácter de vigencia del *juicio mismo*. Un predicado posee vigencia apriorística cuando se nos revela de un modo directo e imperioso la primera vez que se considera el objeto enjuiciado, es decir, cuando no necesitamos, para fundamentarlo, remitirnos a la inducción, o sea a la repetición de circunstancias iguales o análogas.[28]

[26] *Architektonik*, § 51.
[27] *Architektonik*, § 9.

Y las verdades de esta clase no se hallan circunscritas en modo alguno —como por error suele admitirse— al campo de las disciplinas matemáticas en el sentido tradicional de la palabra, es decir, a la geometría y a la aritmética, sino que *toda* representación simple, cualquiera que su estructura sea, puede servir de fundamento a principios apriorísticos, siempre que sepamos, sencillamente, desarrollar de un modo progresivo lo que se contiene directamente en ella y va intrínsecamente postulado con ella misma. En toda *variedad* —aun cuando sus *elementos*, como ocurre, por ejemplo, con los colores y los sonidos, se hallen determinados simplemente por los sentidos—, cabe siempre distinguir ciertas *relaciones* y *combinaciones* generales, que se desprenden de un modo puro de la consideración de los contenidos y de la comparación establecida entre ellos. El mejor ejemplo a la luz del cual podemos explicar y esclarecer lo que Lambert quiere decir es el ejemplo moderno de la "geometría de los colores". Y, en este punto, se trata ahora de completar el pensamiento de Locke, quien, después de seleccionar los conceptos simples, los deja intactos y ociosos, en vez de desplegarlos en las conclusiones que cabe obtener deductivamente de ellos.

"Locke se detiene casi exclusivamente en su anatomía de los conceptos o, por lo menos, no los maneja como habría podido hacerlo. Parece como si no dispusiera del método o, por lo menos, como si no hubiese sentido la necesidad de *intentar con respecto a los demás conceptos simples lo que los artistas de la medida habían hecho ya con respecto al espacio*." [29]

El auténtico método de la filosofía ocupa, por tanto, un lugar intermedio entre el método de Locke y el de Wolff: mientras que podemos seguir al primero en la *definición* de los elementos simples, podemos aprender del segundo el riguroso método lógico sin el cual no es posible llegar a establecer la necesaria *conexión* entre ellos.

"No basta con haber seleccionado los conceptos simples: debemos, además, esforzarnos en ver cuáles son las *posibilidades gene-*

[28] V. *Dianoiologie*, § 639.
[29] *Architektonik*, § 10.

rales de llegar a combinarlos",[30] es decir, cómo podemos llegar a sentar reglas y verdades universales mediante la combinación independiente de los conceptos primitivos, susceptibles de "ser pensados" por sí mismos.

Tales son los rasgos generales y fundamentales del modo peculiar como Lambert plantea el problema. Lo que dificulta la clara caracterización histórica de este planteamiento del problema y la comprensión de los *motivos* a que responde es el hecho de que no encontremos, en el medio histórico que lo rodea de cerca, ninguna analogía con la que podamos establecer una comparación. Existía hasta hace poco la tendencia casi general a ver en Lambert un precursor directo de Kant, pero una investigación más a fondo de su doctrina ha venido a demostrar últimamente que esta concepción carece de fundamento. Aunque en algunos de sus puntos se halle muy cerca, en realidad, de la *letra* de la doctrina crítica, no cabe duda de que dista mucho de la verdadera tendencia y la intención fundamental en que ésta se inspira. Los "conceptos objetivamente simples" que Lambert se esfuerza en establecer no coinciden en modo alguno con las categorías de Kant, pues mientras que éstas son las reglas *formales* generales que engendran y plasman nuestra experiencia científica, aquéllos forman la materia fundamental del saber que tomamos directamente de las sensaciones o de la intuición.[31] Así, por ejemplo, las cualidades del color y del gusto pueden, según Lambert, clasificarse entre los conceptos "simples", equiparándose en este sentido a la extensión y a la duración.[32]

Sería erróneo, sin embargo, considerar la teoría lambertiana de la experiencia simplemente como una combinación ecléctica de elementos del sistema de Locke y el de Wolff, pues no cabe duda de que Lambert introduce un punto de vista nuevo y peculiar en el desarrollo del problema del conocimiento. El interés esencial de Lambert no se orienta hacia la psicología ni hacia la crítica del conocimiento, sino que gira en torno a lo que recientemente se ha intentado deslindar y designar como la *teoría del objeto*. Podemos concebir los contenidos, sin pararnos a indagar su origen psicológico ni preguntar para nada si a ellos corresponde o no una existencia real, fijándonos exclusivamente en su modo de ser, para descubrir en ellos determinadas relaciones dotadas de validez general y "destacar y preparar", por así decirlo, lo que en ellos es posible conocer *a priori* y sin referirse para nada a la agrupación inductiva de los casos concretos.[33] Cuando captamos una representación simple, nos viene implícitamente dado con ella un rico contenido de principios y verdades necesarios. Si, para cobrar conciencia del contenido mismo de una representación, necesitamos atenernos a la mediación de la experiencia, el juicio que empalmamos a esta representación no tiene ya por qué seguir recurriendo a ella.

"Puesto que la posibilidad de un concepto fundamental se abre paso a la par con la representación, ello hace que este juicio sea ya totalmente independiente de la experiencia y si nos lleva a pensar en la experiencia, ésta no es, por así decirlo, más que *lo que da pie para la conciencia del mismo*. Una vez que cobramos conciencia de él, no necesitamos ya ir a buscar a la experiencia el fundamento de su posibilidad, porque ésta viene dada ya con la simple representación. Finalmente, conociendo la base sobre que descansa la posibilidad de la conexión, estamos ya en condiciones de formar a base de estos conceptos simples otros complejos, sin necesidad de derivarlos de la experiencia. Por tanto, también en este punto podemos decir que nuestro conocimiento es un conocimiento aprioristico, en el riguroso sentido de la palabra." [34]

Pero tampoco ahora han desaparecido las dificultades relacionadas con la *determinación de las relaciones* entre el *a priori* y el *a posteriori*. Tenemos ante nosotros dos modos distintos, y al pa-

[30] *Alethiologie*, § 29; cf. especialmente el prólogo al *Neues Organon*.

[31] V. acerca de esto, Otto Baensch, *Johann Heinrich Lamberts Philosophie und seine Stellung zu Kant*, Tubinga y Leipzig, 1902, especialmente pp. 75 *s*.

[32] *Alethiologie*, § 28.

[33] Sobre el concepto de la teoría del objeto, v. Meinong, "Über die Stellung der Gegenstandstheorie im System der Wissenschaften", primer artículo, en *Zeitschrift für Philosophie*, octubre de 1906. La analogía de la concepción total de este autor con la de Lambert se manifiesta, principalmente, en el § 7: "Libertad de existencia y aprioridad." El concepto de la aprioridad en Meinong difiere del kantiano tanto como coincide, objetivamente, con el de Lambert. (Cf. con esto, especialmente, las manifestaciones de la *Dianoiologie*, §§ 634 *ss*., cotejándolas con el estudio de Meinong, *Über die Erfahrungsgrundlagen unseres Wissens*, Berlin, 1906, § 1.)

[34] *Dianoiologie*, § 639.

recer completamente heterogéneos, de conocimiento: poseemos una clase de juicios que renuncian a todo postulado de *existencia*, pero que adquieren precisamente por ello una certeza y una necesidad aún mayores; de otra parte, se hallan los postulados acerca de la estructura real de las cosas, los cuales, no obstante, pueden reclamar una vigencia puramente empírica y fortuita.

Esta contraposición, sin embargo, no puede ser exclusiva, pues si lo fuera quedaría descartada con ello toda posibilidad de una *teoría* de la naturaleza. Nuestro conocimiento científico de la naturaleza se centra exactamente sobre el punto en el que coinciden y entran en contacto las dos clases de juicios que parten de los dos distintos centros. Una teoría pura de lo "pensable" tiene que servir de pauta y de dirección a toda comprobación y acumulación de hechos. No podemos llegar a comprender y a dominar la *experiencia* si antes no hemos sabido desarrollar el *reino de la verdad*, que se desprende de la trabazón sistemática de los conceptos simples.

"Por eso consideramos aquí —para transcribir las palabras con las que Lambert formula en la *Aletiología* el problema y el modo como lo aborda— el sistema íntegro de todos los *conceptos, principios y relaciones* posibles, como si aparecieran ya combinados y en cohesión, considerándolos ya como partes y fragmentos concretos de este sistema, ya que de este modo, al presentarse ante nosotros nuevos fragmentos y al ponerlos en cohesión con los anteriores, tenemos ante nuestros ojos el plano de todo el edificio y podemos, a la vista de él, examinar y contrastar cada fragmento."[35]

Por tanto, la contrastación de una simple verdad de hecho no puede concebirse, así considerado el problema, como si un resultado nuevo viniera a sumarse desde fuera al acervo del saber existente, sino que toda nueva *adquisición* de saber se halla ya condicionada, en parte, por los factores internos del sistema general del saber y por su estructura deductiva. No podemos imaginar a nuestro capricho los conceptos complejos, ni podemos tampoco tomarlos directamente de la observación, sino que tenemos que hacerlos brotar sintéticamente de sus elementos fundamentales. Y sólo podemos emplear, para engarzar con ellos los principios y los juicios científicos, aquellos conceptos que hemos ido creando de

[35] *Alethiologie*, § 160.

este modo, en progreso constante, y de cuya ausencia de contradicciones interiores hemos ido cobrando conciencia de este modo.

Los conceptos complejos se presentan, así, "en el reino de la verdad, como *predicados*, antes de presentarse como *sujetos*", en la medida en que "debe demostrarse ya la posibilidad de la composición sintética de un concepto antes de que éste aparezca como sujeto".[36]

Pero esta estructura rigurosamente sujeta a leyes y que procede a base de "las posibilidades simples e incondicionadas" se distingue de las clasificaciones de las cosas en géneros y especies, por medio de una diferencia característica. Mientras que en estas clasificaciones, mediante el método de *prescindir* de las características individuales de las cosas, nos vamos remontando a clases cada vez más abstractas y, por tanto, al mismo tiempo, más pobres de contenido, aquí, por el camino que Lambert preconiza, partimos de un caso simple, para luego ir *añadiendo* al concepto inicial *nuevos y nuevos fragmentos determinantes*, al incorporar al círculo de la consideración nuevas y más complejas condiciones. Aunque las fórmulas generales a que se llega de este modo sean cada vez más complicadas, tienen en cambio la ventaja de que no eliminan de su seno lo particular, sino que, por el contrario, lo contienen directamente, de tal modo que podemos en todo momento recobrarlo y descifrarlo a base de ellas mismas.

"También en esto, como en todo lo que es método, puede la matemática marchar delante de los filósofos, ofreciéndoles un buen ejemplo... Es cierto que los matemáticos procuran buscar sus conceptos, principios y problemas de un modo general, pero no lo hacen omitiéndolo todo en sus abstracciones, sino más bien añadiendo nuevas y nuevas circunstancias... En la abstracción filosófica, por el contrario, se prescinde de los conceptos especiales en medida tanto mayor cuanto más abstractos o más generales se trata de hacer los conceptos. Y este camino es tan opuesto al que hemos descrito primeramente, que los matemáticos procuran generalizar sus conceptos y sus fórmulas con el mayor cuidado y el mayor esfuerzo, de modo que aparezcan incluídos en ellos los más especiales y que éstos puedan fácilmente derivarse de los generales; para los filósofos, en cambio, la abstracción es muy fácil, pero

[36] *Alethiologie*, § 241.

la determinación de lo especial partiendo de lo general resulta mucho más difícil, ya que, en sus abstracciones, prescinden hasta tal punto de todo lo especial, que después no aciertan a encontrarlo de nuevo y, menos aún, a enumerar con toda precisión los cambios que experimentan." [37]

En virtud de este método, consistente en la combinación y la complexión de lo simple, se crean, en primer lugar, tres ciencias ideales fundamentales, que giran solamente en torno al desarrollo de nuestras propias representaciones y que son, por tanto, en este sentido, "obra del entendimiento puro".[38] Los conceptos ideales del espacio y el tiempo sirven de base a las disciplinas rigurosamente apriorísticas de la *geometría*, la *cronometría* y la *foronomía*.

La geometría no postula más posibilidad que la de una línea recta y la de su situación en torno a un punto, para poder construir a base de ello ángulos, círculos y esferas. La cronometría sólo exige un postulado, el del transcurso uniforme del tiempo, para construir a base de ello sus ciclos y períodos. La foronomía, finalmente, combina el espacio y el tiempo, para erigir sobre ellos la teoría general del movimiento, la velocidad y la traslación de puntos móviles.[39]

Conseguido esto poseeremos la pauta fija con la que podemos ya abordar la *experiencia* física y astronómica. Sólo tendremos derecho a hablar de *hechos* en un sentido científico, cuando comprobemos que un contenido cualquiera de la observación coincide con una de las posibilidades anteriormente consideradas que tienen su lugar fijamente circunscrito "en el reino de la verdad". Queda, así, explicado el principio según el cual la determinación de la existencia es propia de la experiencia. El ser no es determinado y fundamentado pura y simplemente por la sensación concreta, sino por su coincidencia con los criterios generales e ideales de la razón. Es cierto que la coincidencia total entre el campo de los hechos observados y el de las reglas establecidas *a priori* constituye un *ideal* que no es posible realizar íntegramente en

[37] *Architektonik*, §§ 193 *ss.*; § 197; *Dianoiologie*, § 110.

[38] *Neues Organon*: "Phaenomenologie", § 120.

[39] *Dianoiologie*, §§ 658 *ss.*; *Alethiologie*, §§ 127 *ss.*; *Architektonik*, §§ 79-85. Cf. especialmente los pensamientos acerca de las teorías fundamentales del equilibrio y el movimiento, § 2.

ninguna de las fases de la reflexión. Entre ambas clases de conocimiento media siempre, a la postre, una *distancia* "que no podemos expresar o representarnos por medio de ninguna medida conocida, a pesar de que en muchos casos sea posible para nosotros establecer la cohesión entre ambas clases de conocimiento por medio de cadenas de razonamiento, formadas con un número mayor o menor de eslabones" [40]

Sin embargo, a pesar de la gran claridad con que Lambert describe aquí el doble camino de la ciencia teórica de la naturaleza, en cuyo desarrollo participa él mismo de un modo creador, sigue en pie, desde el punto de vista filosófico, el problema fundamental y decisivo. Esta armonía entre la experiencia y el concepto, que se postula para todos los juicios válidos acerca de la realidad de las cosas, ¿se debe exclusivamente a un afortunado azar, o poseemos una garantía objetivamente necesaria de ella? ¿Existe una explicación imperiosa por virtud de la cual estos dos caminos distintos, que discurren en sentido independiente el uno del otro, hayan de encontrarse a la postre en un punto y llegar a *un mismo* resultado?

La solución que Lambert da a este problema sigue manteniéndose, a pesar de todo, en fin de cuentas, dentro de los cauces tradicionales de la ontología. Las posibilidades ideales carecerían de todo apoyo si no encontrasen su base en una realidad absoluta y suprema. La simple "pensabilidad" no es nada de suyo, si a ella no se añade la verdad metafísica, es decir, si no existe un ser pensante, que piense realmente todo lo pensable.

"El reino de la verdad lógica sería solamente un sueño vano sin la verdad metafísica que reside en las cosas mismas; y sin la existencia de un *suppositum intelligens*, no sería ni siquiera un sueño, sino que no sería absolutamente nada... Por tanto, el principio según el cual existen verdades necesarias eternas e inmutables nos lleva a la consecuencia de que tiene necesariamente que existir un *suppositum intelligens* inmutable y eterno y de que el objeto de estas verdades, es decir, lo sólido y las fuerzas, debe poseer una posibilidad necesaria de existir." [41]

[40] *Alethiologie*, § 66.

[41] *Architektonik*, § 299; cf. especialmente § 473.

En este oxymoron de la "posibilidad necesaria" desemboca la teoría lambertiana de la experiencia.

"Existen verdades porque existe un Dios, y viceversa: existe un Dios, porque existen verdades." [42]

A esta modificación de la prueba ontológica se aferra inconmoviblemente Lambert, y con él toda su época. Para convencerse del significado típico de esta concepción y de la difusión que llegó a adquirir, hay que comparar la doctrina de Lambert, en este punto, con la de Mendelssohn. También éste parte de la premisa de que debe establecerse más nítidamente la divisoria entre el concepto abstracto y la realidad empírica. El problema de la existencia forma la rigurosa línea de demarcación entre la matemática y la metafísica.

"No se encontrará en toda la extensión de la matemática un solo ejemplo demostrativo de que sea posible deducir la realidad de un objeto partiendo de conceptos puramente posibles. La naturaleza de la cantidad, que es el objeto de la matemática, contradice a semejante deducción. Nuestros conceptos de la cantidad guardan una relación necesaria con otros *conceptos*, pero nunca con las *realidades*."

Sin embargo, esta transición, vedada para siempre a la matemática, constituye el privilegio genuino de la metafísica. Mientras que, cuando se trata de demostrar la existencia de las cosas concretas y finitas, no podemos invocar más testimonio que el de la perfección sensible, el razonamiento que parte de la posibilidad para llegar a la realidad tiene su razón de ser plena e indiscutible cuando se trata de la posibilidad del ser infinito.[43]

Contra esta inconsecuencia interior se estrella la crítica del sistema de la ontología escolástica, a pesar de la energía de sus primeros pasos, ya que es, en efecto, una contradicción reconocer al pensamiento puro la posibilidad de captar directamente el ser absoluto y supremo y pretender, en cambio, poner coto a su capacidad para comprender los objetos concretos de la naturaleza.

[42] *Alethiologie*, § 234 a.

[43] V. Mendelssohn, *Über die Evidenz in metaphysischen Wissenschaften*, secciones primera y tercera.

II

La contraposición que hemos venido examinando se nos presenta bajo una versión nueva y más general, si nos fijamos en la relación entre los dos principios ontológicos fundamentales. Mientras que en Wolff, al principio, se enfrentaban el *principio de contradicción* y el *principio de razón suficiente* como dos verdades sustantivas e independientes, vemos que la tendencia monista de su sistema tiende con fuerza cada vez mayor a abolir esta distinción fundamental.

La meta del racionalismo sólo parece alcanzarse cuando se logra deducir el principio de las *verdades de hecho* del más alto de los principios constitutivos del pensamiento en general. Para que el principio de razón suficiente se afirme y acredite verdaderamente como una verdad racional y necesaria, tiene que demostrarse que la abolición de este principio encerraría una *contradicción*. Y Wolff intenta, en efecto, desarrollar esta prueba con todo rigor silogístico.

"Allí donde exista algo a base de lo cual sea posible llegar a comprender por qué es, ese algo tiene un fundamento suficiente. En cambio, donde este fundamento no existe, no existe tampoco *nada* a base de lo cual pueda comprenderse por qué algo es, es decir, por qué puede llegar a ser realmente, lo cual quiere decir que tiene que nacer de la nada... *Pero, como es imposible que de la nada pueda nacer algo, llegamos a la conclusión de que todo lo que es debe tener su fundamento suficiente, por virtud del cual es lo que es*; o, lo que es lo mismo, tiene que existir siempre algo a base de lo cual pueda comprenderse por qué puede realmente llegar a ser."[44]

Si hiciese falta una prueba histórica de cómo una formación escolástica rigurosamente formal es incapaz de precavernos contra los más graves paralogismos, cuando se trata de la derivación de verdades consideradas como establecidas de antemano, por razones de orden material, esta prueba la tendríamos aquí. La *petitio principii* contenida en la argumentación wolffiana, salta a la vista: andando el tiempo, le servirá a Hume de ejemplo típico para

[44] Christian Wolff, *Vernünftige Gedanken von Gott*, etc., § 30; cf. especialmente "Ontología", §§ 66 y 70.

demostrar la imposibilidad de probar el principio causal a base de simples conceptos.

Sin embargo, dentro de los marcos de la escuela wolffiana, se admite entre tanto, de un modo general, la posibilidad de reducir el principio del fundamento al principio de contradicción.[45] Los reparos que contra ello podrían suscitarse se manifiestan, a lo sumo, de un modo indirecto en el hecho de que ciertos pensadores no se dan por satisfechos con la prueba puramente "lógica", sino que tratan de apoyarla y reforzarla con argumentos de otro tipo, los cuales, sin embargo, forzosamente tienen que poner en tela de juicio la fuerza demostrativa de aquella prueba. Así, se recurre, unas veces, a la *experiencia* y otras veces a las razones de orden *teleológico*, haciéndose la consideración de que, si todas las cosas no tuviesen un fundamento, sería vano y contrario a su fin el instinto natural que nos lleva a indagar por doquier las causas de las cosas.

"La naturaleza nos habría inculcado un hambre, olvidándose de suministrarnos el alimento necesario para aplacarla, lo cual sería incompatible con su sabia ordenación." [46]

De nuevo es Crusius el primero que sale aquí al paso de las convicciones generales de la escuela. Cierto es que su actitud de contradicción frente a ella no radica tanto en motivos lógicos como en móviles éticos: su tendencia es la de defender la libertad y la responsabilidad de los actos humanos contra el sistema de la necesidad fatalista. El postulado de la conexión causal, tal y como el sistema racionalista lo entiende, significa algo más de lo que en un principio da a entender la incolora expresión del fundamento "suficiente": lo que en realidad quiere decir es que todo acaecimiento en el tiempo se halla determinado *íntegra y unívocamente* por la serie de los que le preceden. Lo que aquí se llama "ratio sufficiens", entendida como aquí se la entiende, es en realidad

[45] V. por ejemplo Bülffinger, *Dilucidationes philosophicae*, secc. I, cap. 3, § 73. Darjes, *Elementa Metaphysices: Philosophia prima*; Carpovius, *Tractationes Duae, prima de Rationis sufficientis principio*, etc., Recusae 1735, § XV; Mendelssohn, *Über die Evidenz in metaphysischen Wissenschaften*, secc. 1 y *pass.*

[46] Georg Friedrich Meier, *Vernunftlehre*, Halle, 1752, § 30; *Metaphysik*, parte primera, Halle, 1755, § 33.

la "ratio determinans": el resultado viene imperativamente postulado y preestablecido por el conjunto de las condiciones.

Y ninguna distinción de carácter lógico es capaz de atenuar este postulado categórico. La distinción entre la necesidad hipotética y la necesidad absoluta, en particular, no pasa de ser —según demuestra Crusius— una evasiva o un subterfugio, pues de lo que se trata no es de saber si el *concepto* general del sujeto lleva consigo el que le corresponda como predicado esta o la otra característica, sino de si las circunstancias especiales de lugar y tiempo en que se halla exigen y llevan consigo, en su conjunto, semejantes cualidades características. Por ejemplo, el hecho de que Cayo aparezca aquí y ahora como un mentiroso no es, evidentemente, algo que vaya implícito en el concepto genérico hombre, el cual no encierra más cualidades que las que son comunes a los hombres todos, sino que es —según el punto de vista que aquí se mantiene— algo inherente a las características *individuales* de Cayo y a las relaciones específicas dentro de las cuales aparece situado este hombre concreto.[47]

Una vez establecido de un modo nítido y acusado el sentido del principio de fundamento, o razón suficiente, se manifiesta claramente y de un modo necesario la laguna que se abre en la demostración. En lo sucesivo, el principio de contradicción no puede ya ser considerado como el principio suficiente de la deducción, ya que se trata de un "principio totalmente vacuo" que solamente indica una cosa, y es "que nada puede entenderse de tal modo que pueda, al mismo tiempo, ser y no ser".

El concepto de causa, por el contrario, trata de enlazar entre sí dos estados del ser *separados en el tiempo*, y, por tanto, *distin-*

[47] "Quid enim ad rem facit, si oppositum separatim spectatum cogitari potest, possibilitas autem ejus vel existentia ob eas circumstantias, quibuscum simul est cogitari non potest?... Homo cogitari potest sine impostura, non vero Cajus, quia dum Cajum cogita, ejusmodi cogitas subjectum, in quo impostura rationem habet determinantem, sinceritas vero non habet. Eodem sane jure adseverare possem, figuram aequilateram circulo inclusam angulos habere posse inaequales. Scilicet figura aequilatera angulis constans inaequalibus nihil habet contradictorii. Attamen in hoc conditionum complexu contradictionem implicat, quia reliquis circumstantiis, quae simul sumuntur contradicit." (Crusius, *Dissertatio philosophica de usu et limitibus principi rationis determinantis, vulgo sufficientis*, Leipzig, 1743, § VI.)

tos; se halla, por tanto, desde el primer momento, fuera del marco y de las facultades del principio escueto de la identidad. Podrá ser abusurdo e inconcebible representarse un algo que nace por sí mismo y sin fundamento alguno, pero no es de ninguna manera contradictorio. Quien afirma la aparición de un acaecimiento sin causa sólo quiere decir una cosa, y es que el acecimiento que ahora existe no había existido antes, lo que no entraña, por cierto, ni la más leve contradicción, ya que los dos juicios de que se trata se refieren a dos momentos distintos en el tiempo y no recaen, por tanto, sobre el mismo *sujeto*.

Y la operación subrepticia que se comete se destaca todavía con mayor claridad cuando se invoca, en apoyo de la demostración de este principio, la circunstancia de que el *concepto* de un "efecto" lleva consigo el concepto de una "causa". Pues aquí no se trata de la formación de nuestros conceptos ni del nombre que hayamos de darles, sino de una ley objetiva del acaecer. Por el solo hecho de presentar algo como un efecto, va implícito en ello, evidentemente, la necesidad de pensar en la causa correspondiente, pero ello no entraña todavía, necesariamente, el que este pensamiento tenga alguna razón de ser y posea una significación objetiva, cualquiera que ella sea.[48]

De aquí se desprende, por tanto, una nítida y consciente separación entre los conceptos de "fundamento" y de "causa". El fundamento real (principium essendi vel fiendi) que un acaecimiento real presupone y que determina en el tiempo el momento en que ha de producirse, se distingue del *fundamento puro del conocer* (principium cognoscendi), el cual representa simplemente una condición psicológica de nuestra *conciencia*.

"Decimos, a veces, que algo es el fundamento de una cosa, aunque se trate simplemente del fundamento del conocer de esa cosa y aunque no se lo entienda de otro modo. Hay que tener en cuenta esto para no caer en confusión y para no pensar, por ejemplo, que, al postular un concepto del que puede derivarse cómodamente otro, se ha explicado con ello, al mismo tiempo, el fundamento real de la cosa representada en el segundo." [49]

[48] *De usu et limitibus*, etc., § XIV; *Weg zur Gewissheit und Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntnis*, § 260.

[49] *Entwurf der nothwendigen Vernunftwahrheiten*, § 37.

En el transcurso de la investigación, surge luego en Crusius aquel esquema general que habrá de mantenerse en pie hasta llegar a los tiempos modernos y que reaparece, por ejemplo, casi inalterable, en la obra de Schopenhauer *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*. El fundamento real se escinde, a su vez, en dos momentos distintos, según que lo condicionado siga en el tiempo a la condición o vaya necesaria y directamente implícito en ella. Solamente en el primer caso se tratará de la relación de causa a efecto en sentido estricto, ya que el segundo caso envuelve la determinación sujeta a ley entre dos contenidos objetivos, y no la *creación* de uno de ellos partiendo del otro. El ejemplo clásico de este tipo de relación, que Crusius designa con el término del "fundamento real insuficiente" o del "fundamento existencial" (principium existentialiter determinans), lo tenemos en la *matemática*.

"Así, por ejemplo, los tres lados de un triángulo y su relación entre sí constituyen el fundamento real de la magnitud de sus ángulos, pero solamente un fundamento insuficiente o puramente existencial; en cambio, podemos decir que el fuego es la causa suficiente del calor." [50]

Como se ve, se intenta distinguir aquí, dentro de los "fundamentos reales", el concepto empírico de la *causalidad* del concepto matemático general de la *función*. Si la causa debe necesariamente preceder al efecto, si, por tanto, la posición de ambos en el tiempo se halla determinada y regulada de un modo unívoco, tenemos que lo propio y lo peculiar de la dependencia funcional es que el fundamento y lo fundamentado se condicionan mutuamente y que, por tanto, la relación entre ambos puede invertirse en toda su pureza.[51]

Otra contraposición, la última, es que la que va contenida en el hecho de que las causas físicas se contraponen en última instancia y en su conjunto a las causas "morales": mientras que las primeras tienden exclusivamente a la determinación del ser, las segundas versan sobre los fundamentos determinantes de la *voluntad*,

[50] *Entwurf der nothwendigen Vernunftwahrheiten*, § 36; cf. *De usu et limitibus*, §§ XXXVI y XXII, y *Weg zur Gewissheit und Zuverlässigkeit*, § 141.

[51] *Weg zur Gewissheit und Zuverlässigkeit*, § 141.

sujetas a una norma érica fija y que representan, por tanto, un tipo nuevo y peculiar de leyes.[52]

La repercusión que las tesis de Crusius encontraron puede valorarse, ante todo, por el hecho de que, en adelante, hasta en la filosofía popular se manifiesta cada vez más claramente la exigencia de una distinción lógica más nítida entre los principios. Característico de esto que decimos es, principalmente, un estudio de Béguelin, publicado en 1755 en los escritos de la Academia de Berlín y en el que se acusa ya claramente la influencia de los pensamientos de Hume, que entre tanto había ido extendiéndose también por Alemania.[53]

También en esta disertación se parte de la contraposición entre el tipo matemático y el tipo metafísico de conocimiento: mientras que el matemático crea por sí mismo los objetos por él enjuiciados, lo que le permite arrancar de definiciones formuladas a su antojo y de la combinación entre ellas, el metafísico tiene que atenerse al ser absoluto como al modelo objetivo que puede alcanzar o al que puede faltar. Es aquí donde comienza la discordia entre la explicación y la fijación de los conceptos fundamentales. Asistimos al espectáculo de que cada uno de nosotros, aunque todos nos hallemos pertrechados con las mismas reglas lógicas, cada cual puede llegar, desarrollándolas consecuentemente, a una "metafísica privada", no compatible con las de los demás, pero no refutable tampoco a base de ellas. En vano trataríamos de llegar, en este punto, a un entendimiento ni a una salida, ya que la pugna penetra hasta en los mismos principios de todo conocimiento.

Así, vemos que el principio de fundamento no puede derivarse del principio de contradicción,[54] ni es posible tampoco aducir en

[52] *De usu et limitibus*, §§ XXX y XXXVIII.

[53] Béguelin, *Mémoires sur les premiers principes de la Métaphysique* (Academia de Berlín, 1755). El autor se remite exclusivamente a las "Reflexiones filosóficas de Maupertuis sobre el lenguaje", basadas a su vez en el desarrollo de las ideas fundamentales de Hume (v. *supra*, pp. 389 ss. y 442 s.).

[54] "Il ne reste donc à chercher le fondament de notre principie que dans celui de la contradiction. Il faudroit donc que la proposition opposé à notre principe fut contradictoire, c'est à dire qu'on pût prouver, que si une chose pourroit exister sans raison, elle pourroit exister ou n'exister pas en même temps. Or je ne vois rien dans l'idée de l'existence, ni dans celle de l'hazard

apoyo de él una prueba estricta basada en la experiencia. Pues la misma *realidad de las cosas fuera de nosotros* seguirá siendo problemática, mientras no se asegure el derecho de la conclusión causal; por tanto, el principio de fundamento o razón suficiente no puede ser un simple resultado de la observación de los hechos objetivos dados, ya que representa, por el contrario, la condición sin la cual no podríamos hablar de un ser y de una "objetividad" en general.[55] Y asimismo se demuestra como insuficiente la explicación psicológica que, sin fijarse para nada en cualquier existencia externa, trata de derivar el concepto de causa pura y exclusivamente del juego de las *representaciones* dentro de nosotros. Lo único que nos es dado son las percepciones múltiplemente cambiantes que desfilan por delante de nosotros en abigarrada sucesión. No hay en estas imágenes mudas nada que nos garantice que la una contenga el "fundamento" de la otra. La único que vemos son diferentes contenidos que se presentan ante nosotros simultánea o sucesivamente, sin que se advierta ni lo más mínimo que nos permita hablar de un "tránsito" o de una combinación entre ellas.

Por donde el concepto de causa no viene dado tampoco por la experiencia "interior", sino que, por el contrario, es introducido en ella por nuestra propia interpretación. Sólo podremos extraerlo y derivarlo de la experiencia siempre y cuando que antes lo hayamos depositado en ella como un concepto apriorístico.[56]

Sin embargo, con todo ello no se trata de negar la *verdad*

qui contienne cette assertion..., l'idée d'une existence fortuite ne renferme point de contradiction manifeste." Béguelin, l. c., § X.

[55] "Il est donc manifeste que l'existence réelle des choses hors de nous n'est constatée par l'expérience qu'autant qu'on suppose d'avance la vérité du Principe de la raison suffisante. Par conséquent toute démonstration de ce Principe *a posteriori*, qui supposera l'existence réelle des choses hors de nous sera une pure pétition de principe." (*L. c.*, § XVII.)

[56] "Regarderai-je cet ordre, ces rapports, ces retours constants (des perceptions) comme une preuve démonstrative qu'il y a une raison suffisante, pourquoi B précède toujours C, pourquoi C précède toujours L et pourquoi A accompagne toujours E? Oui, assurément, s'il étoit déjà prouvé que rien n'est sans raison suffisante. Mais cela n'étant pas encore prouvé, ne serait-ce pas là le même cercle, que nous voulons éviter? Cela ne voudroit-il pas dire que *pour pouvoir prouver notre Principe* a posteriori *il faudroit qu'il fut déjà démontré antécédemment* a priori? (*Ibid.*)

del principio de fundamento; lo único que se pone en duda es su *demostrabilidad*, como medio para esclarecer el carácter general de nuestro conocimiento metafísico. Comprendemos ahora por qué teorías contradictorias entre sí pueden, sin embargo, encerrar, en este punto, la misma fuerza de convicción; por qué incluso los sistemas del fatalismo, del idealismo y del egoísmo, por absurdos que a sus adversarios puedan antojárseles, se hallan y tienen que hallarse a salvo de toda refutación *lógica*. En estas circunstancias, sólo queda un camino abierto a nuestro comportamiento práctico: que cada cual se cree para sí solo la metafísica que mejor le parezca, su propia metafísica, pero sin dejarse llevar por la tentación de imponérsela a otros. De este modo, si la metafísica no hace ninguna clase de progresos, se hallará, por lo menos, a salvo de verse despreciada o desconocida, mediante esta renuncia a su carácter científico de validez general.[57]

Tal es el fallo, impregnado de resignación y que, en ciertos puntos, se nos antoja muy moderno, con que termina el estudio de Béguelin. Ante la imposibilidad de deshacer el nudo, hay que cortarlo. Los dos términos de la contraposición, las cosas y los conceptos, aparecen ahora tan claramente separados, que en lo sucesivo debe quedar excluída toda posibilidad de mediación entre ellos, toda correlación entre el pensar y el ser.

Y, sin embargo, hasta el escepticismo de Béguelin se basa en una premisa dogmática, que este pensador comparte con sus adversarios. Un conocimiento necesario y dotado de validez general —tal es la premisa de que parte Béguelin— sólo puede darse dentro del campo situado bajo la dirección y el dominio del *principio de la contradicción*. Demostrar un principio *a priori* no significa ni puede significar otra cosa que reducirlo, en última instancia, a un principio de identidad. En la escuela de Wolff, todas las premisas objetivas del conocimiento giran dentro del círculo de este tipo de consideraciones. Por esta vía de deducción lógica se trata, ahora, de obtener, no sólo el principio de fundamento, que debe ser considerado, en sentido estricto, como una regla de nuestros *conceptos*, sino también los conceptos del espacio y el tiempo, es decir, los fundamentos de toda realidad objetiva.

"Lo que pensamos como *distinto* de nosotros —leemos en las

[57] *L. c.*, § IV.

Institutiones Philosophiae Wolfianae— nos lo representamos como existente *fuera* de nosotros. Y lo que distinguimos entre sí, nos lo representamos también, *en virtud del principio de contradicción*, como algo que aparece ante nosotros *separado*." [58]

Como se ve, aquí el verdadero contenido positivo de la concepción del espacio no se deduce, en realidad, sino que, por el contrario, se desliza subrepticiamente por medio de una *petitio principii*: por debajo de la función lógica de la distinción se desliza insensiblemente la forma concreta de la "agrupación" y la "yuxtaposición". Si se lograra romper con esta concepción general y fundamental, demostrar la existencia de "axiomas" que, sin ser tomados de la experiencia, no deben, sin embargo, su valor ni su fuerza probatoria al *principio de identidad*, se vendría a tierra como insostenible la conclusión a que llega Béguelin y podría plasmarse una "metafísica" dotada de un carácter de validez totalmente nuevo.

Y no faltan tampoco, ya dentro de la filosofía alemana del siglo XVIII, las referencias aisladas a esta clase de evolución. Junto al principio de la contradicción, formula Crusius otros dos principios reales del conocimiento, que califica como el "principio de lo inseparable" y el "principio de lo no combinable".

"Lo que no puede *pensarse* lo uno sin lo otro no puede tampoco ser lo uno sin lo otro" y "lo que no puede pensarse con lo otro y junto a lo otro, o viceversa, no puede tampoco ser conjuntamente". "La más alta característica de las cosas posibles y reales reside en la esencia de la comprensión de que no es posible o real lo que como tal no puede pensarse; y que, por el contrario, es posible aquello que, si se negara, obligaría a reconocer, directa o indirectamente, algo que no es posible pensar como verdadero."[59]

Por tanto, mientras que al principio Crusius buscaba el criterio de toda realidad pura y exclusivamente en las *sensaciones*, insistiendo con toda fuerza en que, en vez de exigir dondequiera un fundamento ideal *a priori*, debiéramos contentarnos casi siempre

[58] Thümmig, *Institutiones Philosophiae Wolfianae*, Francfort y Leipzig, 1740; *Ontologia*, § 49. Cf. acerca de esto la derivación del concepto del espacio por Wolff: *Ontologia*, § 544, y *Vernünftige Gedanken von Gott*, etc., §§ 45 *s*.

[59] Crusius, *Entwurf der nothwendigen Vernunftwahrheiten*, § 15; *De usu et limitibus*, § XXVII; *Weg zur Gewissheit und Zuverlässigkeit*, § 261.

con fundamentos de conocimiento *a posteriori*,[60] aquí le vemos dispuesto, por el contrario, a conceder al racionalismo la premisa general de que éste arranca. Aquí, no son las percepciones directas de los sentidos las que se invocan en contra del pensamiento puro, sino que se postula un nuevo principio del conocimiento, como complemento del principio de la contradicción.

No importa que este principio, en Crusius, aparezca todavía formulado de un modo insuficiente: con él aparece ya, y esto es lo importante, con contornos bien perfilados, un *desideratum* de la teoría del conocimiento.

"El principio de la contradicción presupone ciertos conceptos que encierran ya su propia organización y a los que aquél se aplica", y en estos conceptos es precisamente donde aparece fundado, en última instancia, todo "lo positivo y lo medular" de nuestro saber.[61]

¿Cabe aducir también en favor de estas categorías de nuestro pensamiento, categorías positivas en el más alto sentido de la palabra, la prueba de la verdad y de la certeza? ¿Cabe asegurar también a ellas un contenido y una significación objetiva?[62] Estas

[60] Crusius, *Entwurf der nothwendigen Vernunftwahrheiten*, § 38; *Weg zur Gewissheit und Zuverlässigkeit*, § 142.

[61] Crusius, *Weg zur Gewissheit*, §§ 258 y 259.

[62] Cf. *Weg zur Gewissheit*, § 260: "Adviértase de antemano que no se trata de saber si estas proposiciones son totalmente verdaderas y ciertas, cosa que nadie trata de negar, sino solamente de averiguar cómo nacen en el entendimiento humano y de dónde nos viene, por tanto, el conocimiento de ellas... El problema estriba en si el *principio de la contradicción* es también el fundamento suficiente de la ordenación de los conceptos mismos, o ha podido serlo. Y no es difícil demostrar que no puede ser así. Pero no debe deducirse de aquí que ello haga que la cosa sea incierta, *sino más bien comprender que el principio de la contradicción, por ser un principio vacío, no es el único principio de la certeza humana*. Así, por ejemplo, es fácil demostrar por medio del principio de la contradicción que todo *efecto* tiene una *causa*. Pero ello se debe a que se entiende por efecto algo producido por otro factor denominado causa, es decir, a que en el *concepto* del efecto se introduce ya el de la *causa*, sin que pueda negarse éste al postular aquél sin incurrir en contradicción consigo mismo... Pero lo que no puede comprenderse por virtud del principio de la contradicción es que toda *cosa* que nace tiene una causa... No obstante (un acaecer sin causa) es algo que debe ser considerado por nosotros como absolutamente falso e imposible, ni más ni menos que lo contradictorio consigo mismo. De donde se deduce, por tanto, que el principio de la causa suficiente

preguntas, que se desprenden aquí con la fuerza de una necesidad interior, nos sitúan ya en los extremos confines del sistema escolástico racionalista: en el punto en que este sistema se orienta ya hacia el sistema de la filosofía crítica.

y, por consiguiente, la *realidad* en los conceptos de causa y efecto *tiene en nuestro entendimiento, originariamente, otro fundamento que el principio de la contradicción*"... Ahora bien, la causa fundamental de que "en nuestro tiempo se tienda a ver en el principio de la contradicción, el fundamento único de nuestras deducciones", estriba "*en que nos sentimos más inclinados a sacar conclusiones de conceptos que damos por supuestos que a buscar los fundamentos de la realidad en la ordenación de los conceptos mismos*. Sin embargo, por este camino o podemos ir demasiado lejos o podemos, incluso, atribuir a los conceptos la realidad misma, confundiendo con proposiciones reales las consecuencias puramente hipotéticas deducidas de los conceptos admitidos".

Esta cita encierra el mayor interés histórico, ya que ilumina del modo más nítido la situación general del problema de que habrá de surgir la "clásica" distinción kantiana de los juicios analíticos y los juicios sintéticos.

Capítulo IV

EL PROBLEMA DE LA CONCIENCIA. FUNDAMENTACIÓN SUBJETIVA Y OBJETIVA DEL CONOCIMIENTO

I

El desarrollo de la psicología en el siglo XVIII se enlaza por todas partes a Locke, cuyos principios aspira a seguir hasta en sus últimas consecuencias. Pero, cuanto más allá se lleva el análisis de la doctrina lockeana, más claramente se destaca la dualidad de sentido que encierra en los primeros conceptos fundamentales de este pensador.

La relación sistemática en que aparecen entrelazadas las dos fuentes del conocimiento, la experiencia exterior y la interior, no habían logrado ser esclarecidas por el *Ensayo sobre el entendimiento humano* (cf. *supra*, pp. 201 *ss.*). Según la interpretación que se diera, principalmente, al concepto vacilante de "reflexión", podía llegarse ahora a concepciones y conclusiones de tendencia opuesta. Por tanto, para poder fundamentar de un modo seguro y estable la dominación del empirismo, no parecía ofrecerse otro camino que el de abolir el *dualismo* de los principios. Era necesario demostrar las percepciones externas de los sentidos como el origen único y exclusivo del saber, en contraste con las cuales todo otro tipo de conocimiento sólo podía reivindicar un valor indirecto y secundario. Sólo así, puede hablarse de un método verdaderamente unitario, que abarque y domine todo el campo de la experiencia posible.

El primer paso en esta dirección lo da una obra titulada *The Procedure, Extent and Limits of Human Understanding*, publicada en Londres en 1729 como obra anónima. Su autor, Peter Browne, es un alto clérigo inglés, y ello explica por qué son motivos de orden teológico todos los que sirven aquí de base a la crítica de la doctrina de Locke y los que —de un modo bastante paradójico— postulan la acentuación y el robustecimiento de su tendencia *sensualista*.

Según Browne, sólo hay "ideas", en el verdadero sentido de la

palabra, de las cosas que se encuentren fuera de nuestro espíritu y lleguen a nuestra conciencia por medio de las imágenes sensibles que en nosotros proyectan. Tan pronto como se reconocen, al lado de estas impresiones inmediatas, que nos dan una noticia directa de los objetos, otros contenidos distintos, pero igualmente originarios, desaparece con ello la claridad y la cohesión de la teoría del conocimiento.

Cuando se admite una clase especial de "ideas de la reflexión", se da el primer paso fatal, se pone en el camino la verdadera "piedra de escándalo", que es necesario remover.[1]

La verdad religiosa y la fe en la revelación nada tienen que temer del reconocimiento incondicional de la regla según la cual no puede existir en el intelecto nada que no existiera previamente en los sentidos: lo peligroso, para ellas, es, por el contrario, que no se tome completamente en serio esta regla, que se trate de someterla a condiciones restrictivas de cualquier clase o naturaleza. La sensación encierra la más alta forma posible de la "evidencia", que no cabe negar ni superar: podremos disputar contra ella de palabra, pero nunca sabremos colocarnos por encima de ella en la realidad, ni afirmar una posición al margen de ella. El problema no consiste ni puede consistir nunca en saber si el testimonio de nuestros sentidos es verdadero, sino en si un determinado hecho se halla realmente acreditado por los sentidos y es, por tanto, evidente. Los axiomas y postulados del entendimiento poseen una certeza tanto mayor cuanto más cerca se hallan de esta fuente primaria del saber, cuanto más se limitan a describir directamente los hechos dados por la percepción, sin añadir a ellos nada de nuestra propia cosecha.[2]

[1] (Peter Browne), *The Procedure, Extent and Limits of human Understanding*. 2ª ed., Londres, 1729, pp. 66, 414, 419 *s.*: "This is to shew the great mistake and absurdity of that Expression 'Idea of Reflection'; since we neither have nor can have Ideas, pertinently speaking, of any thing but what is *external* to the Mind; and which can enter into no other way than by Similitude only; or Representation of itself... The laying down Ideas of Sensation and Reflexion as *Equaly original* and equaly the Ground of all our Knowledge doth shamefuly mislead and confound the Understanding; under a Pretence and solemn Profession of Helping it forward, of setting out its true Bounds and Limits and describing its Progress."

[2] *L. c.*, especialmente pp. 216 *s.*

Por consiguiente, nuestra conciencia es, al nacer, una página completamente en blanco, una tabula rasa, una superficie en la que no aparece absolutamente nada escrito y que no brinda al entendimiento el menor punto de apoyo ni materia alguna de consideración y comparación.

"No poseemos ninguna clase de ideas innatas acerca de las cosas materiales o inmateriales, ni disponemos de la capacidad o la posibilidad de crear de la nada los conceptos puros del entendimiento, independientemente de toda experiencia, o de formular ninguna suerte de primeros principios, no derivados o inducidos por nosotros de nuestras representaciones de los objetos corpóreos y sensibles."

Cuando hablamos de los conocimientos que el espíritu adquiere, no por la consideración de las cosas exteriores, sino por la reflexión proyectada sobre su propio ser, empleamos una metáfora engañosa y que se presta a error.

"Así como no podríamos formarnos un concepto de lo que es la visión si los objetos de fuera no actuasen sobre el ojo, así el intelecto no podría llegar a adquirir conciencia de ninguna de sus operaciones si no precediese una representación sensible sobre la cual las realiza. Y así como el ojo puede abarcar con la mirada todo el orden y toda la belleza de las cosas visibles, pero carece de la capacidad para volver la mirada sobre sí mismo, así también el alma del hombre puede considerar la inagotable plenitud de las representaciones acumuladas en la imaginación, pero nunca adquirir ni la más leve *idea* directa o derivada acerca de sí misma y de sus propias actividades." [3]

Lo que llamamos la "conciencia de nosotros mismos" no se produce mirando con el rabillo del ojo, por así decirlo, de un modo antinatural, volviendo la vista torturada hacia nuestro propio interior, sino que consiste pura y simplemente en el apercibirse directamente de las actividades que realizamos sobre la materia de las sensaciones, al ordenarla y transformarla de diversos modos.[4]

[3] *L. c.*, p. 67; cf. especialmente pp. 412 y 382 *s.*

[4] "The Eye of the Mind... cannot take a view either of its own Substance or Essence, or of its own Properties or Qualities by any Reflex Act: It doth not come to the knowledge of its own Faculties by any such unnatural Sense or distorted Turn upon itself, but by an immediate Consciousness of the several

Todo lo que sabemos acerca de nuestra propia alma es, por tanto, un saber necesariamente simbólico: sólo podemos hablar de ella en forma de metáforas, tomadas del ser y del acaecer corporal.

Ahora bien, habiendo avanzado hasta este punto, la investigación toma ahora un giro insospechado, con el que se orienta a su verdadera meta final. Si no poseemos ningún conocimiento directo de nuestro *propio* ser, sería necio, por otra parte, pretender exigirlo del ser *divino*. Sólo por medio de analogías y de símiles podemos llegar a captar lo suprasensible; pero no tenemos, por ello, ninguna razón, ningún pretexto, para rechazarlo, ya que acabamos de ver que la misma forma analógica del saber prevalece también en otros campos que consideramos, sin embargo, como conocidos con seguridad.

Como vemos, el fundamental esquema lockeano es rechazado aquí por reparos de orden teológico. En seguida veremos cómo surge ante él un adversario todavía más serio en la *psicología de la asociación* del siglo XVIII.

David Hartley, el fundador de esta psicología, determina también la diferencia que la separa de la nueva doctrina de Locke en el hecho de que, en aquélla, no es considerada la "reflexión" como fuente propia y distinta de conocimientos, sino que, por el contrario, se postula la necesidad de reducir hasta las ideas más complejas a las simples impresiones de los sentidos. En la teoría de Locke, la reflexión —según pone de relieve Hartley— desempeña simplemente el papel de una magnitud desconocida, de una incógnita: es solamente la expresión de un residuo irreductible que queda después de realizado el análisis psicológico.[5] Para someter también este residuo al conocimiento y a los métodos de la ciencia de la naturaleza, es necesario combinar, en la teoría de la percepción, el método de Locke con el de Newton.

Resurge así el problema de una *física del alma*, que Locke

different ways of its own working upon these Ideas of Sensation lodged in the Imagination" (*l. c.*, p. 97).

[5] David Hartley, *Observations on Man, his Frame, his Duty and his Expectations* (1749), 5ª ed., Londres, 1810, p. 373. "It appears to me, that all the most complex ideas, arise from sensation; and that reflection is not a distinct source, as Mr. Locke makes it... We may conceive, that he called such ideas as he could analyse up to sensation, ideas of sensation; the rest ideas of reflection, *using reflection as a term of art, denoting an unknown quantity.*"

había rechazado expresamente, como algo ajeno a su propósito (*v. supra*, pp. 198 *s.*). Sus primeros conatos parecían contenerse ya en las propias alusiones de Newton al final de los *Principios* y en el apéndice a la *Óptica*. Junto a los fenómenos de la naturaleza exterior, Newton incluye también dentro del círculo de sus consideraciones el *nacimiento de las sensaciones de los sentidos*. La hipótesis de un *éter* que llena por todas partes el espacio no sólo bastaría para explicar la trasplantación de la luz y los fenómenos de la electricidad y de la gravedad, sino que ayudaría a esclarecer también el problema de cómo los cambios producidos en las cosas exteriores pueden llegar a la conciencia del sujeto empírico. Si nos representamos un medio extraordinariamente sutil que penetre todos los cuerpos densos, cabrá comprender que las vibraciones que actúan sobre él se transmitan a los órganos periféricos de los sentidos, para ser transmitidos desde ellos por medio de los conductos nerviosos al cerebro, donde cobra conciencia de dichas vibraciones el alma, que tiene aquí su sede y su "presencia" directa.[6]

Toda la teoría de Hartley consiste en el desarrollo y en la detallada fundamentación de esta observación aforística de Newton. Así como las vibraciones del aire, sobre las que descansan los sonidos, se transmiten a otros cuerpos y les comunican vibraciones análogas, las vibraciones del éter se comunican a las partes más diminutas de la sustancia nerviosa, la cual, a su vez, se halla en comunicación con el órgano central.

Según esto, la conciencia es despertada por estos procesos elementales del movimiento y, en consecuencia, todo contenido psíquico complejo debe poder referirse a ellos como a su causa y poder explicarse como la resultante de tales procesos. Todas las particularidades de las representaciones tienen necesariamente que expresarse, en última instancia, por medio de las particularidades que se dan en las vibraciones que les sirven de base.

Cabe, sin embargo, distinguir aquí cuatro momentos esenciales, a saber: de una parte, la amplitud y la velocidad de la vibración misma y, de otra parte, el lugar del cerebro afectado por ella y el camino por el que la vibración llega a su destino.

Ateniéndonos a esta pauta en nuestras consideraciones, no sólo

[6] Newton, *Philosophiae naturalis Principia Mathematica*, hacia el final.—*Optice*, Quaestio XXIII y XXXI.

comprenderemos plenamente el nacimiento de las distintas percepciones, sino que se proyectará, además, una clara luz sobre las reglas por las que se rige la *combinación de las representaciones*. Es evidente, en primer lugar, que las vibraciones reiteradamente transmitidas a la sustancia cerebral desde el exterior dejan siempre en ella una determinada "huella" fisiológica. Crean una cierta predisposición a engendrar otras vibraciones semejantes, que son como a modo de imágenes en miniatura de las vibraciones originarias provocadas por el impulso de fuera y en las que se repiten, en formato disminuído, todas sus características y determinaciones. Esto explica por qué una emoción comunicada una vez al cerebro puede repetirse más adelante sin necesidad de que intervenga ninguna causa exterior, provocando así una imagen mnemotécnica atenuada de la primera impresión.

Si nos imaginamos, además, que dos diferentes incentivos de fuera, *A* y *B*, actúan *simultáneamente* sobre el cerebro, veremos que cada uno de ellos tiende a producir el movimiento *a* o *b* correspondiente a él, lo que da necesariamente como resultado una vibración, que ocupa el lugar intermedio entre ambos. La predisposición que ello engendra es, por tanto, una especie de estado intermedio, que no tiende unilateralmente ni a la creación de *a* ni a la de *b*, sino que tiende a reproducir simultáneamente los dos movimientos, en una determinada modificación mutua que ambos experimentan. Y si esta predisposición llega a consolidarse en virtud de la reiterada y frecuente combinación de *A* y *B*, tendremos que cada uno de los dos movimientos *a* y *b*, aunque ahora se manifieste por separado y por sí solo, acaba viéndose desviado y modificado por su tendencia hacia la resultante común; es decir, que las correspondientes representaciones tenderán por modo directo a provocarse mutuamente. Y de modo análogo a esta asociación de lo simultáneo (synchronous association) se explica también el entrelazamiento de aquellas representaciones que se siguen las unas a las otras en una sucesión regular.[7]

La tendencia fundamental de la teoría de Hartley va, por tanto, dirigida a prescindir de la *combinación* como una función propia de la "conciencia": el yo se disuelve en la mecánica de los movimientos cerebrales. Es cierto que este pensador se esfuer-

[7] Hartley, *Observations on Man*, pp. 22, 60 *ss.*, 67 *ss.*

za en esquivar las consecuencias materialistas que pueden desprenderse de su propia teoría;[8] pero este veto no ha podido evitar que su inmediato continuador, Joseph Priestley, que es, además, el editor de sus obras, llegara consecuentemente y sin reserva alguna a tales resultados.[9]

Si todo lo anterior vino a desviar de nuevo la reflexión por los rumbos de lo metafísico, vemos que los pensamientos de Hartley encontraron una difusión y un desarrollo generales en el terreno *psicológico* gracias a la doctrina de Condillac. El principio de la pura *pasividad* del espíritu encuentra su expresión plástica y característica en la conocida ficción de Condillac según la cual la conciencia es comparada a una estatua que va cobrando vida poco a poco, a medida que se le van sumando las impresiones externas de los sentidos.

Sin embargo, el verdadero contenido de la teoría de Condillac no debe buscarse en este símil, sino que radica más bien en su concepción y en su crítica del *lenguaje*. Quien sepa penetrar en las relaciones entre el concepto y la *palabra* adquiere, según él, la visión del fundamento real de todo el conocimiento, ya que las ciencias no son, en su conjunto, otra cosa que idiomas sujetos a reglas y organizados. Lo que la "reflexión" parece poseer como algo propio, lo que parece añadir de su propia cosecha a las impresiones de los sentidos, no es tanto, por consiguiente, un nuevo contenido como la *denominación* del material que los sentidos nos ofrecen. Sólo es "real" aquello que nos suministran las sensaciones dadas; pero no podríamos abarcar con la mirada y retener en la *memoria* toda esta variedad sensible, si no fuésemos capaces de aglutinar determinados grupos de sensaciones y de proveerlos de ciertos signos de orientación, para distinguirlos.

De este modo, vamos creando en el conocimiento un sistema de nombres genéricos de orden superior e inferior, en el que en vano pugnamos, ciertamente, por encuadrar la totalidad del ser, que consiste en un conjunto de cosas individuales.

Se comprende, ahora, por qué nuestro saber exacto no puede trazarse el objetivo de remontarse a abstracciones cada vez más

[8] Hartley, *l. c.*, p. 33.

[9] Joseph Priestley, *Disquisitiones relating to Matter and Spirit*, Londres, 1777; cf. el prólogo, pp. XII *ss.*

puras y más alejadas de la percepción, sino que la tarea consiste, única y exclusivamente, en sustituir las denominaciones primitivas e insuficientes por otras más claras y más diáfanas. Así vemos que toda el *álgebra* no encierra ni una sola operación especulativa que no se contuviera ya, rudimentariamente, en las cuentas hechas con los dedos; lo que la distingue de este procedimiento primitivo es, sencillamente, la ventaja *técnica* de que, por una parte, los *signos* algebraicos son extraordinariamente numerosos y de que, por otra parte, se hallan *ordenados* de tal modo que resulta mucho más cómodo manejarlos y abarcarlos con la vista.

Pues bien, lo que el álgebra es con respecto al arte primitivo y rudimentario del cálculo es, a su vez, la *metafísica* con respecto al álgebra. La metafísica es "la gramática del álgebra", la que se encarga de explicar y demostrar en su significación y validez generales las reglas que el álgebra emplea sin conocerlas. El método del *análisis*, que en la matemática sólo se aplica en casos aislados, adquiere, por tanto, vigencia universal en la metafísica.[10] Al analizar en sus hilos sueltos la trama de nombres en los que vamos tejiendo los datos simples de las percepciones, la metafísica nos da a conocer, al mismo tiempo, el modo como los contenidos complejos se integran a base de los elementos concretos suministrados por los sentidos, que forman sus verdaderos componentes reales.

Se llega, pues, a la conclusión de que la meta única y la función exclusiva del conocimiento son la ordenación y la estructuración de la materia dada. Toda operación de enjuiciamiento científico se desarrolla y lleva a cabo por medio de ecuaciones *idénticas*. Los progresos que creemos apreciar en él, el paso hacia nuevas concepciones, no se refiere al contenido real del conocimiento, sino a la forma de expresión, exclusivamente. Las afirmaciones de la ciencia, aunque idénticas, no son, sin embargo, testimonios "frívolos" y vacuos: es cierto que en ellas no se enlazan y combinan entre sí diferentes *ideas*, pero sí se comparan diferentes *términos*, que se revelan al conocimiento como denominaciones de la misma cosa.[11] Todo pensamiento es un *cálculo*; es, por tanto, en última instancia —como expresamente destaca Condillac—,

[10] Condillac, *La langue des calculs* (*Oeuvres*, París, 1798), vol. XXIII, pp. 10 *ss.*, 210 *ss.*, 228 *s.*

[11] Condillac, *La langue des calculs*, pp. 60 *ss.*

una operación puramente mecánica realizada por nosotros sobre las percepciones de los sentidos.

La consecuencia que esta concepción entraña para el concepto general del "espíritu" y de la conciencia se manifiesta nítidamente y de un modo muy expresivo en el campo de la *estética*. Tampoco la imaginación del artista es, según esta concepción, un principio peculiar y *creador*, sino solamente una especial aplicación o modalidad del método lógico general del "análisis". Una obra de arte perfecta, lo mismo que cualquier problema físico o astronómico, no es más que un ejemplo de cálculo bien resuelto. Constituye un prejuicio pensar que sea necesaria una función o actividad especial de la "imaginación" para la invención poética.

"Un geómetra nos dirá tal vez que Newton necesitaba poseer tanta imaginación como Corneille, ya que poseía tanto genio como éste, pero no se da cuenta de que también el genio de Corneille consistía solamente en saber analizar las cosas con la misma perspicacia que Newton. Es el análisis el que hace al poeta, como hace al matemático... Partiendo del tema o la materia de un drama como de algo dado, la invención del plan de conjunto, de la acción, de los personajes, del lenguaje, no es ya más que una serie de problemas susceptibles de ser resueltos analíticamente. ¿Qué es, pues, el genio? Sencillamente, la inteligencia directa y poderosa que sabe descubrir lo que ninguna otra antes de ella había descubierto." [12]

Con estas afirmaciones, en las que el drama, al ser analizado, se reduce a una especie de regla de tres superior, se revela Condillac como el portavoz y el representante típico del "esprit classique" de los franceses. Nos hallamos en el centro de aquella concepción filosófica de la cual nos habla Goethe, refiriéndose a la influencia que hubo de ejercer sobre él mismo y sobre su círculo estrasburgués.

"Cuando oíamos hablar de los enciclopedistas o abríamos uno de los volúmenes de su enorme obra, teníamos la sensación de movernos por entre los innumerables y ajetreados husos y telares de una gran fábrica, en medio de un ruido y un tráfago incesantes que aturdían nuestros sentidos, incapaces de comprender la trabazón de aquel complicado mecanismo y, a la vista del cual, asustados ante todo lo que hacía falta poner en movimiento para fabricar un pedazo de tela, llegábamos incluso a sentir desazón por el vestido que cubría nuestro cuerpo."

[12] *La langue des calculs*, pp. 233 s.

La reacción contra este aspecto de la Ilustración francesa, que se manifiesta claramente en el período de los genios, determina ahora la tendencia adoptada por la *cultura teórica* general de la época. Es extraordinariamente interesante observar, a la luz de un ejemplo concreto y muy elocuente, cómo la nueva concepción general que esta época se forma acerca del contenido y la riqueza de la vida interior del espíritu, acucia al mismo tiempo y de un modo cada vez más enérgico a la transformación del esquema psicológico abstracto.

La nueva concepción del "alma" a que llega la época de Rousseau y de Goethe condiciona y engendra un nuevo concepto filosófico de la "conciencia". Y también en este punto vuelve a ser muy significativo ver cómo son los problemas y los intereses *estéticos* los que sirven de punto de partida para la reforma de la psicología. Los suizos, al esforzarse por restituir a la "imaginación" sus derechos propios, luchando para ello contra Gottsched y la hegemonía de la regla, se ven obligados por la fuerza de una necesidad interior a remontarse de nuevo a los fundamentos de la *teoría leibniziana*.

La autonomía del genio, por ellos proclamada, nace de su concepto de la autonomía del espíritu. La conciencia no debe considerarse simplemente como el foco y el palenque del juego asociativo de las sensaciones, sino que alberga dentro de sí una serie de fuerzas libres y creadoras. Por tanto, la emoción estética, según los suizos, no descansa sobre la sensación, sobre la sensibilidad, "destituída por Leibniz de sus atributos de juez, que durante tanto tiempo ejerció sin razón alguna", sino sobre los "juicios del alma", juicios que, a su vez, forman parte de una jurisdicción especial y se hallan sujetos a una propia "lógica de la fantasía".

Esta concepción hace de los suizos los verdaderos precursores de la estética científica: la obra de Baumgarten se inspira directamente en las sugestiones de aquellos pensadores y nace bajo su influencia, en lo que se refiere precisamente al *planteamiento del problema* decisivo.[13]

[13] V. acerca de esto Danzel, *Gottsched und seine Zeit*, Leipzig, 1848,

Y el concepto de la *fuerza poética*, acuñado ahora y empleado para expresar una peculiar potencia fundamental del alma, repercute, a su vez, sobre la orientación de la psicología y de la teoría del conocimiento. Fue un discípulo de Baumgarten, Georg Friedrich Meier, el primero que atribuyó a dicho concepto esta significación general.

"Hay quienes creen que esta capacidad de conocimiento sólo engendra obras poéticas y otras invenciones semejantes. No es necesario, sin embargo, meditar muy profundamente para convencerse de que llega mucho más allá. Nuestras dotes poéticas e inventivas, en efecto, entran en acción cuando entrelazamos, para construir con ellas *un concepto armónico*, las partes de diferentes representaciones e imágenes de la imaginación que nuestras claras sensaciones nos suministran como conceptos separados."

Junto a las "vagas" invenciones poéticas, entre las que hay que contar todas las ficciones poéticas, formadas exclusivamente a base del material de las representaciones suministradas por nuestros sentidos, poseemos, por tanto, otras "invenciones poéticas claras", como son, por ejemplo, todos los conceptos que surgen mediante la "combinación" de sus partes integrantes por obra de nuestra "voluntad" y que, por consiguiente, se forman, no por abstracción, sino de un modo constructivo.[14]

Pero el concepto de capacidad poética no alcanza su plena perfección y madurez hasta llegar al más importante de los psicólogos de la época, Tetens, en cuyo sistema ocupa este concepto una posición central y predominante. La teoría de Tetens es especialmente característica en cuanto a la evolución histórica del pensamiento, puesto que este pensador no presenta la nueva concepción de conjunto ya perfecta y acabada, sino que vemos cómo va elaborándola gradual y paulatinamente. En sus comienzos, los *Ensayos filosóficos sobre la naturaleza humana*, escritos por este autor, parecen hallarse todavía presididos y dominados por el

secc. VII, pp. 185 *ss.* Sobre las relaciones de Baumgarten con los suizos, v. páginas 223 *ss.*

[14] Georg Friedrich Meier, *Metaphysik*, parte tercera: "Die Psychologie", Halle, 1757, §§ 587 y 588 (pp. 185 *ss.*). Sobre el concepto de la facultad poética y su desarrollo en la psicología y la estética alemanas del siglo XVIII, cf. Robert Sommer, *Grundzüge einer Geschichte der neueren deutschen Psychologie und Aesthetik*, pp. 55 *s.*, 208 *s.*, 274 *ss.*

esquema general de la psicología de la asociación: las representaciones del alma son las "huellas" de las influencias exteriores, que el alma se limita a recibir pasivamente, pero que, una vez asimiladas, puede agrupar y ordenar como mejor le parezca.

"Las representaciones originarias constituyen la materia de todas las demás, es decir, de todas las representaciones derivadas. El alma posee una capacidad que le permite analizar, desintegrar y separar aquéllas las unas de las otras, para volver a mezclar, agrupar y combinar los diferentes elementos y partes integrantes. Se revela aquí la capacidad poética del alma, su fuerza creadora y plasmadora, y se manifiesta en formas tan diversas como la fuerza creadora de la naturaleza física, la cual, aunque no pueda hacer brotar una nueva materia, nuevos elementos, puede representarse y se representa, mediante una disolución de los cuerpos que va más allá de lo que pueden alcanzar nuestros sentidos y mediante una nueva combinación de esas partículas invisibles, nuevos corpúsculos y nuevas criaturas, todavía simples a los ojos de nuestros sentidos." [15]

En el transcurso de su exposición, Tetens subraya que esta actividad de la conciencia no se limita a la combinación de los elementos *conocidos*, sino que, mediante la comparación entre las diversas sensaciones sueltas, podemos también descubrir y producir, por así decirlo, representaciones *simples* antes inexistentes; pero, a pesar de ello, sigue ateniéndose todavía, en principio, al punto de vista del sensualismo. La función del *pensamiento* se reduce todavía, por ahora, a la operación de "disolver y volver a mezclar las representaciones". También "los principios simples de la teoría de la naturaleza" se conciben ahora, por tanto, en primer lugar, como "recopilaciones de una muchedumbre de experiencias coincidentes y análogas": no son —como expresamente se reconoce, con referencia a Hume— otra cosa que "impresiones constantemente reiteradas y que nos salen al paso por doquier, y a base de las cuales nacen en nosotros ciertas series de representaciones combinadas que han ido entrelazándose indisolublemente las unas con las otras".[16]

[15] Joh. Nikolaus Tetens, *Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwickelung*, Riga, 1777, 2 vols., I, 24 *s.*

[16] Tetens, *Philosophische Versuche*, t. I, p. 315.

Pero esta explicación, aunque pueda ser satisfactoria para el método seguido por la observación habitual y no crítica, resulta insuficiente, como más adelante reconoce el propio Tetens, para fundamentar los *principios científicos exactos*. Nos sale al paso aquí un elemento que no es posible captar con los recursos tradicionales de la psicología. Los "nuevos investigadores", tales como Locke y Condillac, Bonnet y Hume, no saben colocarse a la altura de la naturaleza de nuestra visión racional de las cosas, pues no aciertan a esclarecer el proceso seguido por el entendimiento en las especulaciones y en la *formulación de las teorías generales*. No cabe duda de que se trata, aquí, de algo más que de la "traposición de simples fantasmas". El artista que crea en su fantasía la imagen de un objeto jamás percibido antes por él no se limita a engarzar exteriormente ciertas representaciones dadas, sino que las entrelaza y entreteje, para crear con ellas una concepción de conjunto unitaria y totalmente *nueva*.

Esta *síntesis creadora*, que se remonta por sobre toda "endeble imitación" es también la que podemos y debemos reconocer en los conceptos de la ciencia. Se acredita ya en la *geometría*, pues la exactitud de las figuras geométricas es "un resultado de la capacidad poética, como tantas otras que se dan en nuestros ideales".[17] Y, del mismo modo, se revelan, bien miradas, como productos ideales las leyes fundamentales del movimiento, que estamos acostumbrados a considerar como simples generalizaciones empíricas. El principio de la inercia, la ley de la igualdad de la acción y la reacción, no deben su carácter de certeza, en modo alguno, a la simple observación inductiva de los hechos concretos.

"No cabe duda de que son las sensaciones las que empiezan dando pie para el descubrimiento de estas leyes, pero a ellas viene a añadirse un razonamiento, una *actividad interior y autónoma del entendimiento*, que es precisamente la que determina aquella combinación de las ideas... Estos pensamientos generales son verdaderos pensamientos, anteriores a toda experiencia. No los extraemos de ésta por vía de abstracción, ni depende tampoco, por tanto, del ejercicio reiterado el que estas combinaciones de ideas se fijen y consoliden" (I, 320 *s.*).

Por consiguiente, la verdadera *naturaleza* del entendimiento

[17] Tetens, *l. c.*, I, pp. 116, 125 *s.*, 135.

sólo podrá llegar a fundamentarse si vamos a buscarlo e investigarlo en otro campo de actividades completamente distinto de aquel en que hasta ahora veníamos tratando de descubrirlo.

"Lo más frecuente y usual es observar el pensamiento allí donde agrupa experiencias y donde se forma las primeras ideas sensibles partiendo de las sensaciones, como en la teoría de la naturaleza y en la teoría del alma; no se han seguido, en cambio, sus huellas con la misma sagacidad, la misma profundidad y el mismo espíritu inquisitivo allí donde esta misma fuerza del pensamiento remonta su vuelo a las grandes alturas de las teorías generales y escala las cumbres de las verdades y las ciencias, por este camino tan sinuoso en la filosofía como firme y llano en la matemática; no se indaga cuál es aquí su marcha y cuál la pauta por la que se gobierna su método. En esto reside precisamente la causa de tantos y tantos juicios unilaterales. Cuando la fuerza del pensamiento especula, ¿no se entrega cabalmente a lo que constituye su propia y natural ocupación? ¿No caerá fuera de su atmósfera el terreno de las abstracciones generales y de las combinaciones entre ellas? ¿No será ésta una atmósfera demasiado sutil, oscurecida constantemente por la niebla y las nubes, para que en ella puedan prosperar nunca los conocimientos seguros? *Éstos ya no son, a mi juicio, problemas, y de que no lo sean tenemos que dar gracias a las ciencias matemáticas*. No quiero remitirme aquí a una *ciencia básica* general que sea como el álgebra de la filosofía, ya que se discute todavía lo que esta ciencia sea y signifique... Pero *la geometría, la óptica, la astronomía, estas obras del espíritu humano, pruebas irrefutables de su grandeza, no cabe duda de que son conocimientos reales e invulnerables. Pues bien, ¿a qué reglas fundamentales se atiene la razón humana para construir estos inmensos edificios?* ¿Dónde encuentra el cimiento para edificarlos y cómo se las arregla para extraer de sus sensaciones concretas ideas y principios básicos generales que puedan servir de inconmovible fundamento a tan airosas construcciones? No cabe duda de que es aquí donde la fuerza del pensamiento revela su más poderosa energía" (I, 427 *ss.*).

Con las anteriores afirmaciones da Tetens un paso verdaderamente decisivo: aunque toda la intención fundamental de su investigación empezara orientándose en un sentido puramente psi-

cológico, este pensador lleva el problema psicológico, en su desarrollo, hasta el límite en el que linda ya con el problema "trascendental". No se trata de describir el entendimiento en su actividad directa de entrelazador de representaciones, sino de ponerlo de manifiesto en lo que constituye su *producto* más alto y más maduro, en la física matemática, enjuiciándolo con arreglo a él. Cierto es, hay que reconocerlo, que Tetens no va más allá del planteamiento del *problema*: su investigación termina precisamente allí donde comienza la crítica de la razón pura.

Sin embargo, aunque el nuevo pensamiento no llega a desplegarse aquí de un modo general, se afirma y acredita a la luz de un importante problema concreto, que es el de la *teoría psicológica del juicio*. La concepción tradicional con que se encuentra Tetens descubre la esencia del juicio en la agrupación y la comparación de representaciones dadas, consideradas como iguales o afines o como distintas. ¿Acaso esta concepción, cuyo predominio absoluto se acusa, por ejemplo, en Condillac, agota todo el contenido del problema?

"¿Pueden reducirse todas las relaciones —se pregunta Tetens— a la *identidad* y la *diversidad* o, según se expresan algunos, a la *coincidencia* y a la *contradicción* y condensar, por tanto, todos los juicios en las ideas propias de esta única categoría de relaciones?"

El método habitual de los racionalistas no se halla nunca a la altura de la riqueza y la multiformidad interior del conocimiento; sólo por medio de artificiosos rodeos logra supeditar a este único tipo la variedad de todos los posibles testimonios.

"Esto facilita, no cabe duda, la teoría de los juicios, pero al mismo tiempo la empobrece, y en vez de una rica y jugosa teoría sobre las actividades del intelecto, a lo que podría conducir el desarrollo de la primera fecunda explicación, no obtenemos más que una rúbrica limitada y poco esclarecedora."

El más importante de los ejemplos que Tetens aduce en apoyo de esto es también el juicio de la *conexión causal*. La dependencia de una cosa con respecto a otra constituye una relación peculiarísima, que no es posible subsumir bajo ningún otro título. Y lo mismo podemos decir de los otros conceptos fundamentales de relación; la sucesión de unas cosas tras otras, su yuxtaposición, su modo especial de coexistir, la situación de las unas con respecto a las otras, la "inherencia" de determinadas cualidades a su sujeto: todo ello no es simplemente una variante de la identidad o la diversidad, sino que indica un modo nuevo y específico de relación.

Tetens se remite en apoyo de esto a Leibniz, "cuya sagaz y penetrante visión de los modos generales de pensar del intelecto humano" distinguía y destacaba ya dos clases fundamentales de relaciones simples, distinguiendo las simples *relaciones comparativas*, que se refieren tan sólo a la semejanza o desemejanza de las representaciones, y las *relaciones objetivas a base de combinaciones*, que afectan ya al orden objetivo de las cosas. Pero dentro de la segunda clase de relaciones hay que establecer una nueva separación. Deben distinguirse las relaciones inoperantes de la simple "correalidad", como son las que existen entre dos cosas separadas en el espacio o sucesivas en el tiempo, y las relaciones dinámicas, tales como la relación de lo *fundamentado* con su *fundamento* o la del *efecto* con la *causa*. No es lo mismo, en efecto, coordinar las ideas simplemente en una determinada sucesión y relación que presentarlas de tal modo que la una se desprenda de la otra. La semejanza o la agrupación asociativa de las representaciones puede servir de apoyo psicológico a esta conclusión, pero no encierra su fundamento objetivo. Éste reside, por el contrario, en una actividad propia del entendimiento: en "la operación activa que consiste en hacer brotar un pensamiento de relación de otro, lo que es algo más que percatarse de la existencia de dos relaciones, una tras otra".

Sin embargo, aunque estas tres clases fundamentales de juicios que Tetens distingue agoten el contenido de todos nuestros *predicados*, ello no contesta, evidentemente, a la pregunta de si se encuadran también en ellas todas las *relaciones de las cosas absolutas, existentes por sí*. La "pensabilidad de las cosas" implica la relación con el entendimiento de un ser cognoscente; la investigación de todos los nexos y relaciones de las cosas pensables por nosotros representa, por tanto, "*el radio de acción y los límites del entendimiento humano, considerados desde un nuevo punto de vista*". Pero, ¿es este entendimiento humano la norma de la realidad en general?

"¿Podríamos afirmar que no son concebibles por otros espíritus

otras relaciones objetivas generales, acerca de lo cual tenemos tan poca idea como podamos tenerla del sexto sentido o de la cuarta dimensión?" [18]

Tocamos con esto otro problema, que apunta hacia una antítesis todavía más general dentro de la filosofía del siglo XVIII.

II

El camino psicológico, cuando se le sigue consecuentemente, conduce necesariamente a un punto en el que el *concepto de la verdad* pierde su anterior significación. Si todo nuestro saber no consiste en otra cosa que en una comparación que se establece entre nuestras representaciones, resultará ocioso preguntarse por un criterio *objetivo* de la verdad. Serán las reglas del acaecer efectivo del pensamiento las que decidan acerca del contenido de lo pensado. Reaparece, así, con redoblada significación la tesis de Protágoras según la cual el hombre es la medida de todas las cosas. Lo que solemos presentar como leyes inquebrantables del ser no es más que el resultado de una coacción natural que domina nuestras cabezas. Es la estructura biológica de cada especie lo que decide qué es para ella lo verdadero y lo falso. Inútil empeñarse en buscar una pauta amplia y universal, libre de esta condicionalidad con respecto al sujeto específicamente organizado. No existen postulados dotados de verdad por sí mismos, en virtud de su *contenido* exclusivamente y con absoluta independencia del sujeto a quien se refieren. Toda evidencia, por muy grande y muy aparente que sea, dice solamente lo que es posible o imposible *para nosotros* y no "en sí".

Donde más claramente se manifiestan las consecuencias derivadas de esta concepción es en el principio fundamental de todo conocimiento, en el principio de la contradicción. La interpretación dada a este principio expresa del modo más claro y más acusado la contraposición entre el punto de vista "lógico" y el "psicológico".

En la lucha que aquí se entabla se manifiestan con nítidos

[18] Sobre el problema en su conjunto, v. Tetens, *l. c.*, I, 328-335.

contornos, ya en el siglo XVIII, todos los argumentos que siguen empleándose todavía hoy.[19]

¿El principio de la contradicción es una norma *necesaria* y dotada de validez general, o radica tan sólo en alguna cualidad o contextura fortuita de nuestro pensamiento? ¿Es realmente el principio sobre el que descansa toda comprobación de hechos en general, o constituye tan sólo un hecho concreto como otro cualquiera, que nos limitamos a recoger y aceptar, sin detenernos a fundamentarlo?

Estas dudas, que ya nos han salido al paso con anterioridad, aunque de pasada (*cf. supra*, pp. 444 *s.*, 449), cobran ahora forma fija y consistente, al enlazarse a la concepción fundamental de la *psicología de la asociación*. Si es cierto que todo nuestro pensamiento no es más que una agrupación y una fusión de las impresiones sueltas de nuestros sentidos, serán las leyes naturales con arreglo a las cuales se efectúa este proceso las que nos suministren la única explicación satisfactoria acerca de los resultados del pensamiento, lo que vale tanto como decir que estos resultados no entran dentro de la jurisdicción de la *lógica*, sino en la de la *fisiología del cerebro*. La teoría de la razón —así formula esta concepción Lossius, en su obra sobre las *Causas físicas de lo verdadero*— no tiene por qué ser otra cosa que un conjunto de reglas del pensar, abstraídas de la historia del espíritu humano.

"Es un fragmento de la teoría del alma, que se comporta con respecto a ella como la metafísica con respecto a la física experimental o a la historia natural, puesto que es la llamada a suministrar los hechos que aquélla compara y analiza, agrupando lo que es común y estableciendo las correspondientes reglas. Claro está que, con arreglo a esta idea, la teoría del nacimiento de los conceptos y la *mecánica del pensamiento* debieran sustituir, como algo más útil, a las inútiles teorías de los principios y las deducciones de la lógica... ¿Por qué no clasificar los conceptos, ateniéndose a este criterio, más bien con arreglo a los *órganos* que parezcan los más adecuados para tal o cual concepto? ¿Por qué no poner

[19] Para tener una idea clara de esta conexión, debe compararse la polémica entre Lossius y Tetens con la exposición del problema en Natorp, "Über objektive und subjektive Begründung der Erkenntnis" (en *Philosophische Monatshefte*, XXIII) y en Husserl, *Logische Untersuchungen*, I, 78 *ss.* y 110 *ss.*

de manifiesto si el concepto de que se trata puede penetrar en el alma a través de uno o varios órganos al mismo tiempo, y de cuáles precisamente? ¿Por qué no apoyarse en la estructura de este órgano, para explicar el modo como nacen los conceptos que él mismo hace posibles?... No cabe duda de que, por este procedimiento, llegaríamos a conocer la naturaleza de las ideas humanas, si no totalmente, por lo menos de un modo infinitamente más claro que por medio de todas las explicaciones que nos han sido dadas con anterioridad, desde Aristóteles hasta Leibniz." [20]

La psicología fisiológica se queda, pues, a mitad de camino, al abstenerse de aplicar a la *totalidad* de nuestro conocimiento el principio aplicado por ella a los conceptos *sueltos*. Lo que llamamos verdad no es un ideal absoluto e incorpóreo, que flote en el vacío, sino que se halla determinado y circunscrito dentro de límites fijos por el mecanismo de nuestro cuerpo y su sistema fisiológico. El que no puedan coexistir entre sí dos *ideas* en nuestro espíritu sólo significa, en última instancia, una cosa, y es que las vibraciones cerebrales que a estas ideas corresponden se destruyen mutuamente y son *físicamente* incompatibles entre sí. El fundamento último y superior de la contradicción sólo puede residir en nuestra propia organización fisiológica y, en última instancia, en el funcionamiento de las fibras cerebrales. No se trata de si las *cosas* son realmente tal y como nosotros las pensamos, sino de si podríamos pensarlas de otro modo con arreglo a nuestra actual contextura, como hombres de este mundo y con estos órganos humanos de que estamos dotados. Para el autor de la naturaleza habría sido fácil organizar el ojo humano de tal modo que pudiera representarse la imagen de un triángulo circular, en cuyo caso nos sentiríamos tan orgullosos como ahora de la certeza de nuestro conocimiento. Si hubiese colocado en nuestro sistema cerebral una fibra que hiciera posible esto, nada sabríamos del principio de la contradicción, "pero no lo ha querido así, sino que quiso que la contradicción fuese para nuestro entendimiento lo que el dolor es para nuestro cuerpo".[21]

Y esta analogía es seguida y desarrollada hasta en sus últimas

[20] Johann Christian Lossius, *Physische Ursachen des Wahren*, Gotha, 1775, pp. 8 *ss*.

[21] Lossius, *Physische Ursachen des Wahren*, p. 56.

consecuencias: la verdad no es otra cosa que "la sensación de agrado nacida de la consonancia de las vibraciones de las fibras en el cerebro". "Parece quedar zanjada así la disputa de si la belleza tiene un carácter *subjetivo* u *objetivo*, inclinándose los criterios en la mayoría de los casos en el primero de estos dos sentidos. Y la verdad comparte en esto la suerte de la belleza: *su carácter es más bien subjetivo que objetivo*, más que una cualidad de los objetos que calificamos de *verdaderos* del mismo modo que llamamos a otros *bellos*, es una representación de la proyección de estas cosas sobre nosotros, *la relación con el sujeto que las piensa*." [22]

Estamos, como se ve, ante un pensamiento nuevo, envuelto plenamente todavía en premisas oscuras y dogmáticas. El concepto del ser, según esto, sólo puede determinarse conforme a las leyes del pensar, pero estas leyes rigen a su vez, en última instancia, como una institución caprichosa implantada por el autor de la naturaleza y que descansa, por tanto, sobre un fundamento *metafísico*. Ahora bien, ¿sería posible sobreponerse a este dualismo interior, desarrollar la concepción de que nuestro concepto de la realidad radica en las categorías del entendimiento, sin que este concepto se convirtiera con ello en algo quimérico y se esfumara, a la postre, en lo "subjetivo"?

Mérito de Tetens es también haber formulado esta pregunta de un modo preciso y claro. Era natural que este problema se plantease de un modo apremiante ante este pensador, ya que sus propias premisas parecían llevarlo irresistiblemente a la misma relativización del concepto de la verdad operada ya por la psicología de su tiempo. También desde el punto de vista de Leibniz, como desde el punto de vista de Hume, vemos que el criterio de la certeza no se halla *más allá* del campo de la conciencia, sino que descansa sobre características interiores, sobre la ordenación y el entrelazamiento de las ideas mismas (v. *supra*, p. 475). Por tanto, también aquí parece depender el *contenido* de todos nuestros conocimiento lógicos fundamentales de la "naturaleza" específica de los sujetos de las representaciones.

Tratábase, por consiguiente, de establecer una más nítida determinación, por virtud de la cual y mediante el riguroso acatamiento de los principios *idealistas*, fuese posible asegurar la validez

[22] Lossius, *l. c.*, p. 65; cf. pp. 58 y 76.

necesaria y *objetiva* de las verdades fundamentales. La referencia al "sano sentido común" no resuelve nada, a la vista de las consecuencias escépticas a que conduce el desarrollo del punto de vista psicológico. Quien base la existencia objetiva de los objetos sobre un dato *inmediato* de la experiencia interior, quien recurra para resolver este problema a un "instinto" absolutamente seguro de sí mismo, abandona, para escapar a los principios del escepticismo, el primer postulado de toda auténtica *filosofía*.

"Es interrumpir demasiado prematuramente la investigación dejando insatisfechos lo mismo al psicólogo filosófico que al investigador filosófico de la naturaleza, el decirle que la cualidad de atraer al hierro es un instinto del imán. Claro está que cuando no pueda seguirse adelante hay que detenerse, pero por lo menos es necesario intentar lo primero, y ese es el deber de quien se esfuerce por meditar acerca de las cosas y no guste de recurrir al viejo y cómodo método de remitirse a las *qualitates occultas*."

"Lo contrario de esto sucede cuando se aborda el problema como lo hacen Reid, Beattie y Oswald, admitiendo solamente como un principio incondicional el de que es un carácter infalible de la verdad el que el entendimiento humano piense o pueda pensar las cosas así, y no de otro modo. Si no se presta oído al fallo de la razón especulativa y deductiva y se le niega, incluso, el derecho de voto en el enjuiciamiento de la verdad, el prejuicio y el error, ¿cómo sería posible convencer de este modo al escéptico pensante? ¿Acaso es demasiado duro calificar este método de contrario al entendimiento humano?" [23]

Debemos, según esto, partir, indudablemente, de la "necesidad subjetiva" de ciertos principios generales que sentimos como tales dentro de nosotros mismos, pero con ello no hemos resuelto el problema, sino que nos hemos limitado a plantearlo. En primer lugar, porque esta supuesta necesidad es en sí misma insegura y equívoca, sin que se pueda decir nunca hasta qué punto responde, en verdad, a la naturaleza permanente e invariable de nuestro entendimiento o le viene impuesta desde fuera por el hábito y la experiencia. Pero, además, ¿cómo nos las arreglamos para desgajar de ellas, por así decirlo, una relación con que nos encontramos

[23] Tetens, *Philosophische Versuche über die menschliche Natur*, I, 529; v. además I, 375 s., 393, 402 s.

en nuestras *ideas*, para interpretarla como una cualidad y una relación que se da en las *cosas* y que correspondería a éstas aun sin la intervención de nuestro pensamiento? [24]

La *pretensión* de la objetividad, por lo menos, aparece segura como un hecho; se trata de comprenderlo y de examinar por separado las afirmaciones concretas que en él se condensan. Y así, vemos, en primer lugar, que la objetividad que atribuimos a nuestros predicados no depende de las sensaciones materiales concretas, sino que se refiere solamente al modo como engarzamos mutuamente las sensaciones, ordenándolas en forma de determinadas *relaciones*. Puede ocurrir que la "impresión" simple del color rojo difiera completamente según los diferentes observadores, de tal modo que otro califique de verde, por ejemplo, lo que a mí me parece rojo; pero si esto no introduce la menor alteración en las *relaciones* entre unas impresiones y otras, si todos los objetos que tienen para mí el mismo color aparecen también así a los ojos de otros, no se manifestará diferencia ninguna apreciable entre los dos *juicios* y ambos poseeremos, por tanto, la misma "verdad".

"La exactitud del pensamiento sólo depende de que mi juicio sea exacto, y el juicio es siempre un pensamiento de relación. Las impresiones son solamente los rasgos de la escritura o las letras. Cualquiera que éstas sean, podrán descifrarse siempre y cuando que cada letra tenga sus *propios* rasgos, y las palabras, cualquiera que sea el lenguaje a que pertenezcan, serán inteligibles, a condición de que cada pensamiento determinado tenga su sonido determinado." [25]

Por tanto, si seguimos preguntándonos qué significa la objetividad de los conceptos de relación, veremos que sólo entendemos y podemos entender por ello el hecho de que estas mismas relaciones que nosotros apreciamos aquí y ahora, bajo las condiciones especiales del momento y con arreglo a nuestra disposición individual, son también *valederas* para cualquier otro sujeto y en cualesquiera otras circunstancias. Sería desconocer totalmente el carácter del problema objetar a esto que *todos* los pensamientos de relación son, en cuanto pensamientos, algo puramente subjetivo.

[24] Tetens, *Philosophische Versuche*, I, 470 ss.; cf. especialmente I, 527 y 531 s.

[25] Tetens, l. c., I, 534; cf. especialmente I, 550.

Cuando decimos que todos nuestros juicios, y, por tanto, todas las verdades, son subjetivos en el sentido de que sólo puede concebirlos la *capacidad del pensamiento* y que, por consiguiente, no podemos salirnos nunca del círculo de nuestra conciencia, formulamos una tesis indudablemente exacta, pero banal y estéril, si la enfocamos por sí sola, aisladamente.[26]

Si la *metafísica* puede tener algún interés por esta tesis, esto no alude al interés que por ella pueda tener la *teoría del conocimiento*, ni mucho menos lo agota. No conseguimos nada con encuadrar conjuntamente todos nuestros conocimientos dentro del concepto genérico y universal de la "conciencia" El verdadero problema consiste, por el contrario, en establecer, a su vez, dentro de esta unidad misma, que tenemos derecho a reconocer y a tomar como base, una nítida *separación* entre las afirmaciones fortuitas y las dotadas de validez general, entre los predicados de hecho que se refieren al estado momentáneo de un sujeto concreto y las verdades fundamentales de la lógica, necesarias e indestructibles.

"Si, en vez de las palabras *objetivo* y *subjetivo*, decimos lo *invariablemente subjetivo* y lo *variablemente subjetivo*, veremos que no es necesario tomar en consideración la capacidad de pensamiento de otros seres acerca de la cual no poseemos el menor concepto, y, sin embargo, se mostrará lo mucho que ésta significa. Es lo mismo que si nos preguntamos qué depende de la contextura especial de nuestros órganos y de nuestra actual organización y qué es y tiene que permanecer, por el contrario, siempre así, como algo necesario, por mucho que cambien los instrumentos corporales de nuestro pensamiento, mientras nuestro yo siga siendo solamente un ser pensante." [27]

La línea divisoria no discurre ya, ahora, como en la metafísica, entre las cosas absolutas "fuera de nosotros" y los conocimientos "dentro de nosotros", sino que se mantiene dentro del campo de los conocimientos mismos, para distinguir entre éstos, con arreglo a su valor y al carácter de su validez.

Planteado el problema en estos términos, ya no se expondrá la certeza del saber a ningún peligro por parte de las teorías escép-

[26] Tetens, *l. c.*, I, 539.

[27] *L. c.*, I, 540; cf. especialmente I, 560: "lo llamado *objetivo o, lo que tanto vale, lo inmutable y lo necesario en lo subjetivo*".

ticas de la relatividad. Ahora, es fácil ya penetrar en el πρῶτον ψεῦδος de todas estas teorías. Todas ellas toman por base alguna concepción general acerca del *ser* de las cosas e intentan, partiendo de aquí, poner en duda el derecho incondicional de la *verdad* lógica.

Pero en vano se intentará hacer que la *lógica* sea absorbida de este modo por la ciencia de la naturaleza y, en especial, por la *fisiología*, pues acaso, para poder hacer esto, no necesitaremos haber demostrado la validez incondicional de nuestros mismos *conocimientos* en lo tocante a la ciencia de la naturaleza?

"No creo —escribe Tetens, a este propósito, polemizando contra Lossius— que sea dar ninguna explicación de nuestros modos de pensar el sustituir simplemente las palabras representaciones, pensamientos, alma, imaginación, por las palabras vibraciones de las fibras, sistema cerebral y acciones ejercidas sobre él, etc. Las segundas no evocan en nosotros *ideas* mejores que las primeras."

Y si con ello se pretende, incluso, indicar el modo como lo contradictorio puede unirse y armonizarse en el pensamiento, se nos querrá hacer creer con ello lo más inconcebible de todo. En primer lugar, se falsea aquí el verdadero sentido del principio de contradicción. Si este principio se propusiera, en efecto, indicar algo que se desarrolla efectivamente en nuestro pensamiento, si se propusiera ser pura y simplemente una ley natural empírica del *acaecer real del pensamiento*, no cabe duda de que sería inexacto. Que un sujeto concreto cualquiera aúne y concilie en sus pensamientos determinaciones objetivamente inconciliables, no sólo no es imposible, sino que es algo que nos demuestra la experiencia diaria.

Sin embargo, el problema de que aquí se trata no es el de saber si pueden asociarse en la representación subjetiva características contradictorias, sino el de si existe entre ellas una coherencia objetiva. El problema aquí planteado no se refiere al *acto*, sino al *contenido* del pensamiento; no a la mecánica psicológica de las representaciones, sino solamente a la significación que poseen como predicados de un juicio.

"Para que estas ideas, nuestros predicados contradictorios, tales como la idea de lo circular y la idea de lo angular y rectangular, pudieran asociarse en una mente cualquiera como predicados de

una figura, tendrían que dejar de ser, como tales ideas, lo que en nosotros son. Tendrían que dejar de excluirse entre sí o de destruirse mutuamente. En este caso, dejarían, evidentemente, de ser ideas contradictorias, pero ya no serían *nuestras* ideas, sino quién sabe qué, algo distinto." [28]

Tan pronto como hablamos de otro entendimiento, para el que rige otro concepto de la verdad que el nuestro, formulamos con ello un *postulado* hipotético, que, como tal y al igual que cualquier otro contenido, debe ajustarse a las leyes formales de nuestro pensamiento. Y fácilmente se ve que es ésta precisamente la condición fundamental que no se da aquí. Un intelecto capaz de pensar contradicciones "tendría al mismo tiempo que percatarse de algo y no percatarse, reconocer las mismas cosas como semejantes entre sí y, al mismo tiempo, como distintas"; es decir, sería, para el yo humano, ni más ni menos que un círculo cuadrangular.

"No tenemos, pues, más remedio que negar la existencia de semejante intelecto, como necesariamente negamos la existencia de todo objeto contradictorio, pues el admitir la posibilidad de tal intelecto valdría tanto como considerar la cosa impensable como susceptible de ser pensada."

Así, pues, el principio de la contradicción no es una ley solamente para *nuestro* entendimiento, sino para cualquier otro: es, para decirlo en otras palabras, indiscutiblemente, un principio *objetivo* y un principio *verdadero*.

Y lo mismo podemos decir de todos los principios *necesarios*, como, por ejemplo, los principios de la geometría: lo primero que tiene que hacer quien trate de derivarlos de nuestra organización específica es despojarlos de su verdadero *sentido*.[29] Su significación lógica fundamental consiste precisamente en que no sitúan ante nosotros una simple "matter of fact", es decir, *verdades de hecho* de carácter particular, sino que entrañan relaciones ideales y dotadas de validez general, que nos sirven de fundamento para regular todos nuestros *juicios acerca de los hechos*.

[28] Tetens, I, 543 *ss.*; para el cotejo con la discusión moderna, v. especialmente Husserl, l. c., I, 118 *s.*

[29] Tetens, l. c., especialmente I, 545.

El problema del *objeto* del conocimiento se convierte, así, en el problema de la naturaleza "objetiva" de las supremas *leyes del pensamiento*, con lo cual entra ya la investigación por nuevos derroteros, los de la filosofía crítica.

LIBRO SÉPTIMO

LA FILOSOFÍA CRÍTICA

Capítulo I

NACIMIENTO DE LA FILOSOFIA CRITICA

Ningún sistema filosófico necesita menos que el de la filosofía crítica remontarse, para explicarlo, a las condiciones de su nacimiento. La crítica de la razón forma un todo acabado y armónico, que descansa sobre sí mismo y que quiere encontrar en sí mismo su explicación. Se enfrenta como algo nuevo, propio y peculiar con todo el pasado filosófico y rompe también con toda la trayectoria anterior del pensamiento contenida en los estudios precríticos del propio Kant. La idea metodológica central y fundamental de esta teoría no posee, pues, en cuanto a su contenido esencial, una historia; lo único que cabe hacer es recorrer a lo largo de sus diversas fases en el tiempo su gradual desarrollo y sus aplicaciones cada vez más extensas.

Y, sin embargo, el interés por la trayectoria personal del genio filosófico y, sobre todo, el imperio de la cosa misma, nos hacen volver la mirada constantemente a los estudios precríticos de Kant. La visión del contenido objetivo y de la estructura objetiva del sistema tropieza a cada paso con las complicadas condiciones históricas del problema en que este sistema aparece. El mismo *estilo* de Kant es característico de esto que decimos: parece como si los períodos gramaticales de su prosa se vieran acuciados y perdieran su sereno equilibrio por la muchedumbre de las relaciones críticas y problemas que se anudan inmediatamente a cada nuevo pensamiento. Cada golpe hace brotar miles de nexos; cada tesis nos sitúa en medio de las luchas y los antagonismos de la historia universal.

En este punto, puede la atención que prestemos a los estudios precríticos de Kant servirnos de complemento y de estímulo. En ellos, vemos al pensador de Königsberg entrar en contacto, *por separado*, con las potencias espirituales que más tarde tratará de abarcar con la mirada y de señorear en la Crítica de la Razón. Estas obras anteriores a la madurez crítica arrojan, por tanto, una viva luz sobre las relaciones que existen entre Kant y las diversas

corrientes de la filosofía de su tiempo. Y este aislamiento de los diferentes hilos, que luego formarán la trama de la teoría kantiana, contribuye, indirectamente por lo menos, al conocimiento de la estructura lógica del sistema. Pensamientos que dentro de la trabazón de la filosofía crítica nos parecen difíciles y extraños encuentran su explicación y cobran claridad cuando los consideramos como una repercusión de anteriores planteamientos del problema; lo que en la exposición parece, a veces, contradictorio se concilia y se armoniza cuando, en vez de verlo directamente, se atribuye a estratos diferentes en el tiempo.

Aunque el pensamiento crítico *tienda* a construir una estructura totalmente nueva, no por ello llega a romperse nunca la conexión con la propia trayectoria anterior de Kant. Los motivos y los planteamientos del problema de la época anterior siguen repercutiendo en la exposición de los resultados maduros y definitivos del sistema y ofrecen, no pocas veces, una instancia latente en contra del desarrollo libre del pensamiento.

No existe otro camino para hacer frente a esta dificultad que el de deslindar claramente y seguir por separado estos motivos mismos. Sólo penetrando en las condiciones de las que brota y sobre las que se remonta la Crítica de la Razón, podremos llegar a conocer plenamente lo que significa esta filosofía, independientemente de las condiciones en que nació.[1]

I

La primera época en la trayectoria del pensamiento de Kant se consagra totalmente a la *recepción* de la materia que le brinda la *ciencia de la naturaleza* de su época. Es cierto que ya ahora vemos aparecer en el pensamiento kantiano, inmediatamente, nuevos y fecundos puntos de vista y que el pensador se esfuerza por llevar el método de la inducción física hasta más allá de los límites dentro de los cuales lo había mantenido Newton, por ampliarlo y por demostrar la posibilidad de su ilimitada aplicación.

[1] No es posible entrar *en detalle*, dentro de los marcos de esta obra, en los problemas especiales relacionados con la historia del desarrollo del sistema crítico ni en la abundante literatura en torno al tema; nos contentaremos con destacar los resultados esenciales de una investigación pormenorizada.

Pero este modo de abordar el problema, que encuentra su exponente y su remate en la *Historia general de la naturaleza y teoría del cielo*, no repercute decisivamente, por el momento, sobre la concepción *filosófica* fundamental.

El primer estudio metafísico de Kant, la *Nova Dilucidatio*, que ve la luz en el año 1755, se contenta con introducir algunos cambios formales en el esquema tradicional de la ontología, pero sin salirse todavía, en su conjunto, de los marcos trazados por la concepción general del sistema de la escuela wolffiana. Se advierte y se señala, es verdad, la contraposición existente entre las premisas de que parte este sistema y el método de la investigación empírica, pero sin llegar a captarla todavía en su verdadera significación *de principio*. La conciliación se busca en el campo de la misma filosofía de la naturaleza: una nueva síntesis y una nueva interpretación constructivas de los hechos procuran conciliarlos con los postulados de la metafísica. Así, vemos cómo la *Monadología física* pretende armonizar el principio matemático de la divisibilidad infinita de la materia con la afirmación de los últimos elementos "simples" de las cosas; es decir, cómo trata de conciliar entre sí el concepto newtoniano y el concepto leibniziano de la *fuerza*.

En todos estos intentos —por muy importantes que, desde otros puntos de vista, puedan ser— no se revela todavía ningún nuevo pensamiento *metodológico* fundamental: éste sólo aparece cuando se trata, no de fundir, sino de deslindar críticamente los diferentes campos de la ciencia.

Los estudios del año 1763, en los que Kant aborda ya el problema de trazar una línea divisoria entre la *matemática* y la *metafísica*, marcan, por tanto, el primer comienzo independiente de su filosofía. Exageran, sin embargo, la importancia de estos estudios quienes se empeñan en descubrir ya en ellos los rasgos esenciales del planteamiento general del problema de la Crítica de la Razón. Aunque, en ellos, Kant adopte ya una actitud bastante libre frente a la doctrina wolffiana, lo cierto es que no añade ningún criterio objetivamente nuevo a las objeciones formuladas ya contra esta doctrina por los filósofos de la época: se limita a agruparlas y a fortalecerlas, encauzándolas todas hacia una meta común.

Recordemos que la primera oposición decidida contra el sistema

wolffiano había surgido en el círculo de los discípulos y adeptos de Newton. Ya en él se expresaba claramente la contraposición entre la ontología y el empirismo y se proclamaba que, en vez de partir de conceptos generales y caprichosos, para derivar de ellos, silogísticamente, los casos especiales, debería arrancarse, por el contrario, de la consideración de los fenómenos concretos, procurando descubrir a base de ellos y mediante un análisis progresivo los *principios* sobre que descansan.

Ahora bien, estos principios tienen un valor puramente hipotético: se circunscriben y sólo pueden reivindicar una significación, dentro del campo en el que se acreditan directamente en la predicción y la interpretación de los fenómenos. Son los *hechos*, no las *definiciones*, los que forman el punto de partida válido de toda investigación, ya que las propias definiciones, cuando encierran un contenido real, se limitan a describir los hechos psíquicos más simples (v. *supra*, pp. 380, 382).

Dentro de la filosofía alemana, Crusius se encargó más tarde de recoger y desarrollar enérgicamente esta concepción.

Fácilmente se comprende que un pensador como Kant, que procedía del campo de la ciencia de la naturaleza y se esforzaba, esencialmente, por descubrir los fundamentos de ésta, se sintiera atraído por la doctrina de Crusius y encontrase en ella el primer punto de apoyo para sus propios pensamientos.

El método peculiar de la filosofía, tal como aquí se lo determinaba, por oposición al método de la matemática, era la *vía analítica de la reflexión*. No podemos arrancar —se decía— de la explicación y la formulación de los conceptos simples, sino que debemos, antes, obtenerlos y *descubrirlos* mediante el análisis de los hechos dados, para poder luego agruparlos y ordenarlos en nuevas combinaciones. La "claridad" propia de los conceptos ontológicos no es, pues, más que la "claridad de la vía de la abstracción"; esos conceptos, sin necesidad de seguirlos analizando ni de explicarlos por medio de una pluralidad de características, sólo pueden ponerse de manifiesto en los mismos hechos complejos y como partes integrantes de ellos, e indicar el modo como llegamos, gradualmente, a su aislamiento y a su consciente separación (V. *supra*, pp. 483 *s.*).

La descripción del método metafísico que Kant hace en el

ensayo sobre la *Claridad de los principios de la teología y la moral naturales*, coincide con esto hasta en los últimos detalles. A la filosofía le está vedado el privilegio de la matemática, que consiste en seguir avanzando deductivamente a base de conceptos establecidos a voluntad. La meta y el propósito fundamental de la filosofía giran en torno a la determinación de la *existencia*, de la que las disciplinas matemáticas pueden prescindir, en virtud de su modo propio y peculiar de ser. El ser sobre el que versan no existe fuera del concepto, sino que nace en él y con él.

"Represente lo que represente un cono, en la matemática nace siempre de la *representación voluntaria* de un triángulo rectángulo que gira sobre uno de sus lados. Es evidente que, en éste como en los demás casos, la explicación brota por medio de la síntesis."

Muy otra cosa acontece, por el contrario, con las definiciones de la filosofía. Aquí, tenemos ante nosotros un material acabado, que se trata de modelar; existe, por tanto, desde el primer momento, un *modelo* fijo, al que ha de atenerse la explicación de los conceptos. La metafísica no puede *crear* ninguna realidad nueva; su misión se reduce a *esclarecer* e iluminar lo que la realidad de la experiencia interior nos ofrece como un todo por el momento inabarcable con la mirada. La meta que se traza guarda, por tanto, íntima afinidad con la del investigador empírico: no se trata de devanar la realidad sacándola de los conceptos, sino de reducir una existencia que tenemos ante nosotros como un hecho seguro e indubitable a los conceptos que nos permitan penetrar con todo detalle en su estructura.

"El método auténtico de la metafísica coincide, en el fondo, con el introducido por Newton en la ciencia de la naturaleza y que ha dado, en ésta, resultados tan fecundos. Hay que proceder, nos dice Newton, por medio de experiencias seguras y siempre, desde luego, con ayuda de la geometría, a indagar las reglas conforme a las cuales se desarrollan en la naturaleza ciertos fenómenos. Aunque no se descubra en seguida en los cuerpos el fundamento primero de ello, podemos estar seguros, a pesar de todo, de que proceden según esta ley, y si queremos explicar los complicados sucesos de la naturaleza, no tendremos otro camino para ello que el de mostrar claramente cómo se hallan contenidos, en efecto, en

estas reglas bien acreditadas. Lo mismo acontece en la metafísica: indagad por medio de una segura experiencia interior, es decir, de una conciencia directa y palmaria, aquellas características que se contienen con seguridad en el concepto de una cualidad general cualquiera, y, aunque no conozcáis en seguida la esencia total de una cosa, podréis serviros seguramente de ella, para derivar de aquí mucho de lo que en la cosa se contiene." [2]

Sin embargo, por muy importante que sea, como lo es, esta comparación que aquí se establece con el método de la física experimental, aún no se ha llegado con ella, en modo alguno, a la distinción *crítica* entre el análisis y la síntesis. Si no queremos oscurecer el sentido histórico preciso que encierran las tesis de este ensayo de Kant, tenemos que dejar a un lado, para interpretarlas, el pensamiento contenido en aquella distinción.

Para el sistema ya desarrollado, son sintéticos todos aquellos juicios cuya verdadera finalidad consiste en determinar el *objeto de la experiencia* y que, por tanto, se refieren directa o indirectamente al conocimiento de la realidad; analíticos, por el contrario, los que explican la relación entre los meros *conceptos*. Pero aquí se trata precisamente de lo contrario. La matemática puede ser sintética, puede crearse libremente sus fundamentos, porque prescinde totalmente del ser real, para limitarse al mundo de los conceptos creados por su voluntad, mientras que la metafísica maneja

[2] "Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral", 1763, *Sämtliche Werke*, II, 286. Las citas del texto se refieren siempre a la edición académica de las obras de Kant.

Para ver con qué precisión reproduce aquí Kant las ideas y los postulados de la escuela newtoniana de la investigación de la naturaleza, basta citar el cotejo contenido en las siguientes líneas de Freind: "How far different and unlike to this is the true Method of cultivating philosophical knowledge! In this nothing is supposed but what *most evident observation* pronounces to be the constitution of things; *and though the Cause and Origin of the principle we make use of is concealed from us, yet from this many things may flow* which dayly use will informe us of and may depend upon it. Therefore it is the business of an ingenuous philosopher, first to deduce the powers of bodies by experiments; and afterwards, when they are carefully examined and established, to show distinctly and plainly what other effects will necessary follow from them."

(Freind, *Philosophical Transactions abridged and disposed under general Heads*, vol. I, parte I, p. 435, Londres, 1749.) Cf. además *supra*, p. 380.

como material los hechos concretos y no hace otra cosa que recogerlos y analizarlos.[3]

Por tanto, la *unidad* entre la filosofía y la física experimental, que aquí se preconiza, sólo puede llegar a establecerse si, al mismo tiempo, *se separa* la física de la matemática, arrancándola con ello, por consiguiente, de su suelo nutricio.

Partiendo de aquí, es fácil comprender que el pensamiento no podía detenerse en estas conclusiones, sino que en ellas se contenía ya el impulso necesario para marchar hacia nuevos problemas.

Otro pensamiento que dista todavía mucho de la mente de Kant, en esta obra a que nos referimos, es el de fundar la matemática sobre la pura *intuición*. Es cierto que ya aquí se considera como una de las ventajas esenciales de esta ciencia la de poder contemplar lo general, en todas sus pruebas y deducciones, a través de signos *in concreto*, recurso del que carece la filosofía. El metafísico no dispone de figuras ni de signos visibles para expresar los pensamientos y sus relaciones. Le está vedado, por tanto, "proceder por medio de una trasposición de signos conforme a reglas, en vez de proceder por consideraciones abstractas, trocando la representación de las cosas mismas por la más fácil y la más clara de los signos, sino que tiene que meditar acerca de lo general *in abstracto*" (II, 278 *s.*).

Sin embargo, tampoco para la geometría es la "intuición", como se ve, otra cosa que un *recurso* técnico, un medio auxiliar, pero nunca el *fundamento* sobre el que descansan sus verdades.[4] Por donde lo que al principio parecía ser una distinción *sustancial* se reduce, a la postre, a una diferencia puramente cuantitativa: la metafísica es susceptible, al igual que la matemática, de una certeza suficiente para inspirar la convicción; sin embargo, la intuición "es *más grande* en la matemática que en la filosofía". Así formulado, el pensamiento no posee todavía ninguna significación original y acusada: un razonamiento completamente análogo a

[3] Cuán cerca se halla Kant todavía aquí de la filosofía de su tiempo, se ve comparando sus doctrinas de este período con el ensayo de Béguelin *Sur les premiers principes de la Métaphysique* (1755). V. *supra*, pp. 430 *ss.*

[4] Cf. acerca de esto Cohen, *Die systematischen Begriffe in Kants vorkritische Schriften*, Berlín, 1873, p. 19.

éste lo encontramos ya, muy significativamente, en las obras de Mendelssohn y Tetens, quienes tratan o tocan el mismo tema de "la evidencia en las ciencias metafísicas".[5]

Tampoco la *crítica de la prueba especulativa de Dios*, que arranca de aquí, se remonta esencialmente, por el momento, sobre la concepción fundamental desarrollada por Crusius, para cobrar un sentido epistemológico. Ya Crusius había expresado claramente la idea de que "las existencias no pueden demostrarse a base de esencias *posibles*, como los teoremas de la geometría".

"Los conceptos en los que nos representamos la esencia de las cosas *reales* tienen que ser demostrados a su vez partiendo de principios en los que se reconocen existencias, si no queremos desembocar, a la postre, en una serie de principios arbitrarios y en puros *juegos de palabras*. Por tanto, el camino para llegar a conocer las existencias consiste más bien en tomar por base las *sensaciones*, para llegar, partiendo de ellas, al conocimiento de las relaciones causales."

Desde este punto de vista, había puesto de manifiesto Crusius, especialmente, el círculo vicioso contenido en la prueba cartesiana de Dios, en la que la esencia del ser más perfecto se deduce de su concepto. Tomando como premisas simples *principios ideales* que no predican otra cosa que un ser y una conexión en el entendimiento, será imposible llegar en la conclusión a un *principio real*, a una realidad existente fuera del pensamiento.[6]

Es cierto que Crusius, por su parte, no había llegado nunca a ver claro acerca del verdadero alcance de esta tesis, pues si con ella se venía por tierra la prueba ontológica, Crusius estaba seguro de que la prueba cosmológica y la físico-teológica suministraban los fundamentos suficientes y seguros para poder prescindir de aquélla. En cambio, para Kant, cuyo pensamiento ha dejado ya atrás, especialmente, la prueba teleológica, se plantea aquí un problema más profundo y más difícil. Si la *experiencia* es el único criterio de la *existencia*, parece que debe llegarse a la conclusión

[5] Mendelssohn, *Über die Evidenz in den metaphysischen Wissenschaften*, sección primera. Tetens, *Gedanken über einige Ursachen, warum in der Metaphysik nur wenige ausgemachte Wahrheiten sind*. Bützow y Wismar, 1766, pp. 15 *s*.

[6] Crusius, *Entwurf der nothwendigen Vernunftwahrheiten*, §§ 235 y 372.

de que nuestro conocimiento de la realidad no puede conducirnos más allá que la misma observación de los sentidos, lo que convierte, al parecer, en una *contradictio in adjecto* el postulado de un *ser infinito* situado fuera de toda experiencia posible.

En este punto interviene el *Único fundamento posible para una demostración de la existencia de Dios*. Sólo una prueba rigurosamente apriorística puede dar satisfactoria solución al problema; la existencia del ser simplemente necesario jamás podría llegar a inducirse fundadamente partiendo de verdades concretas y contingentes en torno a hechos. Por donde parece como si aquí se exigiera lo imposible: que nos elevemos, por encima no sólo del horizonte de los conceptos puramente lógicos, sino también de todo saber acerca de los objetos empíricos.

Pero Kant intenta de nuevo realizar lo imposible. El postulado que aquí se establece podrá ser cumplido si, en vez de limitarnos a los *hechos* del pensamiento y de la realidad, nos remontamos a la *condición* que les sirve de base a todos. La "posibilidad interior" de los pensamientos y de las cosas presupone siempre, necesariamente, una existencia *cualquiera*. En efecto, esta posibilidad no se halla todavía, en modo alguno, garantizada por la ausencia formal de contradicciones en cuanto tal, sino que requiere, sobre todo, la existencia originaria de algunos elementos concretos, sean los que fueren, de determinados *datos*, entre los que puedan establecerse nexos y relaciones. Pues bien, nos veríamos despojados de este *material de lo pensable* y la lógica misma quedaría privada de su materia y su contenido, si pretendiéramos descartar todo ser en general.

"Lo que destruye todo el material y los datos para todo lo posible, destruye y anula también toda posibilidad. A ello equivale, en efecto, la negación de toda existencia; por tanto, cuando se niega toda existencia, se destruye también toda posibilidad, lo que nos lleva a la necesaria conclusión de que es de todo punto imposible que no exista absolutamente nada" (II, 79).

Ahora bien, sentada así la conexión entre lo posible y lo real, se abre el camino para seguir adelante: se trata solamente de destacar y demostrar en la existencia, sentada ya como necesaria, los predicados de la unidad, la eternidad y la inmutabilidad, probán-

dolos como idénticos a la esencia que solemos expresar por el concepto de Dios.

Como se ve, la existencia no se demuestra, aquí, como un predicado de Dios, sino que se presenta, por el contrario, la divinidad como un predicado de la existencia.[7] Pero esta peculiar inversión en la forma de la prueba no afecta en lo más mínimo al verdadero contenido lógico de ésta. El motivo ontológico del razonamiento aparece velado, pero no superado.

Pero Kant no tarda en alcanzar, en la crítica del *concepto de causa*, el progreso que aún no había logrado conseguir, pura e lisa equívocamente, en la crítica del *concepto de ser*. Es verdaderamente característico que un pensador como él, que aún no había logrado dominar por entero la ontología en el campo de los problemas metafísicos, se enfrente clara y firmemente a ella en el terreno de la investigación natural, que sigue siendo todavía el verdadero campo fecundo de su labor especulativa.

Se trata aquí, sin embargo, de un problema nuevo y más difícil, ya que, en el campo de la física, los momentos ontológicos no se revelan directamente, sino que es necesario empezar por descubrirlos y sacarlos a luz. Este paso lo da Kant en la *separación entre el fundamento lógico y el fundamento real*, tal como se establece y desarrolla en el ensayo sobre las *Magnitudes negativas*. Ya en otra obra anterior, la *Monadología física*, había intentado nuestro pensador disolver la *existencia* corpórea en un juego de *fuerzas*, en el juego de la atracción y la repulsión entre los elementos simples. La materia —se nos dice aquí— no es otra cosa que el fruto y la resultante de diversos tipos dinámicos de acción, que se mantienen en equilibrio.

Ahora bien, la *lógica* tradicional no brinda ningún medio suficiente para poder realizar esta nueva concepción del ser físico, ya que sólo conoce y admite la *contraposición* como un antagonismo entre conceptos, lo que la obliga a reducirlo constantemente, en última instancia, a la forma única de la *contradicción*.

Se manifiesta claramente aquí, sin embargo, la diferencia con respecto al punto de vista en que se sitúa la ciencia de la naturaleza, pues mientras que la oposición lógica entre elementos encontrados deja tras de sí la *nada* total, aquí se tiende, por el contrario,

[7] Cf. la observación de Tieftrunk (en Cohen, *l. c.*, p. 33).

a construir y erigir un *algo* real por el juego de las acciones y las reacciones. La pugna lógica entre los conceptos equivale a la *destrucción* del contenido; en cambio, la pugna real entre las fuerzas engendra un estado unívocamente determinado de la realidad, de magnitud fija.

Esta distinción nos parece hoy evidente e indiscutible, pero en tiempo de Kant distaba todavía mucho de poder ser considerada como un bien científico común, reconocido y acatado por todos. La historia de la filosofía nos ofrece un ejemplo clásico, demostrativo de que la influencia de la ontología no termina al llegar a las fronteras de la física. Descartes, en su fundamentación de las leyes del choque, parte de la hipótesis de que una determinada parte de la materia, por la simple *situación* que ocupa en un punto dado del espacio, posee al mismo tiempo una fuerza por medio de la cual tiende a permanecer inerte en su lugar; dicho en otros términos, de que un cuerpo en reposo, caracterizado solamente por el criterio geométrico de la *extensión*, despliega ya una *resistencia* frente a otras masas que actúan sobre él. La verdad de esta concepción se considera asegurada ya por la misma lógica, toda vez que no puede haber nada más opuesto al *movimiento* que el *reposo*, nada, por tanto, que se preste más que éste a entorpecerlo y a destruirlo.

Vemos aquí cómo una oposición puramente *lógica* se convierte insensiblemente en una oposición *real*: el antagonismo entre dos conceptos se trueca, por hipóstasis, en una acción dinámica de los objetos mismos. Este realismo conceptual, reconocido y agudamente criticado ya por Leibniz, seguía, a pesar de ello, conservando toda su fuerza en la filosofía del siglo XVIII. La tendencia predominante del método de Wolff va encaminada a derivar todas las determinaciones fundamentales del ser del principio de la contradicción. Ya veíamos cómo hasta el *espacio* debía "deducirse" de este modo: se entendía que la categoría lógica de la *diversidad* bastaba para explicar la forma de la coexistencia de los cuerpos en un mismo plano (*v. supra*, pp. 507 *ss.*). La línea divisoria característica la marca, en este punto, el *Ensayo* de Kant dirigido a *introducir en la filosofía el concepto de las magnitudes negativas*. El lugar del simple principio de la identidad pasa a ocuparlo ahora, como suprema regla del acaecer natural, la ley

de la *conservación* de lo real: "en todos los cambios naturales del mundo, nos encontramos con que la suma de lo positivo, calculada a base de sumar las posiciones unívocas, no contrapuestas, y de restar unas de otras las posiciones realmente antagónicas, no aumenta ni disminuye" (II, 194).

Cierto es que esta solución oculta, a su vez, un nuevo dualismo. Las leyes matemáticas que gobiernan todo el acaecer se hallan firmemente acreditadas por la experiencia y la observación; pero no encontraremos en toda la órbita de nuestro pensamiento nada que pudiera expresar esta relación fundamental del ser. Lo que Kant no puede en modo alguno llegar a "aclarar" en esta fase del tratamiento del problema es cómo "algo puede afluir de un algo distinto, pero no conforme a la regla de la identidad".

"Por lo que se refiere al fundamento real y a sus relaciones con la consecuencia, mi pregunta adopta la siguiente forma, muy sencilla: *¿cómo debo entender que, por el hecho de que algo es, sea también algo distinto?*" "Inténtese llegar a explicar y a poner en claro *cómo, por el hecho de que algo es, sea anulado algo distinto* y si se puede decir acerca de esto algo más de lo que yo he dicho, a saber, simplemente que no es por obra del principio de contradicción. He meditado acerca de la naturaleza de nuestro conocimiento con respecto a nuestros juicios acerca de los fundamentos y las consecuencias que de ellos se derivan, y confío en poder exponer algún día, detalladamente, el resultado de estas meditaciones. Dicho resultado me lleva a la conclusión de que la relación de un fundamento real con algo establecido o destruido por él no puede expresarse en modo alguno por medio de un *juicio*, sino simplemente por medio de un *concepto*, el cual cabe, ciertamente, reducir a otros conceptos más simples de fundamentos reales, pero de tal modo que, a la postre, todo nuestro conocimiento acerca de esta relación desemboca en una serie de conceptos simples e irreductibles ya en torno a los fundamentos reales, cuyo nexo con la consecuencia no es posible en modo alguno esclarecer. Entre tanto, dejemos que aquellos cuyas pretensiones no conocen límites recurran a los métodos de su filosofía para ver hasta dónde pueden llegar en el examen de este problema" (II, 203 *s.*).

El aserto de que la relación entre el fundamento real y la consecuencia a que conduce no puede expresarse por medio de un

juicio se nos antoja, ciertamente, paradójico, pues ¿acaso esta relación puede presentarse a nuestra conciencia de otro modo que bajo la forma de los juicios que formulamos acerca de los acaecimientos y de los nexos que los unen?

Esta dificultad desaparece, sin embargo, tan pronto como nos fijamos de cerca en las características del punto de vista en que se sitúa Kant y de la *terminología* empleada por él en este período. Aquí Kant está todavía muy lejos del concepto del juicio sintético, en el sentido crítico en que más tarde habrá de formularlo (cf. *supra*, p. 544). El acto de "juzgar" sólo significa para él, ahora, atribuir a un sujeto un predicado ya íntegramente contenido en su *concepto*, aunque sólo se piense en él de un modo confuso. Todos los juicios afirmativos —como lo expresa otro ensayo de la misma época acerca de la sutileza de las figuras silogísticas (1762)— se agrupan, por tanto, bajo una fórmula común, que es el principio de la identidad: cuilibet subjecto competit praedicatum ipsi *identicum*; los negativos, en cambio, bajo el principio de la oposición: nulli subjecto competit praedicatum ipsi *oppositum*" (II, 60). La relación entre el fundamento real y la consecuencia envuelve, por el contrario, un nexo totalmente distinto: aquí no se trata de destacar analíticamente en un sujeto existente una *cualidad* cualquiera, sino de afirmar una relación de *dependencia* entre dos sujetos distintos o dos estados distintos del ser.

Leibniz no podía plantearse el problema en estos términos, y la razón de ello está íntimamente relacionada con sus más profundas convicciones especulativas. El sistema de la monadología no admite ninguna transición real entre determinaciones pertenecientes a sujetos *distintos*, sino que toda verdadera acción se limita, para él, al campo de la sustancia concreta y al modo como ésta engendra la variedad de sus fenómenos partiendo solamente de su propio fundamento. En cambio, un pensador como Kant, que no se hallaba sujeto a las premisas metafísicas de esta teoría y que ya en la *Nova dilucidatio* había combatido el sistema de la armonía preestablecida, no podía por menos de percatarse ahora claramente de la laguna abierta en el esquematismo lógico. Claro está que el camino señalado por él para llenarla no es, de momento, menos problemático, pues el concepto a que se remite es aquel concepto de la *existencia* como una "posición absoluta", al

cual, como veíamos, se sigue todavía aferrando en el ámbito del pensamiento ontológico.

Este intento de solución por sí solo indica bien claramente que no es posible hablar todavía, aquí, de una influencia decisiva de la *doctrina de Hume* sobre la filosofía kantiana de este período. Si nos empeñamos en atribuir los puntos de vista de Kant a una sugestión exterior, tal vez podríamos buscarla en el círculo en que se mueven de un modo general los pensamientos de esta época. Y no cabe duda de que también en este punto se acusa una gran afinidad entre la filosofía de Crusius y el modo como plantea Kant el problema.

Ya Crusius insistía con toda energía y claridad en que el *principio de contradicción* no se prestaba para explicar y razonar nuestras conclusiones *causales*, ya que el efecto no es idéntico a la causa, sino un estado del ser totalmente *distinto* y *separado de ella en el tiempo*. El nuevo tipo de conexión que aquí se manifestaba reclama, a su vez, un nuevo *principio*, principio absolutamente *cierto*, en verdad, pero no susceptible de ser *probado* en un sentido silogístico (v. *supra*, pp. 502, 507).[8]

Cierto es que Kant no tarda en remontarse sobre Crusius, por lo que respecta a la determinación más precisa de este principio. En su escrito laureado, Kant elogia como uno de los méritos de la doctrina de Crusius el que por vez primera oponga a los principios puramente formales de la identidad y la contradicción los "principios materiales" del conocimiento, que forman, según el propio Crusius señala, "la base y la solidez de la razón humana".

"Pero, por lo que se refiere a la regla suprema de toda certeza, que este hombre famoso pretende trazar a todo conocimiento, in-

[8] Es cierto que Kant subraya, con razón, que la distinción que él establece entre el fundamento real y el fundamento lógico difiere totalmente "de la distinción del señor Crusius entre fundamento ideal y fundamento real", aunque añadiendo que esta "distinción", en Crusius, tiene una significación relativamente secundaria y no constituye, en modo alguno, la *totalidad* de su aportación. El resultado *esencial* de su teoría del conocimiento reside, por el contrario, en la conciencia de que para nuestras conclusiones causales debe postularse un principio propio y un fundamento sustantivo e independiente de certeza, distinto del principio de contradicción, y es precisamente esta conciencia la que, según Kant, constituye también el verdadero rendimiento de la obra sobre las "magnitudes negativas".

cluyendo, por tanto, el metafísico, a la regla según la cual es verdad todo aquello que no podemos por menos de pensar como verdad, etc., es fácil comprender que semejante principio no puede ser nunca el fundamento de la verdad de ningún conocimiento. En efecto, si se confiesa que no puede indicarse ningún otro fundamento de la verdad que el de que sería imposible no tenerla por tal, se da a entender con ello que es imposible señalar ningún fundamento de la verdad aparte de éste y que el conocimiento no es, por tanto, susceptible de ser probado. Y no cabe duda de que existen muchos conocimientos que no pueden probarse, pero el sentimiento de convicción que abrigamos con respecto a ellos es más bien una confesión que una prueba de que son verdad" (II, 295).

La dirección en que ha de orientarse en lo futuro el problema kantiano aparece ya claramente marcada aquí. Los fundamentos materiales son "indemostrables", si por prueba se entiende pura y exclusivamente lo que se deriva del principio de contradicción; y, sin embargo, no pueden aceptarse simplemente en virtud de su "evidencia" psicológica, sino que requieren una *fundamentación objetiva* distinta y más profunda.

Considerando *en su conjunto* la doctrina kantiana, tal como se contiene en los ensayos del año 1763, vemos dibujarse en ella los lineamientos generales de un sistema, si no original, por lo menos totalmente claro y que forma dentro de sí una unidad armónica. Esta concepción armónica fundamental se oscurece cuando quiere abordar el enjuiciamiento de las grandes tesis kantianas de esta época aplicándole desde el primer momento, irreflexivamente, la pauta de los criterios encontrados del "racionalismo" y el "empirismo". Es claro que, considerada desde este punto de vista, la doctrina de Kant revela no pocos rasgos de vacilación y equivocidad, pero la culpa de ello no es achacable a la doctrina misma, sino a la falsa pauta que se le aplica.

Kant, en este momento, se halla ya al margen del sistema de la escuela racionalista, pero sin que se halle todavía influído en lo más mínimo por la teoría de la experiencia de Locke y Hume. Su punto de partida y la atalaya desde la que pasa revista a las teorías filosóficas de su tiempo es el concepto de la experiencia

de la *física matemática* (cf. *supra*, p. 542). Por tanto, si queremos buscar la genealogía natural de su concepción, no debemos ir a buscarla precisamente a las doctrinas de los ingleses, sino a las de aquellos pensadores que, al igual que él, hacen de la ciencia newtoniana el centro de sus consideraciones epistemológicas.

Y así, vemos que los criterios expuestos en el escrito laureado recuerdan hasta en sus menores detalles la formulación que en D'Alembert se contiene de la teoría lógica de la definición. En ambos nos encontramos con el postulado de que la filosofía no debe arrancar de explicaciones de conceptos, sino de hechos seguros, tales como nos los ofrece la experiencia exterior o interior; en ambos, con el criterio de que el matemático no tiene por qué entretenerse en la desintegración analítica de sus conceptos fundamentales, sino que puede aceptarlos "con arreglo a su clara y usual representación". Y la misma coincidencia en cuanto al modo de concebir el cometido de la definición, el cual no consiste, según ambos pensadores, en descubrir la *esencia* de las cosas, sino simplemente en expresar y describir sus características, intuitivamente dadas (cf. *supra*, p. 382).

En la misma posición por él adoptada ante los problemas de la "teología natural" vemos que Kant —cosa muy significativa— se halla tan cerca de los empíricos matemáticos como alejado, por otra parte, de Hume. Trata, nos dice, de exponer el método "para remontarse al conocimiento de Dios por medio de la ciencia de la naturaleza", lo mismo que D'Alembert y Maupertuis ven en las leyes primitivas del movimiento el punto de partida para toda prueba acerca de la existencia de Dios; al igual que Kant, ambos pensadores franceses insisten en que la inquebrantable sujeción a ley del mecanismo no excluye, sino que, por el contrario, confirma y demuestra el orden teleológico del universo.[9]

Podemos apreciar aquí, a un tiempo, la fecundidad y las limitaciones de la filosofía kantiana, tal como ha venido desarrollándose hasta ahora. La ciencia matemática de la naturaleza forma el fundamento sobre que descansa esta filosofía, pero no es toda-

[9] D'Alembert, *Mélanges de Littérature, d'Histoire et de Philosophie*, IV, 71 *s*. Sobre Maupertuis, v. *supra*, pp. 389 *ss*. Las obras de Maupertuis aparecen citadas con frecuencia en los escritos precríticos de Kant. Cf. *Sämtliche Werke*, I, 232, 254, 181, 330 y *passim*.

vía, sin embargo, más que el primer escalón, el peldaño desde el que Kant aspira a ascender hasta el conocimiento especulativo de lo absoluto.

II

Si pasamos de los estudios del año 1763 a los *Sueños de un visionario*, advertimos que, al cambiar la atmósfera literaria en que ahora entramos, cambia también la atmósfera lógica. Casi tiende uno a considerar como un esfuerzo inicial estéril, condenado al fracaso, el de entroncar con la rigurosa trayectoria del pensamiento kantiano un ensayo como éste, nacido a todas luces del capricho del momento. No en vano el encanto de esta obrilla reside precisamente en la facilidad y en la desenvoltura con que los diversos problemas surgen en ella y se engarzan para formar las imágenes de la fantasía. Parece un empeño pedantesco el querer cortar las alas al vuelo libre de la fantasía, que en estas páginas emprende el pensador, para embutir los resultados del ensayo en un rígido esquema lógico.

Y, sin embargo, no cabe duda de que el nuevo estilo con que aquí nos encontramos es, al mismo tiempo, el testimonio vivo y directo de un nuevo modo de pensar. Lo que por su forma aparece como una inspiración del momento representa, por su contenido, el remate final y consecuente de un difícil y complicado proceso teórico del pensamiento. Y esta combinación es la que imprime al ensayo la característica peculiar que en él se acusa, no sólo en un sentido literario, sino también, y sobre todo, en un sentido filosófico. La desenvoltura estética del humor no es un regalo que le caiga a Kant en el regazo, sin el menor esfuerzo de parte suya; es el fruto de la rigurosa introspección lógica que ahora se esfuerza por realizar el pensador sobre sus propios pensamientos y sobre la idea central que los inspira.

El ensayo sobre las *Magnitudes negativas* terminaba trazando una línea divisoria entre el reino de los *conceptos* y el reino del *ser*. El principio de contradicción no sirve para expresar ni resolver los problemas planteados por la existencia empírica. La filosofía wolffiana buscaba el criterio de la *realidad* en la *ordenación* y la *trabazón* de lo concreto, pero ahora se ve que estas

características lógicas resultan insuficientes, si a ellas no vienen a añadirse otros factores y criterios "materiales".

La distinción entre la realidad y el *sueño* reside, según la conocida teoría de la ontología wolffiana, reconocida con carácter general y recogida en los tratados de metafísica, en el perfecto engarce que en la realidad se acusa: en el hecho de que cada elemento subsiguiente se base íntegramente sobre el anterior y pueda *deducirse* de él. Las características de la *realidad* coinciden, así, con las de la *verdad* lógica. Ahora bien, entre éstas había ido perdiendo cada vez más su valor independiente como criterio el *principio de razón suficiente*, para convertirse en un simple corolario y aditamento del principio de la identidad (cf. *supra*, pp. 499 y 505 *s.*).

En este punto interviene el nuevo pensamiento de Kant. ¿Es realmente —se pregunta Kant— la ordenación *formal*, la ausencia formal de contradicciones, lo único que diferencia del sueño las representaciones que nos formamos cuando estamos despiertos? ¿No revela también el sueño, acaso, una coordinación interior, una recia trabazón sistemática? ¿No existen también *sueños de la razón*, junto a los sueños de la imaginación?

Los sistemas racionalistas de la metafísica contienen en sí mismos la respuesta inmediata a estas preguntas; nos indican lo que significa por sí sola la ausencia de contradicciones, sin ninguna otra garantía de certeza. La "racionalidad" en que estos sistemas hacen hincapié, nada tiene que ver con la verdad científica, ya que se da, exactamente en la misma proporción, en todas las invenciones y cavilaciones coherentes consigo mismas, en todas las especulaciones caprichosas y en el aire, siempre que se mantengan fieles a las hipótesis arbitrarias de que parten.

En esta contraposición se revela claramente la *crisis de la ontología*. La filosofía de la Ilustración se jactaba de haber barrido para siempre, gracias a los principios racionales sobre que descansa, con el "reino de los sueños" de la fantasía; ahora, se pone de manifiesto que no ha hecho, en realidad, sino derribar la barrera que separaba la *experiencia* científica de las cavilaciones arbitrarias. Tampoco los "arquitectos que construyen sus mundos especulativos en el aire", por muy cuidadosamente que levanten sus

edificios y acoplen unas a otras sus partes sueltas, trabajan con otros materiales que los sueños.

Tal es la conclusión última y consecuente que viene a dictar su fallo condenatorio contra toda metafísica a base de conceptos arbitrariamente establecidos. Y Kant no establece, a partir de ahora, ninguna diferencia entre los filósofos de su tiempo: su veredicto recae no sólo sobre Wolff, sino también sobre Crusius, quien trata de crear el orden de las cosas como de la nada, "por medio de la fuerza mágica de algunas máximas acerca de lo que es y lo que no es susceptible de ser pensado" (II, 342).

En seguida nos damos cuenta de que estamos ante un punto de vista totalmente nuevo, que guía la consideración y el enjuiciamiento. Y el mismo tono y el estilo de los *Sueños de un visionario* atestiguan que aquella *renuncia*, que de un modo tan claro y tan consciente se trasluce en la obra, lleva consigo una *ganancia* profunda y positiva. Lo que hasta ahora había venido sirviendo siempre de punto de apoyo a la metafísica no era las pruebas lógicas, sino los problemas e intereses *éticos*, con los que parecía hallarse indisolublemente enlazada.

"La balanza del entendimiento no es totalmente imparcial, pues uno de sus brazos, el que tiene escrito: *Esperanza del porvenir*, posee una ventaja mecánica por virtud de la cual las razones más ligeras depositadas en este platillo de la balanza hacen subir al otro platillo, en el que se colocan las especulaciones dotadas de suyo de mayor peso. Es ésta la única inexactitud que probablemente no seré capaz de rectificar nunca y que, en realidad, no querría tampoco corregir, aunque pudiera" (II, 349).

Y, sin embargo, también este motivo ha perdido ahora, para Kant, su fuerza imperiosa e irrebatible. Cualquiera que sea la *perspectiva* que en última instancia puedan abrir ante nosotros los problemas morales, lo cierto es que, cuando se trata de encontrar a las leyes morales sus *fundamentos*, debemos atenernos exclusivamente a nosotros mismos, sin que necesitemos apoyarnos en la palanca de un mundo ultraterrenal.

"La verdadera sabiduría va acompañada siempre del candor, y como quiera que en ella el corazón se encomienda a la guía del entendimiento, no necesita recurrir al aparato de la erudición, y sus fines no requieren de tales medios, los cuales, por lo demás,

no están siempre al alcance de todas las personas. ¿Cómo? ¿Acaso tenemos que ser virtuosos pura y simplemente porque exista otro mundo, o debemos, por el contrario, pensar que nuestros actos serán recompensados un día precisamente porque son *en sí* buenos y virtuosos? ¿No se contienen en el corazón del hombre preceptos morales inmediatos, o será absolutamente necesario apoyar la palanca en el otro mundo, para hacer que el hombre se mueva y obre en éste con arreglo a su propio destino?"

La fe moral en la razón no necesita, para estar segura de sí misma, ninguna clase de apoyos metafísicos.

"Dejemos, pues, a la especulación y al cuidado de cabezas ociosas el dar vueltas a estas ruidosas doctrinas acerca de objetos tan remotos. Para nosotros, son en verdad indiferentes, y si la apariencia momentánea de las razones en pro o en contra puede arrancar tal vez el aplauso de las escuelas, para nada influirá en la suerte futura del hombre honrado... Pero como nuestra suerte en el mundo futuro dependerá presumiblemente, en gran medida, del modo como hayamos sabido desempeñar nuestro puesto en la vida presente, concluiré con las palabras que Voltaire pone en labios de su candoroso y honesto Cándido, como remate de tan largas y ociosas disputas entre las escuelas: cuidémonos de nuestra dicha y pongámonos a cultivar nuestro huerto" (II, 372 *s.*).

Se trasluce aquí con toda claridad el motivo que impulsa la transformación interior operada en Kant. Los problemas fundamentales de la ética venían preocupando y reteniendo su atención desde los comienzos mismos de su filosofía, pero es al llegar aquí cuando se convierten en el centro dominante de su pensamiento. El centro de gravedad del sistema se ha desplazado: el lugar que antes ocupaban los problemas de la ciencia exacta lo ocupan ahora los problemas morales. Kant asimila y recrea ahora el contenido más puro y más profundo de la ilustración moral del siglo XVIII. En los *Sueños de un visionario* nos habla el discípulo y admirador de Rousseau.[10] La influencia que sobre Kant llegó a ejercer el pensador francés la atestiguan, en términos generales, algunas líneas escritas por el propio Kant.

"Yo mismo soy, por inclinación, un investigador. Siento una

[10] Coincido en este punto de vista con Windelband, *Geschichte der neueren Philosophie*, 3ª ed., II, pp. 26 *s.*

gran sed de conocimiento y la afanosa inquietud de seguir adelante, y cualquier progreso produce en mí una gran satisfacción. *Hubo un tiempo en que creía que todo esto podía constituir el honor de la humanidad* y en el que despreciaba a la plebe ignorante. *Pero Rousseau me ha sacado de mi error.* Aquella quimérica superioridad ha desaparecido; he aprendido a honrar al hombre, y me consideraría muy por debajo de cualquier obrero si no creyera que los esfuerzos del pensamiento pueden dar un valor a los demás y contribuir a restaurar los derechos de la humanidad."

La misión de la filosofía ya no consiste, ahora, en enriquecer al hombre con un tesoro engañoso de saber especulativo, sino en circunscribirle a la órbita de su destino moral y necesario.

"Suponiendo que haya sentido por encima o por debajo de sí ciertas *tentaciones engañosas* que hayan venido a desviarle insensiblemente de sus posiciones peculiares, no cabe duda de que esta guía le ayudará a recobrar su *estado de hombre*, y por muy pequeño o defectuoso que entonces se sienta, comprenderá que es lo suficientemente bueno para el lugar que ha de ocupar, porque es precisamente *lo que debe ser*."[11]

Con ello, se ha dado un paso decisivo en la trayectoria de la doctrina kantiana. El "reino de los espíritus" ha perdido su encanto y su poder de seducción; su lugar pasa a ser ocupado ahora por el "reino de los fines", que es un reino ético. Para afianzarse en éste y adquirir carta de ciudadanía en él, para cobrar conciencia de su armónica conexión con la "comunidad de los seres racionales", el individuo no necesita ya de ninguna clase de *imágenes* metafísicas, las cuales, por muy egregias y "espirituales" que puedan parecernos, se limitan, en último resultado, a convertir en datos sensibles una *tarea* inteligible. Aunque la realidad de los *valores* morales y suprasensibles nos parezca segura e inatacable, tenemos que saber renunciar a transmutarla en un *ser* mítico situado en el más allá.[12] La duda que suscita toda metafísica es, por

[11] Kant, *Sämtliche Werke*, eds. por Hartenstein, VIII, 624 *s.* Sobre las relaciones entre Kant y Rousseau, cf. Dieterich, *Kant und Rousseau*, Friburgo, 1885.

[12] Cf. acerca de esto, especialmente, la carta de Kant a Mendelssohn del 8 de abril de 1766, en la que Kant abandona expresamente su intento de establecer una *analogía* entre la constitución moral del reino de los espíritus y la "gravitación universal": este intento, dice, "no constituye una opinión

tanto, en el fondo, la expresión de la profunda y ética certeza de sí mismo. Este sentimiento de liberación interior es precisamente el que imprime su vuelo y su alegría al estilo de los *Sueños de un visionario*.

También en la actitud que Kant adopta ante sus predecesores filosóficos se produce ahora un cambio importante: la doctrina de Hume ha prendido ya en él. Y no cabe duda de que lo que Kant capta primeramente en ella no es tampoco lo que se refiere al contenido puramente epistemológico, sino la significación que encierra para el esclarecimiento moral general. El Hume que comienza influyendo en Kant no es el autor de la *Enquiry*, sino el autor de los *Diálogos sobre la religión natural*.

Pero, partiendo de aquí, el camino tenía que conducir necesariamente más allá. Y los *Sueños* nos muestran a Kant en una época en que coincide con Hume nada menos que en la *concepción total de la metafísica* y en la valoración de sus posibles resultados. La metafísica es ahora, para Kant, la *ciencia de los límites de la razón humana*; su misión consiste en separar el reino de la *experiencia* del mundo de la especulación trascendental (II, 367). En este mismo sentido había llamado Hume a la filosofía, en su tiempo, a ponerse en pie para luchar contra la *mística* especulativa.

"Expulsados de la tierra abierta, estos bandidos van a esconderse entre la maleza y se mantienen al acecho para irrumpir por todas las brechas no vigiladas del espíritu, abrumando a éste con fantasmas y prejuicios religiosos que lo aterrorizan. Hasta el más fuerte adversario puede ser abatido y dominado, si cede, aunque sólo sea por un momento, en su vigilancia."

Y el único parapeto seguro se halla también para Hume en el análisis crítico de las potencias del entendimiento: "tenemos que desarrollar la *metafísica verdadera*, para acabar con la falsa y corrompida".[13]

Es el propio Kant quien nos dice, inequívocamente, que lo que ahora toma de Hume, como lo más valioso de su doctrina, es

seria, sino un ejemplo de cuán lejos puede irse, sin tropezar con obstáculo alguno, en las fantasías filosóficas, cuando faltan los datos" (*Sämtliche Werke*, X, 69).

[13] Hume, *Essays*, ed. Green y Grose, pp. 8 *ss*.

precisamente esta tendencia, esta *tónica subjetiva* de la filosofía humeana.

"En el temprano desarrollo de vuestro talento —escribe a Herder, en 1767—, vuelvo la vista con gran satisfacción al momento en que el espíritu fecundo, no dejándose llevar ya tanto por las cálidas emociones del espíritu juvenil, adquiere aquel sosiego dulce y sensible que es como *la vida contemplativa del filósofo, precisamente lo contrario de aquella con que sueñan los místicos*. Espero con seguridad esta época de vuestro genio por lo que de él conozco ya: un estado de espíritu que pocos poseen y que tan beneficioso es para el mundo, del cual tenemos el más bajo ejemplo en Montaigne y *el más alto de todos, que yo sepa, en Hume*" (X, 70).

Sin embargo, ya en esta época nos encontramos en Kant también con algunos importantes y fundamentales criterios tomados de la *teoría del conocimiento* de Hume. El conocimiento de las conexiones causales no puede lograrse nunca por la vía de la deducción lógica, sino que se debe solamente a la *experiencia*, la cual constituye, por tanto, la única instancia para todos nuestros juicios acerca de la existencia. Ahora bien, lo que la experiencia nos ofrece no es nunca más que una agrupación regular y efectiva de representaciones, sin que lleguemos a conocer ni a *comprender* la trabazón necesaria que entre ellas media. Y tampoco la referencia a la "experiencia interior" puede llevarnos más allá, ya que los fenómenos de la *voluntad* permanecen mudos, ni más ni menos que los de la observación exterior.

En la época anterior de su pensamiento, Kant había encontrado aquí, por un momento, la solución: "la relación entre las causas la deducimos de nuestros propios actos y la aplicamos luego a lo que es constante en los fenómenos de los actos externos".[14]

[14] *Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie*, eds. por Benno Erdmann, t. II, Leipzig, 1884, núm. 289. Esta reflexión, como con razón señala Erdmann, se halla en contradicción con Hume; trátase, sin embargo, de una contradicción expresamente rectificada y superada por los *Sueños de un visionario*. Por eso no es posible deducir de ella, como pretende Erdmann, un argumento en contra de la coincidencia entre los criterios de Kant y Hume en la época a que nos referimos aquí, sino conjeturar simplemente que los *Sueños* son anteriores en el tiempo. Y como, además —según lo prueba el hecho de que en esta obra aparezca ya el concepto del juicio sintético—, los

Pero ahora, esta solución es combatida también por Kant, con las mismas razones empleadas por Hume. Podemos, indudablemente, conocer como una "experiencia simple" la influencia que mi pensamiento y mi voluntad ejercen sobre mi cuerpo, pero nunca llegar a comprenderla por razones. El hecho de que mi voluntad mueva mi brazo no es más comprensible para mí que lo sería el que alguien dijese que podía detener la luna dentro de su órbita; la diferencia consiste solamente en que lo primero nos lo demuestra la experiencia, mientras que lo segundo jamás se ha revelado a nuestros sentidos (II, 370).

Por donde, en general, cuando se trata de determinar las fundamentales relaciones causales originarias, son las experiencias las únicas que tienen derecho a pronunciar la última palabra, mientras que "los *fundamentos de razón*, en tales casos, *no son de la menor utilidad ni para inventar ni para confirmar la posibilidad o la imposibilidad*" (II, 371).[15]

Como vemos, la concepción de conjunto acerca del método de la ciencia matemática de la naturaleza acusa ahora una clara desviación, si se la compara con las posiciones mantenidas en el "estudio laureado". En éste —fiel a la indicación dada por el propio Newton y desarrollada en detalle, v. gr., por Roger Cotes en el

Sueños siguen al grupo de obras del año 1763, hay que llegar a la conclusión de que su redacción debió de corresponder a los años 1764-66.

[15] Una curiosa objeción contra la hipótesis de la aproximación de Kant a Hume en los *Sueños de un visionario*, es la que presenta Adickes (en *Kant-Studien*, Kiel, 1895, p. 101). Este autor considera como una contradicción entre ambos pensadores el hecho de que Kant —en el año 1766— busque el origen de los conceptos y los juicios causales en la *experiencia*, mientras que Hume niega abiertamente "que a nuestro concepto de la causa corresponda una 'impresión' cualquiera, emanada de los objetos situados fuera de nosotros". A esto hay que replicar que Hume no entiende en modo alguno por "experiencia" las impresiones concretas en cuanto tales, sino sobre todo su *combinación asociativa*. Ahora bien, en este sentido, es claro, y Hume lo destaca constantemente, que todas nuestras conclusiones acerca de las relaciones entre causa y efecto brotan de la experiencia. "I shall venture to affirm —dice Hume en la *Enquiry*— as a general proposition which admits of no exception, that the knowledge of this relation *is not in any instance attained by reasonings* a priori; *but arises entirely from experience*, when we find that any particular objects are constantly conjoined with each other" (ed. Green y Grose, p. 24).

prólogo a la segunda edición de los *Principios matemáticos de la teoría de la naturaleza*—, se consideraban todavía, en lo esencial, el *análisis* y la *síntesis* como métodos *correlativos:* una vez que la *inducción* nos había conducido a los principios generales, podía y debía entrar en juego la *deducción*, para derivar de ellos y predeterminar, también en rigurosa conexión, los hechos particulares. Pero, ahora, nos encontramos con que los datos empíricos no forman solamente el *comienzo* y la materia fundamental de la reflexión filosófica, sino también su *término*.

Claro está que sólo se trata de una breve fase transitoria del pensamiento kantiano, fase perfectamente explicable en cuanto a sus motivos. La meta que Kant traza ahora a la filosofía, la delimitación del saber dentro del círculo de la *experiencia*, no parecía que pudiera alcanzarse de otro modo que yendo a buscar también el *fundamento* del saber exclusivamente a los hechos de la observación. Sin embargo, también para esta época a que nos referimos vale y conserva toda su razón de ser la frase de Kant de que distaba mucho de dar oídas a Hume en lo tocante a sus *consecuencias*. Aunque, coincidiendo con él, cifre la misión de la metafísica en una *teoría del conocimiento por la experiencia*, no llegó a considerar nunca como una "opinión seria" la derivación psicológica de los conceptos de la experiencia por el juego de la asociación y del hábito.[16]

Surge aquí, por tanto, un problema nuevo y más profundo. Era natural y obligado que se acentuara y destacara unilateralmente el valor de la experiencia, mientras se tratara de afianzar y deslindar firmemente el auténtico *campo* de la investigación filosófica frente a los excesos de la mística especulativa.[17] Pero, una vez alcanzada

[16] No coincidimos, por tanto, con Kuno Fischer —quien hace resaltar, con razón, la estrecha afinidad entre Kant y Hume en la época de los *Sueños*— ni en lo referente al *momento* de la primera influencia de Hume, que él sitúa en el año 1763, ni en lo tocante al *alcance* de esta influencia. En lo que respecta a este segundo punto, hay que decir que K. Fischer, ante las objeciones de Cohen y Riehl, ha modificado esencialmente su punto de vista anterior, en las ediciones posteriores de su *Geschichte der neueren Philosophie*.

[17] La más importante objeción contra la hipótesis de una influencia relativamente temprana de Hume sobre Kant (en el año 1766) consiste en afirmar que no es posible prescindir de la influencia humeana para explicar algunas de las posteriores fases de desarrollo del pensamiento kantiano. Pero esta

esta meta, la investigación podía seguir su curso y tenía que plantearse de nuevo, necesariamente, el problema de encontrar los *principios lógicos* a los que la experiencia misma debe su solidez y su certeza.

III

Los estudios del año 1763, y sobre todo el ensayo sobre las *Magnitudes negativas,* terminan con una nítida separación entre los principios *lógicos* y los *reales,* entre las *verdades conceptuales* y las *verdades de hecho.* No sólo es imposible construir la existencia de las cosas a base de simples conceptos, sino que ni siquiera poseemos en todo el campo de la lógica un solo medio para poder expresar y *reproducir* la trabazón empíricamente dada entre los objetos. Todo *juicio* se limita a esclarecer un concepto dado por medio del análisis; partiendo de él, ningún camino conduce, por tanto, a la *existencia,* la cual no se contiene nunca, como simple predicado o como determinación, en un sujeto. *No existe una lógica de la realidad* (cf. *supra,* pp. 550 *s.*).

Esta conclusión es necesaria e insoslayable, mientras se tome como base —según lo hace Kant todavía en este período— la concepción wolffiana de la lógica y su explicación del juicio,

objeción queda refutada tan pronto como se aclaran los motivos internos que determinan en lo sucesivo la orientación de la filosofía de Kant y que permiten explicarla sin necesidad de admitir un "impulso" exterior. La exposición del texto intenta demostrar —a la luz de las *Reflexionen*— este desarrollo inmanente de la filosofía kantiana.

Una segunda dificultad suele encontrarse, sobre todo, en el hecho de que Kant, en la *Dissertation* del año 1770 —por oposición a la concepción fundamental de los *Sueños de un visionario*— afirma la *cognoscibilidad* de las sustancias absolutas, de donde se deduce que todavía en esta época no había despertado de su "sueño dogmático". Sin embargo, hay que decir, en contra de este criterio, que para determinar lo que en este sentido debe entenderse por "dogmatismo", no debe tomarse como base la opinión subjetiva de los críticos, sino única y exclusivamente la definición que de este concepto da el propio Kant (cf. acerca de esto Höffding, en *Archiv für Geschichte der Philosophie,* VII [1893], p. 383). El dogmático, según esta definición, es el que "no mide *la esfera de su entendimiento,* ni determina, por tanto, con arreglo a principios, *los límites de su posible conocimiento" (Kritik der reinen Vernunft,* B, 796). Y esto es precisamente lo que ocurre en los *Sueños de un visionario.* Con ello queda refutada y superada para siempre la arrogancia dogmática de quienes pretenden "desenvolverse solamente a tenor de los principios, tal y

Pero, ¿sigue siéndolo, a partir del momento en que se convierta en pauta única y exclusiva la propia concepción, alcanzada ya ahora por Kant? ¿Vale lo demostrado por la lógica tradicional de la escuela para todas y cada una de las formas de la lógica, en general? ¿Acaso no deberá emprenderse aquí el camino inverso, por el que los nuevos tipos de relación y de conexión que se nos revelan en lo empírico-real conduzcan al *descubrimiento de una nueva forma de juicio,* adecuada a ellos?

Preguntas como éstas tenían que hacerse cada vez más apremiantes, a medida que Kant fuese desembarazándose interiormente de la doctrina tradicional. Esto es lo que explica por qué nos vemos llevados ahora a la distinción entre los *juicios analíticos* y los *juicios sintéticos,* no establecida todavía en el "estudio laureado".[18] Nuestros testimonios pertenecen a diferentes categorías lógicas y poseen diferente carácter lógico y valor lógico de validez, según que se limiten a destacar por separado una característica

como desde largo tiempo atrás viene empleándolos la razón, sin pararse a averiguar el modo y el derecho con que se llega a ellos". A partir de ahora, Kant —según escribe en una carta dirigida por aquellos días a Lambert— se considera ya "seguro del *método* que debe seguirse para no caer en aquella ilusión del saber que le lleva a uno a creer haber alcanzado a cada paso la solución, sin perjuicio de tener que volver atrás otras tantas veces, para encontrar el camino"... "Desde entonces —añade Kant—, veo cada vez, por la naturaleza de la investigación que tengo ante mí, lo que necesito saber para llegar a la solución de cada problema especial y qué grado de conocimiento determina lo que nos es dado, de tal modo que aunque el juicio resulte, con frecuencia, más limitado, es también, al mismo tiempo, más claro y más seguro de lo que suele ser" (carta del 31 de diciembre de 1765; *Sämtliche Werke,* X, 52 *s.*; cf. carta a Herder [1767], X, 71). Ningún "dogmático" se expresaría con esta claridad y, a la vez, con este retraimiento. Cuando Kant, más tarde, acepta de nuevo una especie de conocimiento positivo del "mundo inteligible", no lo hace ya nunca al modo simplista de la metafísica escolástica, sino dando por supuesta una exacta separación de la "capacidad de conocimiento" y un deslinde de su campo de acción y de sus legítimas pretensiones. En este sentido, también la disertación del año 1770 debe ser considerada como "un ensayo propedéutico para distinguir el conocimiento sensible del intelectual" y, por tanto, como una obra *crítica* en cuanto a su *método,* cualquiera que su *resultado* sea.

[18] V. sobre este punto, Paulsen, *Versuch einer Entwicklungsgeschichte der Kantischen Erkenntnistheorie,* Leipzig, 1875, pp. 77 *ss.* y 167 *ss.*

contenida ya en el sujeto o añadan al contenido del concepto del sujeto una determinación totalmente nueva.

Pero la fuente y el fundamento primario de esta ampliación, desde el punto de vista en que ahora nos mantenemos, no pueden buscarse nunca fuera de la *experiencia*. Sólo ésta puede suministrar aquello que para la lógica formal es un misterio, cuando no una contradicción. En ella se ha operado lo inconcebible: la conexión de lo conceptualmente *diferente* aparece aquí ante nosotros como un hecho cierto y palpable. Por donde todos los juicios sintéticos son al mismo tiempo, por su carácter y su origen, juicios empíricos.

Sin embargo, tampoco podemos detenernos en esta equiparación, sin que inmediatamente nos salga al paso un nuevo problema. El estudio laureado había caracterizado la *síntesis* como el método general que sirve de base a la *formación de los conceptos matemáticos*, mientras que los *juicios* matemáticos, que se limitan a desarrollar el contenido previamente dado en la definición se someten directamente al principio de la identidad (II, 294). Pero si reflexionamos —como corresponde al sentido de la *nueva* distinción entre los juicios analíticos y los sintéticos— no tanto sobre la *forma* exterior del juicio como acerca del *origen del conocimiento*, veremos en seguida que, enfocado desde *este* punto de vista, también el juicio matemático debe ser considerado como *sintético*, ya que su verdadero *contenido de verdad* no descansa sobre un simple análisis, sino sobre una nueva creación.

Si antes el corte de separación entre el método matemático y el metafísico separaba también el método de la *física* del de la matemática (cf. *supra*, p. 544), ahora ambos aparecen reunidos de nuevo bajo un título común. Los dos factores fundamentales sobre los que descansa la existencia de la ciencia de la naturaleza, la "observación" y la "geometría", no se enfrentan ya el uno al otro, sino que poseen, como fuentes sintéticas de conocimiento, un terreno de principio común.

Pero no cabe duda de que precisamente esta comunidad, la contraposición común en que ambos se enfrentan ahora a los conocimientos abstractos de la lógica y la metafísica, contribuye, al mismo tiempo, a entorpecer el nítido deslinde metodológico

entre ellos mismos y su pretensión de vigencia. Cabe preguntarse, en efecto: ¿estos dos factores que se asocian para la construcción de la física, ocupan el mismo plano, el mismo rango, el uno junto al otro, o existe entre ellos una diferencia característica de valor? ¿Existen, al lado de los juicios sintéticos que se limitan a reproducir hechos *concretos* de la observación, otros dotados de vigencia general y necesaria? Si a estas preguntas hubiera de darse una respuesta afirmativa —como evidentemente hay que hacerlo, si no queremos vernos inducidos a error en cuanto a la certeza objetiva de los supremos principios de la ciencia de la experiencia—, se abriría con ello ante nosotros una nueva perspectiva; se descubriría, de este modo, un tipo de *necesidad* que no recibiría sus títulos de garantía y justificación de la lógica formal, sino que tendría que ir a buscarlos a otro sitio.

Con esto, nos veríamos llevados de la mano hasta los mismos umbrales de la filosofía *crítica*. Pero esta trayectoria del pensamiento que brevemente hemos intentado esbozar presenta rasgos tan consecuentes e imperiosos, que precisamente ello nos mueve a mostrarnos un tanto desconfiados, es decir, a ver en esta trayectoria, tal como queda descrita, más bien una construcción conceptual que una verdadera descripción de los hechos históricos.

Pero precisamente en este punto nos encontramos con que el diario filosófico de Kant —editado por Benno Erdmann bajo el título de *Reflexiones en torno a la Crítica de la razón pura*— viene a ofrecernos una confirmación directa de los resultados a que nos había llevado el análisis y la reconstrucción objetiva de la trayectoria del pensamiento kantiano. A la luz de este diario, podemos seguir y documentar paso a paso las distintas fases y los sucesivos estadios transitorios del pensamiento de Kant.

Vemos aquí cómo el nuevo concepto del *juicio sintético* aparece ya en el período que precede a los *Sueños de un visionario*.[19] Sin embargo, de momento, la "posibilidad" de tales juicios sólo puede demostrarse mediante la *experiencia*, estándoles vedada todavía cualquier fundamentación de orden racional, que, como tal, sólo podría basarse en el principio lógico de la identidad.

[19] El concepto del "juicio sintético" aparece ya en las *Reflexionen*, p. 289, anteriores a los *Sueños de un visionario* (v. *supra*, nota 14).

"La posibilidad de los *conceptos* descansa solamente sobre el principio de contradicción, la de la *síntesis* sobre la experiencia" (*Reflexiones*, núm. 296).

Se establece, de este modo, una clara y unívoca interdependencia: "todos los juicios *analíticos* son racionales, y viceversa; todos los juicios *sintéticos* son empíricos, y a la inversa" (*Reflexiones*, núms. 500 y 292).

El abismo entre la experiencia y el pensamiento amenaza, ahora, con ser infranqueable, ya que la antinomia excluyente que aquí se establece no parece admitir ninguna suerte de mezcla o conciliación. Tal es la concepción con que nos encontramos en los *Sueños de un visionario*: los *fundamentos de la razón*, cuando se trata de fijar los principios reales del acaecer, "no tienen la menor utilidad", ni para inventarlos ni para confirmarlos complementariamente.

La conexión causal de los fenómenos, y, por tanto, el principio de la razón suficiente, vuelve a servir de caso ejemplar de esta relación. La "generalidad" que tradicionalmente atribuimos a este principio no es la validez general lógica e incondicionada, sino que descansa exclusivamente sobre una vaga generalización de los datos de la experiencia.

"En los *conceptos del entendimiento*, se entiende por fundamento aquello de lo que pueden sacarse, en general, conclusiones para lo otro. *La posibilidad de esto puede encontrarse, evidentemente, en fundamentos lógicos, pero nunca en fundamentos reales.* Ahora bien, la experiencia no establece ninguna verdadera generalidad, porque no establece ninguna necesidad. Sin embargo, la *aplicación* del concepto del fundamento real parte siempre simplemente de la experiencia. *Por tanto, los principios sólo pueden ser empíricamente generales* y sólo encierran también una significación empírica, a saber, la de que algo vaya siempre acompañado de algo distinto, como su fundamento" (*Reflexiones*, núm. 726).

Lo que Kant había expuesto con respecto a las *fuerzas* fundamentales, o sea el que éstas no pueden *inventarse por cavilación*, sino que sólo pueden *leerse* en las observaciones concretas, se hace extensivo ahora, por tanto, a los *principios* de la

investigación. La *vigencia* empírica de estos principios se desprende directamente de su *aplicación* puramente empírica.[20]

Pero aquí, donde Kant parece hallarse más cerca de la doctrina de Hume, se produce también la reacción contra los resultados definitivos a que ésta llega. El propio Kant nos dice que, después de haberse cerciorado del problema planteado por Hume, el primer paso que dio, para seguir adelante, fue el de "representarse la tarea en su conjunto".

"Intenté, por tanto, ante todo, ver si era posible representarse de un modo general el designio de Hume, y no tardé en descubrir que el concepto de la relación de causa a efecto *no es, ni mucho menos, el único* por medio del cual puede el entendimiento pensar *a priori* las conexiones entre las cosas, sino que, por el contrario, en ello consiste totalmente la metafísica."

También en este punto nos permiten las *Reflexiones* seguir en todos y cada uno de sus pasos el camino recorrido por Kant. El principio de razón suficiente se presenta, en un principio, como el principio exhaustivo, que encuadra y abarca todas las relaciones de lo real. Pero no tarda en suscitarse la duda contra la exactitud de este criterio.

"¿Por qué —se pregunta Kant— se determina el *principium rationis sufficientis*, junto al *principium contradictionis*, como la ley única? ¿El principio de la deducción y el de la clasificación?" (reflexión 505). Y, en seguida, opone al principio puramente lógico de la identidad una *pluralidad de principios sintéticos*. "Junto al principium identitatis et contradictionis, tiene que haber necesariamente otros principios, tales como los del nexus y la oppositio, ya que los primeros sólo nos permiten comprender el nexo y la oposición lógicos, pero no los reales. *Ahora bien, ¿cuáles son estos principia synthetica?*" (reflexión 488).[21]

[20] Cf. además, especialmente, *Reflexionen*, p. 499: "Los conceptos de la causa son conceptos sintéticos y, *por tanto, empíricos*."

[21] La *localización en el tiempo* de estas reflexiones y las que les siguen en el texto se desprende del hecho de que representan una gradual transformación de la teoría "empirista" del conocimiento, tal como se desarrolla en los *Sueños de un visionario* y según la cual la propia experiencia necesita, para su validez, determinados *principios generales* en que pueda apoyarse. Estos principios aparecen *postulados* ya aquí, pero todavía no *establecidos*, de donde se deduce que las *Reflexiones* correspondientes debieron de ser anteriores al

Aparece así ante nosotros una importante distinción, grávida de consecuencias, que es la que separa los principios empíricos de los *matemáticos*. "Algunos principios son analíticos, y se refieren a la parte formal de la claridad en nuestro conocimiento; otros son sintéticos, y se refieren a la parte material, como ocurre con los principios *aritméticos, geométricos* y *cronológicos*, en una palabra, con los principios empíricos" (reflexión 504).

Qué representa este progreso para la totalidad del problema lo señala también claramente el propio Kant, en un pasaje posterior, en el que analiza y critica el planteamiento humeano del problema. El gran error de Hume —nos dice Kant, en este pasaje— consiste en "haber dejado a un lado, irreflexivamente, toda una provincia del conocimiento apriorístico, y precisamente la más importante de todas: la de la *matemática pura*, creyendo que su naturaleza, su régimen constitucional, por así decirlo, descansaba sobre principios totalmente distintos, es decir, exclusivamente sobre el principio de contradicción... Pero se equivocaba de medio a medio, al pensar así, y este error trajo consecuencias perjudiciales y decisivas para el concepto por él preconizado, en su totalidad... De no haber procedido así, habría podido extender su indagación acerca del origen de nuestros juicios sintéticos hasta mucho más allá de su concepto metafísico de la causalidad, englobando también la posibilidad de la matemática *a priori*, que necesariamente tenía que considerar asimismo como sintética... Y, de este modo, la *buena compañía* en que se habría encontrado la metafísica, habríala puesto a salvo del peligro de verse desdeñosamente maltratada, pues los golpes dirigidos contra ésta habrían repercutido también, por fuerza, sobre la matemática, lo que no entraba ni podía entrar en las intenciones de Hume" (*Prolegómena*, § 4).

año 1769, fecha en la que Kant ha establecido ya un sistema desarrollado de principios apriorísticos puros, principios que, aunque se revelen a nuestra conciencia en ocasión de la experiencia, se consideran como totalmente independientes de la percepción sensible, en lo que al carácter de su vigencia se refiere. (Cf. acerca de esto, *infra*, pp. 578 *ss.*). Ello nos permite señalar los años 1766 y 1769 como la fecha más temprana y la más tardía a que corresponden dichas reflexiones. (Acerca de la significación de estas *Reflexionen* en la historia del desarrollo de la doctrina kantiana, cf. el citado estudio de Adickes, en *Kant-Studien*, pp. 92 *ss.*, 103 *ss.*, quien, sin embargo, en consonancia con su punto de vista en cuanto al momento en que se produjo la influencia de Hume, entiende que la generalización del "problema humeano" no llegó a manifestarse hasta las reflexiones del año 1769 [núms. 483, 502, 512 y 513].

Por tanto, al reconocerse como sintéticos, según ahora se hacía, los juicios fundamentales de la matemática,[22] quedaba ya decidido el rumbo que tenía que seguir toda la investigación.

Cierto es que aún sigue afirmándose, por el momento, que los *principios formales* dotados de validez general sólo rigen para los juicios puramente lógicos y racionales, pero no para los juicios empíricos y matemáticos. "*Cabe enfocar* a priori *la posibilidad de las combinaciones analíticas, pero no la de las sintéticas*" (*Reflexiones*, 291; cf. 497). Pero es evidente que no era posible aferrarse a este punto de vista, sin atentar contra la seguridad del mismo conocimiento matemático.[23]

22 Este paso se da, por ejemplo, en la reflex. 496: "Todos los *principia prima* son o bien principios elementales y analíticos, o bien axiomáticos y sintéticos... Los racionales son analíticos, los empíricos sintéticos y, *por tanto, matemáticos*."

No vemos ninguna razón en pro de la hipótesis de Adickes (en *Kant-Studien*, p. 104) de que el conocimiento del carácter sintético de los juicios matemáticos haya sido alcanzado, "cuando muy pronto, en el curso del año 1768". No puede extrañarnos el que la nueva concepción no aparezca expresamente mencionada y razonada en el ensayo "sobre el fundamento primero de la diferencia de las zonas en el espacio", ya que este breve escrito trata solamente de un problema determinado y concreto, sin retrotraerse nunca a los fundamentos sistemáticos generales de la doctrina kantiana. Sin embargo, implícitamente ya se apunta de un modo claro en este opúsculo el giro del pensamiento, puesto que la tendencia esencial del estudio va encaminada a demostrar que las relaciones y las distinciones referentes al espacio no pueden reducirse a *conceptos* puros, sino que, para retenerlas, es necesario remontarse a las "sensaciones" de los sentidos (a la sensación del lado derecho y del izquierdo). Estamos, pues, exactamente ante la fase que conocemos con toda precisión de las reflexiones: los juicios matemáticos se hallan ya claramente separados de los juicios lógico-analíticos, pero se acercan con ello directamente a los principios *empíricos*, ya que no se ha alcanzado aún el pensamiento de la "intuición pura", aunque sin llegar a confundirse totalmente con ellos, en modo alguno. (V. nota siguiente.)

23 Debe reputarse como algo extraordinariamente inverosímil, desde el punto de vista interno, si tenemos en cuenta el juicio sistemático que él mismo emite acerca de semejante concepción, el que Kant llegase a sacar esta última consecuencia, considerando, en una fase cualquiera de su trayectoria filosófica, los principios matemáticos como *principios de experiencia*. El pasaje de las *Reflexionen* (refl. 498) que invoca en apoyo de este criterio Vaihinger (*Com-*

Por donde se llega, ahora, a la conclusión inversa: si queremos llegar a *comprender* conceptualmente la verdad de la matemática, que aparece ante nosotros como un *hecho* inatacable, no tenemos más remedio que *postular* un principio que nos garantice la posibilidad de una síntesis *a priori*. Con lo cual nos vemos ya situados, por fin, ante el problema *crítico* fundamental y decisivo.

¿Cómo cobran los juicios empíricos y sintéticos un carácter general? ¿No poseemos, junto a los principios formales de los juicios racionales, otros principios formales para los juicios sintéticos y empíricos? ¿No son los mismos los principios formales de la relación real que los de la relación lógica?" (refl. 490).

Los "principios materiales", que el estudio laureado contraponía al principio de identidad y de contradicción ceden el puesto ahora a los *principios formales* puros de la experiencia y del conocimiento matemático, que son los que, de aquí en adelante, forman "la base y la firmeza de la razón humana" (cf. *supra*, p. 552).

El ataque de Hume es rechazado, por cuanto que la "razón" cobra, ahora, un contenido positivo: junto a la *lógica*, empieza a surgir una *teoría sintética y general de las formas del conocimiento*.

IV

Los *Sueños de un visionario*, aunque en apariencia no hagan más que seguir los razonamientos de Swedenborg y las elucubraciones de la mística especulativa, tocan un problema que aún no había encontrado su solución definitiva, ni siquiera en el campo de la *ciencia exacta de la naturaleza*.

Para explicar la posibilidad de la *acción a distancia*, tanto Newton como Clarke se remitían a un medio inmaterial, "espiritual", que, según ellos, llenaba todos los ámbitos del universo y servía

mentar zur Kritik der reinen Vernunft, I, 275) no prueba nada. "Existen —dice este texto— principios sintéticos sacados de la experiencia, es decir, *principia prima synthetica*; tales son también los axiomas de la matemática del espacio; los principia rationalia no pueden ser, en modo alguno, sintéticos." El giro "tales son" se refiere simplemente a la palabra "sintéticos" de la oración anterior; *junto* a los principios sintéticos sacados de la experiencia, existe una segunda clase de juicios sintéticos, que no son ni empíricos ni racionales (en el sentido analítico-formal), que es la clase representada por los juicios de la matemática.

de vehículo para la trasplantación de todo efecto a lugares lejanos.

Esta conjetura, que en el campo de la *física* se aventuraba tan sólo de un modo vacilante e hipotético, cobraba contornos mucho más firmes en la psicología y en la teología, en la teoría del alma y en la teoría de Dios. Para poder comprender la *comunidad* de Dios con el universo y la del alma con el cuerpo, es necesario, se nos decía, poner ambos términos en una relación de *presencia dentro del espacio*. Así como el alma puede percibir directamente las imágenes de las cosas proyectadas en el cerebro gracias al hecho de morar en éste, así también la sustancia divina puede captar, *conocer* y llevar dentro de sí la esencia de todas las cosas porque se halla extendida por igual a lo largo de todo el universo, por medio de su omnipresencia. (V. *supra*, pp. 421 *ss.* y 513 *s.*)

La física y la metafísica, la investigación empírica y la monadología se aúnan, así, ante el problema de la *relación de las sustancias inmateriales con el espacio*. En una carta a Mendelssohn, expresa claramente el propio Kant que este problema es precisamente el centro teórico en torno al cual giran también los *Sueños de un visionario*.

"En mi opinión, todo depende de que se indaguen y descubran los datos de este problema: *¿cómo se halla el alma presente en el mundo*, tanto en el de las naturalezas materiales como en el de las afines a ella?" (X, 68).

Ahora bien, esta investigación tiene necesariamente que cobrar ahora un rumbo nuevo, a tono con los cambios que han experimentado el concepto y la función de la metafísica. Ésta no trata ya de las cosas absolutas, sino que es la teoría de la estructura y de los límites de la *razón humana*. Por tanto, el problema, si en realidad lo analizamos y lo seguimos hasta en sus últimos "datos", no consistirá ya en saber cómo se asocian en el espacio y cómo pueden actuar unas sobre otras las sustancias por sí existentes, sino que se orientará con la mira de saber como nuestro *conocimiento* de las sustancias se comporta con respecto a nuestro *conocimiento del espacio*. Es ocioso, en efecto, pararse a investigar la trabazón esencial interior entre el mundo de los espíritus y el de los cuerpos; en cambio, no podemos descartar el problema de cómo la *intuición* de nuestros sentidos, que nos revela cuál es la conexión

empírica de la naturaleza, se coordina con los puros *conceptos de la razón*, por virtud de los cuales, trascendiendo por encima de la realidad empírica, concebimos un orden "inteligible" de los fines.

El primer paso dado en el camino de esta investigación tiene que consistir, necesariamente, en un análisis crítico del *concepto del espacio*. Tal es, en efecto, el problema que Kant aborda desde todos los puntos de vista, en la época que sigue a los *Sueños de un visionario*. La amplitud de visión *histórica* que ahora ha alcanzado nuestro pensador la revela el hecho de que, en el minucioso examen que sirve de introducción a este estudio, no se olvide ni una sola de las múltiples tendencias históricas que entre sí se debatían en la interpretación del concepto del espacio.

Las *Reflexiones* nos suministran la prueba irrecusable de que Kant conoce y sopesa todos y cada uno de los argumentos, de las razones en pro y en contra manejadas en torno a este problema. La mirada del pensador se concentra principalmente en la fundamentación de la geometría y la mecánica en el plano de los principios, pero sin descuidar por ello ninguno de los grandes razonamientos que hemos tenido ocasión de seguir por separado en el proceso de nacimiento y desarrollo de aquella doctrina (v. *supra*, lib. VI, cap. 2). Junto a los problemas de la investigación empírica se estudian los de la filosofía de la naturaleza, junto al análisis epistemológico se destaca el análisis de la teología especulativa. Kant no desdeña ni una sola sugestión histórica, pero sin entregarse por entero a ninguna de ellas. Cuando parece que va a pronunciar la última y firme decisión, vemos cómo le sale al paso, contrarrestando su derecho, la concepción contraria. El propio Kant caracteriza este período con las siguientes palabras:

"Al principio, sólo llegué a vislumbrar vagamente este concepto. Me esforzaba muy seriamente por encontrar las razones en apoyo de unas tesis y de las contrarias, no porque tratara de construir una teoría escéptica, sino porque presumía detrás de aquello una ilusión del entendimiento y quería descubrir dónde se ocultaba. El año 69 me dio mucha claridad" (refl. 4).

El método y el resultado de la *ciencia newtoniana* parecen suministrar un primer punto de apoyo en este movimiento especulativo. Por eso Kant se orienta nuevamente hacia ella, pero ya

no como discípulo, sino como pensador filosófico original e independiente, esforzándose por afianzar con nuevas razones los resultados adquiridos. Euler había intentado demostrar la validez del concepto del *espacio absoluto* con el argumento de que es una condición latente e inexcusable para la existencia de las supremas *leyes del movimiento*; pues bien, Kant trata ahora de remontarse un paso más atrás en la línea de este mismo método. La prueba decisiva de la verdad de las premisas newtonianas está contenida —nos dice Kant— no sólo en el hecho de la *mecánica*, sino, antes de éste, en el de la *geometría*, como lo proclama el ensayo *Sobre el fundamento primero de la diferencia entre las zonas en el espacio* (1768).

"Los juicios intuitivos acerca de la extensión, tal como se contienen en el arte de la medición", nos ofrecen la garantía de "que el espacio absoluto *es independiente de la existencia de toda materia y tiene de suyo una realidad propia, como el fundamento primario de la posibilidad de su composición*".

La geometría nos suministra, en efecto, determinadas relaciones dentro del espacio y el ejemplo de determinadas *distinciones* espaciales, que en modo alguno pueden concebirse y esclarecerse como simples distinciones en cuanto a la mutua situación de las partes de un cuerpo. Puede ocurrir que dos figuras sean perfectamente iguales entre sí, que sean, por tanto, idénticas en cuanto a la *ordenación* de sus respectivas partes, sin llegar por ello a coincidir totalmente y sin representar, por tanto, lo mismo, consideradas como "espacios".

Conocido es el modo como Kant desarrolla este pensamiento a la luz del ejemplo de los "opuestos incongruentes". Así, la característica específica y peculiar que forma la diferencia entre la mano derecha y la izquierda no reside precisamente en ninguna cualidad de las manos mismas, ni en la relación entre sus diversas partes: para encontrarla, tenemos que proceder más bien a situar a los dos cuerpos en contraste con la *totalidad del espacio*, tal como lo hacen los geómetras.

"Vemos claramente, partiendo de aquí, que las determinaciones del espacio no se deducen, como consecuencias, de las situaciones respectivas de las partes de la materia, sino que éstas son, por el contrario, consecuencias de aquéllas y que, por tanto, pueden

encontrarse en las cualidades de los cuerpos ciertas diferencias, diferencias verdaderas y no ficticias, que se refieren solamente al espacio *absoluto* y *originario*, ya que solamente a través de él es posible llegar a establecer la relación entre las cosas corporales" (II, 383).

Pero por muy "evidente" que parezca esta solución, que descansa exclusivamente sobre los mismos hechos fundamentales de la geometría, no por ello deja de ser harto paradójica. Kant, al igual que Euler, no acierta a considerar "el concepto del espacio, a la manera como lo concibe el geómetra y al modo como ciertos sutiles filósofos lo incorporan también a su concepto doctrinal de las ciencias naturales", como una "simple cosa especulativa"; pero tiene que confesar, lo mismo que éstos, que "abundan las dificultades que rodean este concepto, cuando su realidad, bastante intuíble para el sentido interior, trata de captarse por medio de las ideas racionales" (cf. *supra*, p. 416).

El espacio absoluto no es un objeto de la experiencia ni de la "sensación externa"; escapa, por tanto, a los *medios de conocimiento* a los que en general tiene que atenerse, por no disponer de otros, la ciencia empírica.

Estamos, por consiguiente, ante el mismo conflicto que ya se manifestaba incontenibleмente en la teoría de Newton y Euler: aquello que se erige en condición de todo nuestro conocimiento es por sí mismo, en cuanto a su verdadera esencia, incognoscible. Y no es éste tampoco el único problema que nos sale al paso; hay otros aún más difíciles. Si el *espacio* y el *tiempo* poseen una existencia objetiva aparte, anterior al ser de las cosas, no podemos por menos de preguntarnos de qué modo se llenan de contenido real estos esquemas vacíos, por qué procedimiento se añaden y se encuadran dentro de ellos, *a posteriori*, los *objetos*.

Para resolver este problema, hay que recurrir, al parecer, nada menos que a una verdadera *creación*. Ahora bien, tan pronto como dejamos paso a la idea de la creación, nos vemos envueltos en una serie de insolubles dificultades. Reaparecen ahora ante nosotros todas aquellas dudas que habían sido tan minuciosamente debatidas en la disputa entre Leibniz y Newton. Tenemos que admitir un determinado *momento* para el nacimiento de las cosas y no podemos, sin embargo, dar a ninguno preferencia sobre otro

cualquiera, ya que el tiempo vacío, en cuanto tal, no encierra ninguna clase de fundamentos determinantes y diferenciales. Tenemos que asignar al universo corpóreo un *lugar* fijo dentro del espacio infinito y reconocer de otra parte, sin embargo, que las relaciones de lugar y de distancia entre las *partes* del todo no son aplicables a la *totalidad* del universo.[24] El problema del espacio y el tiempo se convierte, cuando se le considera y analiza con cuidado, en el *problema de las antinomias*.

Ahora bien, el conocimiento del nuevo problema llevaba también consigo su solución crítica: las antinomias son esclarecidas, dominadas y reducidas en la *teoría de la idealidad del espacio y el tiempo*.[25] Las dificultades desaparecen cuando, en vez de considerar el espacio y el tiempo como objetos exteriores dados, los concebimos como puros *medios y formas* de conocimiento, a que recurrimos para ordenar y agrupar en sistemática unidad la variedad indeterminada de las sensaciones. Todo lo que ambos conceptos tienen de contradictorio cuando los contemplamos como esencias o cualidades sustanciales de las cosas existentes por sí mismas, lo tienen de claros y transparentes tan pronto como vemos en ellos, simplemente, conceptos y productos del *entendimiento puro*. Con *esta* significación, y no como formas de lo *sensible*, es, en efecto, como aparecen ahora ante nosotros el espacio y el tiempo.

[24] Las *Reflexiones* contienen referencias profundas e inequívocas que demuestran cuán detenidamente se ocupó Kant de los problemas planteados en la correspondencia entre Leibniz y Clarke. Cf. por ejemplo refl. 1416, 1417 y 1426 (problema del comienzo del mundo en el tiempo) con la quinta carta de Leibniz, § 55; refl. 1557 (sobre el movimiento del cosmos) con Leibniz, V, 52; refl. 1423 (las dificultades relacionadas con el lugar del mundo y del tiempo antes del mundo) con la tercera carta de Leibniz, § 5 y con la carta cuarta, §§ 13 *ss.*; refl. 1458 (sobre la divisibilidad "lógica" y no "real" del espacio absoluto) con la cuarta réplica de Clarke, §§ 11 y 12. Todas estas reflexiones giran claramente dentro de la órbita general de pensamientos del problema de las antinomias; ofrecen, por tanto, un punto de apoyo a la conjetura de Vaihinger de que Kant, en el período de 1768 a 1770, "volvió a estudiar cuidadosamente las actas de la gran polémica entre Leibniz y Clarke" (*Commentar*, II, 436 y 530 *s.*).

[25] No entramos aquí en la significación del problema de las antinomias para la historia del desarrollo del sistema. Puede consultarse sobre este punto la exhaustiva exposición de Benno Erdmann en el prólogo a las *Reflexionen*, pp. XXIV *ss.* y en el prefacio a su edición de los *Prolegomena* de Kant.

"Algunos conceptos son abstraídos de las sensaciones; *otros, simplemente de la ley del entendimiento* que preside la comparación, la agrupación y la separación de los conceptos abstraídos. El origen de los segundos se halla en el entendimiento; el de los primeros, en los sentidos. Todos los conceptos de aquel tipo se llaman *conceptos puros del entendimiento, conceptus intellectus puri.* Es cierto que son siempre las *sensaciones sensibles las que nos dan pie* para poner en movimiento estas actividades del entendimiento y para adquirir conciencia de ciertos conceptos abstraídos de las relaciones generales conforme a las leyes del entendimiento, por donde también aquí rige la regla de Locke según la cual ninguna idea cobra claridad para nosotros sin la sensación sensible; pero, aunque las notiones rationales surjan *por medio de* las sensaciones y sólo puedan concebirse en aplicación a las ideas abstraídas de ellas, *no residen, sin embargo, en ellas, ni se abstraen de ellas;* así, por ejemplo, la idea del espacio, en la geometría, no es *tomada* de la sensación de lo extenso, aunque sólo podamos *esclarecer* y *explicar* aquel concepto *con ocasión* de las sensaciones de las cosas corpóreas. La *idea del espacio* es, por tanto, una *notio intellectus puri,* susceptible luego de ser aplicada a la idea abstracta de una montaña o de un barril" (refl. 513).[26]

Llegamos, pues, a la conclusión de que el espacio —y con él el tiempo, que inmediatamente se le equipara, en cuanto a su significación (cf. reflexión 1238)— es una forma pura del "intellectus ipse", concepto que aquí se entiende y explica en un sentido totalmente leibniziano.

Kant, como se ve, había captado y decidido ya, para sus propios fines, el problema fundamental de los *Nouveaux Essais,* publicados

[26] El momento en que fueron redactadas estas y las siguientes reflexiones puede determinarse con bastante certeza. En ellas, el espacio y el tiempo no se consideran *ya* —como todavía se les sigue considerando en el ensayo *Sobre el fundamento primero de la diferencia de las zonas en el espacio*— como realidades absolutas, sino como *conceptos del entendimiento;* pero, por otra parte, en el mismo sistema de los conceptos fundamentales no se establece todavía la diferencia entre los conceptos elementales "sensibles" e "intelectuales", que en la *Disertación* aparece ya rigurosamente aplicada. Las correspondientes reflexiones pertenecen, por tanto, al breve período que media entre estos dos escritos, es decir, a los años 1768-70.

en 1765. En la disputa entre Locke y Leibniz, abraza conscientemente y sin reservas las posiciones del segundo.[27]

Pero no quiere esto decir que se pliegue pasivamente a Leibniz, ni siquiera que se limite a recibir un "impulso" exterior de la obra fundamental de este pensador en lo tocante a la teoría del conocimiento. Lejos de ello, el camino que había de llevarle a su solución aparecía ya claramente predeterminado en su propio planteamiento anterior del problema. Habíase formulado ya claramente y con toda precisión la pregunta de *¿cómo se convierten en generales los juicios empíricos y los sintéticos?* Y había concebido ya en sus lineamientos generales el plan de una ciencia racional llamada a destacar y agrupar en sistemática ordenación las formas sintéticas fundamentales de todo nuestro conocimiento (v. *supra,* pp. 570 *ss.*).

Es este plan el que ahora parece acercarse directamente a su realización, gracias a la obra de Leibniz.[28] El modo como Kant determina ahora el concepto y la función general de la metafísica recuerda hasta en sus menores detalles la exposición de Leibniz en sus *Nouveaux Essais.*

"*La filosofía que versa sobre los conceptos del intellectus puri es la metafísica,* y es al resto de la filosofía lo que la mathesis pura a la mathesis applicata. Los conceptos de la existencia (realidad), de la posibilidad, de la necesidad, del fundamento, de la unidad y la pluralidad, de las partes, de todo, de ninguno, de lo simple y lo complejo, del *espacio* y el *tiempo,* de los cambios, del movimiento, de la sustancia y el accidente, de la fuerza y el acto y de todo lo que cae dentro de la verdadera ontología guarda con el resto de la metafísica la misma relación *que la aritmética general con la mathesis pura*" (*ibid.,* refl. 513).[29]

[27] Es la posición que Kant sigue manteniendo hasta llegar al período crítico; cf. una observación del año 1780 (*Lose Blätter,* I, 153): (El primer camino de la crítica del conocimiento) "es el empirismo. Pero, como no sólo el conocimiento matemático *a priori* refuta la falsedad de este supuesto origen de nuestros conocimientos, sino que, además, los conceptos extraídos de la experiencia entrañan una necesidad que la experiencia no podría enseñarnos, Locke..., a quien esto honra casi demasiado, desaparece después de haber sido refutado por Leibniz".

[28] V. acerca de esto Adickes, en *Kant-Studien,* p. 164.

[29] Por tanto, cuando queramos investigar *las relaciones de Kant con Leibniz* y la influencia ejercida por éste sobre aquél, no deberemos partir de la

Nada caracteriza mejor la nueva posición que ahora ocupan el tiempo y el espacio que el medio que aquí los circunda. No se trata ya, primordialmente, de determinar la relación de estos conceptos con las *cosas* empíricas, sino de asignarles su lugar lógico en el sistema general de las *condiciones*. Y así, se nos dice que son, atendiendo a su función y significación generales, "*principios objetivos de la síntesis*"; diferenciándose de los demás conceptos puros simplemente por el hecho de que se refieren tan sólo a la agrupación simultánea y sucesiva, mientras que los otros recaen, en cambio, sobre la relación "cualitativa" de la superioridad y la subordinación y de la *dependencia* mutua entre los fenómenos.[30]

El espacio y el tiempo se encuadran, por tanto —para decirlo en el lenguaje de la teoría crítica ya perfilada—, dentro del sistema de los principios sintéticos; ocupan, sin embargo, una posición aparte en él, por cuanto que forman el conjunto de los *principios matemáticos*, a diferencia de los principios "dinámicos" de la sustancia y la causalidad.[31]

Disertación del año 1770, sino tomar como base la fase intermediaria del pensamiento kantiano que se nos revela en las *Reflexiones* de 1768-69. En ella, Kant sigue coincidiendo totalmente con Leibniz *incluso en la teoría del espacio*: para el propio Leibniz es el espacio una "idea del entendimiento puro", que procede "del espíritu mismo" y de la que sólo adquirimos conciencia con motivos de las sensaciones de los sentidos. (En contra de esto: Adickes, en *Kant-Studien*, pp. 160 s.; para más detalles sobre esto, v. *Leibniz' System*, pp. 267 ss.) Claro está que tampoco aquí se trata de pensamientos de Leibniz tomados de él por Kant, sino de una simple coincidencia objetiva entre ambos pensadores, como lo demuestra el hecho de que Kant no tenga conciencia de esta coincidencia suya con la forma auténtica y original de la teoría leibniziana del espacio, sino que siga concibiendo esta teoría totalmente en el sentido de Wolff y aplicándole la crítica consecuente con ello. (*Dissertatio*, secc. III, § 15, D.)

[30] En la reflexión 514, se distinguen: *1)* el principio de la identidad y de la contradicción; *2) los principios objetivos de la síntesis, el espacio y el tiempo*; *3)* los principios objetivos de la synthesis qualitativa; *4)* y *5)* los principios materiales. Sobre la "synthesis qualitativa" a diferencia de la "synthesis quantitativa", v. II, 388, nota.

[31] Reaccionando contra la concepción según la cual lo esencial del idealismo crítico reside en la "estética trascendental", debiendo considerarse la teoría de los conceptos del entendimiento simplemente como un aditamento, Cohen mantiene el criterio de que el verdadero centro del problema kantiano debe buscarse en el sistema de los *principios sintéticos*. Éstos, según Cohen, constituyen el verdadero punto objetivo de partida de donde arranca el camino que más adelante conduce al espacio y al tiempo.

A partir de aquí, las "formas de la *intuición*" van desprendiéndose poco a poco del terreno común de los conceptos intelectuales. El propio Kant nos explica, en los *Prolegómena*, que "sólo tras largas reflexiones logró separar los conceptos elementales sensibles de los intelectuales" Un *motivo* de esta separación se trasluce ya claramente en los intentos y conatos anteriores. No es posible colocar el espacio y el tiempo, que son las primeras y originarias formas fundamentales bajo las que se ordenan ante nosotros los objetos empíricos concretos, en el mismo plano que conceptos como los de la posibilidad y la necesidad, que predican solamente una relación lógica con el sujeto enjuiciador.

A los conceptos *generales* de la razón se enfrentan, así, los *conceptos particulares* (conceptus singulares). Entre éstos hay que incluir los conceptos de espacio y tiempo, ya que sólo existe una totalidad unitaria del espacio y el tiempo, en la que se contienen, como partes, toda extensión delimitada y toda duración finita.[32] Esta característica es, al mismo tiempo, la que nos permite calificarlas, ahora, como "intuiciones" y distinguirlas de los *conceptos genéricos abstractos*.

Pero la particularidad del *contenido* que en ellos se representa no ejerce, por el momento, ninguna influencia determinante sobre la caracterización de lo que significan como tipo de conocimiento.

"Kant parte, en efecto —escribe Cohen—, de este problema, en torno del cual gira su pensamiento: ¿cómo son posibles los principios sintéticos *a priori*? Y esta posibilidad descansa, a su juicio, sobre la unidad sintética que nosotros, con nuestro propio criterio, ponemos en las cosas. Esta unidad sintética es la categoría. *Por tanto, solo partiendo de las categorías parece transferirse al espacio y al tiempo el carácter trascendental del* a priori."

Apoyándose en esto, Cohen señala como "una tarea beneficiosa para la comprensión sistemática la de revisar con este criterio el acervo de los manuscritos kantianos, para ver si se encuentran en ellos observaciones en apoyo de esta conjetura" (*Kants Theorie der Erfahrung*, 2ª ed., p. 261).

Las *Reflexiones* han venido realmente —como se expone detalladamente en el texto de la presente obra— a corroborar la hipótesis de Cohen, poniéndola fuera de toda duda: el espacio y el tiempo van desprendiéndose poco a poco del sistema fundamental común de los conceptos puros del entendimiento; son "principios objetivos de la síntesis" antes de llegar a convertirse, primero, en "conceptos de la intuición" y por último en "formas de lo sensible".

[32] Sobre el espacio y el tiempo como "conceptus singulares" y, por tanto, como "intuitus puri", v. refl. 274; cf. refl. 334 y 373.

El espacio y el tiempo se distinguen de los demás conceptos intelectivos por su *objeto*, pero no por el principio peculiar de la *certeza*: son, como Kant dice en una frase compendiada y muy significativa, "*conceptos puros de intuiciones*" (refl. 275).

"Todos los conocimientos humanos pueden dividirse en dos grandes clases: *1)* los que brotan de los sentidos y pueden ser llamados empíricos; *2)* los que no se adquieren por medio de los sentidos, sino que *tienen su fundamento en la naturaleza constante de la capacidad discursiva del alma*, a los que podemos dar el nombre de representaciones puras... La forma de los fenómenos descansa exclusivamente sobre el espacio y el tiempo, y estos conceptos no brotan de los sentidos o de la sensación, sino que se basan exclusivamente en la *naturaleza de la sensibilidad*, por virtud de la cual las diferentes sensaciones pueden ser colocadas bajo relaciones de este tipo. De aquí que, descartada toda sensación de los sentidos, el concepto del espacio y el tiempo sea un *puro concepto de la intuición* y, por encerrar todo aquello que sólo el entendimiento puede encontrar en la experiencia, un *concepto puro del entendimiento*, un concepto *intelectual*, a pesar de que los fenómenos mismos sean empíricos. Del mismo modo que son conceptos racionales empíricos, y no puros, las sensaciones y los fenómenos generalizados. Ahora bien, cuando se prescinde de todos los efectos de los sentidos, los conceptos son conceptos de la razón pura, como por ejemplo lo posible, la sustancia, etc. De aquí que todos los conceptos puros sean o *intelectuales* e *intuitivos* o *racionales* y *reflexivos*. Y, a su vez, todos los conocimientos son de dos clases: o *dados* o *especulativos*. La materia del conocimiento no puede ser obra de la especulación; sólo puede serlo, por tanto, la forma, y en la forma solamente la repetición. *Por consiguiente, todas las especulaciones de la razón recaen sobre la matemática*; por el contrario, la forma, que en la geometría *está dada*, es el espacio" (refl. 278).

Así, pues, los dos momentos que habrán de enfrentarse en la *Crítica de la razón pura* son todavía, aquí, conceptos puramente interdependientes: lo "intuitivo" no es lo contrario a lo "intelectual", sino, por el contrario, una nota que contribuye a precisarlo y determinarlo. Y es tanta la fuerza con que Kant insiste aquí en el sentido *creador* de las formas de la intuición, que se remite

para ello al concepto de la *imaginación poética*, el cual, como hemos visto, había penetrado aquí en la teoría general del conocimiento, procedente de la estética.[33]

Claro está que en el campo mismo de la matemática se acusa ya una diferencia. El libre método sintético sólo adquiere su pleno desarrollo y su proyección peculiar y completa en la *aritmética*: "no podemos crear con la imaginación más relaciones de cuya posibilidad estemos convencidos que las que pueden crearse en cuanto a la magnitud por medio de la repetición, en la ciencia de los números".[34] En la geometría, por el contrario, interviene ya un factor extraño: la "intuición" no presenta aquí simplemente el carácter de la invención espontánea de las formas del espacio, sino que se enfrenta al espíritu como algo "dado".

Pero, pese a todos estos razonamientos iniciales, la nítida e irreductible separación entre los "conceptos elementales" sensibles e intelectuales sería incomprensible, en último resultado, si quisiéramos buscar sus fundamentos exclusivamente en el terreno en que se mueve el problema del *conocimiento científico*. No cabe duda de que, en este terreno, habría hecho frente a todas las dudas y dificultades el resultado al que ahora llega Kant: los *conceptos* de la intuición podían distinguirse de los conceptos generales de la razón, sin dejar por ello de pertenecer *al mismo* género superior de los "conceptos fundamentales sintéticos".

Lo que en este punto impulsa a seguir marchando hacia adelante no es tanto la crítica de la *ciencia* como la crítica de la *metafísica*. Recordemos el problema que sirvió a Kant de punto de partida. Los *Sueños de un visionario* trazaron la rigurosa línea divisoria entre el mundo de los cuerpos y el de los espíritus, entre el mundo de la verdad científica y el de la poesía especulativa. La

[33] Sobre el concepto de la "imaginación poética" y su empleo en Georg Fr. Meier, v. *supra*, pp. 520 *s.*; la obra de Terens con la que este concepto cobra una nueva significación, no se escribió hasta 1776.

[34] Refl. 519 y especialmente refl. 520. "No podrían nacer en nosotros otros conceptos puramente arbitrarios de la razón pura más que los obtenidos por medio de la *repetición* y, por consiguiente, los de número y magnitud" (v. también refl. 507). Es probable que Kant se apoye, para afirmar esto, en Maupertuis, quien considera la "reiterabilidad" (réplicabilité) de los objetos matemáticos como su característica más señalada, que hace posible su conocimiento exacto (v. *supra*, pp. 390 *s.*). Sobre Maupertuis, ver también la nota 9.

experiencia —enseñaba esta obra— es el único criterio de la certeza; por tanto, toda hipótesis que se sale de su terreno se coloca por ese solo hecho al margen de la distinción entre lo "verdadero" y lo "falso" y ya no puede exigir que se la mida con la pauta lógica y filosófica.

Ahora, en cambio, parece haberse superado esta exigencia, desde el momento en que poseemos de nuevo un sistema de *conceptos puros de la razón*, cuya validez es independiente de la experiencia y anterior a ella. Esto quiere decir que no está cerrado ante nosotros el mundo de los espíritus; que podemos, pertrechados con este nuevo recurso, abordar nuevamente la tarea de descifrar la estructura del reino de las sustancias absolutas. La barrera entre lo "sensible" y lo "inteligible" parece haber desaparecido. Mientras los *conceptos* del espacio y el tiempo sigan figurando exactamente en el mismo plano lógico que el *concepto* de la sustancia, nada puede impedirnos, al parecer, transferir directamente al mundo de las sustancias simples las relaciones con que nos encontramos entre los *objetos* considerados en el espacio y en el tiempo.

Y no se trata, ciertamente, de una simple posibilidad apreciada en abstracto; no, el peligro de una confusión semejante, que obligue a lo "espiritual" a encuadrarse en las formas de lo sensible, aparece de un modo claro y tangible ante los ojos de Kant. La disertación del año 1770 nos revela, junto a los correspondientes pasajes de las *Reflexiones*, el cuidadoso examen crítico a que Kant hubo de someter la teoría del espacio y la teoría de Dios en Newton y Henry More.[35] Era precisamente en estos au-

[35] Cf. la teoría kantiana del espacio como la "omnipraesentia phaenomenon" en la *Disertación* (II, 409 *s.*), y los correspondientes pasajes de las *refl.* 337, 342, 363. No se trata, sin embargo, en estos pasajes —como supone Erdmann, *Refl.* pp. 104 *ss.*— de un pensamiento tomado de More y Newton, sino, por el contrario, de una *crítica* de la teoría del espacio y el tiempo de estos pensadores, inspirada en el punto de vista epistemológico de la separación entre lo sensible y lo intelectivo. Las *antinomias* que surgen al convertir el espacio y el tiempo en *atributos absolutos* de la divinidad, se resuelven mediante la distinción entre los conceptos sensibles y los conceptos intelectuales: los problemas especulativos, que representaban una seria dificultad para More y Newton, se reconocen ahora como "quaestiones inanes", nacidas de la confusión de los límites entre los diversos tipos de conocimiento (cf. especialmente *Disertación*, § 27 [II, 414] y *refl.* 1375 y 1379).

tores donde cobraba su expresión típica aquella transmutación de las determinaciones sensibles en criterios absolutos y trascendentes.

"La necesaria unidad del tiempo y el espacio —para decirlo con las palabras con que el propio Kant describe este proceso, en un apunte de una época posterior— se convierte en la unidad necesaria de un ser primigenio, la inmensidad de aquéllos en la autarquía universal de éste. El comienzo del mundo en el tiempo, en los orígenes del mundo, la divisibilidad de los fenómenos, en lo simple." [36]

Esta transición de unos principios a otros debe ser evitada, si queremos que existan en su pureza los dos reinos del saber; si, de una parte, se quiere salvaguardar a la ciencia de la naturaleza de toda ingerencia de la metafísica y, por otra parte, evitar que la fe moral de la razón se desintegre en la *mística* espiritualista. Pues el misticismo no consiste precisamente en aceptar y afirmar en general un mundo "inteligible" de seres morales, sino en confundir sus límites con los de la realidad empírica, en tratar de representarse los conceptos puros de la razón por medio de imágenes de la intuición.

"Cuando pienso el mundum sensibilem con arreglo a los conceptos del mundus intelligibilis, aquel mundo es ya un mundus mysticus" (refl. 1152).

Por consiguiente, la mira esencial del ensayo titulado *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* no es la de *descubrir* el mundo puro del pensamiento, sino la de *deslindarlo* y *diferenciarlo*. Es una prueba no tanto de la *metafísica* como de una *propedéutica* a la metafísica, que se propone como tarea deslindar el radio de acción y el campo de las dos fundamentales *fuentes de conocimiento*.[37]

"Si la teoría del espacio y el tiempo —según una declaración incidental de Kant— se hubiese limitado a decirnos que se trata de simples afecciones del ánimo, y no de condiciones objetivas, *sería una consideración sutil, sin duda alguna, pero poco importante*. Lo importante consiste en que no por ello deben extenderse

[36] *Lose Blätter*, I, 111.

[37] *Disertación*, secc. II, § 8.

estos conceptos por encima de los límites de lo sensible" (reflexión 417).

Kant pasa revista una vez más a todas y cada una de las fases de la polémica entre Leibniz y Newton, entre la metafísica y la matemática; pero ahora no es ya parte interesada en esta disputa, sino —fiel al postulado que a sí mismo se impusiera— "el árbitro incorruptible, que, llamado a pronunciarse entre dos partes en disputa, sopesa sus razones respectivas, procurando colocarse mentalmente en el lugar de quienes las aducen" (II, 67 *s.*).

Ambas partes, por mucho que en lo demás difieran, incurren en la misma "confusión de los tipos de lo inteligible y lo sensible": una, al convertir el espacio y el tiempo, simples funciones y condiciones de nuestro conocimiento de los objetos empíricos, en atributos de la divinidad;[38] la otra, al emplear el concepto de lo "simple", perteneciente a otra esfera completamente distinta del pensamiento, como principio para la explicación de los fenómenos naturales.[39] Ambos contendientes se dejan llevar, aunque en distinto sentido, de una *petitio principii*, pues "cuando se buscan en una cosa los predicados del espacio y el tiempo *a priori*, se formu-

[38] Cf. especialmente la carta de Kant a Lambert del 2 de septiembre de 1770: "Las leyes más generales de lo sensible desempeñan falsamente un importante papel en la metafísica, donde lo que importa son simplemente los conceptos y los principios de la razón pura. Parece como si hubiese de preceder necesariamente a la metafísica una ciencia especial, aunque puramente *negativa* (la "phaenomenologia generalis"), en la que se determina la validez y se trazan los límites de los principios de lo sensible, para que no embrollen los juicios acerca de los objetos de la razón pura, como hasta ahora viene ocurriendo casi siempre... Cuando... algo es concebido, no como un objeto de los sentidos, sino, por medio de un concepto general y puro de la razón, como una cosa o una sustancia en general, etc., *se llega a posiciones muy finas en el caso de que se las quiera someter a los conceptos fundamentales propios de lo sensible*" (X, 94); cf. *Lose Blätter*, I, 160.

[39] Cf. por ej. refl. 1124. "No podemos argumentar en torno a los fenómenos sino hasta allí donde llegan las condiciones del fenómeno mismo. *No, por tanto, a base de los fundamentos de los conceptos intelectuales sobre el espacio y el tiempo, según los cuales no son sustancias, accidentes o relaciones.* Pues de aquí se sigue que es simplemente la forma del fenómeno. Y, asimismo, partiendo de la impenetrabilidad y la extensión, no podemos llegar sino hasta la divisibilidad que el *espacio* consiente y que nos revela el fenómeno, y no partiendo del concepto de *sustancia*, cuando se le desprende de su sentido interior." Cf. especialmente refl. 1473.

la una *petitio phaenomenorum*; y cuando se predican conceptos reales y generales del entendimiento de cosas que sólo se conocen desde el punto de vista de los fenómenos del espacio, se incurre en una *petitio noumeni*. La primera es una synthesis subreptiva, el segundo un analysis subreptivo" (refl. 1222).[40]

Pero todavía ahora, después de haber llegado a la meta, cuando ya se parece haber *fundamentado* la ciencia exacta y *deslindado*, al mismo tiempo, su campo propio, surge una nueva dificultad, que vuelve a poner en tela de juicio todos los resultados obtenidos. El espacio y el tiempo no poseen ya un ser incondicional; considerados por sí solos y desprendidos de todas las condiciones del conocimiento, no son más que "entidades imaginarias".

Con lo cual, Kant parece verse arrastrado de nuevo a la concepción filosófica de la escuela wolffiana. El "espacio puro" y el "tiempo puro" amenazan convertirse de nuevo en un vacío "fraude de la imaginación".[41]

Es precisamente la concepción que Kant había combatido sin descanso con anterioridad, como opuesta a la seguridad y a la evidencia del conocimiento matemático. Lo que reprochaba a la metafísica era precisamente el que, "en vez de aprovecharse de algunos de los conceptos o teorías de la matemática, se armara no pocas veces en contra de ellos y se esforzara en presentar los conceptos del matemático *pura y simplemente como sutiles invenciones*, dotadas de muy poca verdad fuera de su propio campo".

En contra de este método, vemos cómo ya en el ensayo sobre las *Magnitudes negativas*, escrito en el año 1763, invoca la autoridad de Euler, a quien cita constantemente desde entonces y según

[40] Para determinar el período de estas reflexiones, v. las manifestaciones de la *Disertación* sobre los "axiomata subrepticia", que nacen de la confusión de las determinaciones sensibles y las intelectuales (secc. V, §§ 24-27). Cf. además refl. 1376 sobre el "vitium subreptionis transcendentale".

[41] Cf. acerca de esto, v. gr., Gottsched, *Erste Gründe der gesamten Weltweisheit* (6ª ed., Leipzig, 1756), § 265: "Fuera de estos verdaderos conceptos del espacio (como relación entre los cuerpos) se suele representar también un espacio imaginario, vacío de todas las cosas existentes por sí mismas y que, sin embargo, se concibe como dotado de existencia propia, indivisible, eterno e infinitamente grande. *Sin embargo, esto no pasa de ser una ilusión de nuestra imaginación*, que se forma este concepto mediante la disociación del espacio realmente lleno" (la analogía con respecto al tiempo: § 267).

el cual se trata de salvaguardar a la geometría y a la mecánica de los excesos de la metafísica (II, 167 *ss.*, 378). Recordemos, en efecto, que la incesante lucha de Euler contra la monadología se inspiraba exclusivamente en la mira de *asegurar la teoría de los principios matemáticos*. Es inútil —oponía Euler a la filosofía de su tiempo— empeñarse en asignar los principios de la matemática a una esfera sensible inferior, pues, lejos de ello, nos suministran el único criterio de que disponemos para poder distinguir la verdad del error, el mundo de la apariencia del mundo de la realidad. Por tanto, quien pretenda restringir en su vigencia un principio matemático seguro, como por ejemplo el de la divisibilidad infinita, quien se niegue a extender al ser de las cosas una conclusión matemáticamente necesaria, no conseguirá con ello más que hacer sospechosa su propia tesis filosófica (v. *supra*, pp. 457 *ss.*).

Las *Cartas a una princesa alemana*, en las que Euler afirma y defiende estas tesis con mayor energía, vieron la luz en 1768; y Kant las cita varias veces en su disertación, aprobándolas sin reservas.[42] La teoría filosófica usual de la "sensibilidad", según la cual ésta es la "representación confusa de las cosas", degradaría a la geometría, es decir, a "la más fiel intérprete de todos los fenómenos de la naturaleza", en una simple pseudociencia.

"Se ha llevado el error hasta el punto de considerar las intuiciones sensibles del espacio y el tiempo como representaciones confusas, cuando en realidad nos suministran los *conocimientos más claros* de todos, que son los matemáticos" (refl. 414).

Por donde se plantea aquí una doble tarea: por una parte, crear un concepto que oriente los principios matemáticos hacia los *objetos* empíricos, como la única meta verdadera del conocimiento; por otra, distinguirlos así con no menos claridad y precisión de todos los *conocimientos* puramente empíricos. Esta doble aspiración se cumple con el concepto de la *sensibilidad pura*, la cual no garantiza la absoluta certeza de la matemática, al cerrar ante ella el acceso al ser absoluto. Al caracterizar los conceptos del tiempo

[42] *Disertación*, secc. V, § 27: "perspicacissimus Eulerus, *cetera phaenomenorum magnus indagator et arbiter*" Cf. la nota al final de la *Disertación*. También la distinción entre "infinitum" y "maximum" (*Disert.*, secc. I, § 1 [II, 388, nota]) se remonta a Euler (cf. las *Institutiones Calculi differentialis* de este autor, Petrop., 1755, § 75). V., por lo demás, acerca de esto, *supra*, p. 457, nota 88.

y el espacio, la disertación destaca todavía claramente este doble punto de vista: ambos son, considerados como *entidades*, puramente imaginarios, mientras que, en cuanto *verdades*, deben ser reputados incontrovertibles.[43]

Una vez clara y seguramente separado de este modo el ser inteligible del ser sensible, se proyecta también bajo una luz nueva el problema de su *cognoscibilidad*. No entraña ya, por lo menos, ninguna contradicción interior la idea de que debemos prescindir de las condiciones sensitivas especiales de nuestro saber, para poder considerar el objeto tal y como se presenta ante nosotros, como objeto del entendimiento puro: esta idea es perfectamente posible en sí misma. Era la *confusión* de los criterios intelectuales y los intuitivos la que empujaba a la metafísica a afirmaciones antinómicas; en cambio, cada uno de los dos puntos de vista por separado parece prometer al conocimiento un resultado igualmente positivo.

Surge así, ahora, la antítesis entre el "fenómeno" y la "cosa en sí", entre el objeto del conocimiento sensible y el del conocimiento no sensible. Pero este origen del problema encierra ya una importante enseñanza sistemática. La "cosa en sí" no representa ningún ser situado fuera de toda relación con el conocimiento, sino que designa más bien el objeto de un tipo de conocimiento especial, específicamente determinado y orientado. La abstracción que a él nos lleva no hace caso omiso de las condiciones del saber *en general*, sino que se limita a separar las formas puras del pensamiento de las formas de la intuición, atribuyéndoles una certeza propia e independiente. El concepto de la "cosa en sí" cobra su sentido propio gracias únicamente a esta *correlación* con los conceptos puros del entendimiento: la línea divisoria ya no discurre, aquí, entre los objetos absolutos y el campo total del saber, sino que separa este mismo campo en dos zonas desiguales, para las que rigen *distintas condiciones de conocimiento*.

Ahora bien, ¿qué razón positiva puede impulsarnos a sobrepasar de este modo todas las condiciones sensibles, a justificar esta

[43] "Quanquam autem tempus in se et absolute positum sit *ens imaginarium*, tamen, quatenus ad immutabilem legem sensibilium qua talium pertinet, est *conceptus verissimus* et per omnia possibilia sensuum objecta in infinitum patens intuitivae repraesentationis conditio" (*Disert.*, secc. III, § 14, núm. 6).

concepción de un objeto para la que la concepción empírica no sabría suministrarnos ninguna clase de *datos?*

La *Disertación* contiene la respuesta clara a esta pregunta, respuesta que viene a ser complementada esencialmente, además, por las correspondientes *Reflexiones*. Lo que en vano buscamos en el campo teórico constituye el punto de partida inmediatamente cierto en el campo de la *ética*. La *exigencia* incondicional que la ley moral formula a cada sujeto es un postulado claro e inequívocamente dado. Esta exigencia no puede ponerse en tela de juicio, ni medirse y expresarse con criterios puramente empíricos. Nuestra *voluntad* moralmente determinada constituye "por sí misma un ejemplo de una idea de libertad, de sustancia inteligible, por el hecho de que *enlaza a razones determinantes, por encima de la experiencia*, consecuencias que se dan en la experiencia misma".

No se abandona, por tanto, el punto de vista al que habían llegado los *Sueños de un visionario*: también aquí vemos cómo el "reino de los espíritus" entra totalmente y en toda su pureza en el reino de los *fines*. Aquello de que estamos ciertos no son los *objetos* de una intuición suprasensible, sino las *leyes* éticas de vigencia supraempírica: lo que aquí se abre ante nosotros no es un mundo nuevo del *ser*, sino un mundo de *valores* incondicionados y dotados de vigencia absolutamente general.

"El conocimiento es sensible o intelectual; los objetos pueden ser sensibles o inteligibles. Ningún otro mundo fuera del sensible puede sernos dado. Por tanto, todo mundus physicus (materialiter) es sensibilis; *sólo el mundus moralis* (formaliter) *es intelligibilis*, por la razón de que *la libertad es lo único que se nos da* a priori *y que existe* a priori *en este terreno. La regla de la libertad* a priori *en un mundo constituye la formam mundi intelligibilis*... El mundo inteligible es aquel cuyo concepto rige para cualquier mundo y no encierra, por consiguiente, leyes físicas, sino *leyes objetivas y morales*. El concepto intelectual del mundo es, por tanto, el concepto de la *perfección*. El mundo inteligible es, por ende, el mundo moral, y sus leyes rigen para cualquier mundo, como las *leyes objetivas de la perfección*" (reflexiones 1156 y 1157).[44]

[44] Sobre la determinación del período de las *Refl.*, cf. especialmente las palabras de la *Disertación* acerca de la "perfectio Noumenon", secc. II, § 9.

También el *concepto de Dios* se reduce ahora, puramente, en consonancia con la tendencia fundamental de la época leibniziana, en esta idea del "Estado de Dios".

"El mundus intelligibilis, concebido como objeto de la intuición, es una mera idea indeterminada; pero, considerado como un objeto de las relaciones prácticas entre nuestra inteligencia y las inteligencias del mundo en general y con Dios, como la esencia primigenia práctica de ellas, es un concepto verdadero y una idea clara y precisa: la *civitas Dei*" (refl. 1162).

Sin embargo, aunque esto no infunda ningún objeto concreto a nuestro conocimiento teórico, los problemas éticos repercuten indirectamente sobre la concepción fundamental acerca del *método* del saber. En la idea de la *libertad*, no nos hallamos gobernados desde fuera por las condiciones de la naturaleza, sino que somos nosotros los legisladores de ella; aquí no nos limitamos a copiar ciertos hechos dados, sino que oponemos a toda realidad empírica un postulado que es obra de nosotros mismos.

Se descubre así ante nosotros, en contraste con la intuición sensible, que sólo representa la "receptividad del ánimo", una espontaneidad originaria y creadora del espíritu, la capacidad de la razón para determinar *a priori* el objeto y crearlo, en vez de limitarse a recibirlo de fuera.

¿Esta autonomía rige solamente en el campo de la *voluntad*, o deberemos reconocerla también, de idéntico modo, en el campo del *entendimiento?* En este problema se concentra ahora el interés de la investigación. El concepto de la autonomía trasciende de la esfera moral a la teórica.

"Todas las leyes reveladas por la experiencia —dice una característica máxima de las *Reflexiones*— caen dentro de la heteronomía; en cambio, aquellas que hacen posible toda experiencia en general, pertenecen a la *autonomía*" (refl. 951).

Si nos fijamos solamente en la sucesión del *acaecer especulativo* en el tiempo, no tenemos más remedio que someter todos los actos discursivos a la ley causal y concebirlos, por tanto, como plenamente determinados por el estado anterior de nuestras representaciones y de sus combinaciones asociativas. Desde este punto

Cf. especialmente refl. 1318: El *mundus vere intelligibilis* es *mundus moralis*, y refl. 1125.

de vista, no podemos preguntarnos si una conexión de dos o más representaciones tiene o no razón de ser; todo pensamiento, así considerado, es igualmente "necesario", ya que se halla determinado en la misma medida por causas psicológicas suficientes.

Pero no es posible permanecer por mucho tiempo en este punto de vista. Hay principios que no preguntan por las condiciones subjetivas del acto discursivo, sino que se fijan tan sólo en el *contenido* del pensamiento mismo y que afirman, por tanto, la conexión objetivamente necesaria de lo *pensado*. Son ellos los que nos permiten descubrir, dentro del equilibrio del acaecer psíquico, determinadas distinciones *lógicas*; a ellos recurrimos para conferir una *vigencia* lógica e incondicional a determinados juicios, sin que les corresponda una posición excepcional en la serie de la *causación empírica*.

Por donde, en los conocimientos, al igual que en los actos, puede distinguirse la *consideración valorativa* de la *consideración causal* y, tanto en un caso como en otro, corresponden al mismo contenido, por así decirlo, diferentes dimensiones, según la pauta intelectual que apliquemos. Y el propio Kant destaca esta analogía entre el problema fundamental ético y el teórico, refiriéndolos ambos al concepto central de la *libertad*.

"Todos nuestros actos y los de otros seres son necesarios; sólo la inteligencia (y la voluntad, en cuanto ésta puede ser determinada por la inteligencia) es libre y una actividad autónoma pura, que sólo puede determinarse por sí misma. *Sin esta originaria e inmutable espontaneidad, no conoceríamos nada a priori*, pues nos veríamos determinados en todo y para todo, y nuestros mismos pensamientos se regirían por leyes empíricas. La capacidad de pensar y obrar *a priori* es la única condición para la posibilidad del origen de todos los demás fenómenos" (refl. 286; cf. especialmente refl. 948).

Se ha operado, pues, una última, y esta vez decisiva y definitiva, transformación en el modo de plantear el problema. La ética, que parecía brindarnos el último asilo y la última garantía de lo "absoluto", es precisamente la que nos hace remontarnos de nuevo a una profunda fundamentación crítica del concepto general de la *objetividad*. Esta metamorfosis interior aparece claramente descrita en la conocida carta de Kant a Markus Herz, escrita en el año 1772.

"Ya antes —nos dice esta carta— había avanzado bastante en la distinción entre lo sensible y lo intelectual en el campo de la *moral*, y entre los principios que de aquí emanan. Hacía ya mucho tiempo que había esbozado a mi plena satisfacción los principios del sentimiento, del gusto y de la capacidad de juicio, con sus correspondientes efectos, a saber: lo agradable, lo bello y lo bueno, y, a la vista de esto, tracé el plan de una obra que podría haberse titulado, poco más o menos, así: *Los límites entre los sentidos y la razón*. La obra había de tener, tal como yo la concebía, dos partes, una teórica y otra práctica... Al elaborar mentalmente la parte teórica en toda su extensión con las relaciones recíprocas entre todas sus partes, me di cuenta de que me faltaba todavía algo esencial, que yo, como otros, había omitido en mis largas investigaciones metafísicas y que era, en realidad, la clave de todo el misterio de la metafísica, hasta entonces oculto.[46] Me pregunté a mí mismo, en efecto, *cuál es el fundamento sobre el que descansa la*

[46] De este modo de presentar el problema, se desprende que Kant tenía la conciencia de haber captado aquí un problema totalmente nuevo y fundamental en toda filosofía. Y, en realidad, este problema constituye el verdadero punto crítico que más claramente deslinda los campos entre este pensador y todo el pasado filosófico. A mí me parece que debe descartarse, no sólo por consideraciones relacionadas con la historia del pensamiento, sino incluso por razones objetivas de carácter general, una influencia positiva ejercida en este punto por Hume sobre Kant, como la admite, por ejemplo, Erdmann. Es aquí precisamente donde con mayor fuerza se acusa la contraposición entre Kant y Hume. Mientras que Hume considera fundamentado el valor de realidad de una representación en la "vivacidad" con que ésta se impone a los sentidos o a la imaginación, Kant parte, por el contrario, del supuesto de que ese valor no reside en ninguna de las características psicológicas concretas de la representación, sino que presupone, por el contrario, un acto independiente de *enjuiciamiento*. La "dignidad" aprioristica de este acto del juicio, que Hume pasa por alto, es lo que, según Kant, se trata de asegurar: el nuevo problema no se capta en consonancia con Hume, sino en directa contraposición sistemática con él. Hume desconoce, según Kant, la aprioridad de los juicios científicos fundamentales por no plantearse con toda fuerza lógica el problema de las relaciones entre la representación y su objeto, desviándose de este camino hacia el interés totalmente distinto de la "derivación empírica" de los conceptos puros. Si hubiese sabido captar de un modo claro y preciso el problema del "objeto" del conocimiento, habría descubierto a base de él la validez precisamente de aquellas categorías generales y necesarias, cuya razón de ser pone en duda.

relación entre lo que llamamos representación en nosotros y el objeto" (X, 124).

Esta relación sólo puede explicarse de una de dos maneras: si la representación es el resultado del objeto o éste, por el contrario, el resultado de la representación. Así es posible comprender la validez general y apodíctica de la matemática, ya que los *objetos* sobre los que ésta versa sólo nacen por virtud de la definición y no tienen ningún sentido fuera de este su origen conceptual.

Ahora bien, esta salida quedaba cerrada con respecto a los principios reales de la metafísica, ya a partir de los primeros postulados metodológicos formulados en el estudio laureado del año 1763. Se trata, según estos postulados, de captar un algo real y "externo"; pero este algo no ha de llegar a nosotros sucesivamente y a trozos, por medio de la percepción, ya que esto sólo podría llevarnos a juicios de validez empírica, sino que debe delimitarse y determinarse *a priori* en cuanto a la totalidad de su contenido.

Esto nos coloca ante una contradicción abierta entre el concepto del *ser* y el concepto del *conocer*, y no tenemos más remedio que decidirnos a abandonar el uno o el otro de estos dos conceptos.

V

"¿Cómo pueden producirse en nosotros conocimientos cuyos objetos no nos han aparecido todavía? Puesto que no son los objetos los que tienen que ajustarse a los conocimientos, sino, por el contrario, éstos a los objetos, parece que, antes de pensarlos y para poder pensarlos, debieran darse previamente ante nosotros los objetos, por lo menos en sus elementos fundamentales. Nuestro primero y primordial problema versa, pues, sobre la *posibilidad de todo conocimiento a priori*, como un conocimiento *consistente* por sí y que no necesita ser *extraído de los objetos*, y no cabe duda de que el solo hecho de haber formulado y comprendido este problema tiene ya algún mérito, sobre todo en una parte de la filosofía que nada debe a la experiencia ni a los sentidos" (refl. 282).

En los términos en que aquí aparece formulado, se advierte una agudización dialéctica del problema. "Objetivo", en el sentido crítico de la palabra, es aquello que es "consistente" en nuestro conocimiento, y consistente es sólo lo que de una vez por todas se halla prescrito por las *leyes del conocimiento* y no necesita, por tanto, ser tomado de los objetos.

El concepto tradicional del objeto como algo ajeno y exterior al pensamiento destruye la objetividad del saber. Cualquier intento de conciliación metafísica, en este punto, está condenado al fracaso. En efecto, todas las teorías metafísicas presuponen precisamente aquello por lo que aquí se pregunta: parten de un *mundo* existente por sí, del que debe cobrar conciencia un yo concebido también como una entidad sustancial y autárquica. ¿Cómo explicarse —se preguntan estas teorías— que las cualidades de las cosas, que la extensión y el movimiento se conviertan en sensaciones y representaciones, que el ser se transmute en el pensar y se refleje en él, con arreglo a todas y cada una de sus relaciones? Y contestan a esta pregunta remitiéndose de nuevo a una suprema y originaria *estructura del mundo*, en la que el espíritu y los objetos aparecen armónicamente entrelazados y puestos en consonancia.

Todas estas teorías terminan, por tanto, en un *Deus ex machina*, que —como dice Kant— "es, en la determinación del origen y la validez de nuestros conocimientos, lo más absurdo que imaginarse pueda" y que, "además de encerrar un círculo vicioso y engañoso en la cadena del razonamiento, tiene el inconveniente de dar alas a todas las quimeras y a todas las cavilaciones, devotas o ensimismadas, de nuestro cerebro" (X, 126).

"Decir que un ser superior se ha encargado de depositar sabiamente en nosotros estos conceptos y principios, *equivale a echar por tierra toda la filosofía. Es necesario investigar en la naturaleza misma de los conocimientos cómo es posible una conexión y una articulación cuando sólo se da uno de los términos de la relación*" (refl. 925).[46]

Es aquí donde comienza la verdadera tarea de la filosofía crítica: trátase de poner de manifiesto, dentro del mismo círculo del conocimiento, aquellas síntesis y formas de conexión a las que

[46] Que esta reflexión procede del mismo período que la carta a M. Herz, nos lo revela el cotejo con ésta. V. especialmente X, 125 *s*. Cf. también la observación de B. Erdmann en torno a esta reflexión.

las representaciones deben su objetividad. Pero para dar cima a esta tarea será necesario todavía el trabajo mental incansable de una década. Kant intenta las más diversas clasificaciones de la categorías, para rechazarlas en seguida, por no encontrarlas satisfactorias, ya que no dispone todavía del principio unitario que le permita encuadrar y organizar la totalidad de los conceptos del entendimiento.

Al principio, parece como si debiera colocarse a la cabeza de todos y erigirse en el punto de vista decisivo del razonamiento el *concepto de la sustancia*. "Un objeto de los sentidos —leemos en uno de los apuntes de Kant de la década del 70— es simplemente aquello que actúa sobre mis sentidos, que, por tanto, obra y es, de consiguiente, sustancia. De aquí que la categoría de sustancia sea principal." [47] Pero sólo lo es en cuanto se la concibe puramente como *categoría*, es decir, en cuanto no pretende significar una cosa absoluta, sino simplemente un "*concepto de la apercepción*" (cf. refl. 1047).

Pero con ello cambian su función y el campo de su aplicación. "Se plantea incluso el problema —apunta Kant, al principio, todavía con cierto titubeo— de si el concepto de la sustancia, que revela la constancia de algo que permanece a través de los cambios de las determinaciones, no será simplemente un concepto *que sólo rija entre fenómenos*" (refl. 1164). Pero la conjetura se convierte pronto en certeza.

"Toda verdad consiste en la *coincidencia de todos los pensamientos* con las leyes del pensar y también, por tanto, entre sí. Tal es el objeto para nosotros, que nos es dado y en la medida en que nos es dado, directa o indirectamente, por la experiencia. Independientemente de toda experiencia no existen ninguna clase de objetos, ni existen leyes del entendimiento (tomemos, por ejemplo, la sustancia: para saber que este concepto es algo hay que basarse en la experiencia de la constancia de un cierto sujeto en todas y cualesquiera circunstancias). Tenemos, por tanto, conceptos: *1)* para explicar fenómenos; *2)* para comprender los fundamentos de lo moralmente bueno o malo" (refl. 927).

El concepto de la sustancia no tiene, pues, más función que

[47] *Lose Blätter*, I, 38.

determinar el orden de los fenómenos en el tiempo, convirtiéndolos con ello en objetos de la experiencia.

Todavía hoy podemos perfectamente abarcar con la mirada el camino recorrido por Kant. En la primera época filosófica, vemos que a la silogística se contrapone la experiencia, que los fundamentos reales se enfrentan a los fundamentos lógicos. Pero, como tampoco de los fundamentos reales podemos, en última instancia, cerciorarnos más que en nuestro *conocimiento* científico, no hay más remedio que entrar a investigar este conocimiento, en cuanto a su estructura y a sus condiciones. Y, al hacerlo así, nos encontramos con un nuevo tipo de principios sintéticos, y, por tanto, con una nueva "lógica", que, lejos de ser antitéticos con la experiencia, vienen a complementarla y a realizarla.

Queda, pues, en pie el principio de que sólo en la experiencia existe la verdad, pero el *objeto* empírico sólo posee esta verdad suprema en cuanto coincide "con las *leyes del pensamiento*". Para el realismo metafísico, la sustancia era un ser exterior, existente en sí y por sí, como exponente de una serie de cualidades mutables. También para el idealismo *la sustancia y el fenómeno* pertenecían, hasta ahora, a dos órdenes totalmente distintos: las sustancias eran los *sujetos de la conciencia*, unitarios y permanentes, de cuyo seno se desarrollaba, para enfrentarse en las representaciones, la abigarrada variedad de los fenómenos. Pero era siempre un ser fijo y permanente lo que se concebía como "sustancia", ya se le atribuyeran cualidades físicas o psíquicas. La transformación se opera ahora, cuando el objeto del conocimiento se convierte en una función y un medio del conocer.

"El *nóumeno* significa siempre, propiamente, lo mismo, a saber: el objeto trascendental de la intuición sensible. Y esto no es un objeto real o una cosa dada, sino simplemente un concepto, que viene a poner unidad en lo tocante a los fenómenos." [48]

Por donde la sustancia, como ahora se expresa con insuperable claridad, no es otra cosa que una *condición del comprender*.

"El principium contradictionis entraña las condiciones del pensamiento en general. Las anticipaciones, que afirman las condicio-

[48] *Lose Blätter*, I, 162 (fragmento de la década del 70).

nes de la aprehensión de los conceptos del entendimiento (por ejemplo, en toda sustancia hay algo perdurable, o una sustancia dura siempre), encierran las *condiciones* (los *postulados*) *del comprender* y, por tanto, *son siempre verdaderas en la intuición de las condiciones sensibles*" (refl. 1011).[49]

La función del concepto de sustancia se reduce, por tanto, a crear *relaciones* objetivamente válidas entre los fenómenos. La pugna entre el concepto de sustancia y el concepto de relación, a que veníamos asistiendo desde los días del Renacimiento, ha llegado a su término: la misma sustancia no pretende ser, ahora, sino un *caso específico de la relación*. Es, por tanto, ésta la que —en una fase nueva de la reflexión y desde un nuevo punto de vista— es convertida en el verdadero centro de la investigación.

"La categoría de la relación (de la unidad de la conciencia) es la más importante de todas. En rigor, la unidad dice referencia solamente a la relación. De aquí que ésta forme el contenido de los juicios en general y sea la única que pueda determinarse *a priori*" (refl. 596). "Sólo con respecto a la relación rigen los principios objetivamente sintéticos de los fenómenos." [50]

Partiendo de aquí, la investigación se orienta en un doble sentido. De una parte, en lo que se refiere al *contenido*, se trata de lograr una exposición sistemática de las posibles relaciones lógicas fundamentales y de derivarlas de una regla suprema; de otra parte, de analizar la *función* sintética de la conciencia y de aislar los momentos que aparecen confundidos en ella.

Así como antes se analizaba el concepto dogmático de cosa, ahora se analiza el concepto dogmático del yo: también el objeto "interior", al igual que antes el "exterior", se convierte ahora en un "concepto de la apercepción". Con lo cual se descubre un punto de unidad totalmente nuevo, partiendo del cual es necesario determinar de un modo nuevo la relación entre el "sujeto" y el "objeto".

"El objeto sólo puede representarse con arreglo a sus relaciones y no es otra cosa que la misma representación subjetiva (del sujeto), pero ahora generalizada, ya que *yo soy el original de todos los objetos*." [51]

[49] Cf. acerca de esto *Lose Blätter*, I, 136: "Los principios de la exposición de los fenómenos son principios de la *intelección*, no de la *perspicencia* de los mismos."

[50] *Lose Blätter*, I, 17 (fragmento de la década del 70: v. Reicke, I, p. 2).

En estas breves palabras queda formulado el nuevo problema, que sólo habrá de encontrar su definitivo esclarecimiento y su total solución en el sistema de la filosofía crítica.

[51] *L. c.*, I, 19.

Capítulo II

LA CRITICA DE LA RAZON

I

Si abarcamos con la mirada la *trayectoria general del problema del conocimiento*, procurando penetrar en sus motivos esenciales, vemos que se destacan claramente en ella dos tendencias diferentes, en cuanto al modo de enfocar el problema. Podríamos resumir todo el fruto del trabajo histórico diciendo que estos dos modos de plantear el problema, que al principio se entrelazan y confunden insensiblemente, van cobrando una conciencia cada vez más clara de sí mismos, estableciéndose entre ellos un deslinde lógico cada vez más riguroso.

El *primer* problema, que al principio afirma su imperio exclusivo y hegemónico, es tan viejo como el pensamiento filosófico mismo; más aún, trasciende los linderos de éste, para desbordarse sobre los orígenes de la religión y del mito. El yo, el alma individual del hombre, se ve encuadrada dentro de una *conexión* universal con la realidad, a la que no acierta a sustraerse y contra cuya necesidad tiene, sin embargo, que rebelarse, afirmando su peculiar personalidad, si no quiere verse privada de su propia esencia.

El problema de las relaciones entre el alma y la totalidad de la naturaleza se presenta a cada paso y bajo formas constantemente nuevas. El *concepto* del conocimiento radica, visto así, en una interdependencia metafísica fundamental. Es el conocimiento el llamado a tender entre los dos mundos que en un principio se enfrentan como potencias separadas el puente llamado a unir de nuevo el yo y el mundo. Se aspira a superar el aislamiento del yo, su separación del fundamento primigenio sustancial de todas las cosas. El ser y la conciencia no deben concebirse como potencias divorciadas entre sí, sino que, puesto que en el proceso empírico del conocimiento se mantienen en contacto directo, como factores interdependientes, deben necesariamente tener su origen en un último fundamento esencial común.

Esta suprema unidad, en la que aparece superada la antítesis entre el "sujeto" y el "objeto", constituye la verdadera pauta y la verdadera meta de toda especulación. La enajenación del individuo con respecto al fundamento primigenio y último de todo ser y el retorno a él por el camino de la reflexión constituyen el tema constante de la filosofía y de la religión. Lo mismo cuando el entronque se establece haciendo que el yo se someta y supedite a la coacción de las cosas, asimilándose la esencia de los objetos por medio de las sensaciones, que cuando se atribuye al espíritu mismo la capacidad necesaria para evocar por su propia virtud una imagen del ser que corresponda a la realidad absoluta, el resultado es siempre el mismo: la adaptación y la adecuación entre los dos polos separados del ser. La *armonía* que de este modo se logra hace, por tanto, que se destaque con fuerza todavía mayor el originario *divorcio* entre los dos factores fundamentales. El proceso del conocimiento se ve iniciado e impulsado por una diferencia metafísica en cuanto a la esencia de las cosas, diferencia que no introduce por sí mismo el conocimiento, sino que se antepone a éste como un hecho.

Nota peculiar de esta tendencia del pensamiento es que, siendo como es inmensa la riqueza de variaciones y matices con que se extiende a lo largo de la historia de la filosofía, su verdadero tema central apenas sufre la menor alteración por obra de la evolución histórica y, principalmente, por efecto de las transformaciones por las que pasa el pensamiento científico.

El idealismo metafísico de los indios encierra ya, con sorprendente integridad, todos los motivos esenciales cuyas variaciones forman la historia de la metafísica occidental. En la filosofía de los *upanishads* se estudia ya, hasta en sus más sutiles ramificaciones dialécticas, la antítesis entre el yo y el mundo. Ahora bien, la conciliación de esta antítesis no puede llegar a encontrarse jamás en el campo engañoso de nuestro saber empírico. La concepción de las cosas en el espacio y en el tiempo, que desintegra el todo en una pluralidad de seres concretos y distintos, es la muralla divisoria que se interpone ante nuestra comprensión del enlace esencial interior entre el yo y las cosas.

Quien aprende a renunciar a esa concepción, puede captar también directamente la identidad del alma y el ser, de Atmán y

Bramán. "Quien ha sabido ver, oír, entender y conocer el yo, adquirirá también la conciencia de todo este mundo."

Tal es el punto en el que toda pugna desaparece, para convertirse en unidad. El sujeto del conocer, al que sirven de base todas las contradicciones de nuestro mundo empírico sensorial, se halla sustraído de suyo a todas estas contradicciones. Es mayor que el cielo, el espacio y la tierra, porque los abarca todos, y, al mismo tiempo, menor que un grano de arroz, puesto que, como *unidad* rigurosamente indivisible, excluye toda diversidad. No lleva consigo ninguna determinabilidad cuantitativa, ya que toda determinabilidad nace solamente de una dualidad, de una distinción y contraposición y, fuera de la conciencia, nada hay que pueda oponérsele. Toda cualidad que quisiéramos predicar del yo limitaría y, por ende, destruiría su esencia infinita y universal; cualquier intento de convertirlo en un objeto determinado y concreto del *conocer* equivaldría a la destrucción de su *esencia* absoluta. Quien ve la visión no puede ser visto, quien escucha la audición no puede ser escuchado, quien comprende la comprensión no puede ser comprendido. Por donde, la naturaleza del yo, lo mismo que, por otra parte, la naturaleza de la totalidad de las cosas, cuando queremos captarla y expresarla, sólo puede ser vestida por nosotros con el ropaje de simples *negaciones:* el lenguaje de nuestro saber empírico no acierta a expresar lo que *es*, sino solamente lo que *no es*.[1]

Con esta concepción, la filosofía india expresa, a su vez, de un modo típico, la suerte y el resultado final de toda teoría metafísica del conocimiento. El conocimiento se manifiesta aquí como una relación entre elementos de suyo totalmente *incognoscibles*, como un producto cuyos factores son permanentemente inasequibles para nosotros.

Aparece así ante nosotros la verdadera peripecia de toda esta concepción fundamental del problema. Al principio, se trataba de invalidar y desplazar el saber limitado y relativo basado en la experiencia por medio de una forma de conocimiento superior e incondicional; ahora, cuando ya parecíamos tocar directamente esta meta, vemos que se convierte en todo lo contrario, que todo

[1] Cf. Deussen, *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, t. I, secc. 2, Leipzig, 1899.

saber se nos aparece bajo la forma de una relación entre magnitudes del todo desconocidas. El sujeto absoluto, lo mismo que el objeto absoluto, indispensables como puntos de partida para el *planteamiento del problema*, quedan anulados por el *resultado* final.

Si desde aquí tendemos la mirada a los comienzos de la filosofía griega, nos vemos situados inmediatamente en una esfera totalmente distinta del pensamiento. De momento, parece haberse relegado totalmente aquí el problema del yo, de la conciencia cognoscente, inaprehensible en su infinitud y, por tanto, no susceptible de revestir ninguna *forma* determinada. La mirada escrutadora parece dirigirse única y exclusivamente a los *objetos* empíricos, a los contornos fijos y seguros del mundo visible.

Cierto es que basta con echar un vistazo al problema, para darse cuenta de que tampoco estos primeros comienzos de la explicación científica del universo se desprenden todavía, sustancialmente, de la idea central y el impulso central de la *mística*. Los pensadores siguen tratando de descubrir el fundamento unitario primigenio que abarca por igual el ser de la naturaleza y el ser del alma; siguen empeñados en interpretar y comprender el hecho del ser, partiendo del hecho de la *vida*.

Sin embargo, aunque no pueda negarse esta realidad, es evidente que no nos explica, a pesar de todo, la *específica* peculiaridad de la especulación griega. Los resultados verdaderamente *originales* a que en ella se llega no se hallan inspirados en el espíritu de la mística, sino que, por el contrario, van imponiéndose y afianzándose en contra de ella, aunque la mística perviva, ciertamente, como una herencia inveterada, en la poesía y en la religión. Poco a poco, va abriéndose paso y afirmando sus derechos, aunque al principio solamente en algunos intentos y conatos aislados, un nuevo modo de abordar el problema, una nueva actitud del pensamiento ante la realidad. Ya no se capta y describe directamente la existencia y la vida sensible de las cosas, sino que se trata de dominarla por medio de un "principio" general. La *unidad* del ser no es postulada exclusivamente por virtud de un afecto subjetivo, sino que se trata de *crearla* por medio de puros intentos conceptuales. La particularidad de las cosas reveladas por los sentidos es desplazada por un orden universal y sujeto

a leyes, acerca de cuya *verdad* se pronuncia el pensamiento con arreglo a criterios *lógicos* fijos.

Estos nuevos motivos adquieren, ahora, una fisonomía nueva aun allí donde la explicación de la naturaleza por los presocráticos aparece todavía combinada con elementos y partes integrantes cuyo origen último reside en la mística.

Se mantiene en pie, ni más ni menos que antes, el postulado de una *igualdad* originaria, de una identidad entre el sujeto y el objeto, ya que sólo lo igual puede llegar a ser conocido por lo igual. Pero esta identidad no se indaga, ahora, más allá del mundo de los fenómenos, en un ser que rechaza toda determinación empírica, sino que se acredita y se revela directamente en los fenómenos mismos. Así como en la naturaleza material lo igual o lo afín tiende siempre a juntarse y a unirse, así también —según la conocida teoría de Empédocles, en la que se expresa con rasgos muy acusados una concepción fundamental común a toda la filosofía griega de la naturaleza— todas nuestras *percepciones* de las cosas externas descansan sobre un proceso de mutuas compensaciones y afinidades.

"Pues con nuestra materia terrenal miramos la tierra, con nuestra agua el agua, con nuestro aire el aire divino, con nuestro fuego el fuego destructor, con nuestro amor el amor del universo, y su odio con nuestro triste odio." [2]

Sin embargo, el problema metafísico fundamental, que tan claramente se trasluce aquí, se ha transportado ahora al *lenguaje de la física*, abriéndose con ello a una nueva concepción. La unidad del método químico-físico de explicación tiende a superar la separación del yo y el universo; el conocimiento forma solamente un caso específico del acaecer general de la naturaleza y es gobernado por las mismas leyes que éste. El ser físico y el psíquico pueden influir directamente el uno sobre el otro, e incluso llegar a confundirse.

Sin embargo, también esta concepción, si nos fijamos solamente en la tendencia *sustancial* que aquí adopta el planteamiento del problema, se mantiene todavía dentro de la misma antítesis conceptual que constituía el verdadero punto de partida de la metafísica.

[2] Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*: Empedokles, fragm. 109.

Son los comienzos de la ciencia exacta los que verdaderamente empiezan a imprimir un nuevo y decisivo rumbo al problema. La estructura y la contextura sistemática de la *matemática* marcan ahora el camino hacia una tarea totalmente nueva. El problema se desvía aquí claramente de todas las modalidades del *ser de las cosas*, al erigirse sobre nuevas bases el problema de la posibilidad y la certeza del conocimiento.

La *verdad* de la geometría pura no reside ni busca su prueba en el hecho de que en sus proposiciones se expresen y reproduzcan tales o cuales relaciones de la "realidad" efectiva y concreta. A esta "verdad" le tiene sin cuidado lo mismo el problema del ser y del origen de las *cosas* que el de la naturaleza y la estructura de nuestro *espíritu*. Aquí se trata exclusivamente de una relación conceptual entre normas y principios, cada uno de los cuales carece de toda base y de todo fondo existencial. Cada una de las conclusiones a que llega la geometría es válida porque y en cuanto que se desprende de la anterior en una concatenación deductiva y necesaria; y la totalidad de estas normas y principios forman una unidad en la que cada parte apoya y sostiene a las otras, sin que ninguna de ellas ni el conjunto de todas necesiten guardar la menor relación con ningún ser exterior o apoyarse en él. Tenemos aquí ante nosotros un complejo de *condiciones* cuyo centro de gravedad y cuya firmeza residen exclusivamente en ellas mismas. Sabemos solamente, y con ello nos basta, que, si se admite la validez de la proposición *a* tiene que admitirse necesariamente la de *b*, y esta hipotética afirmación permanece en vigor, sin perder absolutamente nada de su valor, ya se encuentre o no en un campo cualquiera de la realidad una correlación efectiva con los diversos elementos cuyo enlace predicamos aquí.

De este modo, la matemática, pudiendo renunciar de un modo general al postulado de la existencia, se mantiene también, en particular, totalmente al margen de aquel originario *desdoblamiento* dualístico de la realidad que servía de impulso a la teoría metafísica del conocimiento. Así como no tiene directamente nada que ver con los *objetos* físicos concretos, no tiene tampoco por qué engolfarse nunca directamente en los hechos de nuestro mundo interior espiritual, en la consideración y el análisis de las *representaciones*. El juicio matemático no nos dice qué es lo que

ha pensado o podido pensar, aquí y ahora, en estas o aquellas circunstancias, un sujeto psicológico cualquiera, ni tampoco lo que pensará siempre, con arreglo a su naturaleza empírica, sino que se limita a establecer una relación entre conceptos, relación que emana puramente de la significación lógica ideal de éstos y que es, por ello, totalmente independiente del problema de si estos conceptos llegarán a realizarse o no en nuestras *representaciones actuales*.

Por donde la matemática —aun cuando no se la conciba desde el primer momento, ni mucho menos, con esta claridad, por lo que a su tendencia lógica fundamental se refiere— tiende por sí misma, y cada vez con mayor fuerza, a una crítica de la antítesis tradicional entre lo "psíquico" y lo "físico", entre lo "subjetivo" y lo "objetivo", que en un principio parecía insuperable, porque se la consideraba como algo exclusivo y dotado de validez general. Ahora, ya no se trata de establecer la transición entre dos esferas separadas del ser, sino de analizar un determinado conjunto de *verdades* de tal modo, que salgan a la luz las condiciones de su validez; el problema, ahora, ya no gira primordialmente en torno a la existencia de las *cosas*, sino en torno a los nexos de relación y dependencia, a la relación de superioridad y subordinación existentes entre los *juicios*.

No es necesario ya que nos detengamos a examinar detalladamente aquí cómo de esta conexión con la matemática surge aquella *nueva forma del ser* descubierta por Platón en su dialéctica y que este pensador trata de fundamentar, contrastándola cada vez más nítidamente con el ser de las cosas concretas y con el ser de las simples "representaciones". La realidad inherente a la *idea* se descifra y deriva, en última instancia, del análisis del sentido lógico de los juicios matemáticos (cf. t. I, pp. 45 *ss.*).

Pero, en este punto, vemos que se abre, al mismo tiempo, una nueva conexión, llamada a adquirir una importancia decisiva para todo el desarrollo histórico posterior del problema. La fundamentación platónica del concepto del *conocimiento* ha brotado en el terreno de la *ética*. El pensamiento no parte aquí de la variedad sensible de las cosas de la naturaleza, sino de la indagación socrática del concepto moral. Por mucho que Platón dilate este horizonte, llenando con nuevo contenido el concepto socrático del

saber, la idea del *bien* sigue siendo para él el supremo conocimiento, superior a cualquier otro por su rango y su dignidad.

La naturaleza misma sólo es un problema para la *filosofía* en la medida en que en ella se revele ante nosotros un orden armónico de los fines. El problema del *valor* afirma así ante nosotros, desde el primer momento, su primacía sobre el problema de la *realidad*. Ahora bien, la "objetividad", en el campo de lo moral, no significa otra cosa, ni puede ser interpretada aquí en otro sentido, sino que existen *reglas* dotadas de validez general por virtud de las cuales nuestra voluntad y nuestros actos adquieren en sí mismos una contextura consecuente y unitaria, sujeta a leyes, en contraste con la diversidad y la pugna de los afectos y las inclinaciones individuales.

Este postulado, formulado por Sócrates para los actos humanos, se hace extensivo ahora a todo el campo del ser espiritual. La antítesis de lo "subjetivo" y lo "objetivo" se trueca de una antítesis del *ser* en una antítesis del *valor*. La verdad de una representación no se mide para saber si y en qué medida se revela en ella otra clase de *existencia*, sino para comprobar si se ajusta a las *normas* constantes y dotadas de vigencia general que por sí mismas determinan el valor del *saber*. En vez de la distinción entre lo "interior" y lo "exterior", entre la representación y su objeto absoluto, se destaca ahora en primer término la *distinción entre los grados de certeza del conocimiento mismo*, entre la δόξα y la ἐπιστήμη.

El verdadero problema fundamental que se ventila no es ya el de saber si las representaciones dentro de nosotros reproducen inmediatamente una existencia exterior concreta, sino de ver si un determinado *testimonio* se ajusta realmente a los criterios y condiciones generales del auténtico *conocimiento*. Aunque la "representación certera", la ὀρθὴ δόξα, se defina como aquella que coincide con su objeto, pronto veremos que este criterio es insuficiente para llegar a una determinación lógica profunda del concepto del saber. Aun suponiendo que la representación posea por sí misma esta cualidad, para *nosotros*, para nuestra *conciencia*, no podrá reivindicar el valor de la verdad mientras no se la *considere* y *razone* como constante y necesaria. Y este razonamiento sólo puede desarrollarse conforme a los principios y premisas

fundamentales de orden *formal* que podemos hallar y descubrir "nosotros mismos y en nosotros mismos". La verdad de una representación no depende ya, por tanto, de su contenido material, de las cualidades absolutas y aisladas de su ser, sino del *marco de la fundamentación* en que se encuadre. Es aquí donde se revela el verdadero ser, el único que el método dialéctico puede garantizar. Decimos que una representación es "verdadera" cuando cobra consistencia con arreglo a este método, cuando se sale de los marcos de una simple opinión y adquiere un nuevo carácter de *necesidad*.

Claro está que la suerte del platonismo y la forma en que pervive en la historia no están determinadas precisamente por este pensamiento fundamental y peculiarísimo suyo, que lo distingue del pasado de la filosofía. En el propio Platón influye desde el primer momento otro motivo, que llega a adquirir una importancia no menos decisiva.

Es cierto que el mismo Platón, en la autocrítica constantemente renovada de su doctrina, tal como se lleva a cabo en los diálogos de una época posterior, va reconociendo y superando cada vez más el peligro de la *hipóstasis* directa de la idea, en la medida en que realmente existía tal peligro. El problema que traza su límite al platonismo, lógicamente considerado, no es la trascendencia de la *idea*, sino la trascendencia del *alma*. En el problema del ser y el origen del alma, se advierte en realidad un enlace vivo y directo entre el pensamiento de Platón y el movimiento religioso de su tiempo, principalmente el orfismo. Hay, sin embargo, *un* rasgo esencial y fundamental de toda mística que en Platón aparece superado y definitivamente descartado, y es la fusión directa del alma y el *universo*. En su concepción de la realidad objetiva no se mezcla ya ningún afecto personal, ninguna emoción puramente subjetiva. Ya no se pregunta por el alma del hombre, como antes, en relación con los problemas de la naturaleza, sino que esta indagación envuelve solamente, en sentido socrático, el problema de su valor ético y de su destino moral. Pero este destino precisamente sólo parece encontrar un asiento seguro, poder llegar a convertirse en objeto de conciencia y de conocimiento, si se acierta a contestar clara y unívocamente la otra pregunta, la que se refiere al *origen* del alma.

En este punto, el análisis del saber se trueca de nuevo en el problema metafísico del origen del ser. Se pretende asegurar y fundamentar la prioridad lógica del conocimiento fundamental en una *existencia* pretemporal de la conciencia. De este modo, la teoría platónica de la ἀνάμνησις, por mucho que en ella abunden los fecundos motivos lógicos, nos retrotrae de nuevo, considerada en su conjunto, a aquel círculo de reflexiones que parecía haber quedado atrás gracias a los criterios, coincidentes en este punto, de la matemática y de la ética. El problema del origen y las vicisitudes del alma individual, de su verdadero ser y su verdadera patria, desplaza al que versa sobre los fundamentos de la *certeza* de los juicios teóricos y prácticos.

La trayectoria que sigue la filosofía en los últimos tiempos de la Antigüedad explica por qué este problema tendía a considerarse cada vez más como la verdadera *sustancia* del pensamiento platónico. El neoplatonismo brota del motivo religioso fundamental de la redención. De nuevo se trata de desembarazar al yo de sus ataduras empíricas, de hacerlo compartir una forma superior del ser. Hay que restaurar de nuevo al alma en su origen divino, del que se la ha hecho descender, empujándola a recorrer de nuevo todos los grados y escalones que median entre ella y el ser supremo incondicional. Y este camino sólo en un breve trecho pasa por el campo del conocimiento, pues el ser primigenio se halla, como tal, por encima de todo ser y de todas las condiciones del saber racional.

Esta concepción del mundo del pensamiento platónico es la que, a través sobre todo de San Agustín, se transmite a la Edad Media cristiana y la que sigue influyendo todavía sin atenuación alguna bajo el Renacimiento. Los verdaderos maestros del platonismo en la época moderna, los pensadores a quienes se consideraba como sus auténticos representantes —un Marsilio Ficino o un Cudworth— aparecen todavía estrechamente vinculados con aquella concepción fundamental de San Agustín (cf. t. I, páginas 128 *s.*; t. II, p. 352).

Sin embargo, en San Agustín había llegado a su remate definitivo y característico en *un* punto la *sustancialización* de los pensamientos platónicos. Las *verdades* eternas se han trocado en los pensamientos *de Dios:* la vigencia de las ideas busca su punto de

apoyo y su seguridad en el ser actual del espíritu divino. Ya no somos *nosotros* quienes fundamos y afianzamos el ser verdadero en la actividad del conocer, sino que la certeza y la verdad de éste emanan del "logos" divino, de donde se transmiten a nosotros.

De este modo, el concepto *religioso* de la "conciencia de sí mismo" se convierte ahora en la base de la teoría del conocimiento. Dios y el alma forman de nuevo los únicos y exclusivos puntos angulares en torno a los cuales gira toda la especulación, todo el conocimiento filosófico de nosotros mismos.

"San Agustín —para transcribir aquí el juicio de Harnack— lleva a su término la trayectoria de la filosofía antigua, al coronar el proceso que condujo de lo ingenuamente objetivo a lo subjetivamente objetivo. Descubrió lo que durante tanto tiempo se venía indagando: cómo convertir la vida interior en un punto de partida del pensamiento acerca del universo. No se entregó, para ello, a vagas ensoñaciones, sino que investigó a fondo, con los recursos de una verdadera 'psicología fisiológica' todos los estados de la vida interior, desde los fenómenos elementales hasta las emociones más sublimes, lo que hace de él, como la contraimagen de Aristóteles, el verdadero Aristóteles de una nueva ciencia, aunque ésta parezca haber olvidado, ciertamente, que, considerada como teoría del conocimiento y de la observación interior, es la heredera de la fe monoteísta y de la vida de la oración." [3]

Algo verdaderamente fundamental y decisivo se olvida en este juicio, y es que, por muy poderosamente que San Agustín influyera en los tiempos modernos, el moderno concepto *crítico* de la "subjetividad" no podía llegar a crearse más que saltando por encima de él y en oposición a su pensamiento. Este concepto no nace de la observación religiosa de sí mismo ni de la actitud religiosa ante la realidad, sino de la investigación de los fundamentos conceptuales "objetivos" del saber empírico y exacto. Es cierto que, aun allí donde se lo enfoca, sustancialmente, con toda nitidez y claridad, este problema, en los *comienzos* de la filosofía moderna, aparece todavía por doquier empapado de elementos que llevan el sello del pensamiento agustiniano.

En el concepto cartesiano del "cogito", cabe distinguir y se-

[3] Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 3ª ed., III, 99 *ss.*

parar claramente ambos momentos. Este concepto señala tanto la unidad del *método* de la filosofía cartesiana como la unidad de la conciencia empírica de sí mismo; vale lo mismo para el "intelecto", es decir, para el conjunto de las reglas y los principios del saber, como para el ser del alma individual y su distinción del mundo corporal. Y esta dualidad de puntos de vista fue —como hemos visto— la que determinó toda la evolución posterior del cartesianismo, llegando a cobrar en ella expresión cada vez más acusada (cf. t. I, pp. 514 *ss.*).

Tampoco Leibniz, a pesar del progreso sistemático que este pensador marca con respecto a Descartes, llega a conciliar de un modo definitivo este conflicto fundamental. La investigación del concepto de la *verdad* constituye, según él —y lo señala con plena conciencia y de un modo resuelto— el comienzo de toda filosofía; Leibniz busca en el análisis del *juicio* los elementos para toda determinación metafísica del ser. Y no se limita a concebir esta pretensión de un modo general, sino que trata de llevarla a la práctica, con incomparable energía lógica, a través de todos los campos del saber concreto (v. lib. IV, cap. 2).

Sin embargo, esta teoría general de los principios no queda en la historia como la obra más señalada y perdurable de Leibniz. El autor de la "Scientia generalis", ante los ojos de sus contemporáneos y de sus más cercanos continuadores, no tardó en ser relegado a segundo plano por el creador del sistema de la "armonía preestablecida". Sin que la "armonía" se conciba en el sentido esotérico del sistema, según el cual significa en primer lugar y ante todo la consonancia de los diversos puntos de vista del pensamiento y *modos de enjuiciar*, sino como una comunidad y un nexo objetivo que agrupa y unifica entre sí la infinita variedad de las *sustancias* individuales. Por tanto, en la imagen del mundo con que se cierra la *Monadología*, vuelve a ser la estructura divina originaria del *universo* la llamada a explicar la posibilidad del *conocimiento*, como un caso especial. Los diferentes sujetos empíricos coinciden en su manera de concebir la realidad fenoménica, porque todos ellos son, simplemente, productos y expresiones parciales del intelecto divino, el cual representa la unidad trascendente de todos.

Cuán hondo cala esta influencia general de la metafísica en

los primeros orígenes históricos de la crítica del conocimiento lo prueba en seguida, de un modo convincente, el desarrollo del empirismo filosófico. En este punto, donde exteriormente se cree eliminada la dominación de la metafísica, es precisamente donde con mayor claridad se revela la persistencia latente de su influjo. El viejo esquema sujeto-objeto es todavía en Locke, pese a toda la crítica psicológica, el punto de partida evidente, que no ha llegado a ponerse seriamente en duda. Todo conocimiento se integra sintéticamente a base de las impresiones de los objetos absolutos sobre el yo y de la reacción del "alma" ante estos incentivos del exterior: para Locke, esto no es el resultado del análisis psicológico, sino un hecho anterior a él.

La crítica de Berkeley, quien pone de manifiesto esta falla fundamental, no toca tampoco más que a *uno* de los dos lados de la antítesis. La eliminación de la materia absoluta sólo sirve para conferir al yo un contenido mucho más sólido y sustancial. Reaparece aquí, con toda su fuerza, el motivo fundamental del *espiritualismo*, el cual, según hemos podido seguir en detalle, a medida que va desarrollándose la doctrina de Berkeley, desplaza cada vez más claramente al análisis empírico-psicológico de las representaciones (cf. *supra*, pp. 275 *ss.*).

La doctrina de Hume es la primera que parece llevar verdaderamente a término el proceso de la autodisolución de la metafísica; sólo ella parece disolver por igual el "ser" exterior y el interior en la simple combinación asociativa de las impresiones. Pero, aun prescindiendo de que esta doctrina, cuando intenta dar una *explicación* psicológica positiva de los hechos fundamentales del conocimiento, se ve obligada a presuponer la validez objetiva de aquellos conceptos cuyo valor y cuya razón lógica de ser empezaba negando, es lo cierto que la *negación* con que termina Hume aporta la más vigorosa prueba indirecta a favor del poder del esquema metafísico fundamental. Poner en duda este esquema parece equivaler, ahora, ni más ni menos que a negar la posibilidad misma del conocimiento. Tan hondo parece haber calado el concepto del ser absoluto en los fundamentos de nuestro saber, tan indisolublemente parece haberse entrelazado con ellos, que todo intento de eliminarlo y superarlo se considera como algo equivalente a la destrucción de estos fundamentos.

Es aquí donde interviene de la filosofía de Kant. Se le puede aplicar, en verdad, la frase del conocido epigrama de Schiller en que el poeta dice que esta filosofía no sabe nada de la cosa ni sabe nada tampoco del alma. En sus *comienzos* y en su *fundamentación*, por lo menos, no tiene por qué conocer esta antítesis; no necesita reconocerla como una antítesis originaria y evidente por sí misma. El contenido de la doctrina kantiana no lo forman el yo ni sus relaciones con los objetos exteriores, pues versa primordialmente sobre las leyes y la estructura lógica de la *experiencia*.

Los objetos, lo mismo los "interiores" que los "exteriores", no existen en sí y por sí, sino que nacen para nosotros en el proceso de la experiencia. Este proceso es el que se trata de comprender, desarrollando sus normas y sus reglas, antes de poder decir nada acerca del ser de las cosas.

Hasta ahora, se proyectaban siempre el yo y las cosas, para comprender las relaciones entre ellos, sobre un fondo metafísico común, intentando derivar el uno y las otras de un origen común *objetivo*; a partir de ahora, este problema no tiene ya razón de ser. De aquí en adelante, se investigará tan sólo la forma lógica y generalmente valedera de toda experiencia, forma que ha de ser obligatoria, en iguales términos, lo mismo para la experiencia "interior" que para la "exterior". El *conocimiento* de los objetos no puede diferir totalmente del conocimiento de nuestro "yo", sino que ambas clases de *conocimiento* deben aparecer unidas en un *principio sistemático*, cualquiera que él sea.

En esto reside la propia y verdadera unidad originaria, y basta con retrotraerse a ella para reducir las antítesis absolutas de toda la ontología anterior. Quedan ya clara y seguramente deslindados, con ello, el método y la tendencia fundamental de la investigación kantiana. Ésta no versa sobre las cosas, sino sobre los *juicios* acerca de ellas. Lo que se plantea es un problema *lógico*; y este problema se orienta única y exclusivamente hacia aquella forma peculiar y específica del juicio en la que situamos la *existencia*, en la que afirmamos conocer los objetos empíricos.

Esta dirección dual es la que señala el doble carácter de la filosofía crítica. Si enjuiciamos la obra de Kant como lógico puro, es decir, si nos fijamos solamente en lo aportado por él a la lógica

formal y a la teoría de los principios abstractos de la matemática pura, no puede caber la menor duda de que, en este punto, el autor de la *Crítica de la razón pura* se halla por debajo de sus grandes antecesores racionalistas y, principalmente, por debajo de un Leibniz. Pero esta falla guarda una íntima relación con su mérito más peculiar. La mirada de Kant se dirige única y exclusivamente a la experiencia, a los principios del conocimiento empírico.[4] La matemática misma sólo es tomada en consideración en cuanto que puede acreditarse en su *aplicación* a los objetos efectivos y concretos.

La investigación del espacio geométrico puro, la reducción de sus formas a un número mínimo de principios y axiomas equivaldría "a ocuparse de un simple fantasma, si no hubiera de considerarse el espacio como condición de los fenómenos que suministran la materia de la experiencia exterior; por eso aquellos juicios sintéticos puros se refieren, siquiera sea de un modo indirecto, a la experiencia posible o, mejor dicho, a esta posibilidad misma, basando exclusivamente en ello la validez objetiva de su síntesis. Como, por tanto, la experiencia, considerada como síntesis empírica en su posibilidad, constituye *el único tipo de conocimiento que imprime realidad a todas las demás síntesis*, tenemos que esta realidad, en cuanto conocimiento *a priori*, sólo cobra *verdad* (coincidencia con el objeto) por el hecho de no contener más que lo necesario para la unidad sintética de la experiencia en general" *(Kr. 196 s.)*.[5]

El *análisis del concepto de la verdad*, que formaba la base y el comienzo del racionalismo leibniziano, es retenido como postulado primero y esencial, pero, ahora, cobra una nueva meta, en cuanto que se orienta única y exclusivamente hacia el análisis del concepto de la experiencia y se pone al servicio de él.

[4] Cf. acerca de esto mi estudio "Kant und die moderne Mathematik", *Kantstudien*, XII, 1 *ss.* (1907).

[5] Las citas de la *Crítica de la razón pura* se refieren siempre a la segunda edición de 1787; las páginas referidas a la primera edición de 1781 se señalan con la letra A.

II

El problema de la objetividad. Lo analítico y lo sintético

El método de la prueba sintética que abraza la *Crítica de la razón* no pone de manifiesto el proceso lógico interior de formación del pensamiento kantiano. Las piedras con que se construye el sistema del conocimiento se aportan y se elaboran una a una antes de tener delante, claro y bien visible, el plano general del edificio que se trata de levantar. Este aislamiento de los distintos materiales y elementos sueltos no responde solamente a los fines metodológicos y estilísticos de la *exposición*: claramente podemos observar cómo el propio Kant va perfilando en el curso de la investigación y desarrollando con claridad conceptual cada vez mayor el verdadero criterio de unidad que preside y gobierna toda su doctrina. Son los *Prolegómenos*, que ven ya ante sí, como un todo acabado, los resultados de la Crítica de la Razón y que pueden abarcarlos retrospectivamente en una ojeada de conjunto y enjuiciarlos, los que nos llevan ya directamente al centro mismo del planteamiento del problema crítico, para trazar desde él el camino hacia la periferia y hacia las determinaciones y ramificaciones cada vez más amplias del pensamiento.

Kant comienza por una distinción de los *juicios*, y ello nos permite situar en seguida el problema dentro de la gran trayectoria *histórica* que hemos venido siguiendo. La antítesis de lo "subjetivo" y lo "objetivo" sirve de introducción al problema de la crítica del conocimiento; pero no entraña ya, ahora, una relación ni una diferencia en cuanto a las cosas mismas, sino una caracterización lógica inmanente de dos modos distintos de enjuiciar.

"Los juicios empíricos, cuando se hallan dotados de validez objetiva, son *juicios de experiencia*; en cambio, aquellos que sólo rigen subjetivamente son los que yo llamo *juicios de percepción*" *(Proleg.*, § 18).

Lo que hasta ahora significaba una diferencia del ser significa ahora, por tanto, una diferencia de validez. Se dice que un juicio es simplemente un juicio de percepción cuando se limita a entrelazar diferentes representaciones tal y como éstas aparecen alineadas en el estado momentáneo de la conciencia; cuando se trata, por

tanto, simplemente de registrar la relación que aquí y ahora, en este determinado momento, es apreciada como vivencia inmediata por un determinado observador. La fuerza de semejantes juicios se limita a la simple descripción de lo dado y lo presente; no va nunca más allá del momento exactamente dado en el proceso de la representación individual.

Por el contrario, los juicios de la experiencia, aquellos que se formulan y rigen en la ciencia empírica, pertenecen ya, por la *intención* que propiamente los anima, a un tipo completamente distinto de juicios. La relación que en ellos se predica no pretende valer solamente para este o aquel sujeto psicológico concreto, sino que pretende regir independientemente de este sujeto y basarse en razones valederas, obligatorias y necesarias para todo sujeto en general. Aquí, nos remontamos por sobre el estado momentáneo de la conciencia individual, aunque éste sea, ciertamente, el punto de partida y aunque nos ofrezca, psicológicamente y en último resultado, el dato en que tenemos que apoyarnos, y encuadramos el predicado del juicio dentro de un marco totalmente distinto.

Cuando decimos que un estado de hecho es "objetivamente válido", no añadimos a él, desde un punto de vista puramente intrínseco, ni el menor rasgo nuevo, no enriquecemos en lo más mínimo la simple *materia* de la representación. Lo nuevo, aquí, radica exclusivamente en el diferente enjuiciamiento formal, como si dijéramos en la diferente iluminación que ese estado de hecho recibe, al ser considerado por nosotros como símbolo de una combinación dotada de validez general, encuadrándolo con ello en otra categoría lógica de valor.

La afirmación de la validez objetiva de un predicado no entraña, por tanto, la relación con algo que se enfrente al *conocimiento* como a algo totalmente ajeno a él, sino que es postulable pura y simplemente con arreglo a las *condiciones* de aquél. Validez objetiva y validez general y necesaria son conceptos interdependientes.

"El juicio nos permite conocer el objeto (aunque éste, por lo demás, siga siendo desconocido para nosotros tal y como en sí mismo pueda ser) por medio de la combinación generalmente valedera y necesaria de las percepciones dadas y, siendo éste, como es, el caso de todos los objetos de los sentidos, llegamos a la conclusión de que los juicios de la experiencia no toman su validez objetiva del conocimiento directo del objeto (ya que éste es imposible), *sino simplemente de la condición de la validez general de los juicios empíricos...* El objeto en sí mismo permanece siempre desconocido para nosotros; pero, si el concepto del entendimiento determina como generalmente válida la combinación de las representaciones que nuestros sentidos nos dan de él, tenemos que *el objeto es determinado por esta relación y el juicio, entonces, es objetivo*" (*Proleg.*, § 19).

La importancia que encierra esta introducción al planteamiento crítico del problema se destaca, sobre todo, cuando se tiene presente que aquí no se trata, en modo alguno, de fundamentar el elemento *aprioristico*, sino que lo que se ventila es un problema mucho más general. También los juicios de la experiencia como tales encierran una propia y peculiar "necesidad", que el empirismo, en su análisis psicológico, desconoce y pasa por alto. Cuando decimos que un cuerpo *es* pesado, sólo queremos enunciar con esta afirmación, evidentemente, una cualidad del cuerpo que en la experiencia aparece siempre asociada a él. Pero esta determinación, con ser tan simple, cae ya fuera de la competencia de la simple percepción de nuestros sentidos y tiene necesariamente que retrotraerse a criterios lógicos puros. También en este caso afirmamos la validez de un juicio por encima del momento concreto en que este juicio se emite; también en este caso sustraemos una conexión con la que, por el momento, sólo nos encontramos en un caso concreto y bajo condiciones especiales dadas, a la limitación que estas condiciones especiales le imponen, para elevarlo al rango de la validez general. La cópula del juicio, "el vocablo relativo *es*", señala también en este caso una unidad *necesaria* entre varias representaciones.

"Solamente de este modo, se convierte esta relación en un *juicio*, es decir, en una relación objetivamente válida y suficientemente distinta de la relación entre aquellas mismas representaciones, que, dentro de estos límites, tendría una vigencia puramente subjetiva, por ejemplo, con arreglo a las leyes de la asociación. A tenor con éstas, sólo podría decir: cuando soporto un cuerpo, siento la presión de la gravedad, pero no podría afirmar que este cuerpo es pesado, lo que vale tanto como decir que estas

dos representaciones se combinan en el objeto, es decir, sin atender para nada al estado del sujeto, y no se limitan a asociarse en la percepción (cuantas veces se repita ésta)" (*Kr.* 142).[6]

Todo juicio *físico* trasciende la determinación de una simple asociación de percepciones en un sujeto sensible, para postular una conexión entre los *objetos* de la experiencia; cada uno de estos juicios encierra la pretensión de *poder fundamentarse* de un modo cualquiera, sustrayéndose con ello al azar y a los caprichos de las representaciones individuales. Por tanto, aunque los juicios empíricos sólo se propongan regir dentro del círculo cerrado de una determinada observación, *dentro* de este círculo, sin embargo, la relación que estos juicios predican se afirma como objetivamente verdadera y reclama su reconocimiento.

También los predicados acerca de los objetos concretos, que, como tales, sólo pueden encontrarse en un determinado punto del espacio y del tiempo, registran el hecho de que, *en este punto concreto* al que únicamente se refieren, se da *algo* fijo e inconmovible; de que, por tanto, existe e impera aquí una *determinabilidad* que no podemos cambiar o destruir a nuestro antojo. Esta determinada *regla de conexión* es la que tiene que sumarse a la simple percepción para conferirle el valor de la "objetividad". El contenido de la percepción no se convierte para nosotros en objeto por medio de una operación de misteriosa metamorfosis en que lo encauzamos hacia otra forma de existencia, sino al plasmar ese contenido, que al principio no parecía ser más que una abigarrada y confusa diversidad de impresiones, en una rigurosa *unidad* intelectiva; al ordenar en cosmos el caos de la conciencia.

[6] Cf. también *Prolegómenos*, § 22, nota: "Ahora bien, ¿cómo cuadra esta tesis de que los juicios de la experiencia deben encerrar una necesidad en la síntesis de las percepciones con mi tesis reiteradamente afirmada de que la experiencia, como conocimiento *a posteriori*, sólo puede darnos juicios puramente contingentes? Cuando digo que la experiencia me enseña algo, me refiero siempre simplemente a la percepción que en ella va implícita, por ejemplo, a la percepción de que a la iluminación de la piedra por el sol sigue siempre el calor, y en este sentido toda proposición de la experiencia es siempre contingente. Que el calentamiento se sigue necesariamente a la iluminación por el sol es algo que se contiene, evidentemente, en el juicio de la experiencia (por medio del concepto de la causa), pero esto no lo aprendo por la experiencia, sino que, a la inversa, la experiencia nace solamente cuando este concepto intelectivo (de la causa) viene a sumarse a la percepción."

Se trata, por tanto, de descubrir y poner de manifiesto este medio de *plasmación*, si queremos seguir en todas y cada una de sus fases el proceso de la progresiva objetivación. Las condiciones sobre las que descansa la *conexión sujeta a ley* de las percepciones no pueden buscarse en sí mismas, como elementos aislados y concretos. Es el punto de vista lógico del *enjuiciamiento* el que les confiere carácter de unidad y, por tanto, de objetividad. Las impresiones no aparecen ante nosotros, desde el primer momento, ordenadas en categorías y grupos fijos, por separado, de tal modo que sólo necesitemos leer en ellas, por así decirlo, su clasificación y delimitación, sino que es el pensamiento y sólo él quien les confiere esta ordenación, al referirlos a determinados *rasgos fundamentales del juicio*, que les aplica como una norma.

La teoría usual de la *formación de los conceptos* presenta el concepto exclusivamente como obra de la simple agrupación de los datos de nuestras percepciones, coincidentes entre sí en una característica común cualquiera. Pero esta "comunidad" no es algo directamente dado y evidente por sí mismo, sino que surge precisamente cuando agrupamos y ordenamos desde determinados puntos de vista ideales lo que, de suyo y visto a través de las simples sensaciones, es siempre algo diverso. Jamás podríamos comparar entre sí las percepciones, como algo de suyo carente de límites y de meta, si no se determinara en qué "respecto", con arreglo a qué criterios diferenciales pueden referirse las unas a las otras, si, por consiguiente, no pudiéramos agrupar las percepciones en unidad conforme a ciertas *directivas* del pensamiento, dotadas de validez general.

"Por tanto, para tener una experiencia no basta, como comúnmente se admite, con comparar entre sí las percepciones y agruparlas en la conciencia por medio del juicio; por este camino, no conseguiremos nunca dotar a nuestros juicios de esa validez general y de esa necesidad sin las cuales no pueden llegar a convertirse en juicios objetivamente válidos y en una *experiencia*. Esto hace que, para que la percepción pueda convertirse en experiencia, tenga que preceder un juicio completamente distinto. Es necesario, para ello, que la intuición dada se subsuma bajo un concepto, que determina la forma del juicio, en general, con respecto a la intuición, que articula la conciencia empírica de la intuición

en una *conciencia en general*, confiriendo con ello un carácter de validez general a los juicios empíricos; y este concepto es un simple concepto del entendimiento *a priori*, que se limita a determinar el modo como una intuición puede servir para formar juicios" *(Proleg.*, § 20).

Enfocado así el problema, se comprende claramente que la "conciencia en general" no representa para Kant, en modo alguno, una especial capacidad psicológica que aparezca, como una misteriosa potencia primaria, detrás y por encima de la conciencia individual. También este concepto es expresión, no de un ser, sino de una relación puramente lógica de valor; designa simplemente una nueva *facultad*, la pertenencia a un nuevo *orden* lógico, que una conexión adquiere cuando no la consideramos exclusivamente en cuanto al modo como de hecho se presenta en el sujeto empírico, sino como algo que *se postula* en virtud de principios generales.

Históricamente considerado, Kant ha llegado aquí a la meta de una trayectoria del pensamiento cuyas raíces se remontan a los primeros orígenes de la filosofía moderna y de la ciencia moderna. Es él el primero que lleva a su remate interior esta trayectoria, al unificar ahora, con clara conciencia de lo que hace, las dos series de desarrollo, que hasta ahora venían discurriendo por cauces separados.

Dentro de la filosofía, Kant se enlaza, para lograr esto, al modo como Leibniz había plasmado el concepto de la realidad fenoménica. La realidad de los fenómenos consiste en la determinabilidad de sus conexiones, con arreglo a leyes. Lo que distingue al ser empírico del sueño o de un mundo fabuloso meramente inventado, es la perfecta armonía lógica, la consonancia de todas y cada una de sus partes concretas bajo reglas unitarias, que se manifiesta en él por dondequiera que lo miremos. Nuestros sueños no están hechos de la trama de una *materia* totalmente distinta de la urdimbre de nuestras representaciones en estado de vigilia, ya que en ambos casos se trata de un mundo basado en la percepción, en la conciencia: lo que distingue a uno y otro es, por el contrario, un momento formal, puesto que uno de estos mundos obedece rigurosa y exclusivamente al principio de razón suficiente, es decir, a un *principio* puramente racional, mientras que

el otro descansa sobre una masa de impresiones concretas, no regidas en sus consecuencias por ninguna ley (cf. acerca de esto, *supra*, pp. 475 *ss.)*.

A estos pensamientos, mantenidos y desarrollados, como hemos visto, en la escuela de Wolff, recurre de nuevo Kant reiteradamente, lo mismo en las páginas de la *Crítica de la razón* que en los *Prolegómenos*.

"La diferencia entre la verdad y el sueño no debemos buscarla en la naturaleza de las representaciones referidas a los objetos, que son las mismas en ambos casos, sino en la conexión que entre ellas se establece conforme a las reglas que determinan el enlace de las representaciones para formar el concepto de un objeto, para ver hasta qué punto pueden o no agruparse en una experiencia" *(Proleg.*, § 13, nota III).

Por tanto, la verdad empírica de los fenómenos en el espacio y en el tiempo debe considerarse suficientemente asegurada y lo bastante separada de la afinidad con los fenómenos del sueño cuando podemos coordinar exacta y perfectamente aquéllos en una experiencia, con sujeción a las leyes empíricas *(Kr.*, 521). Y el criterio decisivo de esta inmanente "exactitud" debe buscarse, una vez más, en las categorías puras de la relación y, sobre todo, en la relación conceptual de *causa* a *efecto*, la que a su vez determina la relación objetiva de los fenómenos en el tiempo.

"Para que mi percepción encierre el conocimiento de un algo dado, de algo realmente acaecido, tiene necesariamente que ser un *juicio* empírico, en el que pensemos que se halla determinada la consecuencia, es decir, que presuponga en el tiempo otro fenómeno, al que siga necesariamente o conforme a una regla. En caso contrario, si postulamos lo que precede y aquel algo dado no se sigue de ello necesariamente, tendré que considerar esto como un juego subjetivo de mi imaginación y, si me lo represento como algo objetivo, no tendré más remedio que llamarlo un sueño" *(Kr.* 246 *s.)*.

Real es lo que se halla en consonancia con una percepción con arreglo a leyes empíricas y lo que, conforme a ello, podemos ordenar unívocamente dentro del "contexto" de una experiencia.

Este sentido crítico de la realidad encuentra, para Kant, una nueva confirmación en los progresos que la misma ciencia exacta

va alcanzando poco a poco y cada vez más claramente en la formulación de su verdadero problema. Lo que esta ciencia postula es un *nuevo concepto de la naturaleza*. La "naturaleza" de las cosas es, en su acepción primaria y originaria, el principio con arreglo al cual se mueven; la fuerza motriz que crea las cosas concretas; el poder y la esencia que las conduce al ser y las mantiene en él. La expresión de esta primera raíz objetiva del concepto de naturaleza la tenemos en la analogía etimológica de "natura" y "nasci": la naturaleza es, ante todo, la creadora y la fuente nutricia, la matriz universal que alumbra de su entraña toda realidad.

Este originario sentido mítico-poético de la palabra "naturaleza" se trasluce ya, visiblemente, en Aristóteles, para quien la naturaleza de una cosa es su fuerza teleológica interior, y se mantiene en vigor hasta muy dentro de la filosofía de los tiempos modernos. Ese sentido determina todavía, en lo esencial, el concepto spinozista de la Naturaleza-Dios y el concepto leibniziano de la entelequia.

Pero, de otra parte, hemos podido asistir también al lento y tenaz esfuerzo con que la física matemática pugna, desde sus primeros comienzos originales, por llegar a una concepción fundamentalmente nueva. Se vuelve, para ello, desviándose de la esencia de las cosas, hacia su ordenación y agrupación numérica, se aparta del camino de su interioridad sustancial, para seguir por el de su estructura matemática, funcional (cf. lib. II, cap. 2).

Esta tendencia fundamental, que cobra ya plena claridad en la lucha de Képler y Galileo contra sus adversarios místicos y peripatéticos, se destaca en el período sucesivo de un modo cada vez más claro y más enérgico. Uno de los más importantes investigadores del siglo XVII, Robert Boyle, formula de un modo muy marcado esta nueva concepción, en su obra *De ipsa Natura*, al expresar que la naturaleza no debe concebirse como un conjunto de fuerzas *por medio* de las cuales se creen las cosas, sino como un conjunto de reglas conforme a las cuales nacen éstas (v. *supra*, pp. 365 *ss.*).

Kant no hace más que proseguir y llevar a término esta trayectoria del pensamiento, cuando separa el concepto *material* de la naturaleza del concepto *formal*, descubriendo éste como la

verdadera y originaria premisa. La "naturaleza" no es tanto el conjunto de los *objetos* de la experiencia como el conjunto de sus *leyes* generales.

"Y ahora me pregunto si cuando se habla de la posibilidad de un conocimiento *a priori* de la naturaleza, no sería mejor formular el problema de este modo: ¿cómo es posible conocer *a priori* las leyes necesarias que rigen las *cosas* como objetos de la experiencia, o cómo podemos conocer *a priori* las leyes necesarias de la *experiencia* misma, con referencia a todos sus objetos?"

Juzgando solamente desde el punto de vista de la misma ciencia empírica, no parece existir ninguna diferencia objetiva, de principio, entre estos dos modos de plantear el problema, ya que tanto vale decir que, sin referirse al *concepto* de causa, ningún juicio de la percepción puede llegar a adquirir aquella firmeza y generalidad sin las que no podría ostentar nunca el sello de la "experiencia", como afirmar que todo acaecer empírico *de hecho* se halla enlazado y regulado causalmente. Sin embargo, desde el punto de vista de la crítica filosófica, es "más convincente elegir la primera de las dos fórmulas".

"Pues, pudiendo tener, evidentemente, un conocimiento *a priori* y anterior a todos los objetos dados de aquellas *condiciones* fuera de las cuales no podríamos llegar a adquirir nunca una experiencia con respecto a ellos, pero no así saber, en cambio, a qué leyes se hallan sometidos sin relación alguna con la posible experiencia, no podremos estudiar la naturaleza de las cosas *a priori* más que investigando las condiciones y las leyes generales (aunque subjetivas) sin las cuales no sería posible este *conocimiento* como experiencia (en cuanto a la simple forma) y determinando con arreglo a ello la posibilidad de las cosas como objetos de la experiencia; pues, si eligiéramos el segundo modo de expresarnos y quisiéramos encontrar *a priori* las condiciones bajo las que es posible la naturaleza como *objeto* de la experiencia, caeríamos fácilmente en el equívoco y llegaríamos a creer que teníamos que hablar de la naturaleza como de una cosa en sí misma, lo que nos llevaría a dar vueltas y más vueltas, en esfuerzos estériles e interminables para buscar las leyes de las cosas sin contar con ningún dato acerca de éstas" (*Proleg.*, § 17).

Se ha operado, pues, la inversión copernicana del problema.

Los objetos empíricos no son ya algo que exista por sí y por separado, sino que nos son dados solamente por la experiencia y bajo las condiciones propias de ésta. Pero la experiencia, a su vez, no representa ya para nosotros algo rígido y definitivo, sino el *modo funcional* específico de nuestro conocimiento, que descansa sobre la agrupación y el entrelazamiento de todos sus medios. Es, por *sí* misma, "un *modo de conocer* que requiere entendimiento" y que, por tanto —según el significado rigurosamente *objetivo* que este término tiene, para Kant—, se halla presidido y gobernado por *reglas* lógicas dotadas de validez general (Prólogo a la 2ª ed., XVII). Sin estas reglas, sin la referencia a los conceptos puros de la magnitud y del número, de la permanencia y de la causa, no llegaríamos a ninguna "objetividad", ya que ésta, como ahora se pone en claro, no es sino una característica del *juicio*.

Ha perdido, con esto, toda apariencia de paradoja el extraño y "disparatado" aserto según el cual el entendimiento es el "autor de la naturaleza". No se trata, en efecto, de afirmar con ello que despliegue ninguna clase de "acción" psicológica o metafísica, sino simplemente de establecer el nexo de una condición puramente lógica. El entendimiento fundamenta la objetividad de las cosas, al determinar los juicios de la percepción como juicios de la experiencia, por cuanto que la diferencia de valor entre estas dos clases de juicios estriba únicamente en sus conceptos y en la necesidad a ellos inherente.

No podemos seguir viendo, como ociosos espectadores, moverse las cosas en torno a nosotros, si realmente queremos encontrar una respuesta a la pregunta de su cognoscibilidad, sino que debemos acostumbrarnos a comprender el conocimiento mismo como el *proceso* lógico constantemente progresivo de la estructuración y la interpretación del simple material de las percepciones. Las condiciones de este proceso rigen, al mismo tiempo, para todo *resultado* obtenido en él y que, por lo demás, sólo por medio de él podemos alcanzar y asegurar. El análisis de la función pura de la experiencia pone al desnudo el meollo y la sustancia de las cosas empíricas.

"La *unidad* de los objetos se determina exclusivamente por medio del entendimiento, y con arreglo a las condiciones que van implícitas en la propia naturaleza de éste; por donde el entendimiento es el origen del orden general de la naturaleza, puesto que encuadra todos los fenómenos bajo sus propias leyes, haciendo posible con ello (en cuanto a su forma) la experiencia *a priori*, por medio de la cual queda necesariamente sometido a sus leyes todo lo que sólo puede conocerse por la experiencia. Pues con lo que nosotros tenemos que ver no es con la naturaleza *de las cosas en sí mismas* (la cual es independiente tanto de las condiciones de nuestros sentidos como de las del entendimiento), sino con la naturaleza como objeto de la posible experiencia, lo que explica que el entendimiento, al hacer posible ésta, haga posible, al mismo tiempo, que el mundo sensible no sea ningún objeto de la experiencia o una naturaleza" *(Proleg.*, § 38; cf. especialmente *Kr.*, A, 126 *ss.)*.

La fundamental distinción entre *juicios analíticos y sintéticos* sólo cobra plena claridad y precisión dentro de esta conexión del pensamiento. Inmediatamente antes del planteamiento de esta distinción, encontramos en la *Crítica de la razón pura* un pasaje que contribuye a esclarecer considerablemente la tendencia con que se establece esta distinción, pero que suele pasarse totalmente por alto, en medio de la discusión de los *ejemplos concretos* con los que Kant ilustra sus pensamientos.

"Una parte considerable, tal vez la mayor parte, del cometido de nuestra razón consiste en *analizar los conceptos que tenemos ya de los objetos*. Esto nos suministra una cantidad de conocimientos, que, aunque no sean más que explicaciones o ilustraciones de lo que en nuestros conceptos pensamos ya (aunque sea de un modo confuso), pueden, sin embargo, por lo menos en cuanto a la forma, ser considerados como criterios nuevos, aunque en realidad no amplíen los conceptos que ya tenemos en cuanto a la materia o al contenido, sino que se limiten a desglosarlos. Y como quiera que este procedimiento nos suministra realmente un conocimiento *a priori*, que se desarrolla por cauces seguros y provechosos, la razón, sin darse cuenta de ello, desliza bajo este manto afirmaciones de un tipo completamente distinto, en las que *añade a los conceptos dados, y además a priori, otros completamente extraños*, sin que sepamos cómo llega a hacerlo y sin que semejante pregunta se le pase siquiera por las mientes" *(Kr.*, 9 *s.)*.

Queda claramente señalado aquí el punto diferencial. El juicio analítico limítase a analizar los conceptos "que tenemos ya de los objetos", sin pararse a preguntar por el fundamento de estos conceptos ni por el derecho con que les atribuimos un *significado* objetivo. El concepto y con él, indirectamente, el objeto sobre que versa es, para este juicio, algo dado, que maneja y con lo que opera, sin preguntarse por qué medios de conocimiento viene estatuído y acreditado.

El juicio sintético, por el contrario, se mueve desde el primer momento en una dirección y dentro de un campo del espíritu totalmente distintos. En él, no se trata de los conceptos que poseamos ya de los objetos, sino de aquellos que nos llevan a éstos. Llamamos sintéticos a los juicios con los que relacionamos las simples impresiones de los sentidos y bajo los cuales tenemos que ordenar éstas, para que de ellas nazca el *todo* sistemático unitario de la experiencia y, por tanto, un *objeto* de ésta. La palabra "síntesis" expresa, por tanto, aquella "trascendencia" peculiar por sobre la simple materia de la percepción, aquella transformación del pensamiento sin la cual ningún contenido dado adquiriría los caracteres de necesidad y de validez general propios de un juicio de la experiencia.

Debemos distinguir, pues, rigurosamente y en el plano de los principios, entre los conceptos que se obtienen simplemente mediante la *comparación* de un material sensible o lógico ya existente y aquellos otros que sirven para *fundamentar* la objetividad y sobre los que descansa ésta. La distinción entre juicios analíticos y sintéticos responde a la concepción crítica fundamental de que el entendimiento "no es simplemente la capacidad para establecer reglas mediante la comparación de los fenómenos", sino que es, además, "el que da leyes para la naturaleza", por cuanto que sin él "no existiría nunca ni en parte alguna la naturaleza, es decir, la unidad sintética de la variedad de los fenómenos conforme a reglas" *(Kr.* 126). El entendimiento no sólo *esclarece* las representaciones por medio del análisis, sino que las hace *posibles*, como representaciones de *objetos (Kr.* 244). La simple operación de sumar y agrupar las percepciones de los sentidos jamás nos permitiría remontarnos por encima del círculo de la subjetividad, en el

que permanecen encerradas las impresiones concretas en cuanto tales.

"En el primer caso, el juicio se limitaría a enlazar las percepciones tal y como nos son *dadas* por la intuición de los sentidos, mientras que en el segundo caso (el del conocimiento de la experiencia) las juicios tienen que decirnos lo que encierra la experiencia *en general*, es decir, no lo que encierra la simple percepción, cuya validez es puramente subjetiva. Por tanto, el juicio de la experiencia tiene necesariamente que *añadir* a las intuiciones sensibles y a su concatenación lógica en un juicio (después de generalizarlas mediante la comparación) algo, que es lo que determina el juicio sintético como necesario y, por ende, como dotado de validez general" *(Proleg.*, § 21 a).

Este criterio de la necesidad es, por consiguiente, para decirlo con otras palabras, la verdadera obra de la "síntesis", lo que convierte a un juicio en sintético. Sin él, la experiencia quedaría rebajada a un "simple conglomerado de percepciones", que escaparía a toda posibilidad de ser fijado científicamente y, por tanto, de ser transmitido a otros de un modo general *(Proleg.*, § 26).

La distinción entre los juicios analíticos y sintéticos viene, pues, a descubrir un doble modo y un doble origen en la *formación de los conceptos*. Si, según la teoría tradicional, el concepto es solamente el resultado de la "abstracción" a base de una pluralidad de datos de las sensaciones, ahora se ve que las sensaciones "semejantes", para que podamos *conocerlas* como semejantes y agruparlas en una "categoría" común, sin lo cual carecería de base el proceso de la "abstracción", tienen que reducirse antes a una determinada *regla de enjuiciamiento*. A la unidad de la "categoría" precede, por tanto, la unidad de una *norma* ideal; a la comparación abstractiva, la articulación constructiva. El concepto no es, si nos atenemos a su verdadera significación fundamental, otra cosa que la conciencia de esta *unidad de síntesis*.

"La palabra concepto —advierte Kant— podría llevarnos ya por sí misma a esta observación, pues es esta conciencia *una* la que agrupa en *una* representación lo múltiple, lo que la intuición nos va revelando poco a poco y lo que luego se reproduce. Puede ocurrir que esta conciencia sea, como lo es muchas

veces, débil...; pero, independientemente de esta diferencia, necesariamente tenemos que llegar a formarnos *una* conciencia, aunque carezca de claridad, ya que sin ella serían imposibles los conceptos y, por tanto, el conocimiento de los objetos" *(Kr.*, 103 *s.)*.

Por donde la unidad analítica de la conciencia presupone necesariamente la unidad sintética.

"Una representación que ha de ser pensada como *distinta* es considerada como perteneciente a aquellas que llevan en sí, además, algo *distinto* y, por consiguiente, debe *ser previamente pensada* en unidad sintética con otras representaciones (aunque sean simplemente posibles), antes de que podamos pensar en ella la unidad analítica de la conciencia que la convierte en *conceptus communis*. De este modo, la unidad sintética de la apercepción es el punto más alto al que debe atenerse todo el empleo del entendimiento, e *incluso toda la lógica* y, con arreglo a ella, la filosofía trascendental; más aún, esta capacidad es el entendimiento mismo" *(Kr.*, 133).

No es posible una lógica formal de las "clases" sin que la preceda una lógica "trascendental" de las relaciones y los nexos de unión originarios. Estas conexiones no pueden significar simplemente "las reglas de la observación de una naturaleza ya *dada*", sino que, en cuanto condiciones para la posibilidad de la experiencia, son "al mismo tiempo, las fuentes de las que necesariamente tienen que *derivarse* todas las leyes generales de la naturaleza" *(Proleg.*, § 17).

Kant no se cansa de referirse a esta fundamental diferencia, para ilustrar la relación entre los juicios analíticos y los sintéticos. El principio causal es sintético, porque la afirmación de que cuanto acaece tiene una causa no se desprende simplemente de la consideración del acecer *acabado* que tenemos ante nosotros, ni puede tampoco deducirse lógicamente del mero concepto de lo que en general acaece, sino porque este principio nos indica cómo es posible, "*en primerísimo lugar, llegar a obtener un determinado concepto de experiencia*" de lo que acaece *(Kr.*, 357).

Ocurre con esto lo que con todas las demás representaciones puras *a priori*, "que sólo podemos extraer de la experiencia como conceptos claros porque previamente los habíamos depositado en ella, siendo, por tanto, éstos los creados primerísimamente por aquéllos" *(Kr.*, 241).

Este pensamiento, como el propio Kant percibe y destaca, va en contra de todas las observaciones que siempre se habían hecho acerca de la trayectoria seguida por nuestro entendimiento, según la cual sólo a la vista de los resultados coincidentes, percibidos y comparados, de muchos acaecimientos podemos llegar a la afirmación de una *regla* cualquiera del acaecer, pero expresa, en cambio, con gran fidelidad el verdadero resultado original de la doctrina kantiana y la verdadera intención de la "clásica" diferencia fundamental que le sirve de punto de partida.

Por eso resulta unilateral y expuesto a error el seguir haciendo girar la crítica de esta distinción exclusivamente en torno a los *ejemplos* con que la ha ilustrado Kant, como si de ellos pudieran realmente derivarse toda la significación de la distinción y todo el esclarecimiento acerca de su sentido. No nos resulta difícil, ahora, comprender cuál es el defecto fundamental de que estos ejemplos adolecen, de un modo necesario y con arreglo a la naturaleza misma de la cosa.

Todos ellos corresponden a la *previa* explicación del juicio analítico y el sintético, en la que se hace hincapié, propiamente, en la diferente relación entre el *sujeto* y el *predicado* que en cada uno de estos dos juicios se establece. El juicio se llama analítico cuando el predicado se contiene ya implícitamente en el concepto del sujeto; sintético, cuando se añade a él como un elemento totalmente nuevo.

Pero esta exposición, que sólo trata de darnos un primer esclarecimiento del problema, no penetra en el verdadero contenido de la distinción, entre otras razones porque, como veíamos, aquí no se trata, primordialmente, de criterios que vengan a añadirse a un sujeto ya existente, sino del origen lógico del mismo *concepto de sujeto* y de las condiciones necesarias para *postularlo*. El problema, por tanto, no se refiere nunca a la forma puramente lógica del juicio, sino al camino y a los medios de conocimiento a través de los cuales es posible llegar a *obtener* y a *fijar* el sujeto mismo.[7]

Los conceptos puros del entendimiento son, en cuanto condiciones de la experiencia, "conceptos del enlace y, por tanto, *del*

[7] Cf. mi estudio "Kant und die moderne Mathematik", *l. c.*, pp. 36 *ss.*

objeto mismo", mientras que los conceptos de reflexión de la ontología sólo sirven "para la simple comparación entre conceptos dados", teniendo, por tanto, en realidad, "una naturaleza y un empleo completamente distintos" *(Proleg.*, § 39).

Este sentido fundamental se revela también, *indirectamente*, pero con toda claridad, en los ejemplos concretos aducidos por Kant. La elección de tales ejemplos se explica, principalmente, por el cuadro *histórico* de los problemas que Kant tenía que dar por supuesto como conocido de sus contemporáneos y presente en sus mentes, pero que para nosotros es ya, naturalmente, algo extraño, desconocido, de lo que, por consiguiente, se hace siempre caso omiso al enjuiciar este asunto.

Cuando decimos que todos los cuerpos son *extensos*, formulamos un juicio analítico; cuando afirmamos que todos los cuerpos son *pesados*, emitimos un juicio sintético. En realidad, desde los tiempos de Descartes, la extensión se considera como el elemento que forma el verdadero *concepto lógico* del cuerpo. Todas las demás cualidades del cuerpo, el color y las demás cualidades sensibles, su dureza, su *peso*, etc., según hace notar expresamente Descartes, sólo se dan en él de un modo fortuito; son cualidades unidas a él en la experiencia, pero que no tienen por qué entrar en su *definición*. Forman parte, escolásticamente hablando, de su *existencia*, pero no de su *esencia*. En cambio, cuando decimos que todos los cuerpos son extensos —observa el propio Kant, en contra de Eberhard—, decimos algo "necesaria y eternamente verdadero, existan los cuerpos mismos o no, existan durante corto o durante largo tiempo o a través de todos los tiempos, es decir, eternamente".[8]

Y esta distinción no experimenta tampoco ningún cambio sustancial, de principio, bajo la acción de la *física newtoniana*. En efecto, por mucho que la gravedad trascienda aquí del angosto campo de los fenómenos terrenales para elevarse a una significación cósmica universal, esta universalidad reviste un carácter puramente *empírico*. La gravedad es, como el propio Newton expresa, una cualidad *general*, pero no una cualidad *esencial* de la materia.[9]

[8] "Sobre un descubrimiento según el cual toda nueva crítica de la razón pura debe resultar superflua ante otra anterior." *Sämtliche Werke* (Hartenstein), VI, 52 *s*. Cf. Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, 2ª ed., p. 401.

"Conozco tan poco la naturaleza interior de los cuerpos —dice el newtoniano Freind—, que estoy muy lejos de afirmar que aquella fuerza sea necesariamente inherente a la materia y forme parte de ella, a la manera como forman parte la *extensión* y la *solidez*." [10]

Desde entonces, apenas existirá un solo manual de mecánica, en esta época, en el que no se profese y destaque esta distinción. Basta tomar en las manos una obra como el *Traité élémentaire de mécanique et de dynamique*, de Bossut, para verla expresada ya desde las primeras páginas con toda nitidez.

"Debemos precaver aquí al lector —leemos en este tratado— contra un prejuicio del cual es difícil guardarse en los comienzos. Como no conocemos ningún cuerpo que no sea pesado, se tiende a creer que la gravedad es esencial a la materia, considerando como sinónimos las palabras "peso" y "cuerpo". Pero esto es un error. La gravedad es una cualidad contingente del cuerpo, que responde a una causa especial. A la palabra "cuerpo" no debemos asociar, pues, ninguna otra representación que la de una *extensión* impenetrable de tales o cuales dimensiones." [11]

En el mismo sentido vemos que D'Alembert, en sus *Elementos de filosofía*, determina la atracción como una cualidad *originaria* (une propriété primordiale) de la materia, pero sin que llegue a constituir ninguna característica *esencial* de ella.

"Cuando pensamos un cuerpo, lo pensamos extenso, impenetrable, divisible y dotado de movimiento; pero no pensamos al mismo tiempo, necesariamente, que este cuerpo *actúe* o influya sobre otros." [12]

[9] Newton, *Principios matemáticos de la teoría de la naturaleza*, ed. Wolfers, p. 381.

[10] V. Rosenberger, *Isaac Newton und seine physikalischen Principien*, página 363. En relación con esto, es interesante señalar que también Kant considera la "impenetrabilidad" como un predicado *analítico* del cuerpo, y la gravedad, en cambio, como un predicado sintético *(Reflexiones*, núm. 503).

[11] Bossut, *Traité élémentaire de mécanique et de dynamique*, Charleville, 1763, p. 3. V. también, por ejemplo, Marie, *Traité de mécanique*, París, 1774, pp. 6 *s*.

[12] D'Alembert, *Eléments de Philosophie*, § XVII *(Mélanges*, IV, 240).

Con estos antecedentes históricos, resulta claro comprender en qué sentido emplea Kant su ejemplo y qué finalidad trata de alcanzar con él. El cuerpo, pensado como simple "extensión", puede seguir siendo considerado simplemente como objeto de la *ontología*; es la nota de la gravedad la que le añade aquel elemento que lo caracteriza ya como un objeto de la *experiencia*, como un objeto de la física empírica. Por eso el ejemplo ilustra claramente los dos tipos fundamentales de todo conocimiento que la Crítica de la Razón se propone, como su verdadero cometido, separar e iluminar diáfanamente la diferencia existente entre el simple "pensamiento" analítico y el "conocimiento" empírico objetivo.

En este ejemplo se destaca, al mismo tiempo, el segundo rasgo esencial que acaba de perfilar la determinación conceptual de la síntesis. La síntesis apriorística sólo admite un empleo empírico; no conoce más material para poder ejercerse que la experiencia misma. De aquí que incluso nuestros conceptos matemáticos más puros, considerados por sí solos, no sean conocimientos, a menos que se parta del supuesto de que existen cosas que sólo es posible exponer ajustándose a la forma de aquella intuición pura de los sentidos.

"Ahora bien, las cosas en el espacio y en el tiempo sólo se dan en cuanto son percepciones (representaciones acompañadas de una sensación) y, por tanto, mediante una representación empírica. Por consiguiente, los conceptos puros del entendimiento, aun cuando los apliquemos a intuiciones *a priori* (como en la matemática), sólo nos suministran un conocimiento siempre y cuando que éste, y también, por tanto, por medio de él, los conceptos del entendimiento, puedan aplicarse a intuiciones empíricas. En consecuencia, tampoco las categorías, por medio de la intuición, pueden suministrarnos ningún conocimiento de las cosas como no sea por medio de su *posible aplicación a la intuición empírica*; es decir, sólo sirven en función a la posibilidad del conocimiento empírico" *(Kr.*, 147).

Y este interés de la *aplicación* se destaca con tanta fuerza y de un modo tan determinante, en la exposición de Kant, que ni siquiera rehuye el giro brusco y evidentemente inexacto de que los objetos nos son dados por la representación empírica en cuanto

tal. Sin embargo, la verdadera relación se establece ya, ahora, de un modo inequívoco y con toda claridad, en el plano de los principios. El "objeto" no reside nunca directamente en la impresión de los sentidos, sino que es mentalmente añadido a ella por las funciones puras del entendimiento. Pero, de otra parte, este proceso sintético no tiene otra determinación ni conoce otra meta que la de convertir el simple *juicio de la percepción*, al conferirle un carácter de validez general y de necesidad, en un *juicio de la experiencia*. La necesidad misma no es pensada, por tanto, como "absoluta", como desprendida de todas las conexiones empíricas, sino que desde el primer momento se deslinda dentro de éstas un determinado campo, una zona claramente circunscrita en la que se desarrolla su acción. Y sólo con respecto a esta zona posee un contenido y un sentido, mientras que, separada de ella, palidece y se convierte en un simple patrón lógico.

"Los mismos conceptos de realidad, sustancia, causalidad y *hasta el de la necesidad en la existencia* pierden toda su significación y se convierten en simples *títulos vacuos de conceptos sin contenido*, cuando nos aventuramos a salirnos con ellos del campo de los sentidos" *(Kr.*, 707; cf. 724).

Se trata de determinar la necesidad relativa que es posible poner de manifiesto en pleno campo de la "experiencia" misma y que podemos atribuir incluso al juicio "aposteriorístico" concreto, en la medida en que reclama una validez objetiva (*cf. supra*, pp. 616 *ss.*). Tampoco las figuras de la geometría pura adquieren para nosotros valor y significación más que cuando hemos llegado a adquirir conciencia de que la "síntesis formadora" que en ellas se representa de un modo aislado y abstracto "coincide totalmente con la que llevamos a cabo en la aprehensión de un *fenómeno* para formarnos de él un *concepto de experiencia*" *(Kr.*, 271).

El problema de "*cómo es posible la naturaleza misma*", problema que, según Kant, constituye "el punto más alto que la filosofía trascendental puede tocar y al que necesariamente debe ser llevada como a su límite y a su culminación", ha encontrado aquí, por tanto, su solución *general*. La naturaleza no es, para nosotros, otra cosa que la experiencia; y ésta, a su vez, se reduce a un conjunto de *juicios sintéticos*. En los principios de estos juicios, de los que podemos cerciorarnos de un modo general, se

determinan de antemano y se limitan a condiciones fijas sus *resultados* objetivos.

"Las condiciones de la *posibilidad de la experiencia* en general son, al mismo tiempo, condiciones de la *posibilidad de los objetos de la experiencia*, y encierran por ello validez objetiva en un juicio sintético *a priori*" (*Kr.*, 198).

En los rasgos fundamentales de la función sintética del juicio aparece esbozada la imagen de la realidad. Tiene que existir, en efecto, un *sistema de la naturaleza* que preceda a todo conocimiento empírico de ésta y que, al mismo tiempo, lo haga posible, ya que sólo con ayuda de él podemos obtener y asimilar determinadas experiencias (*Proleg.*, § 23).

"De este modo, todas las posibles percepciones y, por tanto, todo lo que puede llegar a la conciencia empírica, es decir, todos los fenómenos de la naturaleza, tienen necesariamente que hallarse bajo las categorías de las que depende la naturaleza (considerada simplemente como categoría en general), como el fundamento originario de su necesaria sujeción a leyes (como natura formaliter spectata). Pero la capacidad pura del entendimiento no llega nunca a prescribir leyes *a priori* a los fenómenos con respecto a más leyes que aquellas sobre las que descansa una *naturaleza en general*, considerada como la sujeción a ley de los fenómenos en el espacio y en el tiempo. No es posible derivar de aquí *íntegramente* ninguna clase de leyes especiales, ya que éstas se refieren siempre a fenómenos empíricamente determinados, aunque todos ellos se hallen sujetos a aquéllas. Para que puedan conocerse estos últimos, tiene que añadirse la experiencia, y sólo aquellas leyes *a priori* nos enseñan lo que es la experiencia en general y lo que podemos llegar a conocer como un objeto de ella" (*Kr.*, 164 *s.*).

No poseemos, por tanto, otros principios que los principios de la "exposición", de la exposición y el enlace científicos de los fenómenos, y el orgulloso nombre de la ontología tiene que ceder el puesto al modesto nombre de la analítica del entendimiento puro (*Kr.*, 303). Todo medio *especial* de conocimiento deberá ser considerado en lo sucesivo, por grandes que puedan parecerles su independencia y su valor sustantivo, solamente dentro de los marcos y de los límites de esta función general; toda síntesis

concreta sólo puede llegar a adquirir su fundamentación trascendental con respecto al *sistema* de la naturaleza, concebido como el sistema de los principios puros del conocimiento.

III

Espacio y tiempo

Al examinar la trayectoria histórica del pensamiento kantiano, hemos visto cuáles fueron los motivos de que nació la distinción entre los conceptos elementales de la "sensibilidad" y los conceptos elementales del entendimiento puro. Esta distinción es precisamente la que garantiza al método crítico su seguridad y su independencia frente a la metafísica.

Pero hemos visto, al mismo tiempo, que la primera separación de principio, tal como se lleva a cabo en el ensayo *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, no acertaba a resolver definitivamente el problema de las relaciones recíprocas entre los dos tipos y métodos del saber. Los dos tipos y métodos del saber se orientaban aquí hacia dos *mundos* distintos, explicándose, por tanto, y expresándose la diversidad de su vigencia por medio de una diferencia fundamental en cuanto al *ser* de las cosas, solución que, evidentemente, no podía mantenerse en pie ante la versión crítica más profunda del concepto de la objetividad que Kant había ido elaborando poco a poco. En ella van descubriéndose, en efecto, las condiciones lógicas sobre las que descansa de un modo general el *concepto del ser*; se crea, por tanto, en ella, el foro ante el que debe comparecer para justificarse *todo* postulado acerca de la realidad de las cosas, cualquiera que en detalle sea su estructura. Esta suprema instancia unitaria, que ahora se establece para todo saber objetivamente válido, no permite ya distinguir entre sensibilidad y entendimiento ateniéndose simplemente a la naturaleza de los objetos sobre que recaen. De aquí que se produzca ahora un cambio característico en el planteamiento del problema.

"La sensibilidad, en el hombre —leemos en un pasaje de las *Reflexiones*, procedente manifiestamente de una época posterior a la *Disertación*—, *no difiere tanto de la razón que no puedan una y otra referirse a una sola clase de objetos, por lo menos a*

aquellos que nos representamos del mismo modo, independientemente de que uno de los modos valga para los objetos con respecto a todas las posibles posiciones de los sentidos, y el otro, en cambio, no" (refl. 1007).

Ahora bien, de ser así, necesariamente tiene que existir algún nexo de unión entre las dos "potencias", en cuanto a su raíz objetiva; tiene que existir, por tanto, *un principio* en el que ambas coincidan desde el punto de vista metodológico, aunque puedan distinguirse claramente la una de la otra, y que asigne a ambas, como un concepto superior común, su lugar respectivo y su ordenación. Y, en efecto, este principio es el que la *Crítica de la razón pura* formula como el concepto de la *síntesis*. Las intuiciones puras del espacio y el tiempo, al igual que los conceptos del entendimiento puro, no son más que otras tantas maneras diferentes en que se despliega y se plasma la forma fundamental de la función sintética de unidad.

Una de las dificultades esenciales que presenta la *exposición* de la Crítica de la Razón estriba precisamente en que no se destaca ni aparece claro inmediatamente, en ella, este nuevo modo de plantear el problema. La estética trascendental recoge, en los distintos argumentos aducidos para probar la significación apriorística del espacio y el tiempo, las tesis centrales de la *Disertación*, sin someterlas a ninguna limitación ni a ninguna transformación esenciales. Ante la coincidencia en cuanto al mismo resultado material fundamental, es decir, en cuanto a la teoría de la idealidad del espacio y el tiempo, pasaba a segundo plano para Kant, por el momento, el hecho de que la posición que ahora pasaba a ocupar este resultado dentro del *sistema total* del conocimiento, había cambiado totalmente. Es la lógica trascendental la que viene a aportar, aquí, el complemento y la rectificación necesarios, la que permite abarcar con la mirada y enjuiciar *como un todo* la nueva concepción que ahora se ha obtenido del tiempo y el espacio. En ella se destaca más claramente que la tendencia a la separación metodológica de los medios de conocimiento, la conciencia de función unitaria y de la meta común hacia la que todos ellos se orientan en la "posibilidad de la experiencia". La experiencia es el único tipo de conocimiento que confiere realidad a toda otra síntesis, la que, por tanto, en última instancia, con-

fiere a la misma matemática pura, en sentido crítico, su "verdad", es decir, su coincidencia con el objeto (v. *supra*, p. 614). El espacio y el tiempo son valederos y necesarios en cuanto se acreditan como condiciones para postular el ser empírico.

El carácter *sintético* de la función del espacio y el tiempo puede considerarse y exponerse, en primer lugar, desde un doble punto de vista. De una parte, se halla el interés de la *psicología*, que, aunque no sea, ciertamente, el primero ni el determinante, exige, sin embargo, ser escuchado, y que no en vano se trasluce constantemente en las reflexiones de Kant. Recordemos con cuánta energía se destacó en el siglo XVIII, aun fuera del círculo de los conocidos sistemas empíricos, la tendencia a dominar por la vía del análisis psicológico los nuevos problemas planteados por la ciencia objetiva en sus conceptos fundamentales del espacio y el tiempo. Una vez y otra, se esperaba ver explicadas por este camino las antinomias en las que aparecía embrollado el pensamiento físico (cf. especialmente *supra*, pp. 430 *ss.*).

Pero, en medio de todas estas investigaciones, se destacaba sobre todo y cada vez más claramente un resultado fundamental, que iba ganando el reconocimiento cada vez más general de los pensadores. El espacio y el tiempo no pueden concebirse y derivarse como una simple suma de las impresiones aisladas de los sentidos, sino que son el resultado de ciertos y peculiares *modos de conexión* de orden psíquico. Representan un tipo especial de *relación*, que nosotros establecemos entre las diferentes impresiones concretas. Sus características diferencias lógicas fundamentales, su unidad y su continuidad, su independencia con respecto a todos los contenidos empíricos y su infinitud, tienen su fundamentación psicológica en el hecho de que no se trata de productos de la sensación, sino de frutos de la *imaginación*, la cual obra con arreglo a sus propias leyes.

Ya Berkeley se detuvo a demostrar en todos y cada uno de sus aspectos que la distancia, lo mismo que el orden de las cosas en el espacio, no pueden ser vistos ni apreciados por los sentidos de un modo cualquiera, que no nos son nunca dados, como algo definitivo, en el simple *contenido* de las distintas percepciones concretas, sino que sólo nacen por medio de la comparación y el *enjuiciamiento* de las impresiones (v. *supra*, p. 239). Pero

el juicio, aquí, no se basa en los propios *principios lógicos*, sino que se disuelve, a su vez, en el mero juego de las *asociaciones*, en una combinación subjetiva y consuetudinaria.

En este punto es donde se introduce, a su vez, el problema general planteado por Kant. La síntesis en que se basan el espacio y el tiempo y en la que éstos, psicológicamente considerados, se disuelven, debe valorarse, a su vez, en su significación "objetiva", es decir, reducirse a *reglas* necesarias y objetivamente válidas. Si no se lograse esto, existirían tanto espacios y tiempos distintos como individuos dotados de sensaciones y, con ello, se vendría por tierra la unidad del espacio y el tiempo, que constituye la primera condición fundamental para la unidad de la experiencia.

"Sólo hay *una* experiencia, en la que nos representamos todas las percepciones, como enlazadas en una conexión perfecta y sujeta a leyes, del mismo modo que sólo hay *un* espacio y *un* tiempo, en los que se desarrollan todas las formas de los fenómenos y todas las relaciones del ser o el no ser. Cuando hablamos de diferentes experiencias, nos referimos solamente a otras tantas percepciones, en cuanto que pertenecen a una y la misma experiencia general. Es precisamente la unidad total y sintética de las percepciones la que establece la *forma de la experiencia*, y no es otra cosa que la unidad sintética de los fenómenos con arreglo a conceptos" (A, 110).

De nuevo nos encontramos aquí ante la inversión copernicana del problema. No nos preguntamos cómo el espacio del universo, absoluto y existente en sí, se escinde en los diversos mundos espaciales de los diferentes sujetos de representaciones, sino que tratamos, por el contrario, de fijar las condiciones lógicas que hacen que el espacio subjetivo, el único que en un principio le es dado al individuo, se convierta en el espacio "objetivo" y que, por tanto, obtengamos como resultado un concepto *unívoco* de la realidad empírica, independientemente de todas las diferencias individuales en cuanto a las representaciones.

Esta auténtica objetividad crítica del espacio y el tiempo sólo puede asegurarse siempre y cuando que ambos no sean ya simples cosas concretas dadas que se enfrenten a la representación y se "objetiven" ante ésta, sino que se las reconozca, por el contrario, como *fuentes del conocimiento*, de las cuales brota el contenido de la objetividad, sin que éste pueda ser anterior a ellas. En esta conexión, vemos que el concepto *a priori* surge de nuevo con su significación específica.

Si la "forma" de la intuición fuese algo cerrado y definitivo en un sentido cualquiera, si representase una "cualidad" de las cosas exteriores o del sujeto psicológico, jamás podría ser considerada como el fundamento y la garantía de concepciones verdaderamente "aprioristicas". En efecto, lo único que de las cosas podemos conocer *a priori* es "lo que nosotros mismos ponemos en ellas".

El espacio y el tiempo deben, por tanto, convertirse de objetos que se trata de conocer en funciones por medio y por virtud de las cuales conocemos. Son determinados estadios y fases en aquel camino de la progresiva *unificación* del material empírico múltiple que constituye el conocimiento científico del objeto.

Para la concepción usual, la forma se confunde con su forma de espacio y de tiempo en la sola masa indistinta de lo dado, de lo simplemente existente; pues bien, se trata, ante todo, de deshacer esta confusión. El espacio y el tiempo son los primeros y fundamentales *medios de construcción* de la objetividad. Conocer un objeto de la experiencia exterior significa, sencillamente, plasmarlo conforme a las reglas de la síntesis espacial pura, a base de las impresiones de los sentidos, y, por tanto, hacerlo surgir dentro del espacio.

"Por tanto, cuando, por ejemplo, mediante la aprehensión de sus elementos múltiples, convierto en percepción la intuición empírica de una casa, tomo como base la necesaria unidad del espacio y de la intuición exterior de los sentidos y dibujo, por así decirlo, su forma, ajustándome a esta unidad sintética de lo múltiple en el espacio" (*Kr.*, 162).

Esta operación consistente en dibujar, como Kant la expresa en sentido figurado, es la que nos permite ver los contornos claros y fijos de las cosas.

"No podemos representarnos una línea sin *trazarla* mentalmente, no podemos representarnos un círculo sin *describirlo*, no podemos representarnos las tres dimensiones del espacio sin hacer converger perpendicularmente tres líneas en un mismo pun-

to, ni siquiera podemos representarnos el tiempo sin tomar en consideración, *trazando* una línea recta (como la representación exterior y figurada del tiempo), el acto de la síntesis de lo múltiple, que nos permite determinar sucesivamente el sentido interior, apreciando con ello la sucesión de esta determinación en la misma. El movimiento, como acción del sujeto (no como determinación del objeto) y, por consiguiente, la síntesis de lo múltiple en el espacio, si nos abstraemos de esto para tener en cuenta solamente la acción por medio de la cual determinamos el *sentido interior* con arreglo a su forma, es lo primero que hace nacer, incluso, el concepto de la sucesión. Por tanto, el entendimiento no *se encuentra* ya en éste con semejante unión de lo múltiple, sino que, en realidad, *la crea*, al plasmarla" *(Kr.*, 154 *s.)*.

Por donde lo mismo la forma determinada del espacio que la determinabilidad del acaecer concreto en el tiempo sólo son posibles mediante el entrelazamiento de las condiciones de los sentidos y del intelecto, las cuales pueden entrar ambas en "acción", porque no representan, de un modo general, más que dos aspectos distintos del acto fundamental de la síntesis.

Se revela claramente aquí lo que podemos llamar la universalidad *histórica* de la doctrina de Kant. Así como anteriormente pudo apoyarse en los resultados del empirismo psicológico, para conformarlos a tono con la tendencia de su propio pensamiento, ahora se apodera del *problema metodológico fundamental del racionalismo*. Lo decisivo, para todos los pensadores racionalistas de los tiempos modernos, era que debía atribuirse al intelecto, no sólo una función reproductiva, sino una productividad originaria; al que debía reconocérsele, en sus "definiciones causales", la fuerza necesaria para hacer brotar creadoramente de su seno la totalidad del ser. El movimiento del pensar, la combinación sintética deductiva de sus pasos concretos, debía poner al descubierto, al mismo tiempo, las condiciones y las fuerzas reales con arreglo a las cuales nace toda existencia empírica particular *(v. supra*, pp. 25 *ss.*, 64 *s.)*. Este sentido puramente lógico del concepto del movimiento, con el que nos encontrábamos en Spinoza y en Leibniz, es subrayado ahora insistentemente por Kant, a diferencia de su significación empírica.

"El movimiento de un *objeto* en el espacio no entra dentro de ninguna ciencia pura; no entra, por tanto, dentro de la geometría, ya que el hecho de que algo se mueva no puede conocerse *a priori*, sino por medio de la experiencia. En cambio, el movimiento, considerado como la *descripción* de un espacio, es un puro acto de la síntesis sucesiva de lo múltiple en la intuición exterior en general por medio de la imaginación creadora, y este acto no interesa solamente a la geometría, sino también a la filosofía trascendental" *(Kr.*, 155, nota).

Lo que aquí se encierra de importante y de nuevo frente al pasado del racionalismo estriba precisamente en que esta forma fundamental pura del movimiento sólo interesa a la filosofía trascendental cuando y en cuanto que se manifiesta y se acredita en la *geometría* y, por tanto, indirectamente, en la plasmación de la *imagen empírica espacial* de la realidad. Spinoza vuelve su mirada a la geometría, porque la considera como el tipo fundamental para la ordenación de los eternos pensamientos divinos y, por ende, para la concatenación originaria en que se enlazan unas con otras las esencias absolutas de las cosas. En cambio, no considera como un problema necesario y divino del auténtico conocimiento intelectivo el estudiar la serie de los fenómenos concretos y variables y su enlace causal. Y también para Leibniz, por mucho que, en este punto precisamente, descuelle por encima de Spinoza y ahonde el problema planteado por éste, sigue siendo el intelecto absoluto de Dios, en última instancia, la pauta con arreglo a la cual contrasta el concepto lógico general de la verdad (cf. *supra*, pp. 30 *s.*, 118 *ss.)*. Es Kant quien opera el decisivo cambio de rumbo que consiste en considerar que toda "espontaneidad" del pensamiento tiene que servir exclusivamente a los fines del conocimiento de la experiencia y permanecer atada, por tanto, al campo de los "fenómenos".

Al mismo tiempo, se destaca ahora un *segundo* momento, aún más importante, que es el que aporta su verdadera base a la aprioridad y a la significación sintética del espacio y el tiempo. Junto al punto de vista psicológico, aparece el punto de vista trascendental: el contenido de los conceptos del espacio y el tiempo se determina con arreglo a los conocimientos que estos conceptos hacen posibles en la geometría y en la aritmética y también en la mecánica pura.

"La geometría es la ciencia que determina sintéticamente, y sin embargo *a priori*, las cualidades del espacio. *¿Qué tiene que ser, pues, la representación del espacio, para hacer posible semejante conocimiento de él?* (*Kr.*, 40).

La "representación del espacio" no se aborda, pues, como un simple *hecho* psicológico, sino que actúa, ante todo, como una incógnita, cuya determinación lógica exacta tiene que ser suministrada por el análisis del conocimiento geométrico. El resultado de este análisis decide acerca de nuestro modo de concebir la "esencia" del espacio. Si hemos de considerarla como una esencia absoluta, tendremos que, suponiendo que se comunique en general a nuestro saber, sólo puede transmitirse a éste de un modo fragmentario, ya que sólo podremos llegar a conocerlo en la medida en que se nos represente y revele ya en la experiencia. Los juicios matemáticos, así considerado el problema, no podrán nunca aspirar más que a un vigencia puramente inductiva.

"Si nuestra intuición fuese de tal naturaleza, que se presentara las cosas *tal y como éstas son en sí mismas*, no tendríamos nunca una intuición *a priori*, sino que ésta sería siempre empírica. Sólo puedo saber qué se contiene en los objetos en sí mismos, cuando éstos están presentes ante mí y me son dados. Claro está que, aun en este caso, sigue siendo incomprensible cómo la intuición de una cosa presente puede darme a conocer ésta tal y como en sí misma es, puesto que sus cualidades no se transfieren a mi capacidad de representación; pero, aun concedida la posibilidad de ello, esta intuición no se produciría nunca *a priori*, es decir, antes de que yo me representara el objeto, ya que sin esto no es posible pensar ningún fundamento sobre el que pueda descansar mi relación con el objeto, a menos que proceda de la inspiración" (*Proleg.*, § 9).

Pero la geometría se halla desde el primer momento al margen de este modo de plantear el problema y de la orientación que lleva consigo. La geometría no conoce ni reconoce más objetos que los que ella misma crea por medio de la definición. El primero que demostró el triángulo rectángulo produjo una *revolución del pensamiento*, llamada a transformar en lo sucesivo el mismo concepto general del saber, al darse cuenta de que "no era de lo que veía en la figura ni siquiera en el simple concepto de ella de donde podía sacar o descifrar, por así decirlo, sus cualidades, sino que tenía que hacerlas brotar mediante lo que él mismo introducía y se representaba *a priori* y mentalmente en ella (por medio de la construcción)".

Esta forma característica del pensamiento es la que la matemática comunica a todos los campos que guardan relación con ella y, muy especialmente, a la *ciencia teórica de la naturaleza*. Pues así como la geometría toma como base la intuición pura del espacio y la aritmética crea sus conceptos numéricos mediante la sucesiva adición de unidades, así también la mecánica pura sólo puede crear sus conceptos del movimiento por medio de la representación del tiempo (*Proleg.*, § 10).

Esta concepción fundamental, que pone de manifiesto la deducción del espacio y el tiempo, conduce inmediatamente a la concepción trascendental. Queda, ahora asegurada y comprendida la validez aprioristica de los principios matemáticos, la cual se basa en el hecho de que estos principios, más que de las formas especiales, que, como tales y en su diversidad, discurren siempre y sólo pueden enumerarse por separado, se ocupan de los *modos de conformación*, cuya ley sí es posible representarse de un modo general. Así, por ejemplo, un triángulo dibujado por separado puede expresar, en la geometría, el concepto puro de esta figura sin perjuicio de su generalidad, porque en esta intuición empírica se atiende siempre solamente al *acto de la construcción* del concepto, al cual, en cuanto tal, le son indiferentes muchas de las determinaciones, tales como la de la magnitud de los lados y de los ángulos. (*Kr.*, 742).

Por donde todas las formas lógicas existentes desaparecen en el proceso lógico puro de la formación. El concepto formal de los escolásticos queda ahora, por primera vez, definitivamente superado, pues desde el momento en que no son las "especies" de las cosas exteriores las que se desprenden de ellas para crear en nosotros un conocimiento, la forma no sigue significando ya una forma plasmada y fija que se le estampa al "sujeto" como un cuño, sino que significa solamente una *condición* lógica general de la experiencia misma, en la que se separan y enfrentan por vez primera lo "interior" y lo "exterior".

"La Crítica —observa Kant, polemizando con Eberhard— no

admite ninguna clase de representaciones originarias o innatas; para ella, todas las representaciones, ya caigan dentro del campo de la intuición o pertenezcan a los conceptos del entendimiento, son *adquiridas*. Existe también (para emplear la expresión propia de los maestros del Derecho natural), una adquisición originaria, que versa, por tanto, sobre lo que *previamente no existía y que, en consecuencia, no ha pertenecido a cosa alguna antes de este acto*. Por consiguiente, según sostiene la Crítica, lo *primero* es la forma de las cosas en el espacio y en el tiempo, lo *segundo* la unidad sintética de lo múltiple en los conceptos, pues ninguna de las dos toma nuestra capacidad de conocimiento de los objetos, como algo dado en ellos mismos en sí, sino que la saca de sí misma, *a priori*." [18]

El espacio y el tiempo no han pertenecido a ninguna cosa antes del "acto" en que brotan, porque, para nosotros, toda "cosa" nace precisamente en este acto y con él.

Pero cuanto más inequívocamente se va destacando, tanto por parte del análisis psicológico como por parte del análisis trascendental, el carácter constructivo de la intuición pura y cuanto con mayor fuerza y nitidez lo acentúa el propio Kant, más va pesando otra dificultad. La antítesis entre las formas de los sentidos y las formas del intelecto parece ir borrándose, ahora, cada vez más. La capacidad sensitiva pierde su carácter puramente "receptivo", para cobrar una actividad propia y autónoma.

La separación y la exclusión que Kant estableciera en la *Disertación*, aunque Kant siga refiriéndose a ella con frecuencia, no puede mantenerse ya en pie, objetivamente. La disociación sólo puede operarse *dentro* de los límites del concepto superior y común de la síntesis; existe, por tanto, desde el primer momento, una unidad superior, que abarca los dos términos de la antítesis y determina su mutua posición. Pero, con ello, parecen suscitarse de nuevo, al mismo tiempo, todos aquellos peligros metafísicos a los que pretendía salir al paso la distinción crítica de la *Disertación*. De nuevo amenazan con borrarse y confundirse los linderos entre el mundo de lo sensible y el de lo inteligible; de nuevo parece como si los modos apriorísticos de conocer pudieran tras-

[18] "Sobre un descubrimiento, etc.", *Sämtliche Werke* (Hartenstein), VI, 37 *s*.

cender, como capacidades espirituales que se mueven libremente, del material empírico "dado". En este punto, tiene que intervenir de nuevo, por tanto, el segundo motivo fundamental y decisivo de la Crítica de la Razón: la nueva libertad y "espontaneidad" que han asumido las funciones de la sensibilidad, reclaman, de otra parte, una *vinculación* tanto más recia a la experiencia y a su objeto.

Dentro de este marco, se destaca en su verdadera tendencia fundamental el postulado constantemente reiterado de que todo nuestro pensamiento, para poder suministrarnos un conocimiento, tiene necesariamente que retrotraerse a los *datos de la intuición*. En la medida en que esta expresión de los "datos" guarda relación con la hipótesis de las "cosas en sí", puede quedar, por el momento, fuera del círculo de nuestras consideraciones (v. acerca de esto, *infra*, apart. V). En efecto, sea de ello lo que se quiera, es evidente que la estructura lógica interior del conocimiento no debe poder exponerse y desarrollarse sino partiendo de sí misma e independientemente de todas las hipótesis metafísicas y que, por tanto, el concepto de lo "dado", si es que se le puede asignar algún rango lógico, tiene que acreditarse y demostrarse como necesario, ante todo, en la caracterización y en el análisis crítico de la *función misma del conocimiento*. Pero, dentro de esta estrecha órbita, Kant formula clara e inequívocamente el significado de esta expresión.

"Para que un conocimiento tenga realidad objetiva, es decir, para que se refiera a un objeto y cobre en éste sentido y significación, es necesario que el objeto pueda sernos dado de algún modo. Sin ello, los conceptos se quedarán vacíos y, aunque hayamos pensado, no habremos llegado a conocer nada con nuestro pensamiento, pues nos habremos limitado a jugar con representaciones. Que un objeto nos sea dado, si no se trata de referirse a él indirectamente, sino de representárnoslo de un modo inmediato en la intuición, no es otra cosa que el referir su representación a la experiencia (ya se trate de una experiencia real o simplemente posible).

"Hasta el espacio y el tiempo, por muy puros que estos conceptos sean de todo lo empírico y por muy cierto que sea que nos los representamos en nuestro ánimo totalmente *a priori*, carece-

rían de toda validez objetiva y de todo sentido y significación, si no pudiera demostrarse su empleo necesario sobre los objetos de la experiencia; más aún, su representación es un mero esquema, el cual se refiere siempre a la imaginación reproductora que evoca los objetos de la experiencia, sin lo que aquella carecería de toda significación; y lo mismo sucede con todos los conceptos sin distinción" *(Kr.*, 194 s.*)*.

Por donde lo "dado", así concebido, no significa sino el criterio, constantemente reiterado, de que la experiencia tiene necesariamente que constituir la meta final de todos nuestros conceptos puros y el *problema* unitario que a éstos se les plantea desde el primer instante. Los conceptos no son tomados de los objetos dados, como si los leyéramos en ellos, ya que por esta vía no podrían conseguir nunca más que una validez empírica; pero ello no quiere decir que no debamos, para poder aplicarlos a los fenómenos, *representárnoslos constructivamente* antes en la intuición pura, es decir, "darles" un objeto.

Ahora bien, esta misma operación de "dar" se concibe, a su vez, como una función activa, como una manifestación fundamental del conocimiento. La materia empírica es referida a las formas puras del espacio y el tiempo. Pero, en éstas, "los objetos son dados (en cuanto a la forma) *por los conocimientos mismos a priori*, en la intuición" *(Kr.*, 120).

Por tanto, el elemento constructivo no queda aquí oscurecido o eliminado, sino que, por el contrario, la construcción geométrica misma forma el "dato" fundamental para todas las síntesis del conocimiento. El pensamiento no puede crear de su seno una realidad propia, sino que tiene que atenerse para ello exclusivamente a aquel tipo de objetividad que cabe representar en el espacio y en el tiempo y por virtud de la intuición del tiempo y el espacio. Desde el punto de vista del mero entendimiento, la misma *síntesis* de la intuición pura es algo dado, por cuanto que forma el *material* que se pone ante él y por encima de cuyos límites no puede remontarse, ni aun en sus más libres manifestaciones.

Visto por este lado, el sistema de los conceptos puros del entendimiento parece quedar reducido, por tanto, a una significación meramente indirecta, puesto que no admite ni puede admitir más función que la asignada a la intuición misma, es decir, la de hacer

posible la articulación unívoca de los fenómenos en el espacio y en el tiempo.

Este resultado, ahora definitivamente establecido, puede ser expuesto, sin embargo, de dos modos; admite, por así decirlo, dos maneras distintas de ser expresado y *acentuado*. Si, de una parte, las categorías aparecen vinculadas a la intuición y, para decirlo bruscamente, sólo *existen* en función a ella; de otra parte y precisamente en virtud de esta indisoluble conexión, se acreditan como un momento necesario para la intuición misma; momento del cual cabe, evidentemente, abstraerse de un modo transitorio, por consideraciones metodológicas, pero que, objetivamente considerado, constituye una condición positiva e imprescindible para poder postular el mismo orden en el espacio y en el tiempo. Frente a la posición aparte y excepcional que "la sensibilidad" ocupaba al principio en la estética trascendental, en la lógica trascendental se saca ahora expresamente, y se subraya, esta conclusión.

"El espacio, representado como *objeto* (como realmente se necesita en la geometría), encierra algo más que la simple forma de la intuición, a saber: la *síntesis* de lo múltiple, que nos es dado en cuanto a la forma por la sensibilidad, en una representación *intuitiva*, de tal modo que la forma de la intuición nos ofrece algo múltiple y la *intuición formal*, en cambio, la unidad de la representación. En la estética, atribuía esta unidad simplemente a los sentidos, observando asimismo que es anterior a todo concepto, *a pesar de que presupone una síntesis que cae fuera de los sentidos y sin la cual no sería posible ninguno de los conceptos de espacio y tiempo*. Siendo ella, como lo es (en cuanto que el entendimiento determina lo sensible), la que nos *da* y hace posible el espacio y el tiempo como intuiciones, tenemos que llegar a la conclusión de que la unidad de esta intuición pertenece *a priori* al espacio y al tiempo, y no al concepto del entendimiento" *(Kr.*, 161, nota).

Como vemos, Kant abraza aquí el punto de vista contrario: es el *entendimiento* el que primeramente *determina* la sensibilidad, la cual por sí solamente nos ofrece un vago esquema fundamental, y el que primeramente nos suministra, de este modo, un verdadero objeto, como objeto de la intuición. El espacio y el tiempo requieren, cuando no se los considera simplemente como

formas subjetivas de lo sensible, sino como *objeto de la intuición pura*, el concepto de algo sintético y, por tanto, de la síntesis de lo múltiple; pero, como "esta síntesis no puede caer bajo la acción de los sentidos, sino que tenemos que llevarla a cabo nosotros mismos, no entra dentro de la receptividad de lo sensible, sino que forma parte de la espontaneidad del entendimiento, como un concepto *a priori*."

Ahora bien, las dos tendencias aparentemente en pugna cuando se trata de determinar el rango y el valor relativos de la intuición y el pensamiento, pueden llegar en realidad a complementarse y apoyarse mutuamente. El que todos nuestros conceptos se refieran a la intuición del espacio no significa sino que cualquier conocimiento del objeto que podamos adquirir tiene necesariamente que sernos transmitido por medio de la pura *construcción geométrica*; ahora bien, una vez establecida y asegurada esta visión, se trata, por el contrario, de reconocer que la geometría misma, en cuanto trata de *determinadas* formas en el espacio, sólo puede hacer brotar éstas a base de las funciones sintéticas del pensamiento. Lo que hace que el espacio cobre la forma de un círculo, la figura de un cono o de una esfera, es el *entendimiento*, por cuanto que en éste y sólo en éste se contiene el fundamento para la unidad de construcción de estas figuras *(Proleg.*, § 38).

Partiendo de aquí, se explica también la doble orientación seguida por Kant en la caracterización del juicio sintético. En efecto, de una parte, tenemos que *toda* la síntesis aparece, en cuanto a su *origen* puro, como intelectual.

"El enlace de lo múltiple en general no puede sernos dado nunca por los sentidos, *ni puede tampoco, por tanto, contenerse al mismo tiempo en la forma pura de la intuición sensible*, ya que es un acto de la espontaneidad de nuestra facultad de representación, y como a ésta, para distinguirla de la sensibilidad, debemos llamarla entendimiento, tenemos que todo enlace... es un acto del entendimiento, que debemos calificar con el nombre general de *síntesis*, para dar a entender con ello, al mismo tiempo, que no podemos representarnos nada enlazado con el objeto sin que previamente lo hayamos enlazado nosotros y que el *enlace* es, de todas las representaciones, la única que no puede sernos *dada* por los objetos, sino que sólo puede ser *llevada a cabo* por el sujeto mismo, ya que es un acto de su espontaneidad" *(Kr.*, 129 *s.)*.

Toda síntesis, cualquiera que sea el modo como en concreto se determine, constituye, por tanto, una "*operación del entendimiento*", el cual no es, a su vez, otra cosa que "la capacidad de enlazar *a priori*" *(Kr.*, 134 *s.)*.

Y la investigación de los juicios fundamentales puros de la matemática, lejos de refutar esta concepción, lo que hace, por el contrario, es confirmarla desde otro punto de vista. Así, por ejemplo, el principio de que una línea recta es la distancia más corta entre dos puntos presupone ya la subsunción de la línea bajo el *concepto de la magnitud*, "el cual no es, ciertamente, una mera intuición, sino que tiene su sede en el entendimiento y sirve para determinar la intuición (de la línea) con respecto a los juicios que pueden formularse de ella, en lo tocante a la cantidad de la misma" *(Proleg.*, § 20).

Sin embargo, por otra parte, parece ser precisamente la referencia a la intuición la que da al juicio sintético su característica específica y peculiar. El verdadero *principio* de los juicios sintéticos en general consiste en que estos juicios —como lo expresa Kant en contra de Eberhard— *no sean posibles sino "bajo la condición de una intuición subordinada al concepto de su sujeto"*.[14]

También aquí encuentra la contraposición su explicación en el hecho de que mientras en un caso sólo se trata del origen lógico de la síntesis en general, en el otro caso se trata, por el contrario, de la condición de su validez objetiva. La síntesis forma un proceso unitario, de suyo indiviso, que puede, sin embargo, determinarse y caracterizarse ya con arreglo a su *punto de partida*, ya fijándonos en la *meta* hacia la que tiende. La síntesis nace en el entendimiento, pero se vuelve en seguida hacia la intuición pura, para cobrar por mediación de ella realidad empírica.

La separación inicial de intuición y concepto va reduciéndose así, cada vez más claramente, a una pura correlación lógica. La distinción que la estética trascendental pone a la cabeza sólo se refiere, de momento, a la separación de los conceptos genéricos usuales. El espacio y el tiempo no son conceptos "discursivos" o "generales", ya que sólo conocemos un espacio "uno" y omní-

[14] *L. c.*, Hartenstein, VI, 59.

modo y un tiempo único, cuyas partes no preceden al todo, sino que, por el contrario, van destacándose a medida que éste se restringe; porque, por tanto, la *significación* del espacio y el tiempo no "se abstrae", como ocurre en los conceptos genéricos, de una diversidad de ejemplares concretos más o menos afines, sino que sirve ya de base, como postulado fundamental, a todo tiempo y a todo espacio dados. El espacio y el tiempo sólo pueden experimentarse y comprenderse, en cuanto han de ser pensados, en la *totalidad de su función*, y todo contenido concreto en el espacio y en el tiempo presupone esta función como un *todo* cualitativo. El espacio y el tiempo, por tanto, no contienen sus partes, como los conceptos discursivos, *bajo sí*, sino *en sí*, pero sin que hayan de formarse y componerse *a posteriori* como una suma de ellas. Aquí no se considera una y la misma *característica* objetiva como *existente* por igual en muchas representaciones, sino que se piensa una pluralidad de representaciones *enlazadas* entre sí por una determinada y peculiar regla de *síntesis* (cf. *Kr.*, 136, nota).

Hemos visto cómo esta distinción crítica era postulada cada vez más claramente por el desarrollo de la ciencia empírica misma. Ya Euler había expresado con la mayor claridad que el "lugar" que los cuerpos ocupan no constituye una cualidad inherente a ellos a la manera de otra cualidad real cualquiera, por ejemplo el color o el peso, y que no puede obtenerse tampoco, de consiguiente, mediante la simple comparación entre varios cuerpos concretos. Y el mismo pensador insiste en que el modo como llegamos a la representación del espacio puro y el tiempo puro nada tiene de común con el método por medio del cual —conforme a la teoría generalmente aceptada de la lógica tradicional— formamos los conceptos abstractos, sino que estamos aquí, por el contrario, ante un método propio y peculiar, cuyo incondicional reconocimiento tiene que recabar la física de la teoría general de los principios filosóficos (v. *supra*, pp. 411 *s.*).

Kant, por su parte, al ajustarse ahora a este postulado —a tono con su propósito fundamental, que no es precisamente el de dar una nueva interpretación a la ciencia exacta desde el punto de vista de un sistema ontológico de los conceptos, sino simplemente el de comprenderla—, lo lleva esencialmente más allá de como originariamente lo entendía Euler. El análisis de los conceptos fundamentales de la física matemática lleva a una transformación de principio de la *teoría de la formación de los conceptos en general* (v. *infra*, apart. IV).

Pero de aquí se deriva ahora una consecuencia peculiar, pues se pone de manifiesto que el criterio que bastaba para distinguir la intuición pura de los *conceptos genéricos* abstractos no basta, en cambio, para definir su diferencia específica con respecto a las *funciones* puras del entendimiento, que no representan los productos, sino las condiciones de la experiencia. Tampoco éstas pueden ser, ni mucho menos, equiparadas a los "conceptus communes" de la lógica tradicional, ya que no provienen, como éstas, de la unidad *analítica*, sino de la unidad *sintética* de la conciencia.

Tenemos que recurrir, por tanto, a otro principio para fundamentar la distinción. El espacio y el tiempo son "intuiciones", porque son las ordenaciones *primeras* y *fundamentales* en que es necesario encuadrar todo contenido empírico, porque sin ellas no podríamos elevar a "representación" consciente el simple material de las sensaciones. Este primer paso en la formación de los conceptos es el que en modo alguno podemos pasar por alto, si queremos poder hablar en general de un mundo representado, mientras que la *determinada* articulación y agrupación de los fenómenos en el espacio y en el tiempo presupone ya una fase superior de objetivación, de la que desde luego podemos abstraernos, por lo menos para los fines de aislar los medios de conocimiento. El hecho de que los objetos de la intuición sensible se hallan bajo la forma pura del espacio y el tiempo y deben ajustarse a ella en todos los respectos se comprende fácilmente, entre otras cosas, porque de otro modo esos objetos no lo serían *para nosotros*.

"En cambio, no es tan fácil llegar a la conclusión de que deben ajustarse, además, a las condiciones que el entendimiento requiere para la unidad sintética del pensamiento. Muy bien podrían, en efecto, ser los fenómenos de tal naturaleza que el entendimiento no los encontrase en modo alguno ajustados a las condiciones de su unidad y que todo se hallase, de este modo, envuelto en la confusión; que, por ejemplo, no se ofreciese ante nosotros, en la sucesión de los fenómenos, nada que nos brindase una posible regla de síntesis y correspondiese, por tanto, al concepto de causa y efecto, lo que haría, por ello mismo, que este concepto resultara

totalmente vacuo, nulo y carente de significado. A pesar de ello, los fenómenos seguirían siendo objetos para nuestra *intuición*, ya que *la intuición no necesita en modo alguno de las funciones del pensamiento*" (*Kr.*, 123).

Esta brusca y paradójica manifestación, que Kant habrá de rectificar más tarde mediante una versión más exacta de la teoría de los conceptos del entendimiento, reduciéndola a los límites de su verdadera significación, es explicable, sin embargo, y puede ser comprendida, en los *comienzos* de esta teoría y en función a un fin de distinción metodológica.[15]

Es cierto que la intuición, *en la estructura sintética del conocimiento* y en cuanto que, por consiguiente, no se trata de que por medio de ella se dé ni se determine un objeto, no puede prescindir en modo alguno de la función del pensamiento; en cambio, no implica, por lo menos, ninguna contradicción lógica, no representa ninguna infracción del principio supremo de todos los juicios analíticos, el pensarla separada de ésta. La imagen de la realidad que en este caso retenemos, no nos dará ya en ningún sentido una "experiencia", ya que ésta descansa siempre sobre la conexión sintética de las percepciones con arreglo a *leyes*; pero, por lo menos, retendremos en ella, aunque informe todavía, algún material representativo. Pensaremos en ella, pese a todo, una variedad en el espacio y en el tiempo y, por tanto, una cierta "consistencia", aunque no hayamos todavía de plasmarla como un objeto de la naturaleza.

De este modo, el espacio y el tiempo se hallan más cerca de la materia empírica, más firme e indisolublemente entretejidos con ella, por decirlo así, que las categorías. *Función* y *contenido* no se hallan aquí separadas desde un punto de vista puramente fenomenológico en nuestra intuición directa, sino que sólo pueden separarse *a posteriori* por medio de la reflexión, mientras que para las formas del entendimiento vale más bien lo contrario, ya que éstas, en cuanto simples funciones lógicas del juicio, no parecen encerrar por el momento ninguna clase de relaciones necesarias con la intuición empírica, sino que tienen que ser referidas a ella y vinculadas con ella por medio de la crítica trascendental.

[15] V. acerca de esto las observaciones de Cohen contra la critica de Schopenhauer: *Kants Theorie der Erfahrung*, pp. 360 *ss.*

Hemos podido advertir, en la trayectoria del pensamiento de Kant, hasta qué punto en la teoría kantiana de la *idealidad del espacio y el tiempo* se perciben las huellas y las repercusiones de los grandes problemas científicos que, desde Newton, dominaban todo el campo de la investigación de la naturaleza. Hemos visto cómo volvían a reflejarse en esta teoría todas y cada una de las fases del problema recorridas anteriormente por la ciencia exacta y cómo los diferentes intentos de solución que habían ido manifestándose sucesivamente volvían a examinarse críticamente y a contrastarse los unos con los otros, en esta teoría (*v. supra*, páginas 573 *ss.*).

Todavía en la *Crítica de la razón pura* se advierte clara e innegablemente el rastro de estos problemas. Pero en ella nos encontramos ya con la solución más certera y acusada de todas las dificultades contenidas en el concepto del espacio absoluto y del tiempo absoluto.

"El espacio es simplemente la forma de la intuición externa, pero no un objeto real que pueda ser contemplado exteriormente ni algo correlativo a los fenómenos, sino la forma de los fenómenos mismos. Por tanto, el espacio no puede presentarse de un modo absoluto (por sí solo) como algo determinante en la esencia de las cosas, ya que no es en modo alguno un objeto, sino solamente la forma de posibles objetos" (*Kr.*, 460).

Es decir, que el espacio *puro* y el tiempo *puro* llevan consigo la objetividad de la *condición*, pero carecen, en cambio, de la objetividad de la *cosa*. Es reconocido ahora el *motivo* que guiaba a la física, al *distinguir* cuidadosamente uno y otro de todos los contenidos empíricos del mundo de los cuerpos, a la par que se sale al paso de todo lo que tienda a convertir esta distinción metodológica en una distinción metafísica.

La física, al operar con los conceptos del espacio absoluto y el tiempo absoluto y al determinar sus leyes fundamentales con vistas a estos dos conceptos, ha demostrado inequívocamente que no basta con el simple material de lo dado *por los sentidos* para hacer brotar la imagen del universo de la ciencia pura de la naturaleza, sino que en la formación de esta imagen del mundo intervienen más bien *principios de forma* generales y necesarios. El error nace cuando creemos poseer estos principios mismos a la ma-

nera de objetos; cuando los desglosamos de nosotros para enfrentarnos a ellos como si se tratara de cosas reales y concretas. En vista de que el espacio hace originariamente posibles todas las formas, las cuales no son más que limitaciones de él, se le considera falsamente, a pesar de no ser más que un "principium de lo sensible", como un *algo* necesario y existente por sí mismo y como un objeto en sí dado *a priori* (*Kr.*, 647).

El espacio puro y el tiempo puro *significan* en el sistema del conocimiento, frente a las impresiones de los sentidos, algo totalmente propio e incomparable, sin poseer por ello una *existencia* separada en el mundo de la realidad. La función discursiva que están llamados a desempeñar y en la que consiste toda su esencia no puede desplegarse ni ejercerse nunca más que sobre el contenido empírico mismo. Por donde ambos poseen, ciertamente, una validez *supraempírica*, pero sin revestir por ello, en ningún sentido, una realidad *fuera de* lo empírico.

"El espacio anterior a todas las cosas que lo determinan... o que, mejor dicho, nos dan una intuición empírica ajustada a su forma, no es, bajo el nombre del espacio absoluto, otra cosa que la simple posibilidad de los fenómenos exteriores... La intuición empírica *no* se halla, por tanto, *integrada* por los fenómenos y por el espacio (por la percepción y la intuición vacía). Lo uno no es correlativo de lo otro en la síntesis, sino que ambos elementos se hallan simplemente enlazados en la misma intuición empírica, como la materia y la forma de ésta. Si queremos establecer uno de estos dos elementos fuera del otro (el espacio fuera de todos los fenómenos), nacerán de ello diversas determinaciones vacías de la intuición externa, que no son, sin embargo, posibles percepciones; así, por ejemplo, el movimiento o el reposo del mundo en el vacío infinito es una determinación de las relaciones entre ambos que no podemos llegar a percibir nunca y que constituye, por tanto, el predicado de una cosa puramente pensada" (*Kr.*, 458, nota; cf. *supra*, p. 584).

Queda cumplido así el *postulado* lógico que se tenía siempre mentalmente presente cuando se hablaba del espacio absoluto y el tiempo absoluto, a la par que se elimina críticamente, de otra parte, el peligro de elevar a hipóstasis una diferencia puramente lógica de valor.

A la luz de un importante ejemplo concreto podemos ver, por lo demás, cuán de cerca roza Kant aquí los problemas de la mecánica científica. El carácter del espacio como "intuición pura" se demuestra en la estética trascendental al representárselo "como una magnitud infinita dada". Un *concepto* general del espacio nada podría determinar con respecto a su magnitud; es la ausencia de límites en el desarrollo de la *intuición* lo que le confiere la garantía de la infinitud.

Se ha querido refutar esta conclusión, atacando las premisas sobre que descansa. Si analizamos —se ha objetado— solamente nuestra imagen del espacio tal y como se da en nuestras representaciones psicológicas actuales, no encontraremos en ellas la menor referencia a la infinitud del espacio, sino que veremos, por el contrario, que en nuestra conciencia sólo aparece realizado en cada momento dado una zona finita y fijamente delimitada de aquél. Pero esta objeción no tiene en cuenta la verdadera tendencia en que se orienta la demostración kantiana. La premisa de este razonamiento no se toma de la observación psicológica, sino de la teoría de los principios de la matemática y de la mecánica. La representación del espacio infinito que aquí se toma como base no designa un *hecho* de la propia observación, sino aquel *postulado* lógico que la física matemática coloca a la cabeza de sus deducciones. La mecánica —había proclamado clara y nítidamente el mismo Euler— no nos dice absolutamente nada acerca de la *existencia* del espacio infinito, sino que se limita a *postular* que todo el que quiera considerar el reposo o el movimiento absoluto *se represente* semejante espacio y lo tome como norma de su juicio (cf. *supra*, p. 406). Esta "representación" no designa, por tanto, ningún contenido sensible concreto, sino solamente una premisa metodológica general, de la que debemos partir para llegar a tener un concepto exacto del movimiento.

Dentro de este marco histórico, se destaca con verdadera claridad el verdadero carácter de la teoría kantiana de la "subjetividad" del espacio y el tiempo. El espacio y el tiempo son "subjetivos", porque no son *objetos* de que tenga que adueñarse exteriormente nuestro conocimiento, sino principios y medios de que nos valemos en el proceso de la experiencia (v. *supra*, páginas 638 *s.*). Son "*dos fuentes de conocimiento*" de las que pode-

mos extraer *a priori* diferentes conocimientos sintéticos, de lo que tenemos un brillante ejemplo, principalmente, en la matemática pura, con respecto a los conocimientos del espacio y a sus relaciones" (*Kr.*, 55).

Sobre este último punto y solamente sobre él hace hincapié como fundamental, la teoría kantiana: el espacio tiene que "subjetivarse", para que puedan objetivarse el conocimiento geométrico y el mecánico. Precisamente porque no tratan de reproducir algo objetivamente *existente*, es por lo que los principios de estas ciencias encierran un significado objetivo, es decir, validez necesaria y general. En este respecto, se distingue con una total claridad de principio la subjetividad de las intuiciones puras de la de las sensaciones, las cuales no son nunca más que la expresión del estado momentáneo del individuo.

No existe, fuera del espacio, "ninguna otra representación subjetiva y referida a algo exterior que pueda llamarse *a priori objetiva*", ya que no podría derivarse de ninguno de los mismos principios sintéticos *a priori* como de la intuición en el espacio (*Kr.*, 44). La "subjetividad" del espacio y el tiempo sólo cobra su verdadero sentido cuando se la entiende, no por analogía con la *percepción*, sino por analogía con el *juicio*. El espacio y el tiempo son subjetivos, en cuanto que los reducimos a *conocimientos sintéticos*, a puros conjuntos de juicios válidos y ciertos.

El sentido de lo que quiere decirse se destaca más claramente cuando el concepto de la "subjetividad" se sustituye por el de la *idealidad*. Pues la idealidad —como reminiscencia del concepto platónico de la "idea"— significa la *doble relación* por virtud de la cual las intuiciones puras, aun representando funciones del espíritu, deben ser consideradas, además, como la *pauta* de todos nuestros predicados acerca de las "cosas" y los "hechos", siendo ellas, por tanto, las llamadas a determinar y expresar el valor de estos predicados. Los colores y los sonidos, por ejemplo, no encierran, en cambio, "exactamente hablando, ninguna clase de idealidad", ya que les está vedada esta vigencia *normativa*. Son simples "subrepciones de la sensación", que se deslizan en lugar del auténtico objeto, científicamente descubierto y determinado (*Kr.*, 53).

El que el espacio y el tiempo posean una "idealidad trascendental", de momento sólo significa "que no son *nada* en cuanto demos de lado a la posibilidad de la experiencia para admitirlos como algo que sirve de base a las cosas en sí mismas"; pero esta concepción en apariencia puramente negativa expresa, sin embargo, aunque desde otro punto de vista, el criterio positivo fundamental de que todo el ser de los *objetos* empíricos radica en su *condicionalidad* por las formas fundamentales del conocimiento y sólo en ella posee su propia consistencia.

Si, por tanto, tomamos como base el nuevo concepto de la objetividad que Kant obtiene y afianza críticamente, podemos fundadamente decir, desde este punto de vista, que el espacio y el tiempo son más objetivos que las cosas, en las que la concepción realista usual cree cifrado todo el ser, por cuanto que sólo contienen de estas cosas lo que cabe reducir de un modo puro y perfecto a una *condición* del saber y lo que, por tanto, podemos demostrar como rigurosamente necesario. Pues sólo mediante la *verdad empírica* de los juicios que a él se refieren podemos cerciorarnos de la *realidad empírica* de un objeto, y estos juicios, a su vez, sólo pueden adquirir consistencia y estabilidad en un sistema de *principios ideales*.

IV

El concepto de la conciencia de sí mismo

La función esencial de las intuiciones puras, como la de los conceptos del entendimiento, consistía en condicionar y hacer posible el concepto del *objeto*. Eran las unidades sintéticas bajo las que había que encuadrar la diversidad de las impresiones de los sentidos, para que pudiera pensarse con ellas un objeto. Pues el objeto no es otra cosa que aquel "algo con respecto al cual expresa el concepto esta necesidad de síntesis"; representa simplemente el concepto correlativo de nuestro concepto de la necesidad.

Tratábase, por tanto, de establecer ante todo, en un análisis abstracto, las condiciones puras sin las cuales no es posible llegar a convertir los juicios de la percepción en juicios de la experiencia. Por medio de ellas, se define y expone en sus elementos constitutivos el concepto del ser, el concepto del *objeto de la naturaleza*, sin necesidad de que para ello necesitemos reflexionar sobre

el modo como este concepto le es dado a un sujeto empírico cualquiera.

Pero, aunque esta *separación* metodológica se revele como inexcusable, surge al final de la investigación, a pesar de ello, un nuevo problema. No tenemos más remedio que preguntarnos, ahora, no lo que el ser empírico "es" en cuanto tal, es decir, bajo qué *reglas lógicas* generales nace, sino también cómo puede ser *pensado* en cuanto tal, es decir, cómo puede incorporarse a la unidad de la *conciencia psicológica*.

Estos dos problemas se distinguen claramente el uno del otro en cuanto a su sentido y a su derivación, aun cuando quepa esperar que lleguen a confluir en un resultado final común. Junto a la "deducción objetiva" de las categorías aparece, complementándola, su "deducción subjetiva". Y el propio Kant subraya con la mayor claridad que no pretende ser, en efecto, más que eso, un simple *complemento*, no incondicionalmente necesario ni esencial para el verdadero *problema crítico fundamental*.

"Pero esta consideración, un tanto profunda, presenta dos aspectos. Uno se refiere a los *objetos* del entendimiento puro y trata de demostrar y hacer comprensible *a priori* la *validez objetiva* de sus conceptos; precisamente por ello es también esencial para los fines que yo persigo. El otro tiende a considerar el mismo entendimiento puro en cuanto a su posibilidad y a las capacidades de conocimiento sobre las que de suyo descansa, es decir, desde un punto de vista subjetivo; y aunque esta consideración encierre un gran importancia con respecto a mi finalidad primordial, no forma parte esencial de ella, ya que el problema cardinal es siempre el mismo: ¿qué y cuánto pueden el entendimiento y la razón, libres de toda experiencia, llegar a conocer?, y no, en cambio, este otro: ¿cómo es posible la *facultad misma de pensar?*" (Prol. a la 1ª ed., pp. X *s.*).

El hecho de que Kant, no obstante, se detenga en esta segunda versión del problema y lo haga objeto de profundas e importantes investigaciones, se explica ante todo, indudablemente, por la atención que presta a la situación *histórica* del problema del conocimiento.

La psicología sensualista parecía haber realizado definitivamente su propósito de reducir el objeto exterior a un complejo de

impresiones de los sentidos. Habíase eliminado la apariencia de lo trascendente; el objeto convertíase en la consecuencia y la combinación asociativa de los contenidos de las percepciones. El que fuese inherente al espíritu la capacidad de retener la impresión, una vez recibida, y la de reproducir los grupos de representaciones que la experiencia le suministra en frecuente agrupación, considerábase, aquí, como una premisa evidente por sí misma y nunca puesta en duda. Ni siquiera el escepticismo de Hume intenta atacarla, pues hasta él reconoce al sujeto empírico una estructura y una organización fijas, partiendo de las cuales trata de explicar cómo nace la imagen popular del universo (cf. *supra*, pp. 312 *s.*). No importa que el ser de los objetos sea caduco y perecedero, con tal de que la función psíquica de la imaginación se ejerza de un modo uniforme y regular.

De este modo, todas las leyes de la *existencia* se explican retrotrayéndolas al mecanismo de la *asociación de representaciones*. Con lo cual nos encontramos de nuevo ante el viejo enigma, sólo que bajo una forma distinta. En efecto, ¿de dónde proviene esa seguridad de que la conciencia, de que el ser y el acaecer psíquicos se hallan sujetos a una determinada estructura permanente, de que no imperan en ellos el capricho y el azar, sino que, bajo conclusiones idénticas, debe esperarse siempre idéntico resultado? ¿Cómo es posible admitir semejante automatismo en el movimiento de las representaciones, cómo es posible admitir una "naturaleza" semejante, no de los objetos, sino del sujeto mismo?

La psicología sensualista no da respuesta a estas preguntas. Da por supuestos *hechos* psicológicos fundamentales, sin tener la conciencia de que *todo* juicio sobre hechos lleva consigo determinadas condiciones *lógicas*; con ello, lejos de eliminar el ser incondicional y absoluto de la metafísica, lo que hace es deslizarlo de nuevo en otro terreno.

Por eso el análisis crítico tiene que intervenir aquí de nuevo y con mayor fuerza. Los tipos de actividad de la conciencia no constituyen, como no lo constituye tampoco la existencia de las cosas exteriores, un *hecho* dado e indubitable, sobre el que podamos apoyarnos. No hacen más que plantear el problema general, aunque desde otro ángulo; ponen de manifiesto una *regularidad*

empírica, que tenemos que saber retrotraer a sus premisas "trascendentales".

"Aquella regla empírica de la asociación, que debemos dar siempre por supuesta cuando decimos que todo, en la sucesión de los acaecimientos, se halla de tal modo sujeto a reglas que nunca acaece nada sin que lo preceda necesariamente algo, a lo que sigue siempre lo otro: *esto, como una ley de la naturaleza, ¿sobre qué descansa, me pregunto yo, y cómo es posible esta asociación misma?*" (*Kr.*, A, 113).

Esta regla sería de todo punto insuficiente, sin duda alguna, para interpretar y explicar los hechos psíquicos, caso de que no fuese válida también para el acaecer *futuro* aún no observado y de que no se la supusiera eficaz para *todo* individuo empírico. Más aún, si la analizamos cuidadosamente, veremos que en ella se afirma, no sólo un comportamiento fijo del sujeto empírico ante los incentivos exteriores, sino, además, cierta homogeneidad en el modo de presentarse y en la sucesión de los mismos acaecimientos objetivos. La ley de la reproducción parte del supuesto de que los *fenómenos mismos* se hallan realmente sujetos a una regla y de que en medio de la variedad de sus representaciones se advierte cierto ritmo o continuidad en consonancia con determinadas reglas.

"Pues, de otro modo, nuestra imaginación empírica se encontraría sin tareas adecuadas a su capacidad y, por tanto, permanecería oculta en el seno de nuestro espíritu como una facultad muerta e ignorada incluso de nosotros mismos. Si, por ejemplo, el cinabrio fuese unas veces rojo y otras veces negro y tan pronto pesado como ligero, si el hombre apareciese revestido ya de esta forma animal ya de aquella otra, si en los días más largos del año viésemos la tierra, a las veces, cubierta de frutos y a las veces cubierta de hielo y nieve, es evidente que mi imaginación empírica no tendría siquiera ocasión de asociar a la representación del color rojo la noción de un cinabrio negro" (*Kr.*, A, 101).

El sensualismo trata de contestar a la pregunta de cuáles son las leyes del acaecer, y recurre para ello a la capacidad de asociación; pero se olvida de que el *ejercicio* de esta "capacidad" presupone necesariamente cierta *constancia* en el modo como las impresiones aisladas le son ofrecidas a la conciencia. Esto hace

que el punto de vista del sensualismo —cuando pretende razonar la posibilidad lógica del conocimiento en general— se mueva, en realidad, dentro de un círculo vicioso. Se quiere explicar y derivar la objetividad como el resultado de la asociación de representaciones y, sin embargo, se la registra ya de antemano en las impresiones y en su ordenación. El enlace psicológico sólo puede darse sobre la base de una conexión lógica existente en el material mismo en que aquél se opere, sobre la base de una "afinidad trascendental" que hay que dar por supuesta entre los elementos.

"Necesariamente tiene que existir, por tanto, un fundamento objetivo, es decir, susceptible de ser apreciado *a priori* con anterioridad a todas las leyes empíricas de la imaginación y sobre el que descanse la posibilidad, más aún, la necesidad de una ley que se extienda a lo largo de todos los fenómenos y nos permita considerarlos a todos ellos como otros tantos datos de los sentidos asociables en sí y sometidos a las reglas generales de una articulación perfecta en la reproducción. Este fundamento objetivo sobre que descansa toda asociación de los fenómenos es lo que yo llamo la *afinidad* de los mismos. Y este fundamento no podremos encontrarlo más que en el principio de la unidad de la apercepción con respecto a todos los conocimientos que deben pertenecerme. Con arreglo a este principio, todos los fenómenos, absolutamente todos, deben ser aprehendidos por nosotros o llegar a nuestro espíritu de tal modo, que se hallen siempre en consonancia con la unidad de la apercepción, lo cual sería imposible sin la unidad sintética de su enlace, unidad que debe, por tanto, ser considerada como objetivamente necesaria" (*Kr.*, A, 122).

Basta, según esto, con analizar la forma general de la "conciencia en general", para descubrir en ella algo más que la simple agrupación caprichosa, para encontrar allí la condición para una conexión *necesaria* y generalmente valedera de los fenómenos. El esquema psicológico del sensualismo necesita ser transformado y ahondado, para que pueda ser aplicable a los problemas de la teoría del conocimiento. La "asociación" es una palabra vaga y oscura, que abarca por igual las más diversas formas de la síntesis, por cuanto no indica para nada en qué *sentido* específico se lleva a cabo la agrupación de lo múltiple para convertirlo en unidad.

No cabe duda de que la simple "unión", la "síntesis de la aprehensión", tiene que ir por delante, pero representa solamente la fase inferior en el proceso de formación de las representaciones. Los diversos elementos de la representación, que la conciencia sólo puede captar unos tras otros, no deben sólo recorrerse, sino que, además, al pasar al eslabón siguiente, debemos retener en nuestra *conciencia* todo el conjunto de los anteriores, evocándolos de nuevo ante nosotros en cada momento. Cuando trazamos mentalmente una línea o intentamos recordar el tiempo transcurrido de un mediodía a otro o representarnos simplemente un determinado número, no basta, evidentemente, con que vayamos sumando sucesivamente en nuestra conciencia las unidades parciales que entran en estos contenidos. Lo que hace de éstas verdaderas *formas* psicológicas, lo que las integra en una *totalidad* plena de sentido es solamente el hecho de que sumamos a cada una de las fases del proceso discursivo que a ellas nos lleva el conjunto de las fases precedentes.

"Si dejásemos perderse en el pensamiento toda la representación anterior (las primeras partes de la línea, las partes precedentes del tiempo o las unidades sucesivamente representadas) y no la reprodujésemos al pasar a las siguientes, jamás podría nacer una representación completa, ninguno de los pensamientos anteriores, ni siquiera las más puras y primarias representaciones del espacio y el tiempo" *(Kr.*, A, 102).

Por donde la síntesis de la aprehensión se halla inseparablemente unida a la de la reproducción, y, a su vez, ésta presupone un *principio* conceptual cualquiera que la gobierne. No sólo tenemos que crear de nuevo las representaciones en cada fase, sino que el proceso que conduce del conjunto ya alcanzado al nuevo contenido que se trata de obtener tiene que ajustarse siempre a una y la misma regla, a una *regla idéntica*.

Así, para que nazca el número, no basta con que, al postular los números más altos nos limitemos a repetir y conservar los más bajos, sino que tiene que imperar, al mismo tiempo, la conciencia de que la *función del proceso de unos miembros a otros* es siempre y dondequiera una y la misma. Ahora bien, esta función no puede ponerse de manifiesto directamente ni documentarse ante nuestros sentidos en ningún contenido concreto, sino

que es una función pura del *concepto*. Cuando concebimos el pensamiento de una línea recta o de un círculo, agrupamos una serie de puntos del espacio para crear una forma unitaria. Pero la diferencia y la característica respectiva de ambas formas no descansa sobre este acto psicológico fundamental, sino que consiste en que la agrupación obedece en cada caso a *puntos de vista lógicos* distintos, por cuanto que en un caso nos atenemos a la identidad de *dirección* de la línea y en otro caso a la identidad de la *curva*. Por donde, en fin de cuentas, un contenido, por muy complejo que sea, no nace nunca si no lo construímos a base de contenidos simples y con arreglo a una determinada *ley permanente*.

El reconocimiento en el concepto, es decir, la conciencia de que la creación sucesiva de lo múltiple obedece siempre *al mismo* principio lógico, es lo único que nos permite ir destacando y delimitando unidades fijas en el fluir constante de la producción de representaciones. De este modo, el pobre e informe patrón mecánico de la "asociación" es sustituído ahora por una plenitud y gradación de diferentes reglas sintéticas de unificación y, por tanto, de formación de conceptos. No sólo no debemos *yuxtaponer* lo múltiple, sin seleccionarlo ni sujetarlo a reglas, sino que debemos entrar en las más variadas relaciones de superioridad y subordinación, si queremos que la conciencia llegue a formar un sistema, una verdadera unidad.

Vemos, pues, que Kant parte, aquí, del *esquema* de la psicología de la asociación, para desarrollarlo y transformarlo. Se apoya para ello, claramente, en Tetens, cuya teoría se orienta toda ella, esencialmente, hacia este desarrollo. Al igual que éste, Kant distingue entre el acto de la simple *comparación* de las percepciones y la "*creación activa de un pensamiento de relación*"; y, coincidiendo también con él, hace hincapié en que el pensamiento no se limita a "desplazar de lugar los fantasmas", sino que entraña una *productividad* originaria (v. *supra*, pp. 521 *ss.)*.

La representación de la unidad sintética de lo múltiple no puede nacer de la unión de elementos dados, sino que es ella, por el contrario, la que hace posible el concepto de la unión, al sumarse a la representación de lo múltiple *(Kr.*, 131).

Pero, aunque Kant recurra aquí al concepto de la "facultad

poética", que Tetens introdujera en la psicología, no tarda en remontarse por encima de él. La "imaginación" no es, para él, una actividad autónoma y libre que se ejerza sobre las impresiones acabadas de los sentidos, sino una condición del acto mismo de la percepción.

"Probablemente ningún psicólogo ha pensado todavía que la imaginación sea un ingrediente necesario de la percepción misma. Ello se debe, en parte, a que esta facultad se limitaba a las reproducciones y en parte a que se creía que los sentidos no nos suministraban simplemente reproducciones, sino que, además, las agrupaban, dando paso con ello a imágenes de los objetos, lo que evidentemente requiere algo más que la simple receptividad de las impresiones, a saber, una función de síntesis" (*Kr.*, A, 120, nota).

Este encuadramiento histórico del problema contribuye, al mismo tiempo, a derramar nueva luz sobre uno de los más difíciles capítulos de la *Crítica de la razón*, que es el que desarrolla la teoría del "Esquematismo de los conceptos puros del entendimiento." El esquematismo tiende a superar la "heterogeneidad" interior que parece existir entre los conceptos puros del entendimiento y las intuiciones sensibles, sobre las que ha de proyectarse. Era esta dificultad la que había llevado a la psicología sensualista a negar la función específica de todo concepto, reduciéndolo a una mera suma de representaciones concretas. Y esta nivelación tenía necesariamente que considerarse legítima, mientras el concepto mismo sólo podía pensarse como un *concepto genérico* abstracto; mientras no se veía en él otra cosa que un conjunto de notas reales, inherentes de manera común a un complejo de cosas dadas.

Sin embargo, hemos visto que el mismo Berkeley, quien, situándose en este punto de vista, negaba el derecho de la "abstracción", no había podido descartar totalmente la función del pensamiento, sino que se veía obligado a reconocerla de nuevo, indirectamente, aunque bajo otras formas. No había más remedio que atribuir a la representación concreta singular la capacidad de exponer y *representar* ante nuestra conciencia todo el conjunto de contenidos afines. Y esta capacidad psicológica de "representación" fue creciendo y cobrando una significación cada vez mayor, al irse desarrollando la teoría berkeleyana; más aún, fue ella la que acabó asumiendo, en fin de cuentas, la función decisiva en el proceso de la formación de las representaciones (v. *supra*, pp. 278 *s.*).

Ahora bien —debemos preguntarnos de nuevo, tomando pie de las anteriores consideraciones—, ¿cómo entender que un algo no dado se represente a nuestra conciencia como si se tratase de una cosa dada? En *esta* pregunta se cifra todo el "misterio" psicológico de la formación de los conceptos. Hay que poner de manifiesto cómo una intuición sensible, que, en cuanto tal, sólo parece señalar un determinado contenido concreto, puede llegar a adquirir la capacidad necesaria para convertirse en expresión de una clase total de contenidos y para reproducir cada uno de éstos en su estructura constitutiva.

A la vista de este problema fundamental, entra en acción la teoría del esquematismo. Su verdadero tema consiste en el problema que plantea la posibilidad psicológica del concepto general. Es cierto que la posibilidad *lógica* de éste es independiente de la decisión que acerca de aquello se tome, ya que dicha posibilidad se halla asegurada ahora, a juicio de Kant, por la deducción trascendental de las categorías, por el análisis del concepto del objeto. Pero, aunque no puede buscarse en las disquisiciones psicológicas la verdadera *razón de ser* que justifica la validez de los conceptos puros, no cabe duda de que son, sin embargo, necesarias e indispensables como ilustración y como complemento. Hay que poner de manifiesto cómo es posible que los conceptos deducidos de las condiciones necesarias de la experiencia posible lleguen a *realizarse* también en el proceso efectivo de la representación y cobren también aquí una *expresión* real.

Para ello, se somete a un análisis a fondo el mismo concepto multívoco de la representación. La representación posee dentro de la totalidad del conocimiento una significación totalmente distinta y cumple una función totalmente diversa, según que se la conciba como una *imagen* o como un *esquema*.

"Así, cuando trazo cinco puntos, uno detrás de otro . . . . ., tengo ante mí una imagen del número cinco. En cambio, cuando me limito a pensar un número cualquiera, sea el número 5 o el número 100, este pensamiento es la representación de un método

consistente en representarse, con arreglo a cierto concepto, una pluralidad (por ejemplo, mil) en una imagen, más bien que la imagen misma, que en este caso difícilmente podría ser abarcada con la mirada por nosotros y comparada con el concepto. Pues bien, la representación de un procedimiento general de la imaginación para plasmar un concepto en su imagen correspondiente, es lo que yo llamo el esquema de este concepto" *(Kr.*, 179).

Por donde el esquema no es sino la expresión del hecho de que nuestros conceptos puros no deben su existencia a la abstracción, sino a la construcción; de que no son, en realidad, imágenes y copias de los objetos, sino representaciones de un método sintético fundamental. El ejemplo del número es, desde este punto de vista, especialmente instructivo, pues, en realidad, basta con fijarse en el desarrollo científico del concepto del número en la matemática pura, basta considerar el proceso del número racional al número irracional, para darse cuenta en seguida de que los conceptos así creados no son copias de impresiones sensibles existentes, sino el resultado, y al mismo tiempo el precipitado, por así decirlo, de operaciones discursivas puras (cf. también t. I, pp. 400 *s.)*. Todos estos conceptos son simplemente la expresión de un método mental lógico y dotado de validez general, y cuando les damos, además, una representación plástica, esto, en vez de servir de base a la conciencia de tal procedimiento, en realidad la presupone ya.

El esquema del pensamiento nos guía y nos orienta en la plasmación de la imagen; aunque debamos reconocer, por el contrario, que el pensamiento sólo cobra su determinabilidad puramente lógica en *relación* con la imagen. Por donde todos nuestros conceptos puros descansan sobre *funciones* y no sobre *afecciones*, lo que quiere decir que no brotan ni pueden brotar, en cuanto a su contenido, analíticamente, mediante la simple *comparación* entre impresiones dadas *(Kr.*, 93, 103. Cf. *supra*, pp. 627 *s.)*.

También aquí se revela como creadora la "imaginación": no nos limitamos a leer las "imágenes" de los conceptos, sino que somos nosotros quienes *damos* al concepto, es decir, a la simple definición abstracta, su imagen, al construirlo en la intuición. El "esquema" no debe considerarse como el esquema pálido y des-

vaído de un objeto empírico real, sino como el arquetipo y, por así decirlo, el modelo de los posibles objetos de la experiencia.

De este modo, el esquematismo aúna en realidad la intuición pura y el concepto puro, al retrotraer una y otro a su raíz lógica común. Tampoco los contenidos de la intuición nos son dados, en última instancia, más que mediante el método de la construcción. Cuando, por tanto, queremos demostrar algo con respecto al concepto del triángulo, no nos remitimos para ello ni a un objeto físico existente ni a una representación concreta dentro de nosotros, sino que nos fijamos solamente en la *unidad del acto* que hace brotar ante nosotros el triángulo (v. *supra*, pp. 642 *s.)*.

"Ninguna imagen de él —escribe Kant, apoyándose en el mismo ejemplo empleado ya por Berkeley— sería plenamente adecuada al concepto del triángulo en general. Ninguna lograría la generalidad del concepto, que hace que éste valga para todos los triángulos en absoluto, los rectángulos, los escalenos, etc., sino que se limitaría necesariamente a una parte de esta órbita. El esquema del triángulo no puede existir más que en el pensamiento, y representa una *regla para la síntesis de la imaginación*, con respecto a las formas puras en el espacio" *(Kr.*, 180).

La regla pensada se revela, pues, como el origen de la imagen, y lo que a ésta le permite "representar" al concepto es el que lleva en sí esta regla. La imagen es un producto de la capacidad empírica de la imaginación creadora, y el esquema de los conceptos sensibles (tal como las figuras en el espacio), por el contrario, un producto y a la manera de un monograma de la imaginación *pura a priori*, por medio del cual y con arreglo al cual son posibles las imágenes. Si concebimos el entendimiento, no simplemente como una facultad de formar *conceptos genéricos* abstractos, sino, según debemos hacerlo con arreglo a la deducción trascendental de las categorías, como la *"facultad de formar reglas"*, dejará de ser, en realidad, algo totalmente "diferente" de la intuición. En efecto, sin una regla aplicable en la sucesión de los contenidos concretos de la representación, sin un "reconocimiento de los conceptos", jamás surgiría ante nosotros una *forma* de la intuición, ni nos serían dadas, por tanto, ni siquiera las representaciones fundamentales más puras y primarias del tiempo y el espacio (A, 102).

Con lo cual la crítica de las teorías psicológicas del concepto nos lleva de nuevo al terreno de la concepción "trascendental". Sólo hemos podido demostrar la validez general del concepto y justificarla frente a las objeciones sensualistas, de un modo: demostrando que la función del concepto se muestra ya eficaz en la intuición misma. El valor de cualquier concepto depende en la sucesivo de esta función suya. Es lo sensible lo que "realiza" el entendimiento, a la par que lo "restringe", al dirigirlo hacia el único terreno en el que éste puede cumplir su función lógica auténtica. Los conceptos del entendimiento no pueden tener otra meta ni una meta más alta que la de hacer posible y la de fijar unívocamente la ordenación en el espacio y en el tiempo. La categoría de la causa, por ejemplo, aparece vacilante y multívoca mientras la aplicamos indistintamente a cualquier clase de contenido, mientras nos preguntamos, v. gr., por la causa de la existencia en general o por la causa del "universo" o de la materia. Sólo cobra su sentido fijamente delimitado y, con él, su vigencia necesaria, cuando comprendemos que no tiene otra función que la de servir para determinar la *relación en el tiempo* del acaecer y que, por tanto, sólo puede admitirse y exigirse una causa para los *cambios* ocurridos en el tiempo (cf. *infra*, p. 682). Y el mismo criterio se aplica a las demás categorías, a los conceptos de la magnitud y la realidad, de la sustancia y la comunidad.

Desde el punto de vista sistemático de la crítica del conocimiento, podrían formularse aquí diversas objeciones de detalle contra las manifestaciones de Kant, pero no debemos dejarnos llevar por este camino hasta el punto de perder de vista la importante *tendencia* general que en este punto sigue el pensamiento. Tendencia que se destaca claramente cuando se considera la teoría de Kant en relación con la filosofía de sus predecesores.

"Lo que Kant exigía del esquema —ha vuelto a objetarse recientemente contra esta teoría—, a saber: que fuese un tercer término en el que, por su carácter dual, es decir, tanto intelectual como sensible, se asociasen y unificasen las dos facultades de conocimiento del entendimiento y de la intuición, bruscamente separadas la una de la otra, todo esto, se cae por su base desde el momento en que reconozcamos que ambas ramas del conocimiento se complementan mutuamente." [16]

Ciertamente que, si reconocemos esto, desaparecerá la teoría del esquematismo, ya que ésta no se propone, en efecto, otra cosa ni tiene otro sentido que el servir de vehículo mediador para este conocimiento. Pero, basta con echar una ojeada a la prehistoria del problema, para convencerse de que lo que se nos dice no es precisamente algo que ya se haya conseguido, sino, por el contrario, algo que se trata de conseguir y asegurar.

La limitación de las categorías a lo sensible representa, frente a la metafísica racionalista, un postulado completamente nuevo y paradójico; y este postulado es cabalmente el que se trataba de realizar, sin menoscabar por ello, en el sentido sensualista, la razón de ser lógica del concepto puro. A esta doble tendencia responde, en efecto, la teoría del esquematismo, en la que se entrelazan y condicionan mutuamente las premisas epistemológicas y psicológicas de la Crítica de la Razón.

Hemos visto cómo el enlace que se expresa por el concepto del "yo" debía establecerse necesariamente con arreglo a criterios *objetivos*, si de veras quería crearse por medio de ese enlace una verdadera unidad, y no simplemente una amalgama de representaciones, expuesta a verse disuelta al primer embate. La unidad subjetiva de la conciencia de sí, el criterio del yo empírico presupone ya de suyo la unidad objetiva de aquella conciencia, es decir, un conjunto de reglas dotadas de validez general. El yo del sentido interno no significa otra cosa que la condensación de una serie de modificaciones aisladas de la conciencia, que difieren con los diferentes individuos, siendo, por tanto, totalmente fortuitas, mientras que la forma pura de la "conciencia en general" señala solamente las condiciones a que se halla sujeto todo lo múltiple, en cuanto debe ser *pensado* como tal, cualesquiera que sean el momento y las circunstancias psicológicas especiales en que este pensamiento se realice. No nos preguntamos por el modo concreto y determinado como realmente se lleva a cabo el pensamiento en un individuo empírico, sino única y exclusivamente

[16] Walter Zschocke, "Über Kants Lehre vom Schematismus der reinen Vernunft", en *Kant-Studien* (1907), XII, 205.

por los requisitos lógicos generales de *toda* ejecución del pensamiento, sea la que fuere.

Las representaciones no podrían llegar a ser "mis" representaciones, si no se ajustasen necesariamente a la única condición que les permite compaginarse en una "conciencia general de sí" (*Kr.*, 132, 139). De aquí que el principio según el cual toda conciencia empírica diferente debe encuadrarse dentro de una única conciencia de sí es el principio absolutamente primero y sintético de nuestro pensamiento.

"Pero no debe perderse de vista que la simple representación del *yo* en relación con todos los demás (cuya unidad colectiva hace posible aquélla) es la conciencia trascendental. Esta representación puede ser clara u oscura; ello es indiferente, como lo es, *incluso, la realidad de la misma*; pero la posibilidad de la forma lógica de todo conocimiento se basa necesariamente en la relación con esta apercepción, *considerada como una facultad*" (*Kr.*, A 117, nota).

Una facultad de cuya "realidad" o eficacia se prescinde expresamente no es, a todas luces, ninguna fuerza psicológica fundamental, sino que designa más bien un todo sistemático de condiciones lógicas puras que necesariamente han de realizarse en un contenido, si éste ha de convertirse en contenido de la conciencia.

Ahora es cuando se abre ante nosotros todo el horizonte de la investigación crítica. Comprendemos, en efecto, que, sin apoyarnos en ciertos principios objetivamente válidos de conocimiento, carecería de todo asidero no sólo la experiencia exterior, sino también la interior, que, sin el punto de apoyo de tales principios, sería tan imposible hablar de un yo empírico como hablar de un objeto de la naturaleza. Lo que, así enfocado el problema, sólo quiere decir una cosa: que también nosotros mismos estamos dados solamente como un "fenómeno". Tampoco el propio yo puede ser concebido como algo desligado de todas las funciones del conocimiento en general y enfrentado a ellas como un objeto absoluto. Cuando decimos, refiriéndonos a él, que lo conocemos tal y como verdaderamente "es", no cabe duda de que esta afirmación tiene su razón de ser, pero sin que encierre un tipo distinto, más alto y más seguro del ser que el que corresponde a las cosas empíricas exteriores.

Conocemos el yo empírico "tal y como debemos representárnoslo, como un objeto de la experiencia, en una conexión total con ésta", y no con arreglo a lo que pueda existir fuera de toda experiencia posible (cf. *Kr.*, 314). Pero la forma y la premisa fundamental de este tipo de representación, en la cual entra, por tanto, todo *saber* acerca de nuestro "yo" nos la da la intuición pura del *tiempo*. Ahora bien, ésta no debe pensarse aquí, simplemente, como algo múltiple en general, al modo como la estética trascendental lo determinaba y aislaba, obedeciendo a criterios metodológicos, sino que, a la par que encierra en sí las unidades sintéticas del entendimiento, entraña también su contenido puro fundamental.

Es aquí, por tanto, donde cobra más clara y acusada expresión la antítesis contra la psicología sensualista. Para el psicólogo sensualista, la experiencia es un producto del tiempo; nace y se desarrolla en cuanto que las impresiones a primera vista aisladas e incoherentes van enlazándose con el transcurso del tiempo en combinaciones asociativas fijas. Se da por supuesto, de consiguiente, un transcurso objetivo del tiempo mismo, una *sucesión* objetiva de las impresiones, de la que se parte para explicar la *vigencia* de los conceptos fundamentales de carácter general.

El método crítico, en cambio, sigue el camino inverso. No entra a indagar, en primer término, el acaecer real en el tiempo, sino las condiciones del *juicio* acerca de los factores del tiempo, es decir, las condiciones que necesariamente tienen que darse para poder enlazar dos contenidos en la relación de simultaneidad o de sucesión. Condiciones que este método descubre y fija en conceptos puramente lógicos de relaciones, que encierran, por tanto, la misma verdad inquebrantable para cuanto pueda sernos dado en el tiempo, lo mismo para el conocimiento del objeto que para el del yo.

Aunque la psicología genética cree abordar su problema sin partir de supuesto alguno, es indudable que opera desde el primer momento con el *concepto del tiempo objetivo*, sin ayuda del cual no podría ni siquiera llegar a plantear su *problema*. Pues bien, basta con analizar este solo concepto, para descubrir en el fondo de él aquellos mismos principios conceptuales cuya razón de ser pone en duda el sensualismo.

Para poder señalar a las impresiones un *lugar* fijo y determinado en el tiempo, representándonoslas como dadas en una sucesión fija, no cabe más posibilidad que el de someterlas a aquellos principios generales de enjuiciamiento que Kant resume bajo el nombre de "analogías de la experiencia". La prueba de estas analogías, la prueba del principio de la *sustancia*, el de la causalidad o el de la *interdependencia* "no versa sobre la unidad sintética de la conexión de las *cosas* en sí mismas, sino de las *percepciones*, y no precisamente en cuanto al contenido de éstas, sino en cuanto a su determinación en el tiempo y a la relación de la existencia en él, conforme a leyes generales. Estas leyes generales contienen, por tanto, la necesidad de la determinación de la existencia en el tiempo en general (y, por consiguiente, con sujeción a una regla del entendimiento *a priori*), si la determinación empírica en cuanto al tiempo relativo ha de ser objetivamente válida, será, por tanto, una experiencia" (*Proleg.*, § 26).

No es el juego fortuito de la asociación el que engendra y fundamenta el concepto de la causa, sino que es, por el contrario, sobre este concepto sobre el que descansa toda representación de un acaecer objetivo, ya lo concibamos como determinado físicamente o de un modo psicológico.[17] El *entendimiento* es, por tanto, a la unidad de la apercepción, la condición *a priori* para la posibilidad de una determinación continua de todos los lugares de los fenómenos en el tiempo a través de la serie de causas y efectos (*Kr.*, 256). Por tanto, aunque todas las leyes *especiales* se derivan de la experiencia, el principio según el cual *existe una sucesión general a ley* no se deduce de la experiencia, sino que es una premisa constitutiva de la función de la experiencia misma; función que, por su parte, es la que nos lleva al conocimiento de los objetos y al del propio yo.

Esta conciencia viene a coronar la misión histórica de la filosofía kantiana. Veíamos que su pensamiento central y original, que la distingue nítidamente y en el plano de los principios de todo el pasado filosófico, consiste en que la separación entre el "sujeto" y el "objeto" no se anteponga al análisis del conocimiento,

[17] Sobre el modo de probar las "analogías de la experiencia", cf. especialmente August Stadler, *Die Grundsätze der reinen Erkenntnistheorie in der Kantischen Philosophie*, Leipzig, 1876, pp. 83 *ss.*

sino que, por el contrario, siempre y cuando que se mantenga en vigor, debe derivarse de este análisis mismo y determinarse con arreglo a sus resultados.

Esta meta sólo se alcanza plenamente al llevarse a su término la "deducción subjetiva". Con ella se reconoce que existe un sistema fundamental común de reglas válidas al margen de la antítesis de "sujeto" y "objeto", ya que sólo por medio de ellas podemos establecer los términos mismos de esta antítesis (cf. *supra*, pp. 612 *s.*). Se nos revela ahora bajo una luz nueva hasta la distinción entre *juicios de percepción* y *juicios de experiencia*, que Kant pone a la cabeza en los *Prolegómenos* y que forma también el verdadero nervio de la prueba en la *Crítica de la razón*, cuando se trata de deducir las analogías de la experiencia. Por muy fecunda y muy fructífera que haya resultado ser esta distinción, es evidente que no se persigue ni puede perseguirse con ella, en modo alguno, una separación incondicional en dos partes integrantes totalmente *heterogéneas*. También los juicios de la percepción se hallan, en cuanto *juicios*, bajo las condiciones de la "unidad objetiva de la conciencia de sí".

Ni siquiera podríamos referir entre sí dos estados momentáneos de un sujeto concreto, a menos que exista la posibilidad de encuadrarlos ambos bajo una *regla* común que *determine* las relaciones mutuas entre ellos. Aunque se predique una conexión que sólo aparezca realizada en una determinada conciencia empírica, sin reclamar ninguna otra necesidad por encima de ella, tendremos que esta conexión de que se trata se establece como efectivamente existente aquí y ahora, bajo estas determinadas y concretas circunstancias. No se halla fuera de toda objetividad en general, sino que limita su validez a una esfera restringida del ser, mientras que los juicios de experiencia mantienen la pretensión de establecer un concepto general de la realidad empírica que es el mismo para todo sujeto pensante. Ningún contenido, por muy subjetivo que sea, puede elevarse *a conciencia* en nosotros si no es previamente plasmado con arreglo a las mismas unidades sintéticas que, en su consumación y en su desarrollo total y perfecto, dan como resultado el *objeto* de la naturaleza. En uno y en otro caso, nos vemos remitidos a las *leyes* "por medio de las cuales el juego de los cambios es sometido a una naturaleza de las cosas

(como fenómenos) o, lo que viene a ser lo mismo, a la unidad del entendimiento, fuera de la cual no podría formar parte de una experiencia, como la unidad sintética de los fenómenos" (A, 281). Es decir, que la antítesis sólo puede ser considerada como puramente metodológica, y no como una antítesis absoluta y metafísica.

De este modo, el problema de la "conexión" entre el alma y el mundo, entre el yo y las cosas exteriores, pierde aquí por vez primera todo su peligro dialéctico. Pues no se trata ya "de la comunidad del alma con otras sustancias conocidas y extrañas fuera de nosotros, sino simplemente del enlace de las representaciones del sentido interior con las modificaciones de nuestros sentidos exteriores y de cómo éstas puedan entrelazarse conforme a leyes constantes, aunándose así en una experiencia" (*Kr.*, A, 386).

No se trata ya, para decirlo en otras palabras, de la concordancia entre los objetos del conocimiento, sino entre los medios del conocer. Y no haríamos más que "crearnos dificultades a nosotros mismos", si nos empeñásemos en dar también a este problema un giro *metafísico*. ¿Cómo es posible la intuición externa en cualquier sujeto pensante, en general, y cómo puede comprenderse que la *forma pura del espacio* sea, simplemente, un momento y una condición de la conciencia empírica de nosotros mismos? Claro está que "a esta pregunta ningún hombre podría encontrar respuesta, que nadie podría llegar a colmar nunca esa laguna de nuestro saber, sino sencillamente *señalarla*, atribuyendo los fenómenos externos a un objeto trascendental, que constituye la causa de esta clase de representaciones, pero que nunca podemos llegar a conocer y del cual no podemos llegar a formarnos un concepto" (*A*, 393).

Ahora bien, esta *designación* no crea ningún contenido nuevo, no sirve en ningún sentido para resolver el problema, sino solamente para *salirle al paso*. A este propósito hay que observar, sobre todo, que "no podemos exigir del entendimiento humano que *conozca* lo sustancial de las cosas, es decir, que sea capaz de determinarlo por sí mismo, sino más bien que *exija* conocerlo como una simple idea, en el mismo plano que un objeto dado" (*Proleg.*, § 46).

En efecto, si nos preguntásemos si el alma es algo material

o tiene "en sí" naturaleza espiritual, esta pregunta carecería de sentido, ya que el simple concepto del "en sí", es decir, la abstracción de todas las condiciones del conocimiento, elimina no sólo la naturaleza física, sino la naturaleza en general, es decir, todos los predicados de cualquier experiencia posible. Desaparecerán, con ello, todos los medios para poder pensar un *objeto* correspondiente a nuestro concepto, que es lo único que puede autorizarnos a atribuir a éste un sentido cualquiera (*Kr.*, 712).

Por tanto, los reparos dogmáticos que en este punto pudieran surgir sólo podrían despejarse mediante la clara conciencia metodológica de que no le es dable al entendimiento divagar en mundos inteligibles, *ni siquiera en su concepto* (*Kr.*, 345).

Si planteamos el problema en un sentido rigurosamente crítico, ateniéndonos, por tanto, firmemente al criterio de que todo el ser de los fenómenos se reduce a sus *leyes empíricas* y se cifra totalmente en ellas, sólo podremos preguntarnos una cosa, a saber: "cómo y por qué causa las representaciones de nuestros sentidos se combinan y entrelazan de tal modo que las que llamamos intuiciones externas pueden ser representadas conforme a leyes empíricas como objetos fuera de nosotros; problema que no encierra, sin embargo, en modo alguno, la supuesta dificultad de encontrar el origen de las representaciones de causas situadas fuera de nosotros y que actúan como factores totalmente extraños" (A, 387).

En realidad, *este* problema ha sido resuelto ya mediante la deducción trascendental de las categorías y el concepto superior a que éstas responden: la unidad de la apercepción. En efecto, gracias al resultado de esta deducción, el yo y el objeto forman un conjunto de *reglas* al que se hallan, en cierto modo, supeditadas, y no pueden sustraerse a esta conexión lógica sin perder con ello, al mismo tiempo, su contenido especial y concreto. Este contenido radica únicamente en la *trabazón sistemática* que aquí adquieren, por donde el verdadero problema que aquí se plantea no consiste en la unidad, que constituye más bien lo originario y lo necesario, sino, por el contrario, en la dualidad, en el desdoblamiento de la experiencia en dos segmentos distintos.

Ahora bien, el "dualismo" que así se produce no debe entenderse en un sentido "trascendental", sino simplemente en un sentido empírico. En relación con la experiencia, la *materia*, al

igual que el yo, se nos da como "sustancia en el fenómeno", "y *conforme a las reglas que esta categoría implanta en el conjunto de nuestras percepciones exteriores e interiores, para convertirlas en experiencia*, no hay más remedio que enlazar entre sí diferentes fenómenos" (A, 379).

Por fin, ha sido pronunciada la palabra decisiva: no puede haber para nosotros dos clases absolutamente separadas y heterogéneas de *sustancias*, porque la categoría de la *sustancia*, la *función* que este concepto ejerce, es solamente una y, por consiguiente, sólo existe desde el primer momento un foro común del conocimiento, ante el que necesariamente tienen que comparecer los dos tipos de objetividad.

Las teorías metafísicas de la influencia física, de la armonía preestablecida y de la asistencia sobrenatural adolecen todas ellas del mismo defecto fundamental, y es que se sustraen a este foro de competencia, y lo descartan. Por medio de una "subrepción" dogmática, colocan el contenido del conocimiento totalmente al margen del campo en que se mueven sus reglas fundamentales, con lo que destruyen desde el primer momento lo que constituye la premisa misma de toda comprensibilidad. Por donde, en el fondo, cada una de estas teorías, más que al adversario, lo que destruye es la propia premisa dualista de la que parte (A, 390 *ss.*).

Por tanto, el materialismo y el idealismo, tomados ambos conceptos en su sentido metafísico usual, se presentan ahora ante nosotros, uno y otro, como proyecciones arbitrarias. La "Refutación del idealismo", que el autor añade a la segunda edición de la obra, no constituye, ni mucho menos, una adición caprichosa, puramente externa, sino que guarda, por el contrario, la más estrecha relación con las primeras convicciones fundamentales de la *Crítica de la razón*. La crítica del idealismo kantiano versaba desde el primer momento, no sobre la existencia de las cosas, sino sobre la vigencia del conocimiento: lo que se trataba de demostrar no era la "subjetividad" del espacio, sino, por el contrario, la objetividad de la geometría (*v. supra*, pp. 655 *ss.*).

En ello estriba, en rigor, la nítida diferencia de principio con respecto a Berkeley, rigurosamente señalada, aun desde el punto de vista histórico, por los *Prolegómenos*. El idealismo berkeleyano representa, en efecto, el intento verdaderamente paradójico de

llegar a un reino metafísico absoluto de los espíritus arrancando de un punto de partida puramente sensualista. Ambas tendencias confluyen en un rasgo común. Berkeley despoja la experiencia —según el reproche que le hace Kant— de los "criterios de su verdad", criterios conceptuales y dotados de validez general; con la particularidad de que precisamente mediante esta desvalorización lógica, se trata de asegurar más firmemente la conexión con el origen metafísico que se le atribuye (cf. *supra*, pp. 282 *ss.* y lib. V, cap. 4, nota 79).

A la "intención mística" que aquí se revela de un modo cada vez más manifiesto, opone ahora Kant el sobrio propósito crítico de "comprender solamente la posibilidad de nuestro conocimiento *a priori* de los objetos de la experiencia (*Proleg.*, Apéndice). Ahora, ya no cabe preguntarse si los objetos de la naturaleza *existen* del mismo modo que nuestro yo espiritual, sino que el problema consiste en saber si nuestros *predicados* acerca de ellos poseen la misma certeza que los que se refieren a las modificaciones de nuestro propio "interior". Pues lo que ahora encontramos ante nosotros como resultado seguro es el hecho de que tampoco el ser del yo empírico es dado más que en la experiencia y se halla, por tanto, condicionado por la forma de ésta. Pero esta forma fundamental incluye como momentos igualmente originarios lo mismo la intuición interior que la exterior, tanto el espacio como el tiempo. Sólo podemos hablar de nuestro yo empírico contraponiéndolo, por así decirlo, a los objetos y destacándolo sobre el fondo de ellos; ahora bien, esta distinción presupone necesariamente la intuición del espacio, la única en que pueden sernos dados los objetos.

El conocimiento empírico del yo no difiere, por tanto, del objeto de la naturaleza ni descansa sobre otros *fundamentos de certeza* distintos y más valederos. Y esta conciencia es la única que Kant trata de elevar a claridad plena mediante la "refutación del idealismo". No se trata de probar aquí —como a veces se ha entendido, de un modo harto extraño— la "existencia de las cosas en sí", sino que el problema se limita única y exclusivamente a demostrar que algo "existe fuera de nosotros *de un modo empírico* y, por tanto, como un fenómeno dentro del espacio".

"Nada tenemos que ver con otros objetos que los que pertene-

cen a una posible experiencia, precisamente porque no se nos dan en ninguna experiencia y, por consiguiente, no son nada para nosotros" *(Proleg.*, § 49).

Los contenidos del ser exterior no son menos "reales" que los del ser interior, ya que poseen la misma perfecta trabazón conforme a las leyes de la experiencia y, por tanto, la misma *verdad* objetiva que éstos. No resulta, pues, difícil descartar el idealismo *material*, ya que tan segura es la experiencia de que existen cuerpos fuera de nosotros (en el espacio) como la de que yo mismo existo conforme a la representación del sentido interior (en el tiempo). Y, desde el punto de vista crítico, no puede aportarse ni puede tampoco exigirse más certeza que ésta. La prueba postulada no puede pretender demostrar que los cuerpos existan en sí fuera de toda relación con el pensamiento, con el conocimiento en general, sino simplemente que podemos emitir juicios objetivamente válidos con respecto a cosas externas, es decir, "que también de ellas tenemos una experiencia, y no simplemente una ocurrencia". Pues bien, el único modo de lograr esto es el "poder demostrar que... tampoco nuestra experiencia interior es posible más que partiendo del supuesto de la experiencia exterior" *(Kr.*, 275). El yo no podría adquirir la conciencia de su existencia como determinado en el tiempo, si no refiriera el flujo y los cambios de sus estados interiores a un algo permanente y no lo fijase en él; pero, a su vez, este algo permanente sólo puede llegar a fijarse por medio de una intuición externa, la cual se revela, por tanto, como un factor indispensable en la misma plasmación del ser "psíquico".

De aquí que ahora se le devuelva al idealismo, con mayor derecho, el mismo juego desarrollado por él, pues si admitía que la única experiencia directa era la experiencia interior y que había que partir de ella para *deducir* trabajosamente y por medio de rodeos la existencia de las cosas exteriores, ahora se revela que *la experiencia exterior es la verdaderamente directa*, ya que sin ella no sería posible una conexión necesaria de los fenómenos en el tiempo ni, por tanto, una "objetividad", en el sentido crítico de la palabra (v. *supra*, pp. 616 *s.)*.

La percepción exterior no *prueba* nada real en el espacio que deba ser considerado como su fuente y su causa, sino que *es* este

algo real mismo, en cuanto regido por leyes necesarias. Lo "real" de los fenómenos exteriores se halla, pues, dotado de realidad, no como algo que se esconda detrás de ellos, sino como aquel *contenido de experiencia* en que nosotros transformamos la simple percepción, al aplicarle las reglas "formales" del conocimiento.

"No necesito deducir en mi intención la realidad de los objetos exteriores, como no necesito hacerlo tampoco con respecto a la realidad de los objetos de mi ser interior (de mis pensamientos), pues tanto unos como otros no son más que representaciones, percepciones directas (conciencia), lo que constituye, al mismo tiempo, una prueba suficiente de su realidad. Por tanto, el idealista trascendental es un realista empírico y reconoce a la materia como fenómeno una realidad que no es necesario deducir ni inferir, sino que es directamente percibida" (A, 371).

La realidad empírica se llama "directa" por cuanto que no es necesario, para cerciorarse de ella, trascender de la conciencia para recurrir a un *modo de ser* totalmente distinto; pero es evidente que, al mismo tiempo, en un sentido *lógico*, debe ser considerada como *facilitada* tanto por las condiciones del pensamiento como por las de la intuición pura.

La vinculación del "yo" a las condiciones del conocimiento que lo hacen nacer y que son, además, las únicas que permiten postularlo cobran en seguida su remate y su más clara plasmación en la crítica de la psicología racional.

Quien desglose el concepto del yo de su origen lógico, caerá con ello necesariamente en los paralogismos del *concepto del alma*. La simple proposición: "yo pienso", es "el único texto de la psicología racional, del que ésta tiene que desarrollar toda su sabiduría". Sin embargo, esta proposición no contiene otra cosa que la mera forma de todo juicio en general, que entra como tal en todo predicado, pero que, precisamente por ello, no puede hacer brotar de sí misma un *determinado* y característicamente *distinto* contenido del ser. Para que las representaciones puedan ser consideradas como las representaciones de *una* conciencia, es necesario referirlas mutuamente las unas a las otras, enlazarlas en unidad por medio del acto de la apercepción que acompaña a cada una de ellas.

Pero este acto no representa ningún *contenido* especial, que

venga dado junto a los contenidos concretos de las representaciones. Y éste y no otro es el contenido que la psicología racional se propone descubrir. A ésta no le basta con pensar el yo como relación lógica, como un punto conceptual de unidad, sino que se propone demostrar con respecto a él predicados metafísicos absolutos como el de la indivisibilidad y el de la inmaterialidad, el de la personalidad y el de la perduración ilimitada.

Pero, con ello, una *condición* puramente hipotética se transforma en una afirmación categórica acerca del mundo de los objetos efectivos. Sabemos, evidentemente, que *si* ha de darse una conciencia y *en cuanto* se dé, tienen necesariamente que concurrir determinadas condiciones previas; pero esta visión no puede darnos nunca, legítimamente, pie para afirmar que deba necesariamente darse una conciencia fuera de aquellos límites en los que la experiencia nos revela esto. El que yo tenga conciencia de mí mismo como una unidad a lo largo del tiempo en que cobro conciencia de mí, constituye una afirmación incontrovertible y hasta idéntica, ya que la conciencia no significa, en realidad, otra cosa que esta coordinación; pero esta afirmación analítica no puede servir, en modo alguno, para ampliar sintéticamente el ser y la personalidad del yo por encima de los límites empíricos en que el uno y la otra se me dan.

"Pues aunque el yo se dé en todos los pensamientos, esta representación no llevaba aparejada ni la más leve intuición que distinga aquél de otros objetos intuitivos. Podemos percibir, por tanto, indudablemente, que *esta representación se presenta a su vez en todo pensamiento, pero no que sea una intuición continua y permanente, en la que cambien los pensamientos (como mudables)*" (*Kr.*, A, 350).

Del mismo modo, es indudablemente cierto que al simple *pensamiento* del yo en cuanto tal corresponde una *significación* cualitativamente unitaria, que no es posible seguir dividiendo ni descomponiendo; pero, entre este *sentido* ideal del concepto del yo y la afirmada *simplicidad de la sustancia del yo* no media ninguna conexión cognoscible. La simplicidad de la representación de un sujeto no es, por tanto, el conocimiento de la simplicidad del sujeto mismo (A, 355).

Así, pues, podemos considerar, indudablemente, valedera

la tesis de que el alma es sustancia, pero tenemos que resignarnos, al mismo tiempo, a que este concepto no nos lleve más allá ni nos permita profesar ninguna de las deducciones habituales de la teoría racionalizante del alma, como la que se refiere, por ejemplo, a la pervivencia de ésta después de la muerte; a que designe, por tanto, "solamente una sustancia en la idea, pero no en la realidad" (A, 351).

Como vemos, también en este punto se separa enérgicamente la doctrina kantiana de las premisas del empirismo y el racionalismo, a pesar de que se la suele considerar como una especie de "conciliación" entre estas dos tendencias del pensamiento.

Kant rechaza el empirismo por medio del concepto del "yo puro", que entraña al mismo tiempo todo el contenido de los principios sintéticos puros. La conciencia no es una simple suma, un "haz" de percepciones sensibles, sino que presupone para su existencia ciertos modos de articulación necesarios y objetivamente valederos. Pero esta forma de la vigencia necesaria no conduce a ningún ser extraempírico. El libre ejercicio del "intellectus ipse" no lleva ya consigo, por mucho que se lo reconozca y se lo destaque, el acceso al mundo de las mónadas como sustancias espirituales. El pensamiento, considerado en sí, es, como Kant subraya, "simplemente la función lógica y, por tanto, todo él espontaneidad en el enlace de lo múltiple de una intuición puramente posible".

"Con ello no me represento a mí mismo tal y como soy, ni como en mí aparezco, sino que me pienso solamente como cualquier objeto en general, de cuyo tipo de intuición me abstraigo. Cuando me represento aquí como *sujeto* de los pensamientos o como *fundamento* del pensar, *estos tipos de representación no significan las categorías de la sustancia o de la causa*, pues éstas son aquellas funciones del pensamiento (del juicio) aplicadas ya a nuestra intuición sensible, la cual sería, evidentemente, necesaria si yo quisiera conocerme. Trato simplemente de tener conciencia de mí mismo como sujeto pensante; dejo a un lado cómo venga dado en la intuición mi propio yo, ya que esto podría ser para mí, como sujeto pensante, un simple fenómeno; en la conciencia de mi propio yo en el simple pensamiento, soy la esencia *misma*,

pero sin que por ello le sea dado, ciertamente, nada al pensamiento" (*Kr.*, 429).

Es ahora y solamente ahora cuando se lleva a cabo la separación con respecto a Leibniz. Esta separación no estriba en la "estética trascendental", con la que, lejos de ello, coincide hasta en sus últimos detalles la teoría leibniziana de la idealidad del espacio y el tiempo, sino que se lleva a cabo solamente en la lógica trascendental y en la dialéctica.

La trayectoria y el nacimiento de la metafísica leibniziana podrían, en efecto, señalarse así: comienzan por el análisis del concepto lógico del sujeto, para terminar con el postulado del concepto metafísico de sustancia. La mónada, que empezaba expresando, primordialmente, la ley unitaria que entrelazaba todos los miembros de una serie de cambios e imprimiéndoles sus rasgos característicos individuales y concretos, se convierte ahora en *fundamento y origen* de los cambios mismos, en el principio activo que hace brotar de su entraña la sucesión de las representaciones.[18]

A esta concepción fundamental, según la cual el ser empírico en el tiempo es derivado y explicado a base de principios intelectuales superiores, se enfrenta ahora la deducción trascendental de las categorías. Es aquí donde se acusa la significación de la teoría del esquematismo de los conceptos puros del entendimiento. Los conceptos de sustancia y de causa no son, a su vez, según ella, otra cosa que los medios para llegar a conocer la sucesión de los fenómenos en el tiempo y configurarla como una sucesión objetivamente necesaria; no pueden, por tanto, llevarnos nunca a remontarnos por encima de la condicionalidad de lo temporal en general. El "principio del fundamento" pierde su ser metafísico y se limita a la función que puede ejercer en la física científica" (cf. *supra*, pp. 662 *s.*).

La "aclaración lógica del pensamiento en general" no puede seguir siendo considerada como una "determinación metafísica del objeto". Pues, logrado esto aunque sólo sea en un punto, si llegamos a creer haber captado directamente en nuestro yo el ser absoluto, habríamos dado con ello un paso más allá del mundo

[18] V. *supra*, pp. 118 *ss.* Más detalles acerca de esto, en la introducción a mi edición de Leibniz, *Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie*, t. II, pp. 93 *ss.*

de los sentidos, "habríamos entrado en el campo de los *nóumenos*, y ya nadie podría negarnos el derecho a seguir marchando por este mismo camino, a seguir construyendo sobre este terreno y a tomar posesión de él, encomendándose cada cual a su propia estrella" (*Kr.*, 409 *s.*).

Pero, en realidad, tampoco a nosotros mismos podemos considerarnos más que "en función de una experiencia posible". Tampoco podemos llegar a conocer la unidad de la conciencia más que *considerándola indispensable* para la posibilidad de la experiencia (*Kr.*, 420).

De nuevo se comprueba con la mayor claridad que el "yo" de que nos habla la *Crítica*, el único a que ésta se refiere y puede referirse, no nos es dado como un hecho metafísico, sino que tiene que ser descubierto simplemente como un requisito lógico, que no le corresponde más ser que el ser de la condición. Determinamos el yo como aquello que lógicamente *necesitamos*; pero, al proceder así, debemos guardarnos de caer en el error de confundir la posible *abstracción* de nuestra existencia empíricamente determinada con la supuesta conciencia de una posible existencia *aparte* de nuestro yo pensante (cf. *Kr.*, 427).

Pero, al llegar aquí, la crítica de los paralogismos de la psicología pura desemboca en un problema más general. La hipótesis de la sustancia absoluta del alma, al igual que la teoría de sus atributos, nos ofrece un ejemplo bien elocuente de la tendencia general del pensamiento a convertir los medios puros de conocimiento en otros tantos objetos del conocimiento mismo. Constantemente intentamos tratar el yo puro, el cual no es sino el "vehículo" de todos los conceptos en general, como si se tratase de un objeto desprendido, capaz de una especial intuición, sensible o intelectual.

No advertimos que este "yo, él o algo que piensa", no nos da a conocer nada en sentido objetivo; que, lejos de ello, no hacemos más que dar vueltas y más vueltas en un círculo vicioso, puesto que necesariamente tenemos que *valernos* de la unidad del yo siempre que queremos predicar algo de él. Empeñarse en trazar una *teoría* racional en torno a la proposición: "yo pienso" no hace más que embrollarnos en una serie de tautologías, ya que esta

proposición es la premisa de todo juicio que emitamos y, por tanto, de toda teoría en general (A, 366; B, 404).

Así, podemos decir, por ejemplo: soy una sustancia simple; "pero este concepto o esta proposición no me revela ni lo más mínimo acerca de mí mismo en cuanto *objeto* de la experiencia, ya que el concepto de la sustancia, a su vez, es empleado por nosotros simplemente como *función* de la síntesis, sin basarlo en ninguna intuición y, por tanto, sin objeto, y sólo vale con respecto a la *condición* de nuestro conocimiento, pero no con respecto a un objeto cualquiera que podamos indicar" (A, 356).

¿De dónde proviene esta tendencia al parecer invencible a convertir las funciones del conocimiento en objetos, las condiciones en cosas, en qué radica esta propensión fundamental del pensamiento, de la que nace y se nutre, en última instancia, toda metafísica? No basta siemplemente con combatir esta tendencia, sino que debemos esforzarnos, además, por llegar a comprender los motivos últimos a que responde, si de verdad queremos asegurarnos en contra de ella y en contra de la ilusión que engendra.

V

La "cosa en sí"

El problema fundamental de la *Crítica de la razón pura* podría expresarse por el concepto de la *objetividad*. Su misión central consiste en demostrar la validez objetiva de nuestros conocimientos apriorísticos. Para llegar a estar en condiciones de atender a este fin esencial, fue necesario proceder, ante todo, a la crítica de la metafísica. En efecto, la premisa de los objetos absolutos, sobre los que descansa esta metafísica, encierra una contradicción latente contra la validez y la posibilidad de nuestro conocimiento de la experiencia. Si la "naturaleza" significase la existencia de las cosas en sí mismas, jamás podríamos llegar a conocerlas, ni *a priori* ni *a posteriori*. No podríamos conocerlas *a priori*, porque el entendimiento y las condiciones fuera de las cuales no puede aquél llegar a pensar en las leyes formales de sus contenidos no prescriben ninguna regla a las cosas mismas, razón por la cual el entendimiento sólo está en condiciones de adquirir un conocimiento de las cosas si éstas le son dadas previamente como objetos a los que tiene que atenerse y cuyas determinaciones puede descifrar. Pero incluso este conocimiento puramente empírico sería imposible, si se tratase simplemente de las cosas en sí mismas, ya que la simple experiencia no suministra nunca aquella *necesidad* que va ya implícita en el concepto del *ser* de las cosas (*Proleg.*, § 14).

De este modo, todo conocimiento, para encontrar en sí mismo la firmeza y la verdad, debía quedar necesariamente reducido al campo de los *fenómenos*. Pero esto parece frustrar una vez más lo que constituye la meta de toda la investigación crítica. El saber parece degradado en su valor lógico puro, en cuanto se le circunscribe a una órbita delimitada del ser. Aunque no se incurra en la confusión tradicional de "fenómeno" y "apariencia", aunque se reconozca la *realidad empírica* del objeto como afianzada en los principios formales del entendimiento, parece como si se sustrajera para siempre a nuestro conocimiento, sin embargo, el verdadero meollo de la realidad. Como si a nuestro saber, por alta que sea la perfección que éste alcance, sólo fuera asequible una esfera inferior y subordinada del ser.

También en este punto, sin embargo, debemos encuadrar el planteamiento del problema por Kant, si queremos comprenderlo en su significación propia y específica, dentro del marco general del problema histórico.

En primer lugar, la palabra "fenómeno", tal como Kant la emplea, no tiene ninguna resonancia metafísica. Nuestro pensador no toma este término de la terminología de la metafísica, sino del lenguaje propio de la ciencia de la naturaleza, en el que había llegado a echar profundas raíces a lo largo de todo el siglo XVIII.

Para la física newtoniana, "fenómeno" significa sencillamente el *objeto empírico*, en cuanto directamente dado y conocido por nosotros; en cuanto se nos ofrece a través de los sentidos, sin necesidad de que recurramos, para obtenerlo, a la mediación de hipótesis metafísicas. Cuando se dice que la física versa solamente sobre fenómenos, quiere decirse, por tanto, que esta ciencia no se presta a atribuir los datos y hechos de la naturaleza a ciertas "oscuras cualidades" que se esconden tras ellos, sino que se esfuerza en comprenderlos ateniéndose exclusivamente a las leyes matemáticas por las que se rigen su sucesión y desarrollo.

Así considerado, el fenómeno no es, pues, algo que sólo conocemos de un modo defectuoso, simplemente como expresión parcial del verdadero ser, sino, por el contrario, algo de que tenemos precisamente un *conocimiento* seguro e inconmovible, que no necesita acudir, para confirmarse, a ninguna clase de hipótesis trascendentes. El contenido del fenómeno nos lo dan los "hechos" puros, que podemos establecer y comprobar por la vía del experimento científico, independientemente de toda interpretación especulativa (cf. *supra*, pp. 378 *ss.*, 543).

Basta hojear cualquiera de los conocidos tratados sobre la teoría de la naturaleza que Kant toma como base en sus cursos de ciencias naturales, para descubrir en él inmeditamente esta acepción del concepto de "fenómeno". "Fenómeno" y "hecho" o "dato de la naturaleza" se emplean, aquí, como conceptos equivalentes en absoluto.

"Los cambios que podemos observar a través de los sentidos —leemos, por ejemplo, en los *Primeros fundamentos de la teoría de la naturaleza*, de Eberhard— se llaman hechos naturales (fenómenos); los demás sólo los comprendemos por medio del entendimiento." [19]

Fenómeno es, pues, desde este punto de vista, lo que aparece clara y manifiestamente ante nosotros en el espacio y en el tiempo, sin que, por tanto, necesitemos *deducir* su realidad. Hasta qué punto se halla Kant dominado totalmente por esta concepción general de su época podemos verlo, por ejemplo, a la luz de su "refutación del idealismo". Para demostrar que la materia posee realidad empírica, nos dice que ella misma no es otra cosa sino un fenómeno; que, por tanto, su realidad no tiene por qué buscarse "detrás de" nuestras representaciones en el espacio, como si se tratara de una esencia desconocida, sino que se nos da directamente en la experiencia externa y por virtud de la forma fundamental de ésta (v. *supra*, pp. 677 *ss.*).

[19] Eberhard, *Erste Gründe der Naturlehre*, Halle, 1767, § 1. Cf. Erxleben, *Anfangsgründe der Naturlehre* (6ª ed., Gottinga, 1794), § 6: "Los cambios que se operan en el mundo se llaman acaecimientos naturales (phaenomena, apparientiae)." La obra de Eberhard fue tomada por Kant como base para sus cursos sobre la ciencia de la naturaleza a partir de 1762 y la de Erxleben desde 1776.

Por consiguiente, el fenómeno, considerado en su sentido originario, no significa otra cosa que el objeto de la experiencia, el cual, como tal, no puede sernos dado nunca más que *bajo las condiciones de la experiencia misma*. Desde el punto de vista de la ciencia pura, no puede haber ninguna clase de coacción o de impulso que nos lleve a prescindir de estas condiciones, en las que se cifra todo el contenido positivo del saber. La relatividad del conocimiento no es una mácula que pese sobre éste, sino la fuente y la premisa de sus verdaderas y más altas realizaciones. También en este sentido se remonta Kant por sobre la teoría del conocimiento del "positivismo", tal y como había sido mantenida en el siglo XVIII, principalmente a través de los grandes investigadores matemáticos, de un D'Alembert y un Maupertuis. La limitación al mundo de los fenómenos no entraña, para Kant, nada de aquella resignación escéptica que todavía se trasluce claramente a través de estos pensadores (cf. *supra*, pp. 393 *s.*).

"Si los que se lamentan de que no vemos en absoluto el interior de las cosas quieren dar a entender con ello que no comprendemos por medio del entendimiento puro lo que en sí pueden ser las cosas que ante nosotros se aparecen, hay que reconocer que esas quejas son de todo punto injustas e irracionales, pues pretenden que podamos conocer, y, por tanto, contemplar las cosas sin los sentidos; pretenden, asimismo, que tengamos una capacidad de conocimiento totalmente distinta de la humana no sólo en cuanto al grado, sino incluso en cuanto a la intuición y al modo; es decir, pretenden que seamos, no hombres, sino seres de los que ni siquiera podríamos decir si realmente son posibles y, menos aún, cuál es su naturaleza. *En el interior de la naturaleza penetran la observación y el análisis de los fenómenos*, sin que nos sea dable saber hasta dónde llegará esto con el tiempo. Ahora bien, aquellos problemas trascendentales que quedan más allá de la naturaleza no podrían llegar a ser resueltos por nosotros, aunque se nos descubriese toda la naturaleza, ya que no nos es posible observar ni siquiera nuestro propio espíritu con otra intuición que la de nuestro sentido interior" (*Kr.*, 333 *s.*).

El misterio por virtud del cual sólo podemos llegar a conocer partiendo en general de determinadas condiciones y de que son precisamente la intuición del espacio y el tiempo y las categorías

puras las únicas que nos dan a entender algo, no puede escrutarse hasta llegar a su origen metafísico, sino que debemos contentarnos, en este punto, con la conciencia lógica de que, si prescindiésemos de estos medios del pensamiento, desaparecería ante nosotros, no sólo el "yo", sino también el "objeto". Quien se empeña en indagar lo interior de la materia, en vez de investigarla en todas sus *relaciones* y *nexos* dinámicos, se deja llevar de una "simple quimera" y va perdiendo con ello, poco a poco, la auténtica realidad concreta de las cosas.

Nos sale de nuevo al paso, en su significación general, el pensamiento que Képler y Galileo habían defendido incansablemente contra los místicos y los filósofos de la naturaleza de su tiempo y que todavía Newton opone constantemente a sus adversarios "filosóficos" (cf. t. I, pp. 319, 368; t. II, p. 378). Así como el físico no necesita conocer la fuerza misteriosa que atrae a los cuerpos pesados hacia la tierra, sino que se contenta con conocer el fenómeno mismo de la caída, en su naturaleza objetiva y en sus *medidas* exactas, así también la misión de la metafísica no consiste, de ahora en adelante, en descubrir los últimos "fundamentos" de la conciencia, para explicar por medio de ellos el hecho de nuestras percepciones y el que nuestro pensamiento adopte tales o cuales formas. Sólo podemos exigir saber por qué camino y en virtud de qué condiciones la simple "materia" de la percepción se estructura bajo la forma científica de la experiencia. No tenemos por qué seguir investigando de dónde proviene la experiencia, sino que nos limitamos a indagar qué es, con arreglo a su estructura lógica pura.

Ya el ensayo precrítico *Sobre la claridad de los principios de la teología natural y de la moral* (v. *supra*, p. 543) insistía en que el auténtico método de la metafísica era idéntico, en el fondo, al que Newton introdujera en la ciencia de la naturaleza. Sin embargo, la ciencia de la naturaleza no llegará a descubrirnos jamás el interior de las cosas, es decir, lo que no es fenómeno, ni necesita tampoco recurrir a ello para sus explicaciones físicas; "más aún, si se le ofrecieran por otro conducto tales factores (por ejemplo, la influencia de los seres inmateriales), debe rechazarlos y no incluirlos para nada en sus explicaciones, basando éstas única y exclusivamente en lo que, como objeto de los sentidos, forma

parte de la experiencia y puede ser puesto en consonancia con nuestras percepciones reales, conforme a las leyes de la experiencia" (*Proleg.*, § 57).

Por donde tampoco la filosofía crítica puede reconocer misión más alta que la de descubrir la *conexión* del conocimiento con arreglo a leyes, sin dejarse desviar de ella por ninguna clase de tentaciones o promesas trascendentes.

Por tanto, cuando decimos que no conocemos las cosas, esto, así entendido, no constituye una negación vacía, sino que es, por el contrario, la expresión de una conciencia crítica fundamental, altamente positiva. Este enunciado debe interpretarse, ante todo, en un sentido "trascendental", en el sentido de que "no versa tanto sobre objetos como sobre nuestro modo de conocer éstos". No se trata, propiamente, de establecer una relación, aunque sólo sea negativa, entre las *cosas* absolutas y nuestra capacidad de conocimiento —pues el idealismo kantiano no se refiere a la "existencia de las cosas" ni, por tanto, a su relación real con el "sujeto"—, sino que se pretende establecer que se refiere exclusivamente a la *característica del conocimiento mismo*. Se trata del carácter fundamental no tanto de las cosas como del *saber* en torno a ellas, y no "en sí mismo", sino solamente en sus *relaciones*.

"Conocer" significa, para nosotros, "condicionar": encuadrar algo múltiple bajo las unidades sintéticas del entendimiento. La condicionalidad de todo *objeto* del conocimiento se halla ya contenida, por tanto, en su *función* pura: pretender descartarla equivaldría a querer aferrarse a la *meta*, rechazando en cambio todos los *medios* necesarios para llegar a ella y cumplirla.

La existencia —esto significa, por tanto, primordialmente, la afirmación de que se trata— no es nada "en sí misma", sino que lo que este concepto entraña sólo puede llegar a establecerse añadiendo una determinada condición de conocimiento. Hablamos, en un sentido popular, tanto de la "existencia" de una cosa concreta perceptible por los sentidos como de la "existencia" de la fuerza o de la del átomo; de la "existencia" del número π, o de la "existencia de los habitantes del mundo".

Es el análisis epistemológico llevado a fondo el que nos revela que constituye una simpleza exenta de crítica el embrollar todos estos significados; que hay que distinguir entre lo que es, unas

veces, una certeza intuitiva y otras veces un simple postulado del pensamiento; que en unos casos se trata simplemente de una determinación lógica perfecta y, en otros, de un ser empírico posible, con el que podemos encontrarnos realmente, por tanto, en el transcurso de la experiencia.

Por consiguiente, el "ser" de un contenido no es nunca un concepto unívoco, sino que sólo adquiere este carácter cuando se afirma la *instancia de conocimiento* a la que referimos el predicado; es decir, cuando sabemos qué es lo que responde de él, si la sensación o la deducción lógica, si el pensamiento o la intuición. Hay que indicar siempre, necesariamente, un determinado foro de principio, hay que añadir, por decirlo así, un índice y exponente del *saber*, para que el juicio acerca del ser cobre su sentido claro. Desglosado de toda relación *con cualquier medio del conocimiento en general*, pierde el concepto del ser toda significación intrínseca fija.

De este modo, es claro que no podremos contestar a la pregunta de lo que sea un "objeto trascendente", si nos situamos al margen de todas las condiciones del conocimiento.

"Es la *pregunta* misma la que no es nada, así planteada, ya que no se nos ofrece ningún objeto sobre el que recaiga... Nos encontramos también, por tanto, ante el caso, por atenernos a la expresión vulgar, de que la respuesta no es tampoco una respuesta, como corresponde a una pregunta totalmente nula y vacua, ya que versa sobre la naturaleza de aquel algo que no puede pensarse por medio de ningún determinado predicado, puesto que se lo sitúa totalmente al margen de la esfera de los objetos que pueden sernos dados" *(Kr.*, 506).

Queda así claramente señalado el marco general dentro del cual debe encuadrarse la discusión de la "cosa en sí". Tampoco este concepto debe destruir nunca, en el plano de los principios, la *conexión* con el sistema del conocimiento. Podría ocurrir que se abandonase o modificase por medio de él la forma determinada de nuestro conocimiento *empírico*, pero sería totalmente absurda y vacía, en cambio, la exigencia de romper toda correlación con las condiciones del pensamiento *en general*. Y no se replique que el concepto de la "cosa en sí" designa ya un ser *incondicionalmente* necesario en todos y cada uno de los respectos.

"Pues el rechazar por medio de la palabra *incondicional* todas las condiciones a que en cada instante se halla sometido el entendimiento, para considerar algo como necesario, no me explica ni mucho menos, si, entonces, pienso todavía algo o no pienso nada por medio del concepto de algo incondicionalmente necesario" *(Kr.*, 621).

"La razón se satisface falsamente a sí misma" cuando cree haber llegado a lo verdaderamente "absoluto" dando de lado a todas las condiciones, pues en vez de establecer con ello algo nuevo, lo que se hace es privar de todo sentido al concepto de la necesidad misma, que es también un concepto de conocimiento y que presupone, por tanto, el *sistema* de las condiciones del conocer. Este tipo de razonamiento por medio del cual creemos llegar a la consumación del concepto, sólo nos conduce, por tanto, a la destrucción de todo concepto en general *(Kr.*, 638).

Por donde el concepto de la "cosa en sí" requiere, como cualquier otro concepto con el que operemos, la justificación y la "deducción" críticas; el camino que conduce a él tiene que ser puesto de manifiesto en todas y cada una de sus fases, señalando claramente el lugar en el que aparece dentro del conjunto del conocimiento.

Sería un profundo error pretender sustraerse a las exigencias de esta deducción lógica diciendo que el *contenido* que aquí se trata de establecer significa y representa algo "incognoscible". Sea de ello lo que quiera, lo cierto es que el *concepto* de la cosa en sí, como *concepto*, tiene que someterse necesariamente a los criterios de la "verdad" lógica y epistemológica y acreditarse a la luz de ellos.

Lo característico de la filosofía trascendental es que no tiene derecho a rechazar ningún problema de cuantos se crucen en su camino, bajo el pretexto de que no dispone de medios para resolverlo. Pues la razón, que ha planteado el problema, creando con él el objeto del problema mismo y de su planteamiento, tiene que encontrar también dentro de sí misma los medios para reducirlo mediante el análisis a sus elementos concretos, resolviéndolos con ello críticamente. La alegación de una inevitable ignorancia y de una profundidad insondable del problema de que se trata no puede eximirnos de la obligación de resolverlo de un modo

fundamental e íntegro, "porque el mismo concepto que nos permite formular el problema tiene necesariamente que capacitarnos para resolverlo, ya que el objeto no se encuentra nunca fuera del concepto" *(Kr.*, 505). Por eso no podemos considerar inescrutable ninguno de los ideales señalados por la razón pura; lejos de ello, cada uno de éstos, considerado como idea, tiene que encontrar necesariamente su asiento y su solución en la naturaleza de la razón misma.

"Pues la razón consiste precisamente en que sepamos dar cuenta de todos nuestros conceptos, opiniones y afirmaciones, ya partiendo de fundamentos objetivos o, si se trata de puras apariencias, de fundamentos subjetivos" *(Kr.*, 642).

La integridad de esta rendición de cuentas sólo se realiza en el auténtico concepto de la "razón" y es ella la que forma el contenido de este concepto.

Por tanto, tampoco el concepto de la "cosa en sí", en cuanto pretende ser un concepto de razón, puede hallarse en contradicción con este postulado fundamental. No debe presentarse como una mera hipótesis, ni como una vaga conjetura, sino que es necesario fallar claramente y con arreglo a criterios claros y seguros acerca de su derecho o de su falta de títulos. "Opinar" significaría, aquí, como en general en todo el campo de la razón pura, simplemente "jugar con pensamientos" *(Kr.*, 803, 850). Aun allí donde, visto el problema en lo tocante al contenido, nos encontramos ante un *límite* del conocimiento, tiene que ser el conocimiento mismo el que establezca este límite y el que lo *comprenda* en cuanto tal. Ningún escepticismo puede permitirnos dudar, por lo menos, de este último postulado. No podemos darnos por satisfechos hasta haber logrado una *certeza plena*, "ya sea del conocimiento de los objetos mismos o de los límites dentro de los cuales se encierra todo nuestro conocimiento de los objetos" *(Kr.*, 789 *s.)*. El *pensamiento* de la "cosa en sí" *debe* ser considerado como un pensamiento *necesario*, si es que en general ha de tolerársele dentro del sistema de la filosofía crítica.

Sin embargo, la necesidad de mantener, de este modo, el concepto de la cosa en sí en constante *correlación* con la totalidad sistemática de los medios del conocimiento hace precisamente que se destaque, como algo inherente a este postulado

mismo, toda la dificultad que la exacta y unívoca fijación de este concepto lleva consigo. Es característico de la Crítica de la Razón el que no coloque ante nosotros como un todo acabado, desde el primer momento, las condiciones sobre que descansa todo el conocer, sino que vaya obteniéndolas y elaborándolas poco a poco, en un proceso propio y gradual.

De aquí que su nuevo concepto del conocimiento no pueda presentarse y destacarse como un concepto plenamente definido y perfilado en ninguna de las fases de la exposición, sino que sólo cobra claridad cuando se enfocan el *conjunto* de todos los pasos lógicos concretos y la *regla* lógica de la cual hay que partir para llegar a dominarlos en su totalidad.

Pero a las diferentes etapas recorridas en el camino hacia el concepto crítico de la objetividad tiene que corresponder necesariamente una formulación igualmente distinta del concepto de la "cosa en sí". Este concepto no pretende ser otra cosa que el *límite* de nuestro conocimiento empírico, el horizonte que circunscribe el campo visual de nuestra experiencia. Nos ofrecerá, por tanto, una perspectiva distinta según este mismo campo visual y según los contenidos que en él se deparen a nuestra vista.

Y esto precisamente da al problema aquella forma peculiar tan complicada que hace explicable la disputa entre las diversas interpretaciones. La significación con que el concepto de la "cosa en sí" se aplica al comienzo de la "estética trascendental" no coincide con la que se le da al final de la dialéctica trascendental, ni puede, bien mirada la cosa, identificarse con ella. Ciertamente que esta transformación sería inexplicable si se tratara de la designación de un *objeto* situado al margen de toda relación con el conocimiento y al que ésta dejara totalmente intacto. Pero si desde el primer momento se considera el concepto de la "cosa en sí" en conexión con su *función* lógica y epistemológica, es evidente que esta función tiene que aparecer necesariamente bajo una luz distinta según el punto de vista que el saber mismo haya alcanzado en su estructura positiva.

Toda la labor crítica que ha ido desarrollándose entre la estética y la dialéctica no puede por menos de influir en aquel concepto, que se destina exclusivamente a señalar "toda la extensión y la conexión de nuestras posibles percepciones" (cf. *Kr.*,

523). El concepto de la "cosa en sí" viene a significar la línea crítica de demarcación del saber, línea que, sin embargo, no existe *para* el saber desde el primer momento, sino que éste va fijando y estableciendo en el transcurso del análisis. Esta línea puede considerarse en un principio como flúida y el concepto mismo puede aparecer, a tono con ello, como dotado de diversas significaciones, siempre que del conjunto de sus posibles significaciones se obtenga al final de la investigación una clara unidad; dicho de otro modo, siempre y cuando que estas acepciones no se entremezclen y confundan arbitrariamente, sino que se destaquen claramente las unas de las otras conforme a una determinada regla.

Lo que en última instancia buscamos es un deslinde de la razón trazado con arreglo a principios seguros, deslinde que "la fije *nihil ulterius* y con la mayor seguridad a las columnas de Hércules levantadas por la naturaleza misma, para llevar el viaje de nuestra razón hasta donde lo permitan las costas constantemente extendidas de la experiencia, de las que no podemos apartarnos sin correr el peligro de perdernos en un océano infinito, en el que, a la postre, nos veríamos obligados, entre perspectivas engañosas, a renunciar como desesperado a todo largo y fatigoso esfuerzo" *(Kr., A, 395 s.)*.

Pero estas "costas de la experiencia" no le son dadas desde el primer momento a la Crítica de la Razón como al empirismo dogmático, sino que son los principios sintéticos quienes se encargan de trazarlas y determinarlas; y solamente cuando se haya hecho así, se manifestará también el pleno sentido de lo que hay que suponer existente fuera de ellas, aunque sea de un modo puramente problemático.

Si, por el momento, en el desarrollo gradual de la significación de la cosa en sí, nos atenemos solamente a la estética trascendental, vemos que Kant no ha avanzado todavía por ninguna parte, en principio, sobre la concepción a que había llegado en la *Disertación* del año 1770. La estética trascendental se mantiene todavía, como veíamos, al margen de la definitiva formulación crítica que entre tanto ha ido adquiriendo el problema de la objetividad (*v. supra*, p. 636). Por tanto, si aún no acierta a abarcar y a penetrar en todas sus condiciones el *objeto de la experiencia*, no desentraña tampoco, consecuentemente, en toda su claridad crítica, la concepción de su contraimagen "absoluta". La cosa en sí sirve, aquí, para expresar el hecho de que nuestros sentidos adoptan una actitud puramente *receptiva* ante el contenido a que se refieren. No puede hacer otra cosa que encuadrar en las formas de la intuición, en las formas del espacio y el tiempo, una multiplicidad "dada".

Por tanto, mientras que los conceptos tienden a las *funciones* puras y originarias del pensamiento, y crean, por tanto, por su cuenta el contenido lógico correspondiente, todas las intuiciones descansan exclusivamente sobre *afecciones*. Esta *vinculación*, específica a un algo empíricamente dado, que el conocimiento se limita a aceptar sin seguir analizándolo hasta llegar a descubrir su origen, no trata el concepto de la "cosa en sí" tanto de *explicarla* como más bien de *designarla*.

"La capacidad sensorial de intuición —así caracteriza la *Crítica de la razón pura* este punto de vista, en uno de sus pasajes posteriores— no es, propiamente, más que una receptividad, que consiste en ser afectada en cierto modo con representaciones cuya relación entre sí es una pura intuición del espacio y el tiempo... y que, en cuanto se enlazan y determinan, en esta relación (la del espacio y el tiempo) conforme a leyes de la unidad de la experiencia, se llaman *objetos*. La causa no sensible de estas representaciones nos es totalmente desconocida, razón por la cual no podemos contemplarlas como objetos, ya que semejante objeto no podríamos representárnoslo ni en el espacio ni en el tiempo, condiciones sin las cuales no podemos concebir intuición alguna. Sin embargo, podemos llamar a la causa puramente inteligible de los fenómenos en general el objeto trascendental, *simplemente para tener algo que corresponda a los sentidos como a una receptividad*" *(Kr., 522)*.

No existe, por lo menos, duda alguna acerca del hecho de que la característica introducida por el "objeto trascendental" no puede significar tampoco más que una determinación de nuestro *modo de conocer*. Esta característica describe una condicionalidad que podemos descubrir en los contenidos de la conciencia misma y demostrarla en cuanto tal.

"Sólo son —como con razón se ha destacado— diferencias

dentro de la representación misma las que Kant caracteriza mediante la contraposición entre la cosa en si y el fenómeno, y no la diferencia absoluta que media entre la representación en general y lo que cae fuera de la representación. Si nos fijamos en esta orientación del interés, dirigido exclusivamente hacia el interior del conocimiento, podremos contestar sin más a la vieja pregunta de la interpretación kantiana: ¿con qué derecho señala Kant las cosas en sí como la causa de las sensaciones, siendo así que la categoría de causa sólo es aplicable a los fenómenos sensibles, pero nunca a las cosas en sí? En realidad, al hablar aquí de la 'causación' de nuestras sensaciones sólo se expresa una cualidad interior de ellas, que es la de presentarse ante nuestra conciencia de un modo peculiar, al que damos el nombre de pasividad o receptividad... Por tanto, con la aplicación de la categoría de causa no se trata de conocer aquí, en modo alguno, la cosa tal y como en sí misma es, sino solamente tal y como es para nosotros, es decir, en nosotros mismos." [20]

Por consiguiente, así como el "*sujeto* trascendental", según la explicación expresa de Kant, al representárnoslo como *fundamento* del pensamiento, no es determinado, sin embargo, conforme a las categorías de sustancia o de causa, sino que este tipo de representación sólo se emplea aquí en un sentido figurado, analógico, otro tanto podemos decir en lo que se refiere al concepto crítico correlativo del "objeto trascendental" (cf. *Kr.*, 429). También este concepto significa el intento no tanto de trascender por encima del conocimiento hasta llegar a su fundamento determinante absoluto como más bien de emplear el concepto de causa, libre de toda condición de espacio y tiempo, ateniéndose simplemente a su sentido *lógico* general, captando con ello, por lo menos mentalmente, otro tipo de "objetividad".

Surge así —como lo expone el propio Kant en los *Principios metafísicos de la ciencia natural*, con referencia a Leibniz— un "en sí, o más exactamente un concepto platónico del mundo, en cuanto se le considera, no como objeto de los sentidos, sino como cosa en sí, es decir, como un objeto del entendimiento,

[20] G. Simmel, *Kant*, Leipzig, 1904, p. 61; cf. también O. Ewald, "Die Grenzen des Empirismus und des Rationalismus in Kants Kritik der reinen Vernunft", en *Kant-Studien*, XII, pp. 80 s.

que sirve, sin embargo, de base a los fenómenos de las cosas"; no en el sentido de que trate de *explicar* el mundo de los fenómenos, sino solamente en el sentido de que se establece al lado de éste, como algo *correspondiente* a un mundo simplemente *inteligible*.[21]

Nuestro conocimiento de experiencia descansa, como veíamos, sobre el entrelazamiento de dos distintos y a primera vista heterogéneos medios de conocimiento. Sólo la totalidad de estas condiciones, sólo el entrelazamiento del concepto y la intuición, hace surgir ante nosotros el objeto concreto de la naturaleza. Si consideramos una cualquiera de estas condiciones desprendida del complejo total y nos fijamos en la función que por sí sola puede ejercer, veremos que semejante *abstracción* no envuelve, por lo menos, ninguna contradicción. Semejante separación es un pensamiento posible, ya pueda reivindicar o no para sí un valor positivo de conocimiento. Las categorías llegan, en cuanto a su origen, más allá que la intuición pura del espacio y el tiempo, ya que son simplemente expresiones de la *función general del juicio*, que, en cuanto tales, pueden ser consideradas en su significación puramente abstracta y desprendidas de todo contenido especial. Es fácil pensar, ciertamente, que esta diferencia de *origen* consiente también una diferencia de *aplicación*, de la que tendría necesariamente que nacer luego otro aspecto de la realidad que el que surge de la *independencia* entre el entendimiento y los sentidos.[22] Al objeto del "fenómeno" se enfrentaría, así, otro objeto, que, comparado con él, tendría que considerarse necesariamente como "más general", ya que se mantiene al margen de las especiales condiciones restrictivas de la intuición sensible.

Pero esta generalidad, que en la *Disertación* se consideraba todavía como la verdadera ventaja del conocimiento intelectual, representa indudablemente un valor muy dudoso, cuando se la considera desde el punto de vista de la Crítica de la Razón. Se trata, en efecto, de una generalidad analítica, y no sintética; es decir, destruye con la limitación del concepto, la condición fuera

[21] *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, cap. II, tesis 4, nota 2 (edición de la Academia, IV, 507).

[22] Cf. acerca de esto, especialmente, los "Progresos de la metafísica", en *Sämtliche Werke* (Hartenstein), VIII, 538.

de la cual no puede éste llegar a ser eficaz y fecundo para el conocimiento. El concepto de un objeto, tal y como se ofrecería exclusivamente al "entendimiento puro", no entraña, evidentemente, ninguna contradicción directa ni puede, en este sentido, discutirse ni refutarse desde un punto de vista puramente lógico; pero esta ausencia de toda contradicción, lo mismo en éste que en los demás conceptos ontológicos, se adquiere a costa de la total vaciedad de *contenido* determinado. Donde no se *postula* nada determinado, no existe tampoco, evidentemente, nada que pueda suscitar contradicción.

De este modo, la "causa no sensible" de los fenómenos, a que seguía ateniéndose al principio la estética trascendental y sobre la que no podía, evidentemente, ejercer todavía una crítica completa y profunda dentro de su estrecho círculo visual, va convirtiéndose cada vez más, en el transcurso de la investigación, en un concepto puramente negativo y problemático, que en vez de suprimir en ningún punto la condicionalidad de nuestro conocimiento, no hace más que *expresarla* con fuerza mucho mayor.

El capítulo "Sobre el fundamento de la distinción de todos los objetos en general en fenómenos y nóumenos" traduce con la mayor fuerza este proceso de transformación, postulado por la crítica de los conceptos puros del entendimiento, que entre tanto ha ido desarrollándose. Cuando el entendimiento llama a un objeto simplemente fenómeno, considerado en un aspecto, no cabe duda de que se forma al mismo tiempo, fuera de ese aspecto, una representación de un objeto en sí mismo; pero tiene que guardarse de confundir el concepto totalmente *determinado* de un ente inteligible como un algo en general fuera de nuestros sentidos con el concepto *determinado* de un ente que podemos llegar a conocer de un modo cualquiera por medio del entendimiento. Lo que ganamos con semejante representación no es un objeto inteligible especial para nuestro entendimiento, "sino un entendimiento al que aquél pertenece y para el que es un problema, no discursivamente y por medio de categorías, sino intuitivamente, por medio de una intuición no sensible que le permite conocer su objeto, como algo acerca de cuya posibilidad no podemos formarnos ni la menor representación" *(Kr., 306 s., 311 s.)*.

El concepto del nóumeno no significa, por tanto, la particularidad de un *objeto*, sino el intento de disociación de una determinada *función del conocimiento*. Si tratara de suministrarnos un verdadero objeto, diferenciable de todos los fenómenos, no bastaría con que yo liberase mi pensamiento de todas las condiciones de la intuición sensible, sino que tendría que tener, además, algún *fundamento* para admitir otro tipo de intuición que la sensible, a lo que, evidentemente, no me autoriza ni un solo hecho positivo del conocimiento.

A la postre, "no se ve, por tanto, la posibilidad de tales nóumenos, y la extensión fuera de la esfera de los fenómenos es vacía (para nosotros); es decir, tenemos un entendimiento que se extiende problemáticamente más allá que aquélla, pero no una intuición, *ni siquiera el concepto de una posible intuición* de cómo puedan sernos dados objetos fuera del campo de los sentidos y de cómo pueda emplearse *asertóricamente* el entendimiento acerca de ellos. El concepto del nóumeno es, por tanto, simplemente un *concepto-límite* que nos sirve para poner coto a la arrogancia de los sentidos y que encierra, de consiguiente, un sentido puramente negativo. Lo cual no quiere decir, sin embargo, que sea una invención arbitraria, sino que depende de la limitación de nuestros sentidos en general, sin poder postular, no obstante, nada positivo acerca de la extensión de los mismos" *(Kr., 310 s.)*.

De este modo, Kant va dejando caer ahora todas las afirmaciones dogmáticas que la *Disertación* había ido estableciendo en su día acerca del mundo inteligible, manteniendo en pie, en cambio, la *separación* crítica hacia la que fundamentalmente tendía aquel estudio y que constituía su verdadera meta.

Recordemos aquí la significación que esta obra llegó a adquirir dentro del conjunto de la trayectoria del pensamiento kantiano. Fue ella la que por vez primera pudo trazar una nítida línea divisoria entre la metafísica y la ciencia, eliminando de la ciencia empírica y de la misma física newtoniana todos los elementos que habían ido penetrando en ella, procedentes de una esfera ajena y cerrando el paso a la tradicional confusión de los predicados del espacio y el tiempo con los predicados "intelectuales".

Sin esta *muralla de defensa*, sin la repulsa del concepto de Dios, como el concepto de lo simple con respecto a los límites de la ciencia de la naturaleza, no era posible, dada la situación

histórica del problema, trazar ni asegurar la órbita de la experiencia misma (cf. *supra*, pp. 584 *ss.*).

La caracterización positiva del saber de la experiencia sólo podía llegar a obtenerse paso a paso en la distinción del ideal metafísico del conocimiento. En la *Crítica de la razón pura*, vemos que el "concepto-límite" del nóumeno apunta todavía claramente a esta conexión, al determinar el campo de la investigación empírica, destacándolo y deslindándolo del "espacio puro" del simple mundo del intelecto.

Sin embargo, aunque el concepto del objeto absoluto aparezca aquí como una creación del puro pensamiento, desligado de todas las condiciones de la intuición, no con ello se ha resuelto, ni mucho menos, el verdadero *problema fundamental*. El problema estriba cabalmente en saber cómo puede el pensamiento llegar a considerar su propio postulado como una formación ajena a él, cómo puede revelársele bajo la forma de una cosa independiente, libre de toda relación con el conocimiento.

La respuesta crítica clara a esta pregunta sólo puede dárnosla la *lógica* trascendental. La meta esencial que ésta persigue consiste en investigar y aclarar las *condiciones de la objetivización en general*. Tenemos que llegar a comprender lo que se entiende y sólo puede entenderse cuando se habla de un "objeto de las representaciones", qué *significa* lógicamente esta expresión, antes de pasar a establecer una teoría cualquiera acerca de las relaciones entre el conocimiento y su objeto.

"¿Qué queremos decir cuando hablamos de un objeto correspondiente al conocimiento y, por tanto, distinto de él? Fácil es comprender que este objeto sólo puede concebirse como algo general $= x$, ya que no poseemos fuera de nuestro conocimiento nada que podamos enfrentar a él como correspondiente. Pero nos encontramos con que nuestro pensamiento acerca de la relación entre todo conocimiento y su objeto entraña cierta necesidad, ya que éste es considerado como aquél, lo que se opone a que nuestros conocimientos se determinen al buen tuntún o caprichosamente, sino como conocimiento *a priori* de un cierto modo, puesto que, al tener que referirse a un objeto, tienen necesariamente que hallarse en consonancia con él, es decir, poseer aquella unidad que es característica del concepto de un objeto. Pero es

evidente que, como sólo se trata de lo múltiple de nuestras representaciones y aquella x que corresponde a ellas (el objeto) no es nada para nosotros, ya que tiene que ser algo distinto de nuestras representaciones, la unidad que el objeto necesariamente representa no puede ser otra cosa que la unidad formal de la conciencia en la síntesis de lo múltiple de las representaciones" (A, 104 *s.*).

Es ahora cuando penetramos y descubrimos íntegramente la ilusión que nos lleva al objeto "absoluto": lo que hacemos es elevar a hipóstasis en él la *coherencia* y la conexión objetiva de los contenidos de conciencia en general.

La "cosa en sí" surge como lo correlativo y, por así decirlo, como la "reacción" a la función de la unidad sintética; surge cuando concebimos la x, que no es en realidad más que la unidad de una *regla conceptual de conexión* como un contenido específico real y exigimos conocerlo en cuanto tal. Es evidente que "objeto no empírico, es decir, trascendental de las representaciones $= x$" ya no puede ser *intuído* por nosotros; pero, no porque sea algo totalmente desconocido y existente por sí mismo, que se oculta detrás de las representaciones, sino porque sólo representa la forma de su unidad, que *sumamos mentalmente* a ellas, pero sin que posea fuera de ellas una existencia concreta y aparte. Ese objeto se revela, en cuanto a toda su esencia lógica, en la función de la síntesis, aunque claro está que no podría llegar a manifestarse "nunca como un contenido individual y concreto, lo mismo que ocurre con el "yo estable y permanente" que a él corresponde (cf. *supra*, p. 680).

Por tanto, el "objeto trascendental" no nos es dado nunca más que como el "simple término correlativo de la unidad de la apercepción con respecto a la unidad de lo múltiple en la intuición sensible".

"No se trata, por tanto, de un objeto del conocimiento en sí mismo, sino solamente de la representación de los fenómenos, bajo el *concepto* de un objeto en general, determinable por lo múltiple de aquéllos. Precisamente por ello, no representan tampoco las categorías un objeto concreto dado solamente al entendimiento, sino que sirven simplemente para determinar el objeto trascendental (el concepto de algo en general) por medio de lo que nos

es dado en los sentidos, *para poder así conocer empíricamente los fenómenos bajo conceptos de objetos*" (A, 250 *s.*).

Al dejar el entendimiento en libertad, por así decirlo, haciéndolo actuar solamente conforme a las leyes de su propia naturaleza y sin la acción de ninguna condición restrictiva extraña, surge para él el pensamiento del "objeto en general", ya que la función específica y genuina del pensamiento no es otra que la de establecer y hacer posible la "objetividad". Pero esta función sólo puede ejercerse *determinando los juicios de percepción como juicios de experiencia*, es decir, no abandonando en general lo múltiple-sensible, sino limitándose a encuadrarlo y *ordenarlo* con arreglo a determinados *puntos de vista* discursivos (v. *supra*, pp. 615 *ss.*, 626). Si mentalmente suprimimos este enlace, quedarán en pie los resortes de la objetividad, pero privados de todo punto de apoyo y de ataque. En este sentido, puede incluso llegar a afirmarse, desde el punto de vista del conocimiento sintético, "que la representación de un objeto como cosa en general no sólo sería *insuficiente*, sino que sería, además, sin la determinación sensorial de ella e independientemente de la condición empírica, *contradictoria* consigo misma, razón por la cual tendríamos que abstraernos (en la lógica) de todo objeto o, caso de admitir éste, pensarlo necesariamente bajo las condiciones de la intuición sensible" (*Kr.*, 335).

Así, pues, si por este lado nos vemos obligados a atenernos de nuevo a los límites del empleo *empírico* del entendimiento, tenemos que dentro de este empleo mismo, siempre y cuando que aspiremos a perfeccionarlo y completarlo, se nos plantea un nuevo problema, con el que entra ahora en una nueva fase de desarrollo el concepto de la "cosa en sí". Cuando hablamos de una experiencia dada, cuando, para decirlo en términos gramaticales, empleamos la experiencia como sustantivo, en ello se contiene ya una premisa que, desde el punto de vista crítico, tenemos que considerar equívoca y dudosa. La crítica sólo admite la experiencia como un *proceso* de determinación en constante desarrollo, y no como algo determinado en sí, que desde el primer momento sirva de base a este proceso. Aquello sobre lo que, desde el punto de vista de la crítica, recae el análisis es simplemente sobre las *reglas* generales por virtud de las cuales se fijan y fundamentan los conocimientos empíricos, y no sobre el contenido y el conjunto de estos

conocimientos mismos. Constituye una arbitrariedad dogmática querer detener este proceso en un punto cualquiera de su desarrollo y tratar de comprender y encuadrar la totalidad de la experiencia *posible* en la intuición real de un *objeto*. Y, sin embargo, constantemente nos sentimos acuciados, por otra parte, a medir el nivel en cada momento *alcanzado* de nuestro conocimiento empírico por el criterio de lo en general asequible, señalando a la luz de esta comparación su valor relativo. Sin esta contraposición, sin la conciencia de la relatividad de toda fase concreta de nuestro conocimiento basado en la experiencia, jamás podríamos llegar a tener conciencia del modo universalmente válido como funciona el conocimiento empírico.

Se trata, pues, de resolver aquí un doble problema: por una parte, de delimitar el "objeto" de la experiencia, pero sin concebir, por otra parte, el límite mismo como un objeto especial, análogo a aquél. Se repite aquí bajo una forma nueva la función general y fundamental de la crítica: transformar el límite de una *cosa* en un *conocimiento*. Esta versión del problema se nos revela, al mismo tiempo, como inexcusable, cuando volvemos la vista hacia el punto de partida de la investigación. Los objetos de la experiencia, como allí se puso de manifiesto, sólo se dan en el *juicio*; ahora bien, un conjunto de *juicios* sólo puede encontrar su perfección y su remate sistemático bajo una forma del pensamiento, nunca bajo una forma del *ser*. Tampoco aquí puede tratarse más que de dos modos distintos de validez, nunca de dos modos distintos de existencia. Lo "incondicional", cuyo concepto surge ante nosotros cuando nos abstraemos de los límites inherentes a toda experiencia concreta, no significa sino la idea de la integridad absoluta en la serie de las condiciones. Claro está que este *valor postulativo* de la idea amenaza siempre, constantemente, con convertirse en un valor propio y sustantivo, para la concepción simplista del problema.

"La razón pura no se representa en sus ideas objetos especiales situados más allá del campo de la experiencia, sino que se limita a reclamar la integridad del empleo del entendimiento dentro de los marcos de la experiencia misma. Ahora bien, esta integridad sólo puede ser una integridad en el plano de los *principios*, no en el de las *intuiciones* y los *objetos*. No obstante, para poder

representársela de un modo determinado, la piensa como el conocimiento de un objeto, cuyo conocimiento es totalmente determinado conforme a aquellas reglas, pero cuyo objeto es solamente una idea para acercar todo lo posible el conocimiento intelectivo de la totalidad, que aquella idea designa" *(Proleg.*, § 44).

Esta dualidad del punto de vista se revela ya en el simple *postulado* de aquel concepto que toda metafísica toma como base, como si se tratara de un hecho evidente por sí mismo: en la definición del *concepto del universo*. Por mucho que las diversas tendencias de la metafísica difieran en cuanto a la forma de explicar el universo, coinciden, sin embargo, en ver en esto un *problema*, que, en cuanto tal, se manifiesta directamente, bajo una determinabilidad unívoca. No cabe duda de que la crítica, al discutir esta premisa, toca una de las verdaderas raíces de la metafísica. Lo que el concepto del universo significa no puede llegar a saberse sin proceder a un análisis a fondo, y hasta tal punto es ello así, que en ese concepto pueden encontrarse más bien los fundamentos para llegar a determinaciones totalmente contradictorias entre sí. Según la versión que a este concepto se dé, conduce a predicados enteramente contrapuestos, deduciéndose de él con el mismo derecho, desde el punto de vista lógico-formal, el predicado de lo finito o el de lo infinito, el de lo limitado o el de lo ilimitado, el de lo temporal o el de lo eterno. Pero la fuente de todas estas determinaciones antinómicas reside, simplemente, en que el concepto del universo, en todos estos juicios, aparece ya desligado de su verdadero fundamento lógico. Sólo cobra su significación cuando se le pone en relación con el *concepto de la experiencia*, del que no se le puede separar y al que no se le puede contraponer como un resultado independiente.

Los "fenómenos" en el universo no son otra cosa que "conocimientos empíricos", razón por la cual sólo pueden concebirse y enjuiciarse bajo las condiciones con arreglo a las cuales los *conocemos (Kr.*, 527). Si nos atenemos estrictamente a este requisito, vemos que desaparece inmediatamente toda apariencia de antinomia. Lo que como determinación haría que las *cosas* absolutas pugnasen las unas con las otras, puede ser perfectamente admisible y compatible, considerado como uno de tantos elementos, en la caracterización lógica de la experiencia. La experiencia, en efecto,

presenta ante nosotros los dos rasgos aparentemente contrapuestos, según el punto de vista desde el cual la enfoquemos. Es al mismo tiempo *finita* e *infinita*: lo primero, si nos fijamos solamente en el resultado que en ella se da en cada momento; lo segundo, si nos atenemos al modo y a las leyes del progreso fuera del cual no son asequibles los resultados concretos.

Así planteado el problema, toma, pues, un giro sistemático totalmente nuevo. Hemos visto que un punto de vista crítico fundamental consiste en que todo predicado acerca de la existencia necesita de un exponente que nos indique con respecto a qué "facultad" de conocimiento debe entenderse aquél y ante qué foro del *juicio* pretende afirmar su validez (v. *supra*, p. 690). La afirmación de la existencia puede encerrar un sentido diferente, según el exponente que se elija.

Pues bien, esta concepción fundamental puede ilustrarse y corroborarse ahora a la luz de un problema concreto. La totalidad de la experiencia posible a que damos el nombre de "universo" posee para nosotros verdadero ser, siempre y cuando realmente necesitemos la idea de esta totalidad para asignar a lo concreto su verdadero lugar y exponerlo dentro de una conexión sistemática perfecta; pero no por ello nos es "dado" como "ser", sino simplemente "propuesto", lo que vale tanto como decir que representa una realidad de otro *orden* frente a los objetos intuibles a través de los sentidos. Y este orden no puede calificarse sencillamente como un orden "subjetivo", pues la razón no es llevada a sus ideas de un modo caprichoso, sino de un modo *necesario*, en el proceso continuo de la síntesis empírica, cuando pretende liberar de toda condición y captar en su totalidad incondicional lo que, según las reglas de la experiencia, sólo puede determinarse en cada caso de un modo condicional *(Kr.*, 490).

En este proceso es como *surgen* ante la razón los conceptos de los objetos especiales. La regla del progreso no indica, evidentemente, qué es el objeto, sino cómo debe abordarse el regreso empírico; no "anticipa" lo que se nos da en el objeto en sí antes de todo regreso, sino que se limita a "postular" lo que en el regreso deberemos hacer *(Kr.*, 357 *s.)*. Pero, con ello, se capta y determina al mismo tiempo, directamente, todo aquello cuyo ser no puede ser descubierto y determinado por nosotros más que

por medio del proceso del razonamiento empírico. Si hemos de ver confirmado el principio, que consiste, visto a través de su significación subjetiva, en determinar en la experiencia el mayor empleo posible del entendimiento, "es exactamente *como si* determinase los objetos en sí mismos y *a priori*, como un axioma (lo que es imposible, desde el punto de vista de la razón pura); pues tampoco esto podría, con respecto a los objetos de la experiencia, ejercer mayor influencia sobre la ampliación y rectificación de nuestros conocimientos que el que se demostrase *activo* en el más amplio empleo empírico de nuestro entendimiento" *(Kr.*, 544 *s.)*.

La característica última y suprema de toda verdad reside en que se manifieste productivamente en la creación de nuevos conocimientos; por donde, a la inversa, el auténtico postulado de la "verdad" aparece cumplido allí donde esta acción creadora se hace valer. La "idea" no nos dice que en los objetos *exista*, en cuanto tales, además de aquel algo condicionado, una serie infinita de condiciones, sino solamente que nosotros, por muy allá que podamos llegar en esta serie, *tenemos que preguntar necesariamente* por un eslabón superior de la cadena, ya lo conozcamos por experiencia, o no *(Kr.*, 546).

Ahora bien, *esta pregunta* es ya de suyo una forma y un caso especial del *juicio*; determinarlo y encauzarlo por derroteros fijos equivale, por tanto, al mismo tiempo, a asegurar el único método por medio del cual podemos alcanzar la objetividad. La ley de la razón que consiste *en buscar* la unidad de la naturaleza es necesaria, "porque sin ella no tendríamos nunca una razón y sin ésta, a su vez, no podríamos emplear de un modo coherente nuestro entendimiento, lo que nos impediría obtener una característica suficiente de la verdad empírica, y ello nos obligaría, en vista de esto, a dar por supuesta la unidad sistemática de la naturaleza como dotada de absoluta validez objetiva y como absolutamente necesaria" *(Kr.*, 679).

Con lo cual recobra el pensamiento de lo "absoluto" una significación totalmente *positiva*, en un sentido nuevo. Lo que antes se nos revelaba como algo eternamente incomprendido se manifiesta ahora como un principio de comprensión, como *una máxima de la misma formación empírica de los conceptos*. El criterio de lo "incondicionado" no debe abandonarse; pero no debe significar

ya, en lo sucesivo, un *límite* del conocimiento, sino un *motivo* fecundo y constante. Lo que la metafísica consideraba como su meta final, meta situada ante ella, aunque nunca pudiera llegar a alcanzarla y realizarla, pese a sus continuos y repetidos esfuerzos, se revela ahora como la constante *fuerza propulsora* del conocimiento, que espolea a éste y lo empuja a resultados continuamente nuevos.

Las ideas tienen "un empleo excelente e indispensable, de carácter regulativo, que consiste en orientar el entendimiento hacia una cierta meta, con vistas a la cual las líneas directrices de todas sus reglas convergen en un punto, que, aunque no sea más que una idea (un *focus imaginarius)*, es decir, un punto del que no parten en la realidad los conceptos del entendimiento, ya que se halla situado totalmente al margen de los límites de la experiencia posible, sirve, sin embargo, *para asegurarles la mayor unidad, junto a la mayor extensión posible*. Nos hacemos, ciertamente, la ilusión de pensar que estas líneas directrices irradian de un objeto mismo situado fuera del campo del conocimiento posible (al modo como creemos ver los objetos detrás de la superficie del espejo); pero esta ilusión (cuyos efectos engañosos podemos, desde luego, prevenir) es, sin embargo, necesaria e indispensable, si además de los objetos que tenemos ante la vista, queremos ver también y al mismo tiempo aquellos que se hallan a nuestra espalda, es decir, si, en nuestro caso, queremos proyectar nuestro entendimiento por encima de toda experiencia dada (de la parte de toda la experiencia posible), dándole con ello la mayor extensión posible" *(Kr.*, 672 *s.)*.

El "objeto absoluto", que huía constantemente ante nosotros cuando intentábamos acercarnos a él y captarlo mediante los recursos del conocimiento dogmático, se revela ahora ante nosotros como un reflejo de las fuerzas que determinan la experiencia y la conducen hacia un resultado unitario. Cuanto más avanzamos hacia las cosas y aspiramos a ellas, más claramente van manifestándose ante nosotros, en última instancia, indirectamente, las condiciones del saber que "se hallan a nuestra espalda". No podemos *intuir* estas condiciones más que en el conjunto de sus resultados; pero ya no seguiremos creyendo que podemos fijarlas en un resultado concreto y agotarlas en él.

De este modo, todas las cualidades reales del "universo" van convirtiéndose paso a paso, para nosotros, en otras tantas peculiaridades metodológicas de la experiencia. El problema de la cantidad del universo nos conduce, en realidad, cuando se lo analiza íntegramente, a una nueva conciencia de la cualidad del conocimiento. El mundo de los sentidos no tiene una *magnitud* absoluta, pero el regreso empírico sí tiene una *regla* (*Kr.*, 549). Este giro del pensamiento es el que da a la "dialéctica trascendental" su plena originalidad histórica. Su función peculiar no consiste en poner de manifiesto negativamente las contradicciones de la metafísica dogmática, sino en descubrir un nuevo estrato de conceptos sobre la base de la experiencia, al investigar estas contradicciones, llegando hasta la misma fuente de que surgen.

No es Kant, en particular, quien descubre e introduce en la filosofía los problemas que él resume bajo el nombre de "antinomias" y que ya antes de él, desde los comienzos mismos de la Época Moderna, habían sido examinados y discutidos a fondo por pensadores como Bayle y Leibniz, Collier y Ploucquet. El rasgo esencialmente nuevo de la doctrina kantiana consiste en que la contraposición misma le sirve de pie y de medio para caracterizar de un modo positivo la función pura del conocer, la única de la que pueden brotar el concepto y el *problema* de la infinitud (cf. *supra*, p. 704).

Resumiendo ahora todas estas consideraciones, vemos que el concepto de la "cosa en sí", a medida que va perdiendo su contenido concreto, va cobrando por ello mismo, con nitidez cada vez mayor, la forma y los contornos de la experiencia. Este concepto, en la última y definitiva significación que adquiere dentro de la esfera de la consideración teórica, no es otra cosa que "el *esquema* de aquel principio regulativo por medio del cual la razón, en lo que de ella depende, extiende su unidad sistemática sobre toda experiencia" (*Kr.*, 710). Toda "realidad" del "objeto trascendental" es absorbida ahora por esta *significación* simbólica pura. La aplicación de las categorías a este esquema de la *razón* no da por resultado, como su relación proyectada sobre los esquemas *sensibles*, un conocimiento del objeto mismo, sino solamente un principio general del empleo del entendimiento (*Kr.*, 693). No puedo pensar, por ejemplo, las relaciones entre Dios y el universo, las relaciones entre los fenómenos y el ser primigenio metafísico, ya que no dispongo de conceptos para ello, toda vez que los conceptos de realidad, sustancia, causalidad y hasta el de necesidad pierden toda su significación y razón de ser cuando nos aventuramos con ellos más allá del campo de los sentidos.

"Pienso solamente la relación de un ente para mí totalmente desconocido en sí con la mayor unidad sistemática de la totalidad del universo, solamente para obtener con él el esquema del principio regulativo del máximo empleo empírico posible de mi razón" (*Kr.*, 707).

Este "ente de razón", que rebasa todos nuestros conceptos, aunque no se halla en contradicción con ninguno de ellos, es puesto a la base simplemente como *analogon* de una cosa real, pero no como una cosa real en sí.

"Suprimimos en el objeto de la idea las condiciones que restringen nuestro concepto del entendimiento, pero que son, al mismo tiempo, las únicas que nos permiten formarnos un concepto determinado de una cosa cualquiera. Y pensamos así un algo acerca de lo cual, en lo que en sí es, no tenemos el menor concepto, pero acerca del cual *pensamos una relación con el conjunto de los fenómenos, análoga a la que los fenómenos mantienen entre sí*" (*Kr.*, 702).

Y aunque con ello nos hacemos la ilusión de pensar un ser libre de toda condicionalidad, proyectamos en él hacia el exterior solamente una *relación* existente entre nuestras distintas funciones lógicas y sus resultados. En esta *relación* latente y solamente en ella adquiere la *cosa* su significación y su determinación. La idea que de ella nos formamos sólo rige "en relación con el empleo universal de nuestra razón", y es, en este sentido, plenamente fundada; en cambio, si pretendiésemos convertirla en un ente objetivo, la despojaríamos con ello, al mismo tiempo, de su suprema virtud *de principio*, que consiste en determinar el empleo empírico de la razón (*Kr.*, 726).

Por tanto, cuanto más amplio sea el *empleo* que hagamos de los principios del conocimiento, cuanto más los ampliemos por encima de los límites puramente contingentes, más claramente se destacará en ellos, al mismo tiempo, aquella condicionalidad origi-

naria que va implícita en su relación necesaria con la posibilidad de la experiencia.

La idea de lo absoluto mismo —y con ello se cierra el ciclo de las consideraciones kantianas— no es más que la *expresión* y la más nítida formulación de esta *relatividad del conocimiento*. En los *Principios metafísicos de la ciencia natural*, vemos cómo este pensamiento adquiere su versión más clara y más acusada, a propósito de la discusión del problema del "espacio absoluto".

"El espacio absoluto —leemos aquí— no es necesario como el concepto de un objeto real, sino como una idea que debe servirnos como regla para considerar todo movimiento dentro de él como puramente relativo." [23]

Al contraponer a los fenómenos el postulado de lo absoluto, empezamos a conocerlos íntegramente en su condicionalidad empírica. Por donde el pensamiento de la "cosa en sí", que en un principio parecía trascender por encima de todos los límites del conocimiento, viene a iluminar con fuerza todavía mayor la circunstancia de que todo nuestro conocer se mueve puramente en el círculo de las *relaciones* y las *contraposiciones*. Lo "incondicionado", que contraponemos como pauta al fenómeno, no representa una esencia nueva e independiente, sino que refleja solamente *esta misma función pura de la contraposición*, sin la cual no puede existir para nosotros el conocimiento. También el concepto de la "cosa en sí" reproduce, para decirlo con las palabras platónicas, un rasgo fundamental eterno e inmutable de los "pensamientos en nosotros" (cf. t. I, pp. 94 *s.)*.

Ahora, comprendemos también con absoluta claridad por qué este concepto tiene necesariamente que manifestarse como un concepto distinto en las distintas fases del conocimiento, ya que no hace más que expresar objetivamente aquel mismo resultado a que llegábamos siempre en el análisis de la "subjetividad". De este modo, puede empezar manifestándose como un término correlativo de la "pasividad" de lo sensible, para convertirse luego en la contraimagen de la función objetivadora del concepto puro del entendimiento y, por último, en el esquema del principio regulativo de la razón. Y sólo en esta transformación y en este

[23] *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* (ed. de la Academia, IV, 560).

progreso, llega a desplegarse en su integridad el contenido total del concepto.

Pero el verdadero remate de este proceso discursivo cae ya fuera de los límites de la consideración puramente teórica. Es en el campo de la *ética* donde se destacan con entera claridad el verdadero origen del concepto de la cosa en sí y la meta hacia la que tiende este concepto. En el campo de la moral se descubren los nuevos "datos" que justifican y reclaman la concepción de un orden puramente "inteligible" del ser. Ya en la trayectoria histórica del pensamiento kantiano hemos podido ver cómo aparecía este enlace, que hemos tenido ocasión de examinar desde el punto de vista de lo que representa para la totalidad del sistema (v. *supra*, pp. 589 *ss.)*. Es aquí donde se amplían en realidad los límites de la experiencia, no en el sentido de que más allá de ellos se descubra un nuevo campo de la realidad de las cosas, sino en el sentido de que encontramos aquí un *principio de enjuiciamiento* que, en su validez general, no puede vincularse a ninguna clase de límites empíricos determinados.

La "vulgar invocación de una supuesta experiencia contradictoria" tiene por fuerza que enmudecer ante el rigor y la necesidad que se manifiestan en la ley autónoma de la moral. Descubrimos aquí, por tanto, una *espontaneidad* que no sólo sirve para determinar las condiciones dadas de la intuición empírica, sino que nos permite, además, enfrentarnos nosotros mismos a la realidad como legisladores, para crear de este modo una forma nueva del ser de la personalidad (cf. *Kr.*, 430).

Por donde el hombre, así considerado el problema, "es para sí mismo, indudablemente, de una parte, un simple fenómeno, pero de otra parte y en consideración a ciertas capacidades, un objeto puramente inteligible, ya que sus actos no pueden contarse, ciertamente, entre la receptividad de los sentidos".

En el pensamiento del *deber ser*, la razón no indaga el orden de las cosas, tal y como se manifiesta en los fenómenos, "sino que se traza con absoluta espontaneidad un orden propio, conforme a ideas en las que encuadra las condiciones empíricas y con arreglo a las cuales declara como necesarios incluso aquellos actos que no han llegado a producirse y que tal vez no acaecerán nunca" *(Kr.*, 574 *ss.)*.

Entramos aquí, por tanto, en una nueva órbita de *fundamentos determinantes*. Pero esto no puede conducirnos a una contraposición contra la consideración y la interpretación causal de los fenómenos, si nos atenemos firmemente al sentido *crítico* riguroso del principio causal. La causa no significaba para nosotros una coacción metafísica, una potencia misteriosa contenida en el interior de las cosas mismas, sino solamente un principio lógico puro por virtud del cual asignamos a los fenómenos concretos su *lugar objetivo en el tiempo*. Es, por tanto, simplemente un medio discursivo para *ordenar* lo múltiple de la intuición de tal modo, que en su sucesión el tiempo sólo pueda ser concebido de un modo unívocamente determinado (cf. *supra*, pp. 670 *ss.*).

El que un acaecimiento se halle perfectamente condicionado desde el punto de vista causal sólo significa y sólo puede significar para nosotros, por tanto, que la posición que ocupa se halla objetivamente fijada en la serie del tiempo.

Con esta necesidad en cuanto a la determinación en el plano del tiempo no puede entrar en conflicto la nueva forma de la "necesidad" de que nos habla la ética, ya que ésta pertenece desde el primer momento a un tipo completamente distinto de consideraciones. Podemos saber con toda certeza que dos acaecimientos sólo pueden sucederse el uno al otro en *esta* sucesión fija concreta, sin que con ello prediquemos ni lo más mínimo acerca del orden que les atribuímos en el "reino de los fines", es decir, acerca del *valor* que les atribuimos. Estas dos clases de causas se hallan situadas, por así decirlo, en una dimensión totalmente distinta: mientras que la una tiende a investigar los fenómenos en el plano del tiempo objetivo, la otra se propone relacionar los contenidos que aparecen ante nosotros en esta sucesión fija y cerrada con determinadas *normas*, determinando, por tanto, una distinta *ordenación de rango* entre ellos. Lo que, por tanto, hace posible y exige, en realidad, una "relación *con un tipo totalmente distinto de condiciones*" (cf. Kr., 585).

Se despeja de este modo la aparente contradicción entre la causalidad y la libertad, al reconocer a ambas como *principios* y reducirlas a principios, colocando al lado de la *ley* lógica de la causalidad la *regla* del juicio moral. Junto a la ordenación de los fenómenos en la *experiencia* una y absolutamente determinada de la naturaleza, existe "la posibilidad de *otro tipo especial de unidad sistemática*, que es la moral" (*Kr.*, 835).

Es simplemente el *punto de vista* del enjuiciamiento, la distinta orientación a que nos atenemos para ordenar lo múltiple en unidad, lo que separa y distingue la consideración de la causalidad de la consideración de la libertad.

Sin embargo, la delimitación de estos dos campos y la nueva conexión sistemática que entre ellos se establece en la *estética* kantiana se salen ya del marco del puro *problema del conocimiento*. Pero la perspectiva de los nuevos problemas que aquí se abre ante nosotros hace que se destaque una vez más con toda fuerza el carácter lógico fundamental de la filosofía crítica. La filosofía crítica es la filosofía de la *libertad*. El valor de verdad del conocimiento, lo mismo que el contenido de la moral, no debe llevarse ante ninguna clase de instancias exteriores y fundamentarse con vistas a ellas, sino que debe hacerse brotar de la propia ley autónoma de la conciencia de sí. El mismo límite que el saber se traza en su desarrollo debe ser interpretado como un límite que se estatuye a sí mismo; la conciencia, al reconocerlo, no se somete a ninguna coacción exterior, sino que se limita a comprender y afianzar su propia perfección crítica de poder.

"Intelectual —según la definición con que nos encontramos en las *Reflexiones* de Kant— es aquello cuyo concepto es un hacer" (refl. 968). En las diferentes orientaciones del hacer espiritual surgen ante nosotros las distintas ordenaciones del ser, aparecen ante nosotros los campos de la naturaleza, del arte y de la moral. La reducción de lo "dado" a las *funciones* puras del conocimiento forma la meta definitiva y el definitivo fruto de la filosofía crítica.

INDICE DE NOMBRES

Achard, 453 n., 455 n.
Adickes, 562 n., 570 n., 571 n., 579 n., 580 n.
Agustín, San, 353, 609, 610
Aristóteles, 37 n., 45, 46, 83, 123, 142, 229, 281, 342-343, 366, 368 n., 528, 610, 622
Arnauld, 74 n., 90 n., 101 n., 103 n.
Arquímedes, 70, 380, 409
Aubrey, 152 n.
Avenarius, 19 n.

Bacon, Roger, 35 n., 36, 37 n., 139-162, 163, 173, 174, 225
Baensch, 492 n.
Baillet, 197
Baumgarten, 519, 520
Bayle, 112 n., 359, 429, 452, 453 n., 708
Beatties, 340, 530
Béguelin, 403 n., 460 n., 504, 505 n., 506, 507, 545 n.
Berkeley, 166, 210, 236, 237-288, 289, 290, 291, 292, 293, 302, 306, 321, 322 n., 324, 338, 340, 342, 359, 377 n., 398, 399 n., 400, 401, 403, 411, 431, 612, 637, 664, 667, 676, 677
Bernoulli, 93, 102 n., 377 n., 453, 462, 463, 464
Bonnet, 394 n., 522
Boscovich, 390, 460, 461, 465, 469, 470, 471, 472
Bosses, 83 n.
Bossut, 404 n., 631
Bourguet, 92
Boyle, 64, 98, 361, 365, 366, 367, 368, 622
Braunschweig, duque de, 125 n.
Browne, 510, 511 n.
Bruno, 14, 19, 265
Buchenau, 66 n.
Bülffinger, 477 n., 500 n.
Burthogge, 197, 342

Camerer, 52 n., 61 n.
Campanella, 14, 15 n., 16, 17 n., 18 n., 19
Carteaud, 452 n.
Cassirer, 66 n., 75 n.
Cavalieri, 94
Clarke, 90 n., 100 n., 123 n., 364, 403, 418, 420, 424 n., 429, 431, 572, 577 n.
Cohen, 545 n., 548 n., 563 n., 580 n., 581 n., 630 n., 652 n.
Collier, 359, 360, 361, 363, 364, 365, 452, 708
Condillac, 389 n., 394 n., 395 n., 404 n., 516, 517, 518, 522, 524
Corneille, 518
Cotes, Roger, 562
Couturat, 68 n., 75 n., 79 n., 86 n., 91 n.
Creuz, 442
Crusius, 404 n., 480-487, 489, 500, 501, 504, 507, 508, 542, 546, 552, 557
Cudworth, 350, 351, 352, 353, 428, 429 n., 609, 610

Charleville, 404 n
Cherbury, 334-339

D'Alembert, 375, 381-388, 389 n., 394 n., 395 n., 404 n., 421, 453, 554, 631, 687
Danzel, 519 n.
Daries, 404 n., 478 n., 487, 500 n.
Demócrito, 154 n., 167, 172
Descartes, 9, 10, 13, 18, 19, 24, 28, 33, 35, 57, 58, 64, 68, 94, 122, 127, 128, 129, 130, 134, 144, 147, 148, 163, 168, 169 n., 171, 196, 197 n., 198, 199, 218, 229, 241, 242, 272, 294, 323, 342, 343, 348, 353, 370, 423, 424, 427, 461, 549, 611, 630
Dessoir, Max, 442 n.
Deussen, 602 n.
Diels, 604 n.
Dieterich, 559 n.
Digby, 343, 344, 345, 348, 349, 350, 351, 358
Dilthey, 20, 174 n., 335 n.

Eberhard, 441, 442 n., 630, 643, 649, 686
Ellis, 150 n., 151 n., 156 n.
Emerson, 377 n.
Empédocles, 604
Epicuro, 163, 164, 165 n., 166 n., 167, 168, 169, 170 n., 172

Erdmann, 561 n., 567, 577 n., 584 n., 593 n., 595 n.
Erxleben, 686 n
Eschenbach, 359 n.
Euclides, 38 n., 108 n.
Euler, 375, 400, 404-416, 438, 442, 456, 457 n., 458 n., 459, 460 n., 470, 576, 587, 588, 650, 655
Ewald, 696 n.

Fabri, 114 n.
Fardella, 93 n.
Fermat, 94
Fiorentino, 20 n.
Fischer, 47, 48, 61 n., 563 n.
Fontenelle, 453, 455
Foucher de Careil, 114, 115 n., 118
Fracastoro, 160
Fraser, 200 n., 235 n., 253 n.
Freind, 379, 380 n., 544 n., 631
Freudenthal, 14 n., 17 n., 19 n., 38 n.

Galileo, 28, 37, 64, 94, 144, 149, 150, 160, 172, 174, 180, 354, 366, 380, 622, 688
Gassendi, 163-172, 190, 193, 198
Gebhardt, 23 n., 31 n., 37 n., 38 n.
Geulincx, 197, 342
Glanvill, 367, 368, 370
Goethe, 49, 518, 519
Görland, 125 n.
Gottsched, 404 n., 519, 587 n.
Grandi, 452 n.
Gravesande, 377 n.
Green, 377 n.

Harnack, 610
Hartenstein, 644 n., 649 n., 697 n.
Hartley, 513, 514, 515, 516 n.
Harvey, 152 n.
Hegel, 58
Herder, 561, 565 n.
Herrmann, 404
Hertling, 202 n., 213 n.
Hertz, 104 n.
Herz, 595 n.
Heussler, 151 n., 159 n.
Hobbes, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 126, 163, 172-194, 195, 198, 203, 212, 214, 221, 250, 353, 424
Höffding, 564 n.
Hönigswald, 322 n.
Hook, 440
Hume, 29, 236, 289-332, 338, 340, 342, 370, 390, 392 n., 393, 421, 437, 461, 482, 499, 504, 521, 522, 529, 552, 553, 554, 560, 561, 562, 563, 569, 570, 571, 572, 576, 593 n., 612, 659
Husserl, 262 n., 527 n., 534 n.
Hutchinson, 377 n.
Huyghens, 84 n.

Jackson, John, 420 n., 434 n.
Janitsch, 286 n.

Kaestner, 394 n., 395 n., 464 n.
Kant, 196, 255, 285, 287 n., 320, 365, 373, 379, 380 n., 394, 440, 441, 457 n., 458 n., 477 n., 485, 487, 492, 539-713
Keill, 379, 380 n., 389, 404 n.
Képler, 94, 140, 150, 160, 161, 366, 622, 688
King, Lord Peter, 211 n., 212 n.
Kohler, 181 n.
König, Edmund, 314 n., 477 n.
König, Samuel, 374 n.
Kühnemann, 24 n., 37 n.
Kurzer, 23 n., 39 n.

Lambert, 375, 443 n., 477 n., 485, 487-498, 565 n., 586 n.
Lasswitz, 181 n., 343 n.
Law, 420 n., 430, 431, 434, 435, 436
Lecky, 370 n.
Leibniz, 57, 64-125, 126, 127, 128, 132, 163, 218, 252, 259, 282, 349, 364, 373, 377 n., 383, 384 n., 401, 402, 403, 404, 411, 413, 418, 424, 441, 442, 450, 451, 453, 463, 469, 474, 475, 476, 481, 488, 519, 525, 528, 529, 549, 551, 576, 577 n., 579, 580 n., 586, 611, 614, 620, 640, 641, 682, 708
Leonardo, 140
l'Hospital, 101 n., 453
Liebig, 149
Lipps, 292 n., 329 n.
Locke, 105, 106 n., 108, 195-236, 237, 240, 244, 248, 259, 264, 282, 286, 287, 299, 306, 311, 312, 338, 350, 370, 384, 430, 431, 432 n., 436, 442, 489, 491, 492, 510, 513, 522, 553, 578, 579, 612
Lossius, 527, 528 n., 529 n., 533
Lyon, 191 n.

Macaulay, 157
Maclaurin, 409 n., 453, 455
Malebranche, 197, 198, 241, 353, 354, 357, 359, 445, 447 n.

Marie, 631 n.
Marsilio Ficino, 351, 353, 609
Maupertuis, 375, 390, 391 n., 392 n., 393, 394 n., 421, 439, 440, 441, 443, 444, 445, 449, 464, 504 n., 554, 583 n., 687
Meier, 477 n., 478 n., 500 n., 520, 583 n.
Meinong, 292 n., 493 n.
Mendelssohn, 485, 498, 500 n., 546, 559 n., 573
Mersenne, 127, 128
Molyneux, 105, 244
Mollat, 111 n.
Montaigne, 561
More, 213, 423, 424, 425, 428, 429, 584

Natorp, 309 n., 527 n.
Newton, 94, 254, 258, 284, 350, 364, 365, 370, 376, 377, 378 n., 384, 389, 392, 394 n., 396-404, 407, 409, 417, 419, 423, 424, 428, 430, 440, 441, 460, 513, 514, 518, 540, 542, 543, 562, 572, 576, 584, 586, 630, 653, 688
Nizolio, 71, 72, 73
Norris, 353-359, 361

Oswald, 340, 530

Parrizzi, 19
Paulsen, 565 n.
Pemberton, 377 n.
Pico della Mirandola, Francesco, 145
Pitágoras, 265
Platón, 141, 281, 282, 606, 608
Ploucquet, 404 n., 445, 446, 447 n., 449, 450, 451 n.
Pollock, 60 n.
Prémontval, 452 n., 455 n.
Priestley, 516
Proclo, 142

Ramsay, 420 n.
Ramus, Petrus, 145
Raphson, 421, 423, 430
Reid, 338, 339, 340, 341, 342, 530
Richter, 50 n., 270 n.
Riehl, 196 n., 216, 302 n., 563 n.
Robertson, 178 n., 183 n.
Rosenberger, 389 n., 631 n.
Rousseau, 519, 559
Rüdiger, 479, 480

Schiller, 613
Schopenhauer, 440, 652 n.
Schwarz, 24 n.
Shaftesbury, 288
Sigwart, 10 n., 13, 14 n., 31 n., 35 n., 55, 56 n., 59 n.
Simmel, 696 n.
Sócrates, 607
Sommer, 442 n., 520 n.
Spinoza, 9-63, 64, 66, 68, 100, 118, 122, 126, 429, 640, 641
Stadler, 672 n.
Stahl, 98 n.
Stephen, 375 n.
Streintz, 414 n.
Sturm, 452 n.
Swedenborg, 572
Suárez, 155

Teleso, 14, 17, 19, 20, 160
Tetens, 520-535, 546, 583 n., 663, 664
Thümming, 507 n.
Tieftrunk, 548 n.
Tomás de Aquino, Santo, 17
Torricelli, 39 n., 40 n., 182 n., 185 n., 193 n.
Trendelenburg, 14 n., 46
Tschirnhaus, 54, 55 n., 126-136

Vaihinger, 571 n., 577 n.
Valla, 145
Varignon, 96 n., 97 n., 99 n.
Verweyen, 130 n.
Vives, 145
Voider, 96, 99 n., 120
Voltaire, 403, 558
Vries, 59, 60 n.

Wagner, Gabriel, 83, 84 n.
Wahle, 29 n.
Wallis, 37, 38 n., 39, 181
Watts, 420 n., 429, 430 n., 438, 439 n.
Wessel Linden, 287 n.
White, Thomas, 367 n.
Windelband, 130 n., 538 n.
Wolff, 374, 411, 456, 474, 477 n., 478, 481, 487, 488, 491, 492, 499, 506, 507 n., 549, 557, 580 n., 621

Zenón de Elea, 450
Zschocke, 669 n.

INDICE GENERAL

Libro Cuarto

DESARROLLO Y CULMINACION DEL RACIONALISMO

I. Spinoza 9
La teoría del conocimiento del *Breve tratado* 9
El *Tractatus de intellectus emmendatione* 20
El concepto de la sustancia. La metafísica 41

II. Leibniz 64

III. Tschirnhaus 126

Libro Quinto

EL PROBLEMA DEL CONOCIMIENTO EN EL SISTEMA DEL EMPIRISMO

I. Bacon 139
La crítica del entendimiento 139
La teoría de la forma 147

II. Gassendi y Hobbes 163

III. Locke 195
Sensación y reflexión 201
El concepto de la verdad 220
El concepto del ser 229

IV. Berkeley 237
La teoría de la percepción 237
La fundamentación del idealismo 245
Crítica de la teoría berkeleyana del concepto 258
El concepto de sustancia 270
La transformación de la teoría berkeleyana del conocimiento 275

V. Hume 289
Crítica del conocimiento matemático 293
La crítica del concepto de causa 306
El concepto de la existencia 320

Apéndice. Las principales corrientes de la filosofía inglesa, fuera del empirismo 333

Libro Sexto

DE NEWTON A KANT

I. El problema del método 376

II. Espacio y tiempo 396
El problema del espacio y el tiempo en la ciencia de la naturaleza 396

a) Newton y sus críticos, 396; *b)* El desarrollo de la teoría newtoniana. Leonhard Euler, 404.

El problema del espacio y el tiempo en la metafísica y en la teología especulativa 417
La idealidad del espacio y el tiempo. Las antinomias de lo infinito 439
El problema del espacio y el tiempo en la filosofía de la naturaleza. Boscovitch 460

III. La ontología. El principio de contradicción y el de razón suficiente 474

IV. El problema de la conciencia. Fundamentación subjetiva y objetiva del conocimiento 510

Libro Séptimo

LA FILOSOFIA CRITICA

I. Nacimiento de la filosofía crítica 539

II. La crítica de la razón 600

El problema de la objetividad. Lo analítico y lo sintético 615
Espacio y tiempo 635
El concepto de la conciencia de sí mismo 657
La "cosa en sí" 684

INDICE DE NOMBRES 715

Este libro se terminó de imprimir y encuadernar en el mes de enero de 1993 en Impresora y Encuadernadora Progreso, S. A. de C. V. (IEPSA), Calz. de San Lorenzo, 244; 09830 México, D. F. Se tiraron 3000 ejemplares.

EL PROBLEMA DEL CONOCIMIENTO II

De acuerdo con su orientación neokantiana, para Cassirer el problema fundamental de la filosofía moderna no es otro que el problema del conocimiento. Si bien sería falso empeñarse en buscar el rendimiento del pensamiento filosófico moderno única y exclusivamente en el campo de la lógica, no puede desconocerse que las diferentes potencias espirituales de la cultura que cooperan a un resultado definitivo sólo pueden desplegar su eficacia plena gracias a la conciencia teórica de sí mismas que tratan de alcanzar. Con lo cual, indirectamente, van transformando poco a poco el problema general y el ideal del saber.

Toda época posee un sistema fundamental de conceptos y premisas generales y últimos por medio de los cuales domina y ordena en unidad la variedad de la materia que la experiencia y la observación le suministran. Al estudiarlos, Cassirer ha considerado como requisito el ir a las fuentes históricas mismas con el fin de comprender cómo van surgiendo estos conceptos fundamentales.

Este segundo volumen arranca de la filosofía empírica inglesa para estudiar luego, en una doble dirección, el desarrollo del idealismo, a partir de Leibnitz y la trayectoria de la ciencia de la naturaleza de Newton en adelante.

FONDO DE CULTURA ECONOMICA

00493
9 789681 622787