

100  
CF  
E. III



# CUADERNOS DE FILOSOFIA

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS  
UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

PARADOJAS DE LA RAZÓN KANTIANA

Eugenio Pucciarelli

JUICIOS SINTÉTICOS A PRIORI

Roberto Torretti

KANT Y EL PROBLEMA DE LA VERDAD MATEMÁTICA

Francisco Miró Quesada

QUÉ SIGNIFICA CONDICIONES DE POSIBILIDAD

Andrés B. Raggio

EL PENSAMIENTO DE KANT EN 1762-63

Eduardo García Belsunce

LA "COGNITIO SYMBOLICA":

UN PROBLEMA DE LA HERMENÉUTICA KANTIANA

Ada Lamacchia

LA CONCEPCIÓN KANTIANA DEL ESPACIO

Bruno L. G. Piccione

ASOCIACIÓN Y SÍNTESIS PASIVA

Roberto J. Walton - Andrés Pirk

PRINCIPIOS DEL CONOCIMIENTO METAFÍSICO

Immanuel Kant

NOTAS Y RESEÑAS

Carlos Alemian, Daniel Alvarez, Carlos A. Asti Vera, Jaime Barylko, Hugo E. Biagini, Coriolano Fernández, María C. Galati, F. García Bazán, E. García Belsunce, Rodolfo Gómez, Carlos E. Lescano, O. López Chuhurra, Carlos A. Orlandi, Ricardo Pochtar, Rosa M. Ravera, María del C. Rivera, Malvina E. Salerno, José Szabón, Teresita Vera, Roberto J. Walton.

AÑO XV • NUMERO 20 • MARZO - DICIEMBRE 1973

DIRECTOR

EUGENIO PUCCIARELLI

SECRETARIO DE REDACCIÓN

JULIO C. COLACILLI DE MURO

Dirección postal:

Instituto de Filosofía

25 de Mayo 217 (2º piso)

Buenos Aires-Argentina

# **CUADERNOS DE FILOSOFIA**

**FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS**

**UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES**

**AÑO XIV • NUMERO 20 • MARZO - DICIEMBRE 1973**

**© QUEDA HECHO EL DEPÓSITO QUE PREVIENE LA LEY 11.723  
COPYRIGHT BY UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES**

**IMPRESO EN LA REPUBLICA ARGENTINA  
PRINTED IN ARGENTINA**



## SUMARIO

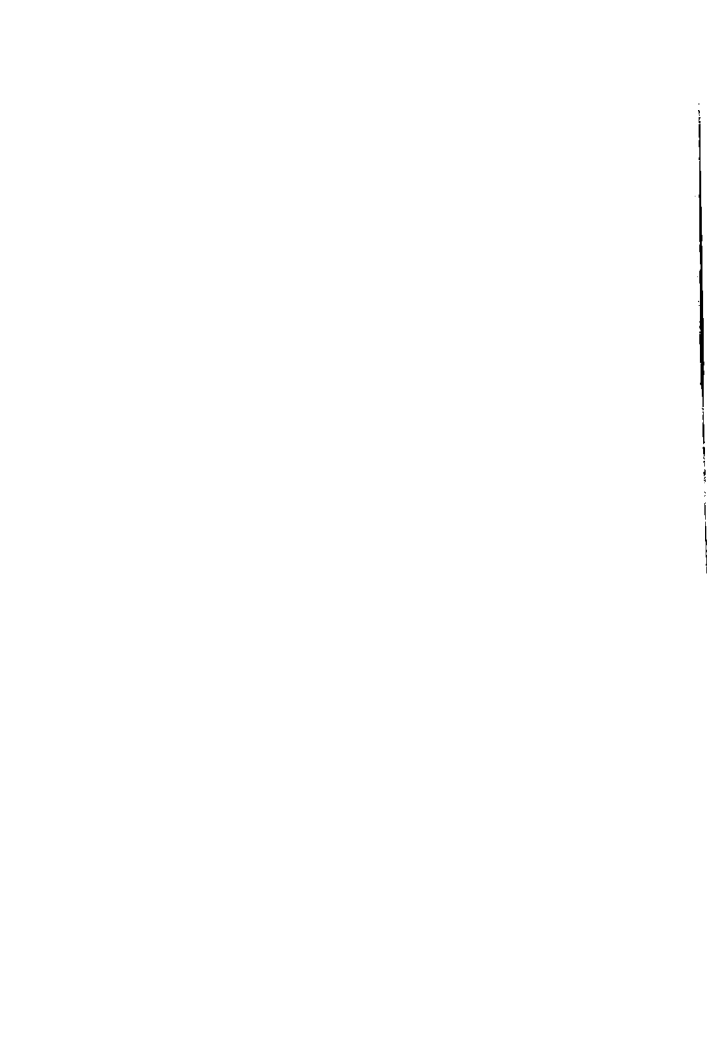
I. ARTICULOS	Págs.
EUGENIO PUCCIARELLI, <i>Paradojas de la razón kantiana.</i>	263
ROBERTO TORRETTI, <i>Juicios sintéticos a priori.</i>	297
FRANCISCO MIRÓ QUESADA, <i>Kant y el problema de la verdad matemática.</i>	321
ANDRÉS R. RAGGIO, <i>¿Qué significa 'condiciones de posibilidad'?</i>	340
EDUARDO GARCÍA BELSUNCE, <i>El pensamiento de Kant en 1762-63.</i>	357
ADA LAMACCHIA, <i>La "cognitio symbolica": un problema de la hermenéutica kantiana.</i>	371
BRUNO L. G. PICCIONE, <i>La concepción kantiana del espacio</i>	413
ROBERTO J. WALTON y ANDRÉS PIRK, <i>Asociación y síntesis pasiva.</i>	433
II. TEXTO	
I. KANT, <i>Nueva dilucidación de los primeros principios del conocimiento metafísico.</i>	447
III. RESEÑAS BIBLIOGRAFICAS	
I. LA FILOSOFIA DE KANT	
RICARDO POCHTAR, <i>L'équivoque ontologique de la pensée kantienne</i> , por Gérard Granel.	481
ROBERTO J. WALTON, <i>The Concept of the Categorical Imperative</i> , por T. C. Williams.	485
EDUARDO GARCÍA BELSUNCE, <i>Kant Ueber Metaphysik und Erfahrung</i> , por Walter Bröcker.	488
CARLOS ALBERTO ORLANDI, <i>Kants Theorie der Physik</i> , por Hansgeorg Hoppe.	490
— <i>Problèmes kantians</i> , por Eric Weil.	494

— <i>La filosofía della religione in Kant</i> , por Ada Lamacchia. ....	498
RODOLFO GÓMEZ, <i>L'oeuvre de Kant. La philosophie critique</i> , por A. Philonenko. ....	503
CORRIOLANO FERNÁNDEZ, <i>La notion de dignité humaine dans la pensée de Kant et de Pascal</i> , por Zivia Klein. ....	505
MARÍA CATALINA GALATI, <i>L'estetica di Kant</i> , por Luigi Pareyson. ....	507
TERESITA VERA, <i>Kant</i> , por Uve Schulz. ....	510

## II. OTRAS RESEÑAS

RICARDO POCHTAR, <i>Essai d'une philosophie du Style</i> , por Gilles-Gaston Granger. ....	513
MARÍA CATALINA GALATI, <i>Poesia e ontologia</i> , por Gianni Vattimo. ....	515
— <i>Progetto di una sistematica dell'arte</i> , por Luciano Anceschi. ....	518
— <i>La definizione dell'arte</i> , por Umberto Eco. ....	520
OSVALDO LÓPEZ CHUHURRA, <i>Opera aperta</i> , por Umberto Eco. ....	522
— <i>Simbolo, comunicazione, consumo</i> , por Gillo Dorfles. ....	524
ROSA MARÍA RAVERA, <i>Estética de los elementos plásticos</i> , por Osvaldo López Chuhurra. ....	526
CARLOS ASTI VERA, <i>La desintegración de la forma de las artes</i> , por Erich Kahler. ....	529
— <i>Arte y mito</i> , por Ernesto Grassi. ....	531
JAIME BARYLKO, <i>Ocho filósofos del Renacimiento italiano</i> , por P. O. Kristeller. ....	534
CARLOS ALEMÍAN, <i>La evolución de la dialéctica</i> , por N. Abbagnano, P. Chioldi y otros. ....	536
FRANCISCO GARCÍA BAZÁN, <i>Mito y realidad</i> , por Mircea Eliade. ....	539
MALVINA E. SALERNO, <i>El misticismo latente en la literatura moderna</i> , por Cleanth Brooks. ....	542
— <i>El problema de las generaciones</i> , por José María Monner Sans. ....	543
— <i>Los géneros literarios</i> , por Delfín Leocadio Garasa. ....	545
MARÍA DEL CARMEN RIVERA, <i>La concepción de la historia en la obra de Ortega y Gasset</i> , por León Dujovne. ....	546

CARLOS EDUARDO LESCANO, <i>Filosofía de la historia</i> , por Jorge García Venturini .....	547
HUGO E. BIAGINI, <i>The Autobiography of Bertrand Russell</i>	551
DANIEL ALVAREZ ACUÑA, <i>Publicaciones de filosofía oriental</i>	554
IV. NOTAS	
JOSÉ SAZBON, <i>El estructuralismo en las revistas</i> . ....	557
V. TESIS UNIVERSITARIAS	565
VI. INFORMACIONES	569



## PARADOJAS DE LA RAZON KANTIANA \*

Por *Eugenio Pucciarelli*

### 1

**P**ARADOJA es palabra que suele cargar con más de un significado. Se la emplea corrientemente para designar aquellos pensamientos que contrarían a la opinión común, vigente en una época, en un país, en un círculo social, heredada tal vez de generaciones anteriores, a veces compartida por la mayoría de los integrantes de una población. En la medida en que se opone a la opinión más difundida, toda paradoja es fuente de desconcierto, provoca extrañeza, estupor o, por lo menos, despierta o aguja la curiosidad, ya que propone algo que, a primera vista, no parece verosímil. Con este alcance, toda la filosofía kantiana, en la medida en que expresa una actitud idealista, que hace depender los objetos, tanto en su existencia como en su consistencia, del sujeto que los conoce, tiene un inequívoco aire de paradoja, y quienes viven aferrados a las enseñanzas del sentido común, que es espontáneamente realista, no pueden reprimir un sentimiento de extrañeza al sentirse afectados por la paradoja. Pero esta reacción es superficial y, en el fondo, pueril: denota ignorancia de las posiciones tradicionales de la filosofía en lo que concierne, por ejemplo, a los problemas de la existencia y naturaleza del mundo exterior. En consecuencia, no será tomada en cuenta en lo que sigue.

1.2 Por paradoja se entiende también aquella conclusión, al parecer extraña, que deriva de premisas que tenían aspecto de verdades aseguradas y que, no obstante haberse seguido un razonamiento riguroso, contradice a las premisas de las cuales resulta.<sup>1</sup> No es menor el desconcierto que suelen provocar, en este caso en el grupo de los entendidos, que se sienten estimulados a buscarles una explicación o,

\* Comunicación presentada al VIII Congreso Interamericano de Filosofía celebrado en Brasilia del 29 de octubre al 6 de noviembre de 1972.

<sup>1</sup> W. v. O. QUINE, *The Ways of Paradox and other Essays* (New York, Random House, 1966), p. 3: "¿No podría sostenerse, en general, que una paradoja es precisamente una conclusión que, a primera vista, parece absurda, pero que se apoya en un razonamiento?".

en todo caso, a aceptar la contradicción en que, sin quererlo, habría caído el razonamiento en cuestión. No es el caso de recordar ahora la conocida clasificación que distingue paradojas lógicas, semánticas, existenciales, políticas y psicológicas, dominio bien explorado por la filosofía de nuestro tiempo, y los esfuerzos para superarlas.<sup>2</sup> Las hay en todos los campos y, por lo general, obedecen a mecanismos fáciles de descubrir, y en todas ellas aparece un contraste entre lo que se postula y lo que un análisis atento revela después en los resultados. Toda vez que se han separado elementos que integraban una unidad funcional —por ejemplo, a propósito de la Razón—, la síntesis tropieza luego con dificultades y no siempre se logra recuperar la unidad que había sido punto de partida del proceso analítico, y los artificios que se proponen no remedian la falla en que se ha incurrido. Sólo en este segundo sentido aplicaremos la calificación de paradoja a algunos resultados del análisis kantiano.

1.3 Al tomar la expresión paradoja con el significado restringido que acaba de dársele, quedan descartados aquellos vicios lógicos que resultan de proposiciones que se refieren a sí mismas y que han sido calificados como paradojas. Sería injusto reprochar a Kant que hubiera incurrido en ellas. Se conocen, en general, enunciados que parecen admitir un predicado metateórico determinado, pero que en rigor no les resulta aplicable. Tales enunciados que podrían ser calificados como verdaderos son, sin embargo, falsos, dándose también el caso de aquellos que parecen ser verdaderos o falsos y, por lo mismo, susceptibles de posible verificación, pero que, examinados de cerca, se advierte que carecen de sentido. No es con este alcance que se ha pretendido analizar la existencia de posibles paradojas en los textos del período crítico de Kant, sino sólo con el significado que se indicara más arriba.

<sup>2</sup> Entre la abundante bibliografía sobre la materia cabe recordar: I. M. BOCHENSKI, *Historia de la lógica formal*, trad. M. Bravo Lozano (Madrid, Gredos, 1966), pp. 141-144, 249-264, 403-427. A. N. WHITEHEAD-B. RUSSELL, *Principia Mathematica* (2ª ed., Cambridge, Univ. Press, 1952), tomo I, pp. 60-65. J. JOHNSON, *A Treatise of Formal Logic* (New York, Russell & Russell, 1962), tomo III, pp. 161-189. C. I. LEWIS-C. H. LANGFORD, *Symbolic Logic* (2ª ed., New York, Dover Publ., 1959), pp. 438-495. E. P. NORTHEOP, *Paradojas matemáticas* (Mesa, Utah, 1949). F. RIVETTI BARBÓ, *L'antinomia del mentire nel pensiero contemporaneo da Peirce a Tarski* (2ª ed., Milano, Soc. Ed. Vita e Pensiero, 1964). DONET HOOK, *The Paradoxes of Freedom* (Berkeley, Univ. of California Press, 1962). RAYMOND RUTY, *Paradoxes de la conscience* (Paris, A. Michel, 1966).

1.4 El léxico empleado por Kant es fuente de oscuridades que conviene señalar cuanto antes, porque, al menos en parte, puede haber contribuido a agravar las dificultades que, sin excesivo artificio, consienten en ser expuestas en términos de paradoja. El léxico, en efecto, oscila entre los dos polos de la psicología y de la lógica y, según intención del autor, aspira a someterse a las exigencias de esta última, pero de hecho no logra desembarazarse de la sujeción a la primera, comprometiendo, por lo tanto, la coherencia del pensamiento.

Varias son las paradojas susceptibles de ser reconocidas en los textos del período crítico de Kant. Ante todo, la paradoja de una Razón que es fuente de toda objetividad, pero que ella misma no puede ser objeto en sentido estricto y, sin embargo, al intentar su descripción no puede eludirse el empleo de un vocabulario que es adecuado en la esfera de los objetos. Con ello se objetifica la Razón incurriendo en un contrasentido que afecta gravemente la orientación del sistema.

No menos delicada es la paradoja que consiste en el reconocimiento de la unidad de la Razón, unidad que debe afianzarse a toda costa para no comprometer la coherencia del sistema, pero que es disuelta por el análisis sin que la síntesis ulterior logre recuperar adecuadamente.

La paradoja de una Razón entendida como facultad de conocimiento independiente y superior a todo lo sensible, pero que, en última instancia, depende de la Sensibilidad en lo que concierne a los materiales que elabora y al uso de las formas que dispone para ese fin, en virtud de carecer de una intuición que le sea propia.

La paradoja de una Razón que, en sentido estricto, se define como la facultad de lo incondicionado, pero que halla obstruido el camino que conduce a esa meta, que si bien puede ser pensada no puede ser alcanzada cognoscitivamente.

La Razón práctica resulta también un semillero de paradojas. Después de sostener la doctrina de la unidad de la Razón se la desdobra en dos facultades distintas —teórica y práctica— con lo cual vuelve a resquebrajarse la unidad postulada inicialmente. Las dificultades se agravan cuando después de haber reservado para la primera el ámbito del conocimiento y para la segunda el de la acción, no se vacila en atribuir también una función cognoscitiva a la segunda. Nuevas dificultades surgen al concebir por un lado a la Razón práctica como

determinante de la voluntad, lo cual supone la expresa separación de ambas, que son concebidas también como facultades distintas, lo que no obsta para que luego se las identifique atribuyéndose a la voluntad el carácter de Razón práctica. Dificultades no menos graves aparecen cuando se afirma el primado de la Razón práctica sobre la Razón teórica, pero tiene que hacérselo con el auxilio de la Razón teórica, única que está en condiciones de determinar los objetivos de esa práctica.

## 2

*Una oscuridad inicial: la ambigüedad del léxico,  
¿lógica o psicología?*

La oscilación entre el punto de vista psicológico y el punto de vista lógico se advierte muchas veces en los textos kantianos y resulta sobre todo incómoda en pasajes decisivos. Si bien por un lado, Kant excluye, por su inevitable contingencia, los resultados de la psicología empírica, por otro no puede evitar que el vocabulario de esa ciencia, con la división de facultades del alma que era corriente en su tiempo, aparezca en su obra, y que, para fundar el valor de conceptos lógicos, apele, en más de una ocasión, a recursos y explicaciones de índole psicológica.

2.1 Entendimiento y Razón entran en dos contextos distintos según se preste atención a las facultades intelectuales del sujeto o al conjunto de estructuras ideales que intervienen en la constitución de los objetos de las ciencias. Si en el primer caso es difícil eludir el acento psicológico, en el segundo se impone la consideración estrictamente lógica. Las palabras corroboran esta impresión: en los textos de Kant se entrecruzan de continuo dos vocabularios, el psicológico y el lógico-normativo. Términos como facultad, función, actividad, conciencia, pensar, sujeto, sensación, imaginación, asociación, sensibilidad, entendimiento y razón pertenecen al léxico de la psicología y no pueden eludir la connotación que deriva de su procedencia. Y aunque se distinga un sujeto empírico y un sujeto trascendental no se logra borrar del todo el significado primitivo de los términos, adecuado, en primera instancia para el dominio de la vida anímica. En cambio, términos como unidad, multiplicidad, concepto, juicio, raciocinio, deducción, regla, fundamento, consecuencia, justificación, necesidad y uni-



versalidad entran en la esfera de la lógica y no excluyen siempre la interpretación normativa. Están, por así decirlo, al servicio de la deducción de las estructuras lógicas mediante relaciones que comprometen a la vez la extensión y la comprensión de los conceptos de unidad y multiplicidad. No se trata, en este caso, de una descripción de facultades intelectuales, que en última instancia son parte integrante de la estructura anímico-espiritual de un sujeto humano, sino de un complejo ideal que hace posible la objetividad del saber. La justificación de la legitimidad del empleo de estos conceptos en el campo científico invita a explicitar la forma de necesidad que los enlaza y que en medida forzosa promueve sus conexiones. Estas formas puras de índole ideal permiten fundar el saber y, con este alcance, la filosofía de Kant no podría rehusar el calificativo de lógica de la ciencia, aunque no se reduzca a los límites siempre estrechos de esta última, ya que los excede en extensión y en profundidad. Pero aquel primer aspecto revelado por el vocabulario psicológico tiende a poner al descubierto el funcionamiento del pensar en ejercicio y, a la vez, a proporcionar los medios para ahondar la conciencia de ese funcionamiento, con la mira puesta en la conquista del espíritu por sí mismo.<sup>3</sup>

2.2 También en el campo de la lógica la introducción subrepticia, seguramente por descuido, de un lenguaje psicológico vicia los resultados que Kant se proponía alcanzar, al sustraerle aquella seguridad apodéctica que buscaba en el terreno de la Razón pura. Este desliz se advierte claramente sobre todo en dos conceptos fundamentales: necesidad y analiticidad. En ambos casos Kant no ha logrado sustraerse del todo al reproche de psicologismo con que él mismo pretendía invalidar la interpretación de Hume para la noción de causalidad, donde el vínculo necesario entre el antecedente y el consecuente se apoyaba sobre el endeble fundamento de un hábito mental. Pero el mismo Kant, arrastrado por la fuerza del lenguaje que utiliza —en más de una ocasión y, al parecer, sin darse cabalmente cuenta del compromiso que le impone el vocabulario de la psicología— apela a actitudes cognitivas: pensar, concebir, juzgar, imaginar y acaba por apoyarse en creencias que no pueden ser más que subjetivas. Así, por la vía del

<sup>3</sup> La interpretación que insiste en el carácter lógico del sujeto ha recibido nuevas aportaciones en la obra de G. MORPURGO TAGLIABUE, *La structure del trascendentale* (Milano, Bocca, 1951), pp. 127-128. En cambio acentúa el papel del sujeto la imagen idealista de Kant que ofrece P. LACHÈZE-REY, *L'idéalisme kantien* (Paris, Alcan, 1931), esp. pp. 464-478.

lenguaje psicológico, blanco fácil de muchas críticas, se introducen diferencias individuales en las connotaciones de algunos términos, entre ellos el de analiticidad, lo cual vicia su uso correcto y compromete la solidez de su punto de vista trascendental lo mismo que la coherencia de su teoría del conocimiento.<sup>4</sup>

Partiendo de la convicción, ya justificada en *KrV*, que la experiencia sensible no puede otorgar nunca necesidad absoluta, sostenía que sólo cuando no era posible concebir excepciones, un juicio tenía universalidad estricta, lo cual era una manera de atribuirle necesidad. En última instancia, hacía reposar la necesidad sobre una imposibilidad del sujeto: la de imaginar o concebir, con lo cual recaía en el dominio de la experiencia, ya abandonado. ¿No había enseñado que un espacio que no se ajustara a las proposiciones de la geometría de Euclides era inconcebible desde el punto de vista de la Sensibilidad? Defender a Kant alegando que los principios del Entendimiento son supuestos necesarios de la ciencia empírica, sería desviar el problema hacia otro plano y asignar un significado distinto al término necesidad.

2.3 Kant se esfuerza por separar con la mayor precisión posible la Sensibilidad y el Entendimiento, concebidos como facultades del sujeto cognoscente. A la luz de su análisis aparecen, en ambas facultades, formas que intervienen en el conocimiento al que confieren necesidad y validez universal. Si todo el aparato categorial del Entendimiento es lógico, es decir, ideal, y si las intuiciones puras de la Sensibilidad participan igualmente del mismo carácter ideal, la conexión entre ambas facultades debiera operarse en el plano lógico y exhibir, por lo tanto, una necesidad absoluta. Pero cuando se propone hacer visible el vínculo, Kant apela, por desgracia sin la posibilidad de lograrlo con la debida claridad, a las oscuras profundidades del alma humana para tender un puente entre las dos facultades del conocimiento, y lo hace al querer explicar el mecanismo del esquematismo del Entendimiento.<sup>5</sup> No oculta tampoco la dificultad para arrancar a

<sup>4</sup> Cf. ARTHUR PAP, *Semantics and necessary Truth* (New Haven, Yale Univ. Press, 1958), pp. 4, 22-35. [*Semántica y verdad necesaria*, trad. de C. N. Molina Flores (México, F.C.E., 1970), pp. 22, 38-61].

<sup>5</sup> *KrV*. A 141, B 180-181: "Este esquematismo de nuestro Entendimiento, respecto de los fenómenos y de su mera forma, es un arte oculto en las profundidades del alma humana, cuyo verdadero mecanismo difícilmente arrancaremos a la naturaleza y pondremos al descubierto." Las citas de la *KrV* indicarán la paginación de las dos primeras ediciones A y B; para las otras obras

la naturaleza el secreto de este mecanismo. Luego, el vínculo, que la exigencia de fundamentación del saber supone de orden lógico, se presenta como psicológico. Este constante deslizarse del ámbito de lo lógico al de lo psicológico y viceversa oscurece la estructura y la función de la Razón.

2.4 Con lo anterior se vinculan las interpretaciones del sujeto trascendental. Que esta noción no ha de entenderse en sentido psicológico, parecería mostrarlo el desarrollo de la tradición filosófica posterior que se empeña en seguir de alguna manera las huellas de Kant. Hermann Cohen, al distinguir conciencia psicológica y conciencia científica, reservaba para esta última el sistema de conceptos y juicios que constituyen los medios necesarios para el conocimiento apodictico. Y Bruno Bauch, siguiendo un itinerario parecido, llamaba sujeto trascendental a ese sistema de conceptos, base última de toda ciencia, que es el asiento de las condiciones de toda objetividad, en tanto que constituye la unidad de las infinitas conexiones de validez objetiva.<sup>6</sup> Husserl,<sup>7</sup> que retoma el tema del sujeto trascendental, lo entiende como el conjunto de modos de conciencia necesarios para la constitución de los objetos, pero, para evitar la interpretación antropológica, no oculta que esos modos de conciencia podrían darse indiferentemente en hombres, dioses, ángeles, monstruos o demonios. En la obra de Kant la reiterada insistencia en el vocabulario psicológico perturba de continuo la límpida intelección del tema.

## 3

*La paradoja: la razón, fuente de objetividad, no es objeto.*

3.1 La Razón que no es objeto ni podría llegar a serlo es, sin embargo, la fuente de toda objetividad. Todo lo que logramos apresar cognoscitivamente, determinar mediante conceptos en los más varia-

ne indicarán tomo y página de *Immanuel Kants Werke*, herausg. Ernst Cassirer (Berlin, 1922).

<sup>6</sup> BRUNO BAUCH, "Das transzendentale Subject", *Logos* (Tübingen, 1923-24), XII, pp. 29-49.

<sup>7</sup> E. HUSSERL, *Ideen I*, § 37, 95; *Cartesianische Meditationen*, I § 8, II, IV § 30, 36; *Formale und transzendentale Logik*, VII § 104. Cf. GASTON BEMER, *Le Cogito dans la philosophie de Husserl* (Den Haag, M. Nijhoff, 1964), pp. 239-245.

dos dominios de la realidad, es objeto, es decir, una entidad que se enfrenta a un sujeto, que se le contrapone en el acto de conocer y que, de diferentes maneras, ostenta una trascendencia que le es propia. El objeto es la meta del afán cognoscitivo del hombre, lo que, una vez apresado, aparece firme en el vaivén de las sensaciones y estados de conciencia, lo mismo que en medio de los procesos de la naturaleza y de la historia. El objeto tiene un rostro propio, una figura estable, o si obedece a una ley del cambio, anticipa, por así decirlo, sus cualidades futuras y permite reconstruir su pasado.

La Razón no es, por de pronto, un objeto, es decir, una entidad susceptible de ser contemplada desde afuera, equiparable a otras de su misma condición. Tampoco es un hecho psíquico accesible al método introspectivo, adecuado, sin embargo, para el estudio de lo anímico en el marco de la psicología empírica. Aparte de que por ese medio sólo se alcanzarían resultados provisionarios, siempre susceptibles de ulterior rectificación, la razón no se reduce a ser una función meramente psíquica. Y si a eso se limitara de nada serviría su análisis para la fundamentación del saber y del obrar, porque sus resultados quedarían confinados dentro de lo empírico y no podrían superar la contingencia propia de su origen.

La Razón no es tampoco un instrumento apto para ser utilizado en la aprehensión de objetos, porque no es un medio intercalado entre términos recíprocamente exteriores, que, en este caso, no podrían ser otros que el sujeto y el objeto concebidos como entidades separadas, independientes y heterogéneas. Lo propio del instrumento es prolongar, ampliar, especificar o reforzar un poder que existe previamente en quien lo utiliza.<sup>8</sup> Imaginar una subjetividad que se vale de la razón como de un instrumento distinto de ella misma para apresar objetos exteriores equivale a introducir separaciones allí donde la conciencia se resiste a corroborarlas.

No siendo objeto que se ofrece a la mirada de un sujeto cognoscente, la Razón no puede alcanzar claridad sobre su estructura, sus funciones y sus límites más que al adquirir conciencia de sí misma en el momento en que participa en el conocimiento de los diferentes do-

<sup>8</sup> A propósito de la función del instrumento pueden consultarse las precisiones de Gabriel Marcel, formuladas en otro contexto pero aplicables también a la condición de la razón. GABRIEL MARCEL, *Journal métaphysique* (6a. ed., Paris, Gallimard, 1935), pp. 239, 323; *Le mystère de l'être* (Paris, Aubier, 1951), I, pp. 115-116; *Du refus à l'invocation* (5a. ed., Paris, Gallimard, 1940), p. 29.

minios de objetos y de sus estructuras fundamentales. El autoconocimiento de la razón, fruto de una reflexión sobre sí misma durante el proceso de su actividad, es simultáneo con el conocimiento de los objetos.<sup>9</sup> Y no podría ser de otra manera porque, en el estilo de la filosofía kantiana, el objeto no es dado, sino constituido, es decir, es fruto de la configuración de un material mediante formas que la razón proyecta en él. La crítica se funda en el supuesto de que la razón, que tiene el modo de ser de la subjetividad, es transparente para sí misma y, en actitud reflexiva, puede abarcarse en todas sus estructuras, en la compleja articulación de sus facultades y en la totalidad de sus posibles extravíos. El supuesto incluye la posibilidad de traer a conceptos las funciones en que se diversifica su actividad.

3.2 Kant no rehusa aplicar el nombre de facultad (*Vermögen*) al referirse a las funciones del conocer.<sup>10</sup> A nadie se le ocultan los escollos, doblemente graves, con que tropieza esta preferencia: primero porque el término corresponde a una tradición filosófica incompatible con la orientación del criticismo kantiano, y, luego, porque no ha sido introducido con los recaudos que exige el análisis crítico de la razón, que debe respetar la estructura gradual de todas sus formas.

Facultad es término solidario de sustancia, y no puede emplearse correctamente fuera de ese contexto. Si, de acuerdo a una tradición metafísica, el alma es concebida como sustancia, la facultad no es otra cosa que una virtualidad inherente al alma, gracias a la cual ésta puede actuar en determinados sentidos. No importa que el pensamiento anterior a Kant se haya esforzado por distinguir con pulcritud la facultad (*Vermögen*) como posibilidad de actuar, y la capacidad

<sup>9</sup> Sobre la doble tarea —conocimiento del objeto y conocimiento de sí misma, con los *a priori* de uno y otro caso— remito a los análisis de EUGEN FINK, *Alles und Nichts, Ein Umweg zur Philosophie* (Den Haag, M. Nijhoff, 1959), pp. 39-44.

<sup>10</sup> En un comentario que no rehuye las críticas, fundadas en el hecho de que los principios utilizados como base son incongruentes con el complejo de doctrinas que aspiran a fundar, Strawson reprocha a Kant que, en la investigación de los límites de nuestro conocimiento, no haya eludido el vocabulario de la psicología. Así, al concebir la investigación de los supuestos de todo conocimiento empírico como una averiguación de las estructuras y actividades de la capacidad cognoscitiva de seres humanos, contraponen facultades de distinta naturaleza y termina atribuyéndoles formas que, en última instancia, remontan a concepciones derivadas de la lógica de Aristóteles, la geometría de Euclides y la física de Newton. P. F. STRAWSON, *The Bounds of Sense, An Essay on Kant's 'Critique of Pure Reason'* (London, Methuen, 1966), esp. pp. 19-20, 24, 32, 43-44.

(*Fähigkeit*) como posibilidad de padecer o de ser afectado. No siempre Kant mantiene esta distinción.<sup>11</sup> Pero si el empleo del término facultad es lícito en una metafísica sustancialista, no puede aseverarse lo mismo en la orientación criticista, que antepone, por exigencias metódicas, el examen de la posibilidad del conocimiento a la afirmación de la existencia de la sustancia, y que, además, introduce este último concepto como una de las categorías del entendimiento adecuada para el ámbito de la experiencia, donde se limita a representar lo constante en el tiempo.

En el caso de Kant se repite una dificultad que asedia a todas las filosofías que se ven forzadas a utilizar conceptos operatorios que, más tarde y gracias a posteriores análisis que no pueden emprenderse en el punto de partida, adquieren la condición de conceptos temáticos.

Despojado de sus implicaciones sustancialistas, el término de facultad, entendido en sentido crítico, sólo designa la unidad de una posibilidad, de la que el sujeto tiene conciencia en cada una de sus actualizaciones.<sup>12</sup>

3.3 Dejándose llevar por una tradición histórica, Kant distingue facultades de conocimiento superiores e inferiores, no vacila en incluir a la sensibilidad en el segundo grupo y reservar para el primero aquellas que la dirección racionalista estimaba en más: Entendimiento, Juicio y Razón.<sup>13</sup> Estas distinciones surgen como resultado del análisis del conocimiento en cuanto éste es posible *a priori* y vuelven a aparecer cuando se trata de mostrar la unidad del sistema, que no descansa en otra base que en la Razón pura, siempre una, no obstante la diversidad de sus usos —teórico y práctico—, de sus formas —intuiciones, categorías e ideas—, de sus funciones —constitutiva y reguladora— y de sus aplicaciones —a la naturaleza, al arte y a la libertad—. <sup>14</sup>

<sup>11</sup> Así por lo general llama facultad a la Sensibilidad, que es receptiva, y a veces (*KrV.*, A 94), al referirse a los sentidos, la imaginación y la apercepción, entendidos como "fuentes originarias" de las condiciones de la posibilidad de toda experiencia, emplea indistintamente los términos de "capacidades o facultades del alma". En otros lugares (*Anthropologie*, § 7) reúne en la facultad de conocer tanto el aspecto activo (*facultas*) como el pasivo (*receptivitas*). Y en *Kr. Ur.* (Introd. II, xxii) reduce a tres las facultades del alma o "capacidades": facultad de conocer, sentimiento de placer y dolor y facultad de desear.

<sup>12</sup> Remito a la interpretación del concepto lo facultad expuesta en la obra de ROBERTO TORRETTI, *Manuel Kant, Estudio sobre los fundamentos de la filosofía crítica* (Santiago, Universidad de Chile, 1967), pp. 254-261.

<sup>13</sup> *KrV.*, B 75, 85, 169.

<sup>14</sup> *Kr.Ur.*, Einleitung ix.

En un sentido amplio, el vocablo razón es la expresión adecuada para la unidad de todas las facultades que suministran conocimientos *a priori*, sean éstos espacio, tiempo, categorías o ideas. Pero en la medida en que los dos primeros corresponden a la esfera de la Sensibilidad, como sus propias formas *a priori*, se restringe el alcance del término que pasa a designar las facultades superiores del conocimiento y, con esta limitación, se contraponen lo sensible a lo racional. Este último abarca, como se ha señalado más arriba, Entendimiento, Juicio y Razón, concebidos como direcciones diferentes y, a la vez, complementarias del pensar. Propio de las tres es la espontaneidad de su ejercicio lo mismo que el carácter intelectual de sus formas, que las diferencia radicalmente de la sensibilidad cuyas formas intuitivas se adecuan a la receptividad propia de esta facultad.

En sentido estricto se reduce aún más el significado del término razón lo mismo que se limita el ámbito de su aplicación y la manera como interviene en la elaboración del conocimiento de los objetos que pertenecen a su dominio. Por contraste con el Entendimiento, que se define como "la facultad de las reglas" (*KrV.*, A 52, B 76), la Razón se concibe como "la facultad de los principios" (*KrV.*, A 299, B 356), de lo cual se desprende también la subordinación del primero a la segunda. Queda, así, erigida la Razón en facultad suprema del pensar.

Entre ambas, ejerciendo una función mediadora, Kant coloca el juicio (*Urteilkraft*), cuya misión es subsumir bajo reglas, distinguiendo si algo se halla comprendido o no bajo una regla determinada.

No siempre reserva Kant el término de razón para nombrar a la facultad más elevada del pensar. Como ha señalado Heimsoeth,<sup>15</sup> la facultad suprema de conocer, que debería atribuirse a un ente omnisciente, no sólo es raras veces designada por Kant con el nombre de razón, sino más bien con el de entendimiento (*intellectus archetypus = intuitiver Verstand*). Corroborando esta misma preferencia, el propio Kant advierte que sólo un entendimiento que pudiera intuir directamente el ser de los entes, emancipado de las restricciones que impone la sensibilidad, estaría en condiciones de comprender las cosas (*entia*) tal como son en sí mismas.<sup>16</sup> Igual preferencia terminológica

<sup>15</sup> HEINZ HEIMSOETH, *Transzendente Dialektik, Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft* (Berlín, W. de Gruyter, 1966), I, p. 16.

<sup>16</sup> *Prolegomena*, § 33, 45.

se pone de manifiesto al llamar razón legisladora (*gesetzgebende Vernunft*) al *intellectus archetypus*.<sup>17</sup>

Una observación similar, aunque complementaria de la anterior, ha sido formulada por Nathan Rotenstreich,<sup>18</sup> quien hace notar que si Kant ha heredado, en cierto modo, la distinción medieval entre *intellectus* y *ratio*, no ha mantenido la diferencia entre *Verstand (ratio)* y *Vernunft (intellectus)* como el contraste entre el proceso discursivo del conocimiento acabado (*ratio*) y la última posesión del conocimiento (*intellectus*). En Kant la distinción ha tomado un sesgo distinto: el Entendimiento unifica los datos sensibles, mientras la Razón unifica las formas unificadoras de unión de los datos. Este es el motivo por el cual la Razón no puede realizar plenamente su obra, porque carece, por definición, de datos a que aplicarse. Frente a esta limitación de su alcance teórico no queda otra salida que afirmar el primado de la Razón práctica.

3.4 No es necesario insistir más sobre las modificaciones del significado tradicional de vocablos como Entendimiento y Razón ni sobre las vacilaciones terminológicas que dan motivo para observaciones ocasionales encaminadas a esclarecer la expresión del pensamiento central de Kant. Más importante es llamar la atención sobre el contraste entre el cuidado extremo que pone Kant para asegurar la necesidad y la validez universal del conocimiento de los objetos —tema de la ciencia— y la ligereza con que procede frente a la manera como considera que se hacen patentes las estructuras y funciones del sujeto —dominio de la metafísica inmanente—, que, sin embargo, son decisivas para convalidar aquel conocimiento. El esfuerzo por desmontar los elementos que integran el complejo del objeto —oscurecido por el empleo de dos léxicos, el de la psicología y el de la lógica, según se atiende al ejercicio de las funciones intelectuales del sujeto o a las formas que confieren objetividad al material sensible— contrasta con la parquedad de las expresiones enderezadas a mostrar el saber que la Razón tiene de sí misma. ¿Estamos autorizados a hablar de autoconocimiento de la Razón? ¿No sería lícito preguntar, también en este caso, por las condiciones de su posibilidad? Es cierto que la historia enseña que la Razón ha funcionado siempre de la misma manera, y que lo ha

<sup>17</sup> *KrV*, A 695, B 723.

<sup>18</sup> NATHAN ROTENSTREICH, *Experience and its systematisation, Studies in Kant* (The Hague, M. Nijhoff, 1965), p. 111.



hecho valiéndose de formas que han sido consagradas por una tradición que inscribe en su haber los nombres de Aristóteles, Euclides y Newton. Pero ¿no es verdad también que las nuevas ciencias —lógica, geometría, física— no respetan las formas que Kant consideraba invulnerables y definitivas? A la idea de la Razón inmutable, cuyo examen crítico realizara Kant, opone nuestro tiempo el programa de una Razón histórica.

El saber acerca de estas actividades y formas no es propiamente conocimiento: es la conciencia que, en actitud reflexiva, acompaña al conocimiento de los objetos durante el proceso de su realización. Estas formas no son objetos, no constituyen un campo susceptible de ser explorado a la manera de los dominios de las ciencias, y, sin embargo, engendran toda objetividad y constituyen el sector del saber necesario y universalmente válido. Pero su fundamento, que no es ente ni objeto, sólo podría ser alcanzado en el curso de una reflexión que ilumina sus propias estructuras en el momento en que despliegan su actividad. Como observa acertadamente Heimsoeth, la convicción de que "la Razón es para sí misma transparente y dominable de una vez por todas en la integridad de sus miembros" es, para Kant, tan solo "un supuesto general básico".<sup>19</sup> Acaso el motivo que ha inclinado a Kant a aceptar una interpretación tan temeraria provenga de querer juzgar al Entendimiento humano, sobre todo cuando adquiere claridad sobre sí mismo, según los rasgos que atribuye al Entendimiento divino. ¿No derivará del prejuicio, que ha saturado gran parte de la tradición intelectual de Occidente, según el cual el conocimiento humano, al menos en el dominio de la Razón, repite, a su manera, el saber atribuido, por lo demás sin pruebas y sin posibilidad de tenerlas, al *intellectus archetypus*, para el cual la Razón tomaría conciencia de sí misma en su propia actividad creadora?

Si la sospecha tuviese algún asidero, ¿cómo disimular la paradoja que consiste en concebir el fundamento último de todo conocimiento como asentado en el suelo endeble de un supuesto, engendrado acaso por la persistencia secular de un prejuicio histórico?

<sup>19</sup> HEINZ HEIMSOETH, *La metafísica moderna*, trad. de José Gaos (Madrid, Revista de Occidente, 1932), pp. 149-150. Utiliza también la calificación de supuesto EUGEN FENK, *Alles und Nichts*, ya citado, p. 41: "La empresa kantiana de una crítica completa de la Razón descansa sobre el supuesto que la Razón puede adueñarse de sí misma y ciertamente en su totalidad en tanto agota el *a priori* de su autocomprensión y lo conceptualiza".

*La paradoja de la unidad.*

4.1 Kant insiste en atribuir unidad a la razón.<sup>20</sup> La filosofía es obra de la razón y resultado de su actividad. De la unidad de la razón pende la unidad de la filosofía, tanto en lo que concierne a su propeutéica —ejercicio preliminar de índole crítica orientado a investigar el poder de la razón en lo concerniente a todo conocimiento puro *a priori*—, como a su sistema —el conjunto de los principios puros de la naturaleza y de la moralidad—. La organización arquitectónica del sistema de la filosofía, que exhibe la unidad a través de la recíproca articulación de sus partes, es el reflejo correcto de la unidad de la razón, cuya actividad se desenvuelve de una manera orgánica, lo que asegura el equilibrio del conjunto y su carácter unitario. Si las distintas ciencias filosóficas no brotaran de una actividad que se despliega siempre de una manera coherente, no habría posibilidad de coordinar los resultados de cada uno de los dominios en que se divide la filosofía y, la consiguiente incoherencia de ésta, no sólo revelaría lagunas, sino que sus partes caerían fácilmente en contradicción y acabarían anulándose a sí misma. Pero esta unidad, que se postula como sólida y bien trabada, parece quebrarse tan pronto como el análisis obliga a disociarla en facultades con rasgos distintos, funciones diferentes y campos de aplicación diversos. Y, lo que es más grave, los esfuerzos encaminados a restaurar la unidad disuelta por el análisis, no sólo son laboriosos, sino que se resienten por su aparente artificialidad, lo cual conspira contra la tesis de la unidad postulada inicialmente.

¿Ha de imputarse este resultado paradójico a una modalidad del trabajo personal de Kant, que le llevaba a insistir en el análisis para detenerse en la descripción de los rasgos diferenciales de los elementos, aunque sin renunciar a la esperanza de alcanzar una síntesis satisfactoria? ¿O dependerá de la índole del tema y de las exigencias del método preferido para su mejor tratamiento?

<sup>20</sup> *KrV*, A XIII, §9-34: "De hecho, la Razón pura es una unidad tan perfecta, que si su principio resultara insuficiente para uno solo de los problemas que le son propuestos en virtud de su propia naturaleza, habría que desecharlo, ya que no sería idóneo para resolver con plena seguridad ningún otro."

4.2 En la persona de Kant se daban de manera ejemplar el talento analítico y la capacidad de organizar arquitectónicamente, en una síntesis en la que algunos críticos han denunciado más artificio que naturalidad,<sup>21</sup> los elementos que habían sido previamente separados. Tal vez por eso no ocultó nunca su predilección por las distinciones rigurosas que, en el orden del conocimiento, alcanzan no sólo a la materia y a la forma, sino también a la separación radical de las facultades que intervienen y que son ellas mismas manantial de un saber independiente de la experiencia.<sup>22</sup> Su pensamiento se mueve entre dos extremos: por un lado, afirmación de la separación neta de las distintas facultades de conocer, a cada una de las cuales se asignan formas propias, funciones específicas y ámbito de aplicación, y, por otro lado,

<sup>21</sup> El reproche dirigido por N. KEMP SMITH (*A Commentary to Kant's 'Critique of pure Reason'*, 2nd. ed., New York, Humanities Press, 1962, pp. xx-xxiv) contra el modo de elaborar su obra que la condena a ser un arreglio artificial de sus partes, que no excluye las contradicciones, agravadas por la falta de univocidad de los términos fundamentales, mostraría que se resiente también la unidad del sistema. Esta crítica ha encontrado en H. J. PATON (*Kant's Metaphysics of Experience. A Commentary on the first half of the Kritik der reinen Vernunft*, 4th. reimp., London, Allen & Unwin; New York, Humanities Press, 1965, I, pp.37-56) un intérprete más moderado que antepone el punto de vista de la totalidad, subrayado por el propio Kant, a la comprensión de los aspectos aislados.

<sup>22</sup> Más de una vez ha sido censurada la propensión a establecer separaciones tajantes entre las facultades de conocer. Así, por ejemplo, H. W. Cassirer deplora "el perjuicio que deriva de la distinción de varias potencias de conocimiento", entendidas como "capacidades diferentes, que, aunque aptas para cooperar entre sí, han de ser concebidas, sin embargo, como completamente distintas, hasta el punto que parece sugerirse que tengan una existencia real propia." Todo indica, por el lenguaje empleado por Kant, que "estarían dotadas de cierta realidad independiente" y, en ocasiones se recoge la impresión, llevado por la fuerza de las palabras, que tales potencias son consideradas como "entidades sustanciales". (Cf. H. W. CASSIRER, *Kant's First Critique* (2nd. reimp., London, Allen & Unwin; New York, Humanities Press, 1968), pp. 53-54 y 238-239. Contra esta manera de pensar, que ya había sido expuesta en los días de Kant, reaccionó asperamente Hegel en un artículo publicado en el *Kritisches Journal der Philosophie* (1802/03). Protestaba contra los que se complacían en separar excesivamente las formas del conocer y, correlativamente, las facultades respectivas, pero no cabe duda que los textos autorizan ese modo de juzgar por la insistencia con que Kant subraya las diferencias existentes en cada nivel de la síntesis cognoscitiva. Escribe Hegel: "las formas kantianas de la intuición y las formas del pensar no se encuentran unas fuera de las otras, como las de facultades particulares aisladas, como se las representa comúnmente. Una sola y misma unidad sintética... tal es el principio de la intuición y del Entendimiento; el Entendimiento es sólo la potencia superior en la cual la identidad, que en la intuición está enteramente sumergida en la multiplicidad, se constituye ella misma como opuesta a esta multiplicidad a título de universalidad, y con este título es ella la potencia superior." G. W. F. HEGEL, *Glauben und Wissen*, herausg. von G. Lasson (Hamburg, P. Meiner Verlag, 1962), p. 16.

la no menos firme convicción de la unidad de la razón y, correlativamente, del carácter sistemático y cerrado del saber filosófico.

Sensibilidad, Entendimiento y Razón, a las que hay que añadir, Imaginación y Juicio, son las facultades comprometidas en la actividad cognoscitiva. Tales facultades no aparecen colocadas en el mismo nivel. Siguiendo precedentes de su época, Kant distingue facultades superiores e inferiores, dando a entender que las concibe organizadas en una jerarquía cuyo plano más bajo corresponde a la Sensibilidad, en tanto que el más elevado, que no es otro que la Razón en sentido estricto, ocupa el vértice de la pirámide. A todas, excepto a la Sensibilidad, atribuye espontaneidad, siendo activas cada una en su nivel. Aun cuando en su vocabulario, inspirado en las tradiciones vigentes en su tiempo, no desaparecen las connotaciones psicológicas, ya que se refiere siempre a capacidades o actividades de un sujeto, en rigor se encamina a concebirlas más bien como momentos o aspectos lógicos del conocimiento. Esto se hace más patente cuando se refiere a las estructuras y formas propias de cada facultad.

Con ejemplar celo, Kant se esfuerza por delimitar cada una de las facultades, tanto en lo que atañe a su naturaleza y función como a su campo de aplicación. Comienza con la Sensibilidad (*Sinnlichkeit*) que define como la "receptividad de nuestro espíritu (*Gemüt*) para recibir representaciones, en cuanto es afectado de alguna manera." (*KrV.*, B 75). No la concibe como una capacidad amorfa, dócil a la presión de estímulos sensibles cualesquiera, sino dotada de formas —espacio y tiempo—, que denomina intuiciones puras y que están destinadas a imprimirse al material (sensaciones) que recibe. Describe después la Imaginación (*Einbildungskraft*), entendida también, a semejanza de la anterior, como "fuente subjetiva de conocimiento", sobre la cual descansa la posibilidad de la experiencia en general y del conocimiento de los objetos. Si, lo mismo que la anterior, es empírica, en la medida en que se aplica a fenómenos dados, también ha de ser considerada como un fundamento *a priori* de ese uso empírico, y como tal ha de concebirse como pura. La define como la "facultad de representar en la intuición un objeto aunque no esté presente" (*KrV.*, B 151), y la adscribe a la Sensibilidad, en la medida en que oficia de mediadora entre ésta y el Entendimiento. Le asigna la misión de "determinar *a priori* la Sensibilidad" (*KrV.*, B 152) y, en cuanto es productora, le atribuye espontaneidad. Al pasar al Entendimiento

(*Verstand*) lo caracteriza como la "facultad de pensar el objeto de la intuición sensible" (*KrV.*, B 75), y aunque le niega capacidad para intuir directamente, lo vincula con la Sensibilidad que le suministra los materiales para operar la síntesis en que consiste el conocimiento. Completa su definición al presentarlo como la "facultad de las reglas" (*KrV.*, B 171) cuya tarea concreta es señalar el uso objetivo de las categorías. El Juicio (*Urteilkraft*), a su vez, "enseña a aplicar los conceptos puros del Entendimiento, que contienen la condición para reglas *a priori*, a los fenómenos" (*KrV.*, B 171) y es entendido igualmente en términos de facultad a la que conciernen los problemas del esquematismo y la tabla de los principios puros del Entendimiento. La Razón (*Vernunft*), finalmente, que constituye la unidad formal de todos los conocimientos fundamentales *a priori*, es presentada como "la facultad de los principios" (*KrV.*, B 356) cuya tarea es unificar bajo principios la unidad lograda gracias a las reglas del Entendimiento. También es caracterizada como "la facultad de lo incondicionado" (*KrV.*, B 364), animada por la tendencia a trascender todo lo dado en la experiencia y representarse (aunque sólo en la forma del pensar, no del conocer) lo que podría conferir el último fundamento metafísico a todos los conocimientos y satisfacer las demandas de la metafísica que como "aspiración natural" es inseparable de la condición humana, pero cuyo fracaso es exhibido por la misma Razón empleada como instrumento de análisis crítico de sus posibilidades.

La división es ordenada y responde a fundamentos objetivos, los límites de cada facultad han sido trazados con prolijidad, el escalonamiento es gradual, la elaboración en la actividad cognoscitiva es efectiva y se cumple normalmente, pero la conexión entre las distintas partes está lejos de ser sencilla y reclama largas y pormenorizadas explicaciones. Véanse, por ejemplo, los vínculos entre Entendimiento y Razón.

4.3 Compete a la filosofía crítica el análisis del Entendimiento como facultad de pensar, con el fin de examinar la posibilidad de conocimientos *a priori*, la articulación de sus formas y su uso puro, lo mismo que las condiciones de su aplicación a la experiencia. En este campo se le asigna la misión de enlazar la multiplicidad de las representaciones por medio de conceptos y conducir las bajo leyes. Pero como otros conceptos filosóficos, también el entendimiento ha recibido

más de un significado<sup>23</sup> lo cual no deja de constituir un obstáculo para su adecuada intelección en el marco del criticismo kantiano.

No puede olvidarse, en primer término, el Entendimiento del hombre normal, que desarrolla su actividad condicionado por el resto de los actos y estados del sujeto empírico, variables de un momento a otro y también según los distintos individuos. De su naturaleza y funciones, lo mismo que de sus conexiones con el resto de la actividad anímica, se ocupa la psicología empírica, que tampoco descuida su génesis y las desviaciones de sus funciones normales. No podía ser ése el punto de vista escogido por Kant, que, en el mejor de los casos, le habría permitido alcanzar, por vía inductiva, generalizaciones del todo insuficientes para una segura fundamentación de las ciencias.<sup>24</sup>

Para el criticismo, el Entendimiento puro, es decir, emancipado de toda conexión con la experiencia sensible, se reduce al complejo de funciones que suministran las condiciones de la posibilidad de los objetos de la experiencia y de su conocimiento universal y necesario. Nada impide concebirlo como el conjunto, por lo demás rigurosamente articulado, de categorías y leyes, que trazan *a priori* la estructura de todo el reino de la objetividad.<sup>25</sup> Integra el dominio de lo trascendental en la medida en que sus funciones no se refieren tanto a los objetos como a nuestra manera de conocerlos, en cuanto ésta es posible *a priori*. Kant no se cansa de señalar que la palabra trascendental alude menos a una relación del conocimiento con las cosas que con la facultad misma de conocer, e indica cierta dirección de su actividad sujeta a una legislación general.

En un tercer significado, que no podría descartarse de antemano porque Kant lo menciona como caso meramente probable aunque no alcanzable en la condición humana, cabría imaginar un Entendimiento

<sup>23</sup> KrV., A 126-127, B 92-95, 135, 153, 171, 197, 310-312, 362, 672; *Prolegomena*, § 38, 57, 60.

<sup>24</sup> Desde este ángulo ha sido expuesto en *Anthropologie*, I, § 1, 6-7, 40, 42, 48.

<sup>25</sup> Aclara Ratke: "Entendimiento en sentido crítico significa esencialmente sólo una función ideal, una suma de conexiones funcionales lógicas; ...no otra cosa que una determinada dirección, un método de la legalidad racional general y —en la exposición de sus funciones parciales aisladas— sólo una abstracción metódica." H. RATKE, *Systematisches Handwörterbuch zur Kritik der reinen Vernunft* (Hamburg, Meiner, 1965), p. 284. Por desgracia, el vocabulario psicológico y el uso de la primera persona del plural —nosotros— que emplea Kant, enturbia, en muchos casos, la clara descripción anterior, como lo ha señalado T. D. WELTON, *Kant's Critique of pure Reason* (2nd. ed., Oxford, Clarendon Press, 1964), pp. 105-107.

totalmente emancipado de la sensibilidad, capaz de alcanzar sus objetos gracias a la existencia de una intuición no sensible. A diferencia del Entendimiento humano, que es discursivo y aprehende la totalidad por medio de la acumulación progresiva de sus partes, un *intellectus archetypus* sería de índole intuitiva y procedería de lo universal a lo particular, o sea, de la visión del todo a la comprensión de sus partes. ¿No se atribuye acaso al ente omnisciente una intuición creadora —*intuitus originarius*—, que a la vez que conoce engendra la realidad conocida? El *intellectus ectypus*, que es el humano, en razón del itinerario discursivo que está constreñido a recorrer, ha de apoyarse en el análisis general de los conceptos para llegar a la intelección de las cosas particulares que se le han hecho accesibles como representaciones gracias a la intuición de la Sensibilidad, y depende, pues, del *intuitus derivativus*.

Kant destaca la independencia del Entendimiento respecto de la Sensibilidad y de la Razón, y en un esfuerzo por circunscribir su dominio lo presenta como una unidad autónoma. Y en verdad nada impide concebirlo como desligado de todo lo empírico, separado, inclusive, de la sensibilidad. En cuanto unidad subsistente por sí misma no podría incrementarse con ningún añadido que procediese de otra fuente. Al entendimiento corresponde el pensar, en una palabra, todo enlace *a priori* según reglas que aseguren la unidad de las representaciones. En sí mismo es la pura función del pensar sin intuición.

El conjunto de sus conocimientos constituye un sistema, es decir, una totalidad determinada por una idea. Los conceptos puros del Entendimiento, para cuyo descubrimiento Kant ha encontrado un hilo conductor que permite construir una tabla sin omisiones, están determinados por su naturaleza homogénea, su carácter elemental, su número fijo y sus relaciones recíprocas y ellos mismos descansan en las funciones del Entendimiento. Su origen es independiente de las diferencias de la materia a la cual se aplican; surgen puros y sin contaminación sensible de las funciones del entendimiento, y se conectan entre sí según un concepto. La integridad y articulación de ese conjunto es un signo de la autenticidad y exactitud de los conocimientos que derivan del Entendimiento como de su fuente propia.

Aunque Kant, dejándose llevar por su inclinación analítica, se para el Entendimiento de sus vínculos con la Sensibilidad y la Razón y le asigna el carácter de unidad independiente, no puede evitar su

ulterior conexión, a fin de no desarticular la compleja unidad de la razón considerada como una totalidad. De ello resulta que en sí mismo el Entendimiento es la pura función del pensar,<sup>26</sup> ajena a las condiciones y limitaciones que provienen de las restantes facultades, pero al entrar en relación con la Sensibilidad se pliega a sus exigencias y su tarea se reduce a subsumir bajo conceptos las representaciones que, como primera síntesis, se le ofrecen en carácter de materia parcialmente elaborada pero todavía ciega. En relación con la Razón se somete a la exigencia de unificación última, que aspira a organizar en una síntesis coherente la pluralidad de las leyes que afectan al comportamiento de los objetos en los distintos sectores de la experiencia. De esta manera, el ademán que llevaba a trazar fronteras de límites rígidos, con el consiguiente peligro de una atomización de las facultades racionales, cede su sitio al movimiento contrario que reconduce los resultados del análisis a una unidad omnicomprensiva.

4.4 La separación de Entendimiento y Razón —exigida por la diferencia de estructura, la diversidad de funciones y la heterogeneidad de sus campos de aplicación— agrava las dificultades cuando se trata de mostrar la articulación de todas las facultades del conocimiento y su concurrencia en un resultado común, fruto de la misma colaboración.

Kant ha intentado, sin embargo, exponer los nexos entre Entendimiento y Razón, y lo ha hecho desde tres puntos de vista: los dos primeros, desenvueltos en la *Crítica de la razón pura*, muestran a la Razón en funciones de conocimiento y se refieren a sus usos lógico (formal) y trascendental (real), en tanto que el tercero, presentado en la *Crítica del juicio*, apunta más bien a la unidad del sistema fundada en la armonía de las facultades.

En el uso lógico aparece la Razón en acción, que se manifiesta a

<sup>26</sup> No es claro el significado de función que se atribuye al Entendimiento. Del cotejo de los textos kantianos parece poder alcanzarse este resultado: la función general del Entendimiento —es decir, el tipo de acción o método de trabajo en que consiste normalmente el ejercicio de su actividad— es el pensar. La forzosa heterogeneidad de los diferentes actos del pensar no compromete la naturaleza y el ejercicio de la función, y no impide tampoco el reconocimiento de distintas formas de concepto y de juicio, que se corresponden con las funciones del Entendimiento. Sobre el triple significado del término función y sus vinculaciones con el término forma, registrado en diferentes pasajes de la obra teórica de Kant, remito al comentario ya citado de H. J. PATON, *Kant's Metaphysics of Experience*, I, pp. 245-248.



través de la relación de subordinación que establece entre los conceptos en el curso de una creciente determinación del conocimiento. ¿Cómo tiene lugar esta subordinación? El raciocinio mediato, que revela la naturaleza de la Razón, muestra al mismo tiempo su conexión con el Entendimiento a través de la función mediadora del Juicio: en efecto, las dos premisas del silogismo, obra del Entendimiento y del Juicio, permiten a la razón extraer una conclusión que determina el conocimiento por el predicado de la regla. Pero la regla, que oficia de premisa mayor, ha sido puesta por el Entendimiento, y la subordinación bajo la regla, que constituye la premisa menor, es obra del Juicio. De esa manera, Entendimiento y Juicio preparan el camino a la Razón: el Juicio actúa como intermediario que permite a la Razón injertarse sobre el entendimiento, como éste lo había hecho sobre la experiencia a través de la Sensibilidad. Gracias a ello la Razón está en condiciones de desempeñar un papel en el conocimiento objetivo.

En el uso trascendental se tiende un nuevo puente sobre el abismo que separa la Razón y el Entendimiento. La falacia de todos los raciocinios que nos arrastran más allá del campo de la experiencia, aconseja moderación en el empleo de los conceptos, sobre todo porque la propensión a rebasar los límites de lo empírico es natural, está muy arraigada en la Razón humana y constantemente nos convierte en víctimas de una ilusión. Para precaverse de este peligro, que acecha de continuo, no queda otro recurso que limitarse al uso immanente de las Ideas, es decir, orientar su actividad hacia el Entendimiento y no hacia las entidades trascendentes que ellas mientan. Kant no se cansa de advertir que la Razón nunca se refiere directamente a los objetos, sino al Entendimiento, y que su función se constriñe a ordenar los conceptos que éste le ofrece a fin de conferirles máxima extensión. La distinción de dos tipos de unidad —distributiva y colectiva— hace más patente las funciones, diferentes pero complementarias, del Entendimiento y la Razón. El primero unifica por medio de conceptos lo múltiple del objeto, en tanto que la segunda se apresta a unificar por medio de Ideas lo múltiple de los conceptos subsumiendo la unidad distributiva del primero en la unidad colectiva de la segunda. Se trata, por lo tanto, de dirigir el Entendimiento hacia cierta meta (*focus imaginarius*) donde convergen, aunque sin alcanzarla nunca, todas las reglas de éste, y lograr, así, no sólo máxima unidad, sino también máxima extensión. Del uso regulador de las Ideas resulta un sistema

coherente organizado sobre la base de principios. La Razón postula la unidad completa del conocimiento y, aunque en sí misma esta exigencia racional esté condenada a ser meramente hipotética, la totalidad, inalcanzable como objeto de experiencia, desempeña un papel vital como Idea: ayuda a determinar *a priori* el lugar y la relación de cada parte con el resto. De esta manera, la Razón aporta lo sistemático del conocimiento y, por este medio, completa la obra del Entendimiento.

Sin salir del uso trascendental y apelando a la teoría del esquematismo puede intentarse igualmente establecer la conexión entre ambas facultades superiores del conocimiento;<sup>27</sup> aunque los principios de la Razón no son constitutivos —por carecer del correspondiente esquema de la Sensibilidad y quedar privados, por lo tanto, de tener un objeto en concreto a que aplicarse— nada se opone a que la Idea de la Razón sea concebida como un “análogo de un esquema de la Sensibilidad”,<sup>28</sup> cuya misión es aunar todos los actos del Entendimiento, que ya los esquemas de la Sensibilidad han contribuido a determinar, introduciendo una unidad sistemática más alta que, por provenir de la Razón, es completa y contribuye a determinar plenamente. De esa manera se facilita la adaptación de la Razón al Entendimiento, y la Idea resulta ser indirectamente objetivante porque, al asegurar *a priori* al Entendimiento la unidad total de su uso, se aplica igualmente, aunque por vía indirecta, a los objetos de la experiencia. Esto no ha de entenderse en el sentido de que las Ideas determinan al objeto, sino que se limitan a prescribir el procedimiento que permite al Entendimiento concordar consigo mismo en su uso empírico.

Mediadora entre el Entendimiento y la Razón es también la función del Juicio cuando se considera el campo de aplicación de cada una de las facultades superiores del conocimiento. No importa que el Entendimiento legisle para el mundo de la naturaleza, que la Razón lo haga en el ámbito de la libertad, y que entre lo sensible y lo suprasensible exista un abismo infranqueable para el conocimiento. Lo cierto es que la libertad, que a través de la acción moral del hombre incide sobre la naturaleza, invita a pensar que el mundo sensible ha de

<sup>27</sup> Sobre la importancia de la teoría del esquematismo, que explorada a fondo permitiría reconstruir una metafísica latente en la obra de Kant, ha llamado la atención ROGER DAVAK, *La Métaphysique de Kant* (Paris, P.U.F., 1951), esp., pp. 68-175 y 186-195.

<sup>28</sup> *KrV.*, B 693.

poder representarse de tal modo que la sumisión a leyes sea compatible con la realización de fines. Entendida como un principio trascendental, la noción de finalidad permite concebir a la naturaleza, en el complejo unitario de la multiplicidad de sus leyes empíricas, como acorde con nuestras intenciones enderezadas al conocimiento. Tal finalidad no es una eualidad de los objetos, sino una exigencia que el sujeto se impone a sí mismo, no por accidente sino de manera necesaria, a fin de lograr la armonía en el juego de sus facultades de conocimiento. Este logro, lo mismo que la consecución de todo propósito, está siempre enlazado al sentimiento de placer. Placer en la concordancia del objeto con nuestras facultades de conocer, y placer en el juego armónico de las facultades de conocer entre sí. Tal sentimiento de placer está determinado por un fundamento *a priori*, que no es otro que el principio de finalidad asentado en el Juicio. El fin final, que persigue la Razón en su uso práctico, sólo puede llegar a ser real en la naturaleza que es conocida por el Entendimiento. Pero como éste, al no alcanzar más que el fenómeno, deja indeterminado el estrato o aspecto suprasensible de la misma, el Juicio le proporciona la determinación que le falta, aunque sólo como resultado de la aplicación de un principio regulador. Y la Razón, por medio de la ley práctica, le confiere la última determinación. De esta manera el Juicio hace posible el tránsito del ámbito de la naturaleza al de la libertad o, con otras palabras, el enlace entre el Entendimiento y la Razón.<sup>29</sup>

4.5 La reconquista de la unidad de la Razón (entendida ahora en sentido amplio) es fruto de un laborioso esfuerzo, en el curso del cual las facultades separadas que se consideran como las principales, el Entendimiento y la Razón, tienen que reclamar el concurso de otra facultad, el Juicio, que aparentemente no tiene la misma jerarquía, pero sin cuyo apoyo no podía lograrse aquel fin. De ello resulta que la tercera facultad, el Juicio, es concebida como mediadora entre la primera y la segunda, que se oponen como si se tratara de tesis y antítesis. También la separación entre la Razón teórica, idónea en el campo del conocimiento de lo condicionado (fenómeno), y la Razón práctica, que abre un acceso aunque no cognoscitivo al reino de lo incondicionado (noumeno), se resuelve por la intervención del Juicio

<sup>29</sup> *Kr.Ur.*, Einl. iii, v, ix.

en su función estética, para la cual "lo bello es el símbolo del bien moral."<sup>30</sup>

Esta última solución, en apariencia sencilla, esconde una gran complejidad: obliga nada menos que a apelar a la diferencia entre exposición esquemática y exposición simbólica, con todas las oscuridades que conlleva esta última. Mientras en la primera el concepto del Entendimiento dispone *a priori* de la intuición correspondiente; en la segunda no hay ninguna intuición sensible adecuada para el concepto pensado por la Razón. Sólo valiéndose de un proceder analógico, el Juicio puede hacer posible la concordancia, no entre los contenidos, sino en la forma de la reflexión. De esta manera lograría operarse el tránsito del encanto sensible al interés moral.

Aunque la inclinación arquitectónica de la Razón esté fuertemente acentuada y, en definitiva, acabe por imponerse, no hay duda que Kant ha multiplicado las dificultades en su esfuerzo por descender a planos cada vez más profundos y que su tendencia analítica le ha llevado a descubrir aspectos novedosos difícilmente conciliables con los que había puesto al descubierto en el examen general de la articulación de las distintas facultades del conocimiento.<sup>31</sup> Por eso, la exigencia de unidad, sin la cual el sistema entero sucumbiría en razón de sus resquebrajaduras internas, se halla obstruida y tropieza a cada paso con nuevas dificultades por la prolijidad de los análisis que multiplican el número de factores no siempre fáciles al llamado de la unidad.

## 5

*Primado de la Razón práctica: acción o conocimiento?*

5.1 La irrupción de una Razón práctica, entendida como "facultad racional del espíritu", al lado de la Razón teórica, que ostenta

<sup>30</sup> *Kr.Ur.*, § 59.

<sup>31</sup> Se ha señalado con argumentos muy atendibles que la investigación kantiana se mueve a lo largo de varios niveles de pensamiento, y que pasa constantemente de uno a otro, con lo cual se modifica no sólo la perspectiva de los análisis sino también los resultados, todo lo cual habría exigido una revisión completa y una reelaboración del sistema que facilitara la armonía de sus distintas partes. Cf. ROBERT PAUL WOLFF, *Kant's Theory of Mental Activity. A Commentary on the transcendental Analytic of the Critique of pure Reason* (2nd. Print., Cambridge, Mass., Harvard Univ. Press, 1969), pp. 42-43.

títulos equivalentes, deteriora la imagen de la unidad de la Razón y conspira también contra la unidad del sistema kantiano.

En el prólogo de la *Crítica de la Razón práctica*, Kant, llevado por el empeño de organizar en sistema una filosofía entendida como ciencia y que atienda por igual los problemas teóricos y prácticos, separa dos facultades del espíritu que llama, para distinguirlas, "facultad de conocer" y "facultad de desear",<sup>32</sup> y en ambos casos se propone descubrir los principios *a priori* que permiten mostrar las condiciones, la extensión y los límites del uso de la Razón en los respectivos ámbitos de su aplicación. La segunda facultad, derivada del análisis de "las partes del alma", es concebida, al igual que lo había sido la primera en la *Crítica de la Razón pura*, como un todo susceptible de ser analizado en partes que exhiben relaciones recíprocas. A semejanza de la anterior, se la concibe también como una "facultad pura de la Razón", pero se la define como la capacidad que tiene un ente de "ser, por medio de sus representaciones, causa de la realidad de los objetos de esas representaciones."<sup>33</sup> Quedan, así, separadas, por el uso de un lenguaje imprudente que compromete la unidad del sistema, la Razón teórica y la Razón práctica, entendidas ambas como facultades distintas.

Esta distinción, sobre la cual Kant vuelve constantemente, aunque nueva en los tiempos modernos, remonta al pensamiento griego. Ya Aristóteles distinguía una Razón teórica (*nous theoreticos*), al servicio del conocimiento y encargada de dictaminar acerca de lo verdadero y de lo falso, y una Razón práctica (*nous practicos*), cuyos juicios, afirmativos o negativos, versan sobre los conceptos de bueno y de malo, siempre relativos a algo o a alguien.<sup>34</sup> Al heredar esa distinción, la Edad media difundió las expresiones de *intellectus practicus*, *intellectus activus*, *ratio practica* para referirse a la segunda. Kant retoma la expresión de Razón práctica (*praktische Vernunft*) y la aplica, no al Entendimiento, al que por otra parte tampoco niega una función práctica, sino a la Razón en sentido estricto.

<sup>32</sup> *KpV.*, tomo V, p. 12. Corresponde, como se ha indicado, a la edición de *Kants Werke* publicada bajo la dirección de Ernst Cassirer.

<sup>33</sup> *KpV.*, tomo V, p. 9, nota.

<sup>34</sup> *De Anima*, 433a 15 ss. La comparación entre ambos autores, Aristóteles y Kant, ha sido trazada una vez más recientemente. Cf. TAKATURA ANDO, *Aristotle's Theory of practical Cognition* (2nd. ed., The Hague, M. Nijhoff, 1965), pp. 316-322.

Los itinerarios de las actividades de una y otra Razón siguen, según Kant, direcciones contrarias. La Razón teórica se vuelve hacia los objetos, en la medida en que se dan al Entendimiento a través de la Sensibilidad, y avanza desde la intuición por el concepto hasta los principios. La Razón práctica, en cambio, parte del principio que determina la Voluntad por la forma de la ley y desciende a los factores empíricos de la conducta (deseo, impulso, sentimiento, inclinación, etc.) configurados en sentido moral por aquel principio. La conciencia de la ley, lejos de ser un accidente empírico, ha de ser interpretada como un hecho de la Razón pura que exhibe a ésta como originariamente legisladora.

5.2 En más de una ocasión Kant aclara el alcance de la división y separación de facultades y señala que se trata siempre de una sola Razón pura, aunque en dos usos o ejercicios: el que atiende al conocimiento y el que se refiere a la acción. Estos dos polos —conocimiento y acción— habrían sido suficientes para distinguir los usos posibles de la Razón pura, si Kant no hubiera añadido una nueva posibilidad de confusión al asignar también a la Razón práctica como meta un tipo de conocimiento: más allá del saber de lo que *es* cabe concebir el saber de lo que *debe ser*. El primero es fruto del ejercicio teórico de la Razón, en tanto que lo que debe ser se conoce *a priori* en el ejercicio práctico.<sup>35</sup>

Al oponer dos tipos de conocimiento, fundándose en la diversidad de sus metas, y al separar los ámbitos de la teoría y la práctica, Kant agrega nuevas dificultades: la separación de Razón práctica y Voluntad, confiando a la primera la indagación de los fundamentos de determinación de la segunda, que es también concebida como una facultad encargada de “producir los objetos que corresponden a las representaciones o, por lo menos, de determinarse a sí misma a la realización de esos objetos.”<sup>36</sup> Misión de la Razón práctica, de acuerdo a este texto, sería suministrar el elemento cognoscitivo que habrá de guiar a la Voluntad en el desarrollo de la acción. La ley moral, enunciada por Kant en los términos de un imperativo incondicional, es un hecho de la Razón práctica que emerge en la conciencia del deber y ofrece un medio para discernir acerca de lo bueno y lo malo y, por consi-

<sup>35</sup> *KrV.*, B 661.

<sup>36</sup> *KpV.*, *Werke*, V, p. 16.

guiente, anticipa cognoscitivamente a la Voluntad el camino a seguir en la conducta moral. De acuerdo con esta interpretación, Razón práctica y Voluntad se conciben como dos facultades, la primera de las cuales atiende al conocimiento práctico y la segunda se pliega a los dictados de ese conocimiento, ajustando su comportamiento a la forma de la ley.

Pero, contra lo que cabía esperar, no se descarta la posibilidad de identificar la Razón práctica con la Voluntad, y abolir, por lo tanto, la separación o distancia entre las dos facultades y la subordinación de una a otra. La Ley moral, que es un hecho de la Razón práctica, descubre la libertad (que en idea había sido anticipada por la Razón teórica) y ésta, a su vez, funda la posibilidad del conocimiento de la ley. En términos técnicos lo expresa Kant al señalar que "la libertad es la *ratio essendi* de la ley moral, y ésta es la *ratio cognoscendi* de la libertad."<sup>37</sup> A través de la implicación recíproca de la ley moral y la libertad se establece la unión de Razón práctica y Voluntad, donde se advierte que el carácter legislador de la primera se confunde con la autonomía atribuida a la segunda.<sup>38</sup>

Podría argumentarse también que en la medida en que la Razón pura —que en función teórica impone un orden a la totalidad de los datos de la experiencia— es práctica cuando, a través del orden que proyecta como posible para la ejecución de la acción, determina la conducta de un ente cuyo dinamismo proviene del deseo y del impulso.<sup>39</sup> La Razón teórica se hace Razón práctica y ésta es una sola cosa con la Voluntad.

La Razón práctica es fuente de conocimiento y acción. Como conciencia del deber ser roza la esfera del conocimiento y, en tal carácter, anticipa mediante la ley práctica los lineamientos formales de toda acción moral; pero en la medida en que determina a la Voluntad a obrar independientemente de todo contenido empírico, entra en la esfera de la acción. En ambos casos, Razón práctica y libertad van indisolublemente ligadas, hasta el punto que no cabría concebir una con olvido de la otra. Así lo teórico no se reduce al mero conocimiento ni el conocimiento resulta excluido de la práctica.

<sup>37</sup> *KpV.*, *Werke*, V, p. 4 nota.

<sup>38</sup> *KpV.*, *Werke*, V, p. 33, 38.

<sup>39</sup> Esta nueva manera de ver ha sido sugerida por la interpretación que ofrece LEWIS WHITE BECK, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason* (Chicago, The Univ. of Chicago Press, 1973), pp. 37-41.

En su uso teórico, la Razón pura es fuente de conocimiento y, de hecho, ella proporciona, a través del despliegue de su actividad, las formas —intuiciones, categorías, Ideas— configuradoras de toda materia, en virtud de las cuales el conocimiento alcanza objetividad y ostenta los rasgos de la necesidad y la validez universal, que caracterizan a la ciencia. Todo lo que haya de exponerse como conocimiento depende, en última instancia, de la actividad teórica de la Razón, que por este medio se asegura un puesto destacado en la estructura del sujeto. No obstante lo cual Kant se empeña en señalar el primado de la Razón práctica sobre la Razón teórica.

Pero al insistir en el primado de la Razón práctica sobre la Razón teórica, Kant abre varios interrogantes. ¿Aspira a mostrar que la acción es más importante que el conocimiento? O, en términos más moderados, ¿pretende que, en el plano del conocimiento, lo que debe ser prevalece sobre lo que meramente es? En cualquiera de las dos situaciones ¿subordina uno de los términos a su antagonista?

Según una interpretación reciente,<sup>40</sup> que no vacila en apelar a expresiones del *Opus Postumum*, el primado radicaría en la aptitud de la Razón práctica para estimular eficazmente la plena sistematización de nuestro pensamiento y la organización racional de nuestra conducta. El imperativo moral, por una parte, y la doctrina de los postulados, por otra, se conjugarían para facilitar la conquista de ambas metas. Sólo la actividad práctica del sujeto permite instaurar una filosofía como “doctrina de la sabiduría”, cuyo valor incondicionado descansa en el hecho de ser la expresión del “último fin de la Razón humana”, que únicamente el ejercicio práctico está en condiciones de determinar.

Tal interpretación atribuye a Kant un humanismo para el cual la Razón humana, espontánea y libre, al adquirir conciencia de sí obliga al hombre a forjarse a sí mismo, por el saber y la acción, como persona autónoma. La filosofía no es otra cosa que la conciencia de sí mismo que tiene un sujeto finito que, al advertir los límites de sus posibilidades, está en condiciones de realizar la humanidad en su plenitud racional.

<sup>40</sup> BERNARD BOUSSET, *La doctrine kantienne de l'objectivité. L'autonomie comme devoir et devenir* (Paris, Vrin, 1967), pp. 602-603.



*La paradoja: supremacía y servidumbre de la Razón.*

6.1 Dos tendencias distintas, que suponen opuestos juicios de apreciación, convergen en la concepción kantiana de la Razón.

Por un lado, en sentido francamente positivo, se exalta a la Razón y se la coloca en el ápice de la jerarquía de las facultades de conocer, a la vez que se le asignan objetivos y medios que exceden el alcance de las otras facultades: el conocimiento, que ha comenzado por los sentidos y ha pasado después al Entendimiento, acaba en la Razón, última instancia que no admite ulterior apelación. Intuiciones, conceptos, Ideas, marcan los jalones de este itinerario ascendente. Pero la Razón no es el peldaño más elevado porque en ella termine el proceso cognoscitivo, sino porque su actividad está vuelta hacia lo trascendente, entendido como suprasensible y, por lo tanto, sustraído a la aprehensión de las otras facultades de conocer más directamente conectadas con la experiencia sensible. La Razón puede ser definida como la facultad de lo incondicionado porque avanza en la investigación de condiciones cada vez más elevadas hasta abrazar, por lo menos en idea, la totalidad entera, es decir, la serie íntegra de las condiciones. Gracias a este perseverante progreso se esfuerza por dar una sistematización definitiva a las síntesis alcanzadas en niveles más bajos del conocimiento. Es también la facultad más alta porque conoce por principios, es decir, aprehende por medio de conceptos lo particular en lo universal.

Por otro lado, que es la contrafigura del anterior, la Razón no dispone de acceso directo a la experiencia sensible y tiene que supeditarse al Entendimiento y a la síntesis cognoscitiva que éste le ofrece, limitando su función en dar *a priori* y por medio de conceptos la unidad más alta a la multiplicidad que recibe. Pero su unidad es de otra especie que la del Entendimiento: no prescribe ninguna ley a los objetos y sólo determina el uso de aquella facultad en el conjunto total de la experiencia y según principios. La Razón no es intuitiva, no aprehende directamente los objetos que aspira a alcanzar, no dispone de una visión directa, sino que progresa discursivamente ajustándose a las reglas que en su uso formal prescribe la lógica. Anticipa en Ideas lo suprasensible, que es su meta, pero en la medida en

que transforma en entidades reales el contenido de sus Ideas incurrir en un espejismo dialéctico que malogra sus resultados. Las formas puras de la Razón no participan en la constitución del objeto conocido, su función es meramente reguladora, ya que se limitan a dirigir la actividad del Entendimiento.

6.2 La doctrina kantiana de la Razón parece oscilar entre dos extremos. La actividad de la Razón, por pensar Ideas que no provienen de la experiencia ni se aplican directamente a ella, cumple una operación análoga a la del *intuitus originarius*, para el que conocimiento y creación constituyen un solo y mismo acto. También la Razón humana engendra sus objetos —tanto en el dominio de la metafísica como en el práctico y el estético—, y si no estuviera asediada por el sector sensible, que opone un obstáculo insalvable a su dinamismo creador, sólo habría para ella objetos-objetivados, es decir, productos de su actividad espontánea, y no objetos-dados que la afectan desde el nivel de la Sensibilidad.

Pero en la Razón humana se separan los caminos de la acción y del conocimiento. En el orden metafísico, indiferente a lo sensible, el objeto, que es producto de la Razón, tiene una existencia nouménica.

6.3 La Razón pura —en sentido amplio, es decir, considerada en la totalidad de sus facultades, funciones, usos y formas— aparece en el doble carácter de actividad espiritual autónoma, constitutiva de la experiencia y de la moralidad, y de orden ideal necesario de las ideas, expresión última de la unificación de todo saber y la coherencia de toda conducta moral. En ambos sentidos es idónea para comprender todo lo que nos es accesible en el plano del saber y todo lo que depende de nosotros en la acción. Fuera de ella no quedan más que la contingencia y el capricho, el azar y la arbitrariedad. Su mundo —espíritu y naturaleza, por lo demás solidarios— ostenta la perfección de un cosmos.

La Razón pura es una facultad arquitectónica, no en sentido estático, como expresión de una estructura rígida que ofreciera al contemplador, si ello fuera posible, el ensamblamiento de sus partes y la quietud de su fachada, sino en sentido dinámico como una actividad que se despliega conforme a leyes que, en todos sus niveles, conduce por un itinerario regular y termina en un organismo viviente. Sus formas puras —intuiciones, categorías, Ideas— aparecen reunidas en cuadros sistemáticos que aseguran el éxito en sus campos de aplica-

ción —naturaleza y moralidad— y, a la vez, registran la totalidad de sus posibles extravíos —paralogismos, antinomias, sofismas—, más allá de las particularidades que estas falacias pueden presentar en el curso de la historia.

La Razón cumple sus funciones sin perturbarse, sin contaminarse con los estados contingentes de cada vida individual, sin experimentar el condicionamiento social e histórico de la época y el lugar, desprendida, por así decirlo, de todo contexto extraño a ella misma. Sólo un hilo delgado —la impresión sensible— le recuerda la presencia de un material extraño que ella rápidamente se dispone a asimilar.

Este es su talón de Aquiles: la Razón pura no puede dejar de ser Razón humana, y como depende de la Sensibilidad, esencialmente receptora de las impresiones sensibles, y gracias a su colaboración logra, por la unión de la intuición y el concepto, conocimientos objetivos, es también *Razón sensible*. Al no disponer de una intuición propia, capaz de asir el ser del ente, le queda sólo el encadenamiento lógico, que la condena a ser *Razón discursiva*. Y como el ámbito de su aplicación legítima en el orden teórico es el dominio de la experiencia, encuentra allí los datos que, en una primera síntesis, elabora la Sensibilidad con el auxilio de sus formas *a priori*, y cuya ulterior configuración prosigue el Entendimiento, para terminar en el nivel de la Razón en sentido estricto. Esa inevitable elaboración de elementos que ella no crea sino que recoge muestra su carácter de *Razón finita*.

Finita es también la Razón humana en otro sentido: sus formas, que consienten en ser reunidas en una totalidad bien articulada, se dan de una vez para siempre y sin necesidad ni posibilidad de ulterior ampliación. Para esta Razón los dominios a que se aplica no reservan sorpresas; repiten siempre con igual monotonía el repertorio de casos ya dados en ocasiones anteriores. Ella misma no tiene futuro, ni evolución, ni historia: no despliega formas nuevas, no corrige ninguno de sus principios. El hombre, depositario de esta Razón, está pensado como especie inmutable, con un sistema definido y fijo de operaciones intelectuales destinadas a reiterarse indefinidamente. Es, pues, una *Razón ahistórica*.

Esta Razón que se aísla de la vida y de la infinita riqueza de sus estados y cualidades, que ignora la dimensión existencial del hombre, que es sólo la actividad intelectual de un sujeto puro de conocimiento, es *Razón pura*, que puede desencadenar su actividad —y de hecho lo

hace cuando cede a la ilusión trascendental— como una máquina que funcionara en el vacío.

6.4 La tendencia a la separación rotunda de las facultades de conocer, que permite discriminar la estructura, función y ámbito de aplicación de cada una de ellas, aparece contrarrestada por la tendencia opuesta, que para salvaguardar la unidad de la Razón y la unidad del sistema, obliga a articular una facultad con otra.<sup>41</sup> Pero este propósito tropieza con dos dificultades. La primera muestra el carácter ficticio de la reunión, que tiene que apelar a miembros intermedios para facilitar el ajuste de las operaciones en los distintos niveles —Imaginación entre la Sensibilidad y el Entendimiento; Juicio entre el Entendimiento y la Razón en sentido estricto—. Y en cada caso el miembro intercalado agrava las dificultades que se habían advertido en los niveles que se propone articular porque los miembros intermedios, que desempeñan una función auxiliar, acaban siendo condición necesaria del ejercicio de los otros. La segunda dificultad surge al mostrar la solidaridad de las distintas facultades, que rompe la jerarquía trazada inicialmente, que ponía a la Sensibilidad en el nivel más bajo y reservaba el más elevado para la Razón en sentido estricto.

Contra este orden jerárquico se opone el hecho del inevitable condicionamiento de la Razón por el Entendimiento y de éste por la Sensibilidad. Kant concibe el conocer como juzgar, y éste como subsumir una intuición bajo un concepto. Sin el aporte de la intuición el concepto está condenado a permanecer vacío, y el pensar que pretende basarse a sí mismo acaba por incurrir en falacias que lo inutilizan. La Razón no es finita debido a la circunstancia de que está expuesta a errores o inexactitudes, sino, como ha señalado Heidegger,<sup>42</sup> en virtud de su estructura esencial: la finitud de la Razón proviene de la inevitable limitación del tipo de intuición que alimenta los contenidos

<sup>41</sup> "Nuestra Razón... ha de compararse... a una esfera cuyo radio puede ser calculado a partir de la curvatura del arco de su superficie (por la naturaleza de las proposiciones sintéticas a priori) y cuyo contenido y límites pueden determinarse con certeza." *KrV*, B 790.

<sup>42</sup> M. HEIDEGGER, *Kant und das Problem der Metaphysik* (3 Aufl., Frankfurt a.M., Klostermann, 1965), pp. 31-39. [*Kant y el problema de la Metafísica*, trad. de Gred Ibscher Roth (México, F.C.E., 1954), pp. 29-36].

de sus formas, intuición que no es creadora, sino receptiva y ha de ser calificada como sensible. El pensar está irreparablemente unido a lo sensible, y la finitud deriva de la receptividad.

Esta conclusión se corrobora cuando se advierte la reductibilidad de los niveles en que tiene lugar la síntesis de la Razón. La unificación de lo múltiple se realiza a través de la síntesis apofántica (juicio), que funda su verdad en la síntesis predicativa (concepto), que, a su vez, lo funda en la síntesis veritativa (intuición). De esa inevitable reductibilidad se desprende el carácter finito de la Razón.

No parece alterar estas conclusiones la insistencia de Kant en asignar a la Razón, en la esfera de la práctica, la tarea de pensar lo incondicionado, atento a la afirmación de la existencia de un mundo inteligible donde impera sin restricciones la exigencia de infinitud. Es cierto que en su uso práctico la Razón extiende su dominio más allá de lo empírico, pero no puede desentenderse de su vinculación con lo sensible, dado que aspira a organizar en sistema los conocimientos con la mira puesta en la unidad del saber. Es cierto también que la idea de libertad, entendida como espontaneidad absoluta, pone la nota de la incondicionalidad que comparte igualmente con la ley moral, y que ambas, accesibles a la Razón práctica, franquean la puerta del dominio de lo suprasensible emancipado de las ligaduras del tiempo y permiten la vinculación de la persona libre con "el reino de los fines". No por eso se superan las limitaciones cognoscitivas y, por lo tanto, la finitud de la Razón. ¿No apela Kant, en última instancia, a la doctrina de los postulados —libertad, inmortalidad del alma, existencia de Dios— exigidos para hacer posible el cumplimiento de la ley moral? La introducción de los postulados ¿no equivale al reconocimiento de la finitud del saber y, por ende, de la Razón? El obrar moral, a su vez, se realiza a través de actos que entran en el tiempo y con ello reaparecen los límites ilusoriamente superados en la confianza otorgada al uso práctico de la Razón.

Quedan, pues, en pie los caracteres asignados a la Razón kantiana: sensible, discursiva, pura, ahistórica, finita. No habría que echar en olvido el carácter estructural de la Razón, ya que ésta no es un manojó anárquico de funciones, sino un organismo en que la jerarquía de cada grupo de funciones, la naturaleza de éstas y su campo de aplicación, lo mismo que su valor, están rigurosamente determinados de una vez para siempre.

La superación de la controversia entre racionalismo y empirismo y, a la vez, la síntesis de las aportaciones positivas de ambas orientaciones, se refleja en la concepción kantiana de la Razón. No en vano el idealismo crítico cierra una época y despeja el camino de la que había de sucederle.

## JUICIOS SINTÉTICOS A PRIORI

Por Roberto Torretti

**K**ANT hace público su distingo entre juicios analíticos y sintéticos en la Introducción a la primera edición de la *Crítica de la razón pura* (1781). Inmediatamente, lo emplea para crear conciencia del problema, la paradoja casi, que envuelve la posibilidad de juicios sintéticos a priori. El contraste entre el "principio supremo" de los juicios a priori analíticos y el de los sintéticos es el medio elegido en esa misma obra para exponer el pensamiento central de su filosofía teórica (A 150-158)<sup>1</sup>. La cuestión de la posibilidad de los juicios sintéticos a priori brinda el hilo conductor para la exposición de las líneas generales de esa filosofía en los *Prolegómenos* (1783). En la segunda edición de la *Crítica* (1787), Kant expande considerablemente el tratamiento de estas ideas en la Introducción.

Aunque esta destacada posición del concepto de juicio sintético a priori en la obra del propio Kant explica el papel prominente que suele asignársele en las exposiciones didácticas de su pensamiento, en mi opinión no lo justifica. En efecto, para que ese concepto proporcione, como quieren algunos comentaristas, un adecuado punto de partida para explicar los fundamentos y el sentido de la filosofía crítica, sería menester hacerlo inteligible sin apelar a tesis e ideas propias de esta filosofía. Pero ese concepto, que resulta enteramente claro y natural y casi inevitable si damos por conocidas y aceptadas la doctrina de la sensibilidad de 1770 y la doctrina del entendimiento de 1781 (o de 1787), aparece oscuro o por lo menos ambiguo y en cierta medida arbitrario si pretendemos establecerlo sobre sus propios pies, prescindiendo de supuestos específicamente kantianos.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Cito la *Crítica de la razón pura* según la primera y la segunda edición, designadas respectivamente A y B; los demás escritos de Kant, según la edición de la Deutsche Akademie der Wissenschaften, designada Ak.

<sup>2</sup> Teniendo esto presente, dije en mi libro *Manuel Kant*, Santiago, Ediciones de la Universidad de Chile, 1967, p. 240, que estimaba "prudente que una exposición actual de la filosofía crítica de Kant deje de lado la cuestión de la posibilidad de los juicios sintéticos a priori". Me ha sido grato comprobar luego

No obstante, aunque la noción de juicio sintético a priori no pueda servir de llave para introducirnos a la filosofía de Kant, su esclarecimiento constituye sin duda un capítulo ineludible en el estudio de esa filosofía. A ello quieren contribuir estas páginas, en que pasaré revista a algunas de las dificultades con que tropieza una caracterización precisa de cada una de las notas que la determinan e intentaré resolverlas conforme a la letra y el espíritu de la *Critica de la razón pura*.

### 1. JUICIOS

¿Qué clase de entes son estos que Kant clasifica en analíticos y sintéticos? En alemán los llama de ordinario *Urteile* (juicios), pero a veces *sätze* (oraciones). Los ejemplos que aduce —“Todos los cuerpos son extensos”, “Siete más cinco es igual a doce”, etc.— justifican al parecer esta última denominación, pues todos pertenecen ostensiblemente a la clase de los objetos lingüísticos que llamamos *oraciones*, lo mismo si entendemos que esta denominación se aplica a fenómenos individuales orales o escritos— como las líneas de tinta sobre papel que el lector tuvo ante sí cuando percibió los dos ejemplos arriba transcritos, o las vibraciones que indujo en el aire en torno suyo si los leyó en alta voz, —o si la reservamos para ciertas clases o prototipos ideales de tales fenómenos lingüísticos— como la clase de todas las inscripciones, con letras grandes o pequeñas, manuseritas o impresas, etc., y de todas las enunciaciones orales, en voz alta o baja, con acento mexicano o madrileño o andaluz o rioplatense, etc., de “siete más cinco es igual a doce”, o el modelo o norma que, al regirlas a todas, determina su pertenencia a dicha clase. Sería muy cómodo entender que los entes a que se refiere el distinguo kantiano son *oraciones* en una de estas dos acepciones del término, pues entonces podríamos abordar su estudio sin apartarnos de los hábitos intelectuales de la

que el gran comentarista de la *Critica de la razón pura*, H. J. de Vleeschauer, había expresado una opinión parecida: “Je ne crois pas —escribe—, malgré l'introduction de la *Kritik der reinen Vernunft* et malgré la *Problemstellung des Prolegomena*, que la meilleure entrée dans la problématique critique consiste à la réduire à la question de justifier le jugement synthétique a priori... Une telle réduction doit nécessairement conduire aux positions du néokantisme. Le véritable problème kantien est celui de la métaphysique, prise dans le sens encyclopédique du terme et, conjointement celui de l'objectivité de la connaissance a priori, problème épistémologique, s'il en fut.” (“Etudes kantienne contemporaines”, *Kantstudien*, 54 [1963], p. 99).



segunda mitad del siglo XX. Además, la exterioridad y estabilidad de los objetos lingüísticos facilita la discusión filosófica. Pero me temo que esta interpretación sería anacrónica y que los juicios para Kant no son objetos lingüísticos, aunque a veces los llama *sätze* y los ilustra con ejemplos que son patentemente ejemplos de oraciones.<sup>2b</sup>

Los ejemplos, por cierto, nada prueban. Dar un ejemplo es producir un cambio en una situación concreta (señalar con el dedo, donde antes no se señalaba nada; o pronunciar una frase, en vez de guardar silencio; o escribir unas palabras en una hoja en blanco, etc.); pero el cambio genera una nueva situación concreta, con infinitos aspectos entrelazados. Según cómo se entienda esa nueva situación, según cómo se conciba lo que hay de ejemplar en ella, se determinará de un modo o de otro lo que el ejemplo ejemplifica. "Siete más cinco es igual a doce", impreso sobre este papel, es siempre una inscripción lingüística, una *oración* en una de las acepciones de este término; pero además, mientras el lector la lee, la visión de esa inscripción es un ingrediente de un proceso mental suyo que, si el lector tiene ciertos hábitos y la lee con cierta actitud, podemos prever que consistirá en lo que llamaríamos aseverar la identidad de la suma de siete y cinco con el número doce. Cuando Kant, para dar un ejemplo de juicio, traza unas líneas sobre un papel ¿propone como ejemplo esas líneas? ¿o los signos tipográficos que aparecerán en lugar de ellas en cada uno de los ejemplares impresos de su libro? ¿o la clase de objetos lingüísticos a que esas líneas y estas secuencias de signos pertenecen? ¿o está contando con que al leer la inscripción que aparece en el libro cada uno de sus lectores vivirá un proceso de un cierto tipo —presuntivamente del mismo tipo para todos ellos, o, al menos, para todos los lectores que cuentan, los lectores "cultos"— y sabrá que el proceso que ocurre en él, o el tipo a que ese proceso pertenece, o el "sentido ideal" común a todos los procesos de ese tipo, es aquello que el autor buscaba señalar a su atención, buscaba proponerle como ejemplo? Evidentemente el ejemplo, o más exactamente, la situación concreta en la que se nos invita a discernirlo, no nos enseña a elegir entre estas alternativas. Debemos, pues, buscar la solución en otro sitio.

Por suerte, se dirá, Kant nos ofrece una definición de juicio. En

<sup>2b</sup> Wolff distinguía expresamente entre el juicio (*iudicium, Urtheil*) y su expresión verbal (*enunciatio, Satz*). Cf. *Logica* (1728), § 40; *Deutsche Logik* (1713), cap. 3, § 3.

su curso de *Lógica*, dice que "un juicio es la representación de la unidad de la conciencia de varias representaciones, o la representación de la relación entre ellas, en cuanto constituyen un concepto" (Ak., IX, 101). Y en la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* observa que "un juicio no es otra cosa que la manera de referir conocimientos dados a la unidad *objetiva* de la *apercepción*" ("die Art, gegebene Erkenntnisse zur *objektiven* Einheit der Apperzeption zu bringen" - B 141). Aunque afines, ambas caracterizaciones no coinciden. Según la primera, cada juicio es una representación (de la unidad de la conciencia de otras), y por lo tanto un componente efectivo de la vida mental de alguien. Según la segunda, un juicio es la manera, el modo (*die Art*) de efectuar cierto tipo de unificación de representaciones; no es por ende una representación, ni tampoco una familia de representaciones, sino un procedimiento o una norma para la reducción de representaciones a un cierto tipo de unidad. En uno u otro caso, un juicio no es un objeto lingüístico. La definición de la *Lógica* lo presenta, me lo temo, inequívocamente como un fenómeno psíquico. La caracterización de la *Crítica* me parece, por esto, preferible<sup>3</sup>: coloca a los juicios, a cada juicio, en el reino trascendental de las *leyes animi*<sup>4</sup>, que gobiernan la unificación de las representaciones y determinan la agrupación en familias de las representaciones de su unidad ("juicios" en el sentido de la *Lógica*). Si lo entendemos así, un juicio no es algo de aquí y de ahora, mío o tuyo, sino intemporal y común. Y cuando Kant traza en su manuscrito las líneas que representamos imprimiendo "Siete más cinco es igual a doce", no nos propone como ejemplo estas líneas, ni lo que el impresor ofrece en su lugar, ni la norma lingüística a que ellas y esto se ciñen, ni la aseveración que efectúo al leer la frase impresa, sino la norma que regula o el procedimiento que determina esa peculiar unificación de las representaciones asociadas a "doce" y a "siete más cinco" que constituye esa aseveración.

<sup>3</sup> Kant la ratifica por lo demás en los *Prolegómenos*, § 23, donde escribe: "Urteile, so fern sie bloss als die Bedingung der Vereinigung gegebener Vorstellungen in einem Bewusstsein betrachtet werden, sind Regeln." (Ak., IV, 305). La *Lógica*, redactada por Jäsche sobre la base de notas que Kant utilizaba para sus clases, tiene muchísima menos autoridad que estos textos. Una crítica severa de la fiabilidad de la *Lógica* aparece en Klaus Reich, *Die Vollständigkeit der kantischen Urteilstafel*, Berlin, Schoetz, 1932, pp. 21 y ss.

<sup>4</sup> *De mundi sensibilibus...*, § 13 (Ak., II, 398).

Hecha esta aclaración, no hay inconveniente en seguir representando a cada juicio, como hace Kant, mediante una expresión verbal que pueda usarse para comunicar una aseveración constituida por él. Es lícito asimismo llamar *juicios*, metonímicamente, a las aseveraciones mismas así constituidas y a sus representaciones en la vida mental de quienes las aseveran (vimos que así las llama la *Lógica*<sup>5</sup>); pero debemos recordar que lo que llamamos *juicio* en este sentido derivado es discernible como tal en la corriente de la vida *porque* y *en tanto* que está determinado por un juicio en el sentido primario de la segunda edición de la *Crítica* (B 141). Más frecuente aún es que se llame *juicio* no a cada representación de la unidad de otras representaciones, sino a cada familia de representaciones de una unidad establecida de un mismo modo (*Art*), según un mismo procedimiento de reducción de una pluralidad de representaciones a la unidad objetiva de la apercepción. Así, se dirá que dos personas hacen el *mismo* juicio si la unificación de representaciones que cada una vive está determinada por la misma norma.<sup>6</sup>

## 2. JUICIOS A PRIORI

*A priori* es un epíteto que Kant emplea primordialmente para calificar conocimientos (*Erkenntnisse*). El empleo de la voz *Erkenntnis* (conocimiento) por Kant difiere bastante de su uso actual. "Todos los conocimientos —dice en la *Lógica*— esto es, todas las representaciones conscientemente referidas a un objeto (*alle mit Bewusstsein auf ein Objekt bezogene Vorstellungen*) son intuiciones o conceptos. La intuición es una representación particular (*repraesentat. singularis*), el concepto una representación universal (*repraesentat. per notas communes*) o reflexiva (*repraesentat. discursiva*)" (Ak., IX, 91). En el mismo sentido se pronuncia la *Crítica de la razón pura*: "El género es *representación* en general (*repraesentatio*). Bajo él cae la repr-

<sup>5</sup> Cf. las reflexiones 3051, 3052 y 3055 en Ak., XVI, 633, 634. En el prólogo a los *Principios metafísicos de la ciencia natural*, Kant escribe que juicio es "un acto por el cual las representaciones dadas vienen a convertirse en conocimientos de un objeto (*eine Handlung, durch die gegebene Vorstellungen zuerst Erkenntnisse eines Objekts werden*)." (Ak., IV, 475n.).

<sup>6</sup> Ilícito sería, en cambio, llamar juicios a esas asociaciones puramente subjetivas de representaciones que Kant, en los *Prolegómenos*, denomina *Wahrnehmungsurteile* (juicios de percepción). Hay otras razones para estimar que esta denominación es impropia; cf. mi *Manuel Kant*, l. c., pp. 353-358.

sentación consciente (*perceptio*). Una *percepción* que se refiere únicamente al sujeto, como modificación de su estado, es una *sensación* (*sensatio*), una percepción objetiva es *conocimiento* (*cognitio*). Éste será *intuición o concepto* (*intuitus vel conceptus*).” (A 320/B 376s.).<sup>7</sup> Como puede observarse, el *juicio*, en cualquiera de los dos sentidos (primario y derivado) a que llegamos en la discusión precedente, no tiene cabida entre los conocimientos, según los define Kant. Sin embargo, su conexión con ellos es muy estrecha. En efecto, según la doctrina de Kant, las representaciones son referidas a un objeto y convertidas así en conocimientos si y sólo si se las reduce a eso que él llama la unidad objetiva de la *aperepción*<sup>8</sup>; y sabemos ya que el *juicio* no es otra cosa que el modo de operar esta reducción. No puede sorprendernos entonces que la clasificación de los conocimientos en conocimientos a priori y aquellos que no lo son se refleje en una clasificación correspondiente de los juicios que los constituyen.

Un conocimiento a priori, dice Kant, es “un conocimiento independiente (*unabhängig*) de la experiencia y hasta de toda impresión sensorial”; se distingue de los conocimientos “empíricos”, que tienen sus fuentes a posteriori, a saber, en la experiencia.” (B 2). *Experiencia* (*Erfahrung*) es “conocimiento por percepciones enlazadas” (“*Erkenntnis durch verknüpfte Wahrnehmungen*” - B 161).<sup>9</sup> Como Kant escribe expresamente que “la experiencia es un conocimiento empírico” (B 218), parece razonable llamar empírico a todo conocimiento que es una experiencia o depende de una experiencia; y llamar a priori a todo conocimiento que no es empírico. Nuestro problema se reduciría entonces a determinar en qué consiste esa *dependencia* de la experien-

<sup>7</sup> A 320/B 376 s.; las palabras castellanas en cursiva en este pasaje corresponden, respectivamente, a los vocablos alemanes *Vorstellung*, *Perception*, *Empfindung*, *Erkenntnis*, *Anschauung* y *Begriff*.

<sup>8</sup> Cf. el clásico pasaje de la *Crítica de la razón pura*, 2ª ed., §§ 17: “[Los conocimientos] consisten en la referencia determinada de representaciones dadas a un objeto. Objeto, empero, es aquello en cuyo concepto se *unifica* lo múltiple de una intuición dada. Ahora bien, toda unificación de representaciones demanda unidad de la conciencia en la síntesis de ellas. Por consiguiente, la unidad de la conciencia es precisamente lo que constituye (*ausmacht*) la referencia de las representaciones a un objeto, por tanto, su *valides* objetiva; y, en consecuencia, lo que hace que se conviertan en conocimientos (*dass sie Erkenntnisse werden*).” (B 137). Se observará que la expresión final es prácticamente idéntica a la empleada para definir el *juicio* en el pasaje transcrito en la nota 5.

<sup>9</sup> Cf. Ak., IV, 275, XX, 274. Sólo en unos pocos pasajes aludidos emplea Kant la palabra *Erfahrung* (*experiencia*) para referirse al ámbito entero de la vida humana, como es habitual en la literatura filosófica posterior; cf. mi *Manuel Kant*, l. c., p. 420, n. 468.

cia que permite distinguir a los conocimientos empíricos de los que no lo son. Debo adelantar que la solución de este problema no me parece nada obvia, en parte debido a la interdependencia general de nuestros conocimientos, proclamada y puesta en evidencia, desde luego, por el mismo Kant.

Parece sencillo, en todo caso, caracterizar a las intuiciones empíricas y a priori, al menos si nos abstenemos de cuestionar la doctrina kantiana al respecto. Intuición, hemos visto, es conocimiento inmediato de un objeto singular. La intuición que se refiere a su objeto mediante sensaciones es intuición empírica. El objeto indeterminado de una intuición empírica se llama fenómeno (*Erscheinung*). Kant llama *materia* aquello que en el fenómeno corresponde a la sensación; aquello empero que hace que lo múltiple del fenómeno pueda ser ordenado en ciertas relaciones, lo llama *forma*. Como es sabido, esta forma, según Kant, es doble, y consiste en lo que llamamos comúnmente el tiempo y el espacio. Conocemos, según él, esta doble forma de los fenómenos inmediatamente y en su singularidad, o sea, intuitivamente. Esta intuición del espacio y el tiempo (y de sus determinaciones) es intuición no empírica, intuición a priori, pues las sensaciones no juegan en ella ningún papel. No hay otra intuición a priori accesible al hombre.

La sencillez del distingo anterior obedece en parte a la simplicidad de la doctrina kantiana de la intuición, la cual, como se sabe, fue formulada antes de que elaborara plenamente su filosofía crítica, sin que la haya revisado a fondo luego para armonizarla con los resultados de ésta. Pero también se debe, seguramente, a que la intuición sensible, la presentación de objetos mediante sensaciones, es el prototipo del conocimiento llamado empírico, y la raíz de todo lo empírico del conocimiento. Por eso no cuesta esfuerzo determinar cuáles son las intuiciones a priori: serán las intuiciones sin sensación (si es que las hay). Para extender el distingo a las otras formas de conocimiento será preciso establecer cómo pueden depender de la sensación, o al menos de la intuición mediante sensaciones; los conocimientos que así dependan se llamarán empíricos, los demás, a priori. Así, los conceptos con que pensamos en las cualidades sensibles, los diversos caracteres de la "materia" de los fenómenos, son indiscutiblemente conceptos empíricos; por ejemplo, *rojo*, *salado*, *áspero*, *tibio*, etc. Pero el diagnóstico no es tan obvio cuando se trata de conceptos formados

observando y comparando objetos fenoménicos, objetos conocidos por intuición sensible, pero que al pensar a estos objetos como determinados por características generales (*notae communes*) descartan a los contenidos sensibles que los singularizan; por ejemplo, *onda*, *metal*, *satélite*, *nutritivo*, *eclesiástico*. Parece que tales conceptos se conciben originalmente por "abstracción" a partir de intuiciones empíricas; pero justamente abstraen (esto es, precinden) del contenido sensible de esas intuiciones. La dificultad del asunto se manifiesta en ciertas inconsecuencias del propio Kant. Según él, los conceptos de la lógica, la aritmética y la geometría son conceptos a priori; no así, en cambio, los de la mecánica, por cuanto *cambio* (*Veränderung*) y por ende *movimiento*, son conceptos empíricos (B 3). Sin embargo, es claro que si presuponemos los conceptos de punto, recta, distancia y función y la representación del tiempo como un continuo unidimensional, podemos concebir un punto cuyas distancias de tres rectas mutuamente perpendiculares estén dadas por tres funciones continuas del tiempo, esto es, *un punto en movimiento*; si esas funciones tienen derivadas primeras y segundas podremos fácilmente definir la velocidad y la aceleración del punto. Como, según Kant, también el concepto de causa es un concepto a priori, podemos llegar con ayuda de las nociones anteriores al concepto newtoniano de fuerza como causa de aceleración y deformación. Tampoco necesitaríamos de la intuición empírica para obtener el concepto newtoniano de masa, que podemos caracterizar mediante un campo escalar (una función que asigna un número real a cada punto del espacio<sup>10</sup>), cuyos valores desempeñan un determinado papel en las leyes del movimiento. Una revisión del concepto de intuición empírica que lo desligue de los supuestos sensualistas que todavía conserva, incongruentemente, en Kant, nos permitiría probablemente llegar a una caracterización de los conceptos empíricos que no genere tales dificultades. Pero, obviamente, tal revisión no es fácil, y seguramente envolvería compromisos filosóficos de cierta envergadura. Por otra parte, no bastaría para resolver el problema de la clasificación de los juicios, por cuanto el carácter a priori o empírico de éstos no está determinado por el de las representaciones que unifican. Así, un juicio como "Si hay un solo lapiz

<sup>10</sup> Kant no conoció la noción moderna de número real, elaborada por Weierstrass, Cantor y Dedekind; pero sí la noción equivalente de distancia sobre una recta, utilizada desde Descartes para representar toda clase de magnitudes.

sobre mi escritorio y ese lápiz tiene punta, o bien esa punta es roja; o bien no es roja" debiera, creo, llamarse a priori bajo cualquier criterio; pero las nociones de *lápiz*, *punta*, *roja*, etc., que combina, son indudablemente empíricas (empírica habrá que llamar también, me parece, a la doble condición que sirve de antecedente a este juicio).

Debemos, entonces, abordar directamente la caracterización de los juicios a priori. Según Kant todos ellos se distinguen porque son necesarios, en tanto que los juicios empíricos son contingentes (B, 3, 4).<sup>11</sup> Como la necesidad de los juicios está lejos de ser obvia, tendremos que complementar estos criterios con otros. Pero tal vez atendiendo a las relaciones de dependencia entre los juicios, acabemos de resolver nuestro problema. Hay dos formas de dependencia que interesa considerar para nuestro propósito. Diremos que un juicio P depende *deductivamente* de un juicio R si la verdad de R conlleva la verdad de P;<sup>12</sup> diremos que P depende *inductivamente* de R si nuestro conocimiento de la verdad de R determina un incremento en la probabilidad que asignamos a P. Desgraciadamente, una caracterización exacta de estos conceptos de dependencia deductiva e inductiva sólo puede hacerse relativamente a un lenguaje gobernado por leyes sintácticas y semánticas precisas, lo cual hace problemática su aplicabilidad a los juicios de que nos habla Kant, que no son objetos lingüísticos.<sup>13</sup> Por otra parte, como Kant no fue consciente de esta dificultad, sería extemporáneo prohibirnos examinar la utilidad que estos conceptos,

<sup>11</sup> Kant agrega que los juicios a priori son "absolutamente universales", mientras que la universalidad de un juicio empírico, establecida siempre inductivamente, es sólo hipotética y comparativa (*Ibid.*). Pero en la matemática abundan los juicios *singulares*, cuyo carácter a priori Kant no habría disputado; v. gr., "siete es el único número primo mayor que cinco y menor que diez", "pi es un número trascendente", "la función  $e^x$  es idéntica a su derivada".

<sup>12</sup> Los tratadistas contemporáneos de lógica dicen en tal caso que P es una *consecuencia lógica* de R, o que R *implica semánticamente* a P; pues reservan el término *deducibilidad* para referirse a una relación puramente sintáctica entre oraciones de un lenguaje (esto es, una relación que no depende del significado atribuido a esas oraciones, sino únicamente de su estructura gramatical). Véase E. W. Beth, "Semantic entailment and formal derivability", en *Mededelingen van de Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Afdeling Letterkunde*, N. B., vol. 18, n.º 13 (1955), pp. 309-342.

<sup>13</sup> Podría ensayarse una definición así: Un juicio P depende deductiva o inductivamente de un juicio Q si y sólo si existe una oración que expresa a P y que depende deductiva o inductivamente de una oración que expresa a Q; pero la definición es por cierto relativa a los conceptos de dependencia deductiva o inductiva característicos del lenguaje a que pertenezcan esas oraciones.

caracterizados provisoria e informalmente, pudieran prestar a nuestra clasificación de los juicios.

Creo que podemos convenir en que un juicio que subsume una intuición empírica bajo un concepto es siempre un juicio empírico (juicios del tipo: "esto es amargo", "aquello es azul", etc.). Ahora bien, es obvio que si R es un juicio empírico y el conocimiento de la verdad de R incrementa la probabilidad asignada a P, P también es un juicio empírico; en efecto, si P fuese a priori, P sería necesario, y su probabilidad no admitiría incremento. Por otra parte, si P es un juicio empírico y la verdad de R asegura la verdad de P, también R es empírico; en efecto, si R fuese a priori sería necesario, y por lo tanto P también sería necesario y no empírico. Según esto, un juicio es empírico si subsume una intuición empírica bajo un concepto, o si depende inductivamente de un juicio empírico, o si un juicio empírico depende deductivamente de él. ¿Podremos estipular que todo juicio que no cumple alguna de estas tres condiciones no es empírico, sino a priori? Tal estipulación me parece razonable. Al menos, no me viene a la cabeza ningún ejemplo de juicio que quisiera llamar empírico que no cumpla alguna de ellas.

La propuesta caracterización de los juicios empíricos y a priori tiene la ventaja de que no nos fuerza a revisar la muy simple noción sensualista clásica de intuición empírica y no presupone una definición de concepto empírico (antes bien, podría quizás servir de base a tal definición). Pero tiene la enorme desventaja de apelar al concepto muy problemático de dependencia inductiva. ¿Podremos tal vez prescindir de él? Ensayemos. A primera vista parece que podríamos llamar juicios empíricos sólo a los que cumplen la primera o la tercera de las condiciones arriba señaladas (juicios que subsumen una intuición empírica bajo un concepto y juicios tales que hay juicios empíricos que dependen deductivamente de ellos). Dado el carácter transitivo de la relación que hemos llamado dependencia deductiva, esto implicaría que un juicio es empírico si y sólo si se puede establecer su falsedad estableciendo la verdad de un juicio que subsuma una intuición empírica bajo un concepto (como es obvio, si P depende deductivamente de R, la negación de R depende deductivamente de la negación de P). Pero quisiéramos llamar empíricos a muchos juicios existenciales (juicios del tipo "Existe algo con la propiedad M"; v. gr. "Existen cisnes negros"), y es claro que la falsedad de estos



juicios nunca puede establecerse de esa manera. No parece fácil, pues, eludir el concepto de dependencia inductiva en la caracterización de los juicios empíricos. Quienes conocen las dificultades que este concepto envuelve no quedarán muy satisfechos con este resultado.<sup>14</sup>

### 3. JUICIOS A PRIORI SINTÉTICOS

La dicotomía analítico-sintético ha sido detenidamente investigada y debatida en la literatura filosófica de los últimos veinticinco años.<sup>15</sup> Una parte considerable de estos estudios presupone la confusión positivista de analiticidad y aprioridad y no sirve por esto para aclarar el sentido de esa dicotomía en la obra de Kant.<sup>16</sup> Pero aun aquellos autores para quienes *sintético* no es simplemente un sinónimo de *empírico* entienden casi siempre que los entes clasificados como analíticos o sintéticos son objetos lingüísticos, oraciones, en alguno de los sen-

<sup>14</sup> Me pareció un momento que podía intentarse la caracterización siguiente: Un juicio empírico es un juicio que subsume intuiciones empíricas bajo un concepto, o un juicio universal del que depende deductivamente un juicio de esa clase o un juicio existencial que depende deductivamente de un juicio empírico.

Esta caracterización tropieza con dos dificultades: 1) Hay juicios existenciales que quisiéramos llamar empíricos que no dependen deductivamente de un juicio que subsuma intuiciones empíricas bajo un concepto, por cuanto no enlazan conceptos que sean directamente atribuibles al contenido de una intuición empírica (v. gr., "existen neutrinos"); habría que ver si estos juicios dependen deductivamente de juicios universales empíricos en el sentido de esta caracterización; 2) Hay juicios existenciales en la matemática, que no quisiéramos llamar empíricos y que sin embargo, por ser necesarios, dependen deductivamente de todo juicio, también de los juicios empíricos. La segunda dificultad me parece definitiva; no sé, sin embargo, si es legítimo hacerla valer en un estudio sobre Kant, quien habría opinado probablemente que los juicios existenciales matemáticos son todos hipotéticos, subordinados a una condición empírica.

<sup>15</sup> La antología de L. W. Sumner y J. Woods, *Necessary Truth*, New York, Random House, 1969, trae una buena bibliografía, limitada eso sí casi exclusivamente a obras escritas en inglés (pp. 207-223). Puede completársela en parte consultando el libro de Harald Delius, *Untersuchungen zur Problematik der sogenannten synthetischen Sätze a priori*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1963. Un estudio importante, posterior a Delius y omitido en la lista de Sumner y Woods es el capítulo VI, "Nichtempirische Wahrheit", escrito por Paul Lorenzen para W. Kamlah y P. Lorenzen, *Logische Propädeutik*, Mannheim, Bibliographisches Institut, 1967.

<sup>16</sup> La identificación de las verdades analíticas con las verdades a priori es inevitable si concedemos dos premisas: 1) la empirie —en la acepción empirista, abierta o solapadamente sensualista, de este término— es nuestra única fuente de información acerca de lo real; 2) los conceptos se identifican por su extensión. Kant; por cierto, no habría aceptado ninguna de ellas.

tidos arriba comentados de este término.<sup>17</sup> Este enfoque es perfectamente legítimo y tal vez el único viable cuando se trata de explotar la dicotomía y su utilidad en el contexto de la filosofía actual. Pero está fuera de sitio en un estudio histórico del pensamiento de Kant, para quien *analítico* y *sintético* son caracteres de *juicios*, que, como hemos visto, no son objetos lingüísticos.

Kant mismo nos ofrece diversos criterios para determinar cuáles juicios son analíticos y cuáles sintéticos. Traduzco a continuación tres textos que servirán de base a nuestro estudio de este tema.

I. "En todos los juicios, en que se piensa la relación de un sujeto con el predicado (si considero sólo los juicios afirmativos, ya que la aplicación a los negativos es luego fácil), esta relación es posible de dos maneras. O bien el predicado B pertenece al sujeto A como algo que está contenido (disimuladamente) en este concepto A; o bien B cae completamente fuera del concepto A, aunque está enlazado con él. En el primer caso llamo al juicio *analítico*, en el otro, *sintético*." (B 10; el texto correspondiente en A 65. es casi idéntico).

II. "Cualquiera que sea el origen de los juicios y como quiera estén constituidos desde el punto de vista de su forma lógica, hay un distinguo entre ellos desde el punto de vista de su contenido, en virtud del cual son o bien meramente *explicativos* (*erläuternd*) y no añaden nada al contenido del conocimiento, o bien *ampliativos* (*erweiternd*) e incrementan el conocimiento dado; los primeros se

<sup>17</sup> La confusión de los juicios con las oraciones que cabe asociarles vicia, a mi entender, el artículo, por lo demás instructivo, de Newton Garver, "Analyticity and Grammar", en L. W. Beck (ed.), *Kant Studies Today*, La Salle, Ill., Open Court, pp. 245-273. Garver sostiene que hacer juicios analíticos es un juego de lenguaje, que lo que Kant llama juicio analítico es lo mismo que Wittgenstein llama una proposición gramatical (p. 263), y que la función de un juicio analítico es "to explicate its subject concept by presenting certain linguistic rules" (p. 273). Gerhard Knauss, en cambio, en su trabajo "Extensional and intensional interpretation of synthetic propositions a priori", en L. W. Beck (ed.), *Proceedings of the Third International Kant Congress*, Dordrecht, Reidel, 1972, pp. 356-361, destaca el carácter no lingüístico de los objetos de las disquisiciones lógicas de Kant. Hablando de la caracterización de los juicios analíticos como aquellos cuyo predicado está contenido en el concepto del sujeto (*vide infra*, texto I), Knauss observa: "This definition, however, presupposes a certain ontology. For, what kind of qualification must subject and predicate have, so that the one can be contained in the other? Obviously they can not be objects or terms or expressions. For Kant they are, following the tradition, concepts... Nowadays concepts have nearly vanished from the arsenal of philosophy. No doubt this fact alone makes it difficult for modern authors to seize the Kantian problem." (pp. 356 s.).

llamarán juicios *analíticos*, los segundos *sintéticos*." (*Prolegómenos*, § 2a, Ak., IV, 266).

III. "La proposición (*Satz*) «A ninguna cosa le pertenece (*zukommt*) un predicado que le contradiga» se llama el principio de contradicción y es un criterio universal, aunque meramente negativo, de toda verdad... Pero cabe también hacer de él un uso positivo, vale decir, no sólo para eliminar la falsedad y el error (en cuanto se basa en una contradicción), sino también para conocer la verdad. Pues cuando *el juicio es analítico*, ya sea negativo o afirmativo, su verdad tiene que poder conocerse siempre suficientemente según el principio de contradicción (*so muss dessen Wahrheit jederzeit nach dem Satze des Widerspruchs hinreichend können erkannt werden*)."<sup>18</sup> (A 151/B 190).

Si atendemos al contexto de estos pasajes, concluiremos naturalmente que el primero de los criterios enunciados es el básico y decisivo, que el segundo ofrece sólo una versión preliminar incompleta y aproximada del mismo y que el tercero es propiamente un criterio auxiliar y derivado. En efecto, inmediatamente después del texto II, Kant escribe: "Los juicios analíticos no dicen nada en el predicado fuera de lo que ya estaba pensado efectivamente en el concepto del sujeto (aunque no en forma tan clara ni con la misma conciencia)". Y pocas líneas más abajo agrega: "Todos los juicios analíticos descansan enteramente sobre el principio de contradicción... Pues, como el predicado de un juicio analítico afirmativo ya está pensado en el concepto del sujeto, no puede negárselo sin contradicción; del mismo modo, su opuesto es necesariamente negado del sujeto en un juicio analítico, pero negativo, también conforme al principio de contradicción."<sup>18</sup> Vemos así que al caracterizar a los juicios analíticos como explicativos y a los sintéticos como ampliativos en el texto II, Kant sólo quiere destacar la función de estos dos tipos de juicios en la vida del conocimiento, pero no pretende dar de ellos un concepto diferente del definido en el texto I. Por otra parte, cuando Kant exhibe el principio de contradicción como el fundamento único de la verdad de los

<sup>18</sup> Ak., IV, 267. Cf. también el pasaje que sigue inmediatamente al texto III: "Denn von dem, was in der Erkenntnis des Objekts schon als Begriff liegt und gedacht wird, wird das Widerspiel jederzeit richtig verneint, der Begriff selber aber notwendig von ihm bejahet werden müssen, darum, weil das Gegenteil desselben dem Objekte widersprechen würde." (A 151/B 190 s.).

juicios analíticos, basa esta tesis justamente en la caracterización de ellos que ofrece el texto I.<sup>19</sup>

Pero el criterio que hemos declarado fundamental tiene un inconveniente: no es aplicable a todos los juicios, sino sólo a aquellos "en que se piensa la relación de un sujeto con el predicado", o sea a los juicios categóricos. Como es sabido, Kant admite por lo menos dos clases de juicios no categóricos, los hipotéticos y los disyuntivos. Restringir la dicotomía analítico-sintético a los juicios categóricos resulta sorprendente, en vista de la importancia central asignada a la pregunta "¿cómo son posibles los juicios sintéticos a priori?" ¿No habrá acaso en las ciencias, y quizás también en la metafísica, juicios a priori hipotéticos o disyuntivos cuya posibilidad sea tan problemática como la de los juicios a priori afirmativos categóricos que piensan en el predicado algo que no está incluido en el concepto del sujeto? Pero si los juicios sintéticos se definen conforme al texto I, tales juicios hipotéticos y disyuntivos quedan excluidos del ámbito de la pregunta de Kant. Además el texto II presenta explícitamente a la dicotomía como aplicable a todos los juicios sin excepción, cualesquiera que sean su origen y su forma lógica.<sup>20</sup> G. H. R. Parkinson sostiene que no hay oposición entre este pasaje y el texto I, por cuanto Kant compartía la opinión corriente en su tiempo, según la cual todos los juicios piensan la relación de un sujeto y un predicado.<sup>21</sup> Parkinson cita en apoyo de esta aseveración un escrito juvenil de Kant, "La falsa sutileza de las cuatro figuras del silogismo"<sup>22</sup> —que no me parece

<sup>19</sup> Pasajes análogos al texto I se encuentran en la polémica contra Eberhard (Ak., VIII, 228, 232) y en el ensayo sobre los progresos de la metafísica (Ak., XX, 322). El pasaje siguiente, leído a la luz de la asimilación kantiana de los principios de identidad y contradicción (vide *infra*, nota 31), exhibe la conexión entre el texto I y el texto II: "Proposiciones (*Sätze*) analíticas se llaman aquellas cuya certeza se basa en la identidad de los conceptos (del predicado con la noción del sujeto). Las proposiciones cuya verdad no se funda en la identidad de los conceptos deben llamarse sintéticas." (*Lógica*, § 36; Ak., IX, 110).

<sup>20</sup> "Urteile mögen nun einen Ursprung haben, welchen sie wollen, oder auch, ihrer logischen Form nach, beschaffen sein, wie sie wollen..." dice, enfáticamente, el texto original.

<sup>21</sup> G. H. PARKINSON, "Necessary propositions and 'a priori' knowledge in Kant", *Mind*, 69 (1960), 391-397: el pasaje a que nos referimos está en la p. 395.

<sup>22</sup> "Juzgar es comparar con una cosa algo a modo de característica. La cosa misma es el sujeto; la característica, el predicado." (Ak., II, 47). Una versión española mía de este escrito de Kant aparece en *Diálogos*, n° 19 (abril-junio 1970), pp. 7-22.

correcto invocar como testimonio de lo que Kant creía cuando escribió la *Crítica*— y un pasaje de la *Lógica* que se refiere expresamente sólo a los juicios categóricos.<sup>23</sup> Si Parkinson se hubiese tomado la molestia de leer la "Observación" que sigue inmediatamente a este último pasaje, habría comprobado que Kant rechaza en ella de plano la opinión que Parkinson le atribuye:

"Los juicios categóricos constituyen por cierto la materia de los demás juicios; pero no por ello se debe creer, como hacen muchos lógicos, que los juicios hipotéticos y disyuntivos no son más que distintos disfraces (*Einkleidungen*) de los categóricos y pueden por ende todos reducirse a estos últimos. Las tres clases de juicios se basan sobre funciones lógicas del entendimiento esencialmente diferentes." (Ak., IX, 114s.).

Por lo demás, si insistiésemos en imponer a Kant la tesis según la cual todo juicio "en el fondo" es categórico, de modo que las oraciones que lo expresan se dejan "reducir" a una de la forma "S es P", nos veríamos enfrentados a nuevas dificultades. En efecto, con las oraciones expresivas de ciertos juicios la única reducción operable consistiría en tomar como sujeto la situación compleja que el juicio asevera y atribuirle como predicado "existe", o "se cumple", o "es verdad". Para decidir si el juicio en cuestión es analítico o sintético habría que diagnosticar entonces si este predicado está contenido o no en el concepto del sujeto, vale decir, en la representación de la situación aseverada, que ofrecía el juicio en su expresión original. Aparte de las dificultades intrínsecas de tal género de diagnóstico —que habremos de considerar en seguida— no cabe duda de que esta suerte de "reducción" mal merece este nombre, pues arbitraria y gratuitamente complica la expresión del juicio, en vez de llevarla a una forma más elemental.<sup>24</sup>

<sup>23</sup> "En los juicios categóricos el sujeto y el predicado constituyen la materia; la forma, mediante la cual se determina y expresa la relación (de concordancia u oposición) entre sujeto y predicado, se llama la cópula." (*Lógica*, § 24; Ak., IX, 114).

<sup>24</sup> En rigor, hay motivos para pensar que la "reducción" en muchos casos debe operarse en la dirección contraria y que muchos juicios de apariencia categórica habrán de perderla si se busca darles una expresión más elemental. Por ejemplo, la oración "la tierra es esférica" expresa abreviadamente un juicio que en términos más elementales habría que expresar así: "Existe un punto X en el interior de la tierra tal que, si P y Q son dos puntos cualesquiera de su superficie, la distancia de X a P es idéntica a la distancia de X a Q." Si

Me parece, pues, que si de veras queremos hacer extensiva a todos los juicios la dicotomía analítico-sintético tenemos que disponer de un criterio más general que el enunciado en el texto I. Me propongo explorar aquí una posible solución basada directamente en el texto II. Éste se aplica manifiestamente a toda clase de juicios. De cualquier juicio cabe decir que se limita a explicar los conocimientos que presupone, o que efectivamente los amplía. Pero estas nociones no son lo bastante precisas: representan aproximadamente lo que se quiere decir, pero no brindan un criterio diagnóstico nítido. Dado un juicio, ¿cómo procederemos a determinar si amplía o meramente explica los conocimientos presupuestos por él? El siguiente criterio, más preciso, me parece razonable: Diríamos que un juicio es meramente explicativo (y, por ende, analítico) si y sólo si es posible expresarlo adecuadamente en algún lenguaje mediante una oración tal, que baste examinarla para establecer la verdad del juicio. Es claro que esto sólo puede ocurrir si la información presupuesta por el juicio, y que su expresión verbal comunica al transmitirlo, es suficiente para decidir si el juicio es verdadero. Se recordará que Leibnitz soñaba con un lenguaje científico cuya gramática estuviese concebida de tal modo que las verdades a priori (y las falsedades a priori) pudieran reconocerse con sólo escribirlas correctamente en ese lenguaje. Si el sueño de Leibnitz pudiera realizarse siquiera en principio, todas las verdades a priori serían analíticas conforme al criterio recién propuesto. Pero sabemos desde los años treinta que ese sueño es definitivamente irrealizable. Ni siquiera las verdades lógicas de la llamada lógica predicativa de primer orden ("lógica formal" para Paul Lorenzen, "lógica elemental" para Benson Mates)<sup>25</sup> son verdades analíticas según este criterio.<sup>26</sup> Es curioso observar, sin embargo, que las verdades lógicas conocidas como tales por Kant, esto es, las verdades de la lógica de los conectivos (o "lógica proposicional") y de la teoría del silogismo, son analíticas conforme al criterio antedicho; lo son incluso todas las verdades de la lógica predicativa de primer orden

analizamos luego los términos "interior de un cuerpo", "superficie de un cuerpo", "distancia entre dos puntos" en otros más elementales, obtendremos una oración aún más alejada que ésta de la forma "S es P".

<sup>25</sup> PAUL LORENZEN, *Formale Logik*, Berlin, Walter de Gruyter, 1958; BENSON MATES, *Elementary Logic*, New York, Oxford University Press, 1965.

<sup>26</sup> ALONZO CHURCH, "An unsolvable problem of elementary number theory", *American Journal of Mathematics*, 58 (1936), 345-363.

con predicados monádicos, así como las verdades de ciertas teorías matemáticas.<sup>27</sup> ¿Podremos adoptar entonces el criterio arriba enunciado como una redefinición legítima de juicio analítico en el sentido de Kant? Me temo que sus términos nos alejan demasiado de la perspectiva intelectual kantiana. Si lo adoptásemos, el problema de la posibilidad de los juicios sintéticos a priori tomaría un giro inesperado, pues las verdades de la lógica elemental que no son analíticas según ese criterio pasarían a contarse entre los juicios sintéticos cuya posibilidad hay que explicar. Ahora bien, Kant nunca tuvo conciencia de la peculiaridad de esas verdades y no podemos saber cómo las habría clasificado si las hubiese considerado expresamente; pero es claro que para dar cuenta de ellas sería menester revisar a fondo la respuesta kantiana a la pregunta “¿Cómo son posibles los juicios sintéticos a priori?”, desligándola de nuestra supuesta intuición a priori del espacio de la geometría de Euclides y del tiempo de la mecánica de Newton.<sup>28</sup>

La generalización más célebre de la dicotomía kantiana se debe a Gottlob Frege. Su redefinición ha dominado en este siglo el debate filosófico al respecto. Frege desiste de fijar un criterio basado en el contenido de las representaciones unidas en el juicio. La clasificación de un juicio como analítico o sintético, igual que su clasificación como a priori o empírico, depende del principio que justifica la verdad del mismo. Si es posible establecer la verdad de un juicio invocando solamente leyes universales de la lógica y definiciones, el juicio es analítico; si esa verdad sólo puede establecerse apelando a verdades que no son de índole lógica universal, sino que se refieren a un campo especial del saber, el juicio es sintético.<sup>29</sup> El criterio de Frege, apli-

<sup>27</sup> W. ACKERMANN, *Solvable cases of the decision problem*, Amsterdam, North Holland, 1954.

<sup>28</sup> En relación con este tema será útil consultar los trabajos de JAAKKO HIRVINKA, “Are logical truths analytic?”, *Philosophical Review*, 74 (1965), 178-203, y “Kant on the mathematical method”, en L. W. Beck (ed.), *Kant Studies Today*, l.c., pp. 117-140.

<sup>29</sup> G. FREGE, *Die Grundlagen der Arithmetik*, Breslau, Wilhelm Koebner, 1884. He parafraseado arriba los dos textos siguientes: “Jene Unterscheidungen von a priori und a posteriori, synthetisch und analytisch betreffen nun nach meiner Auffassung nicht den Inhalt des Urteils, sondern die Berechtigung zur Urteilsstellung” (p. 3). “Es kommt nun darauf an, den Beweis zu finden und ihn bis auf die Urvahrheiten zurückzuverfolgen. Stösst man auf diesem Wege nur auf die allgemeinen logischen Gesetzen und auf Definitionen, so hat man eine analytische Wahrheit... Wenn es aber nicht möglich ist, den Beweis zu führen,

cable por cierto a toda clase de juicios, aparece como una generalización del propuesto por Kant en el texto III. Basándonos en éste, podríamos llamar juicios analíticos a todos aquellos cuya verdad puede demostrarse recurriendo a las definiciones de los conceptos que enlazan y al principio de contradicción. Para obtener el nuevo criterio basta ampliar este último requisito, hasta que incluya todo eso que con cierta vaguedad Frege llama "las leyes universales de la lógica". Podría pensarse que esta ampliación no es infiel a los propósitos de Kant,<sup>30</sup> quien consideraba al principio de contradicción como el principio supremo de toda la lógica formal, del cual era posible derivar sin más los otros dos principios lógicos tradicionalmente reconocidos, el principio de identidad y el del tercero excluido.<sup>31</sup> Por otra parte, las "leyes lógicas" en que piensa Frege constituyen un cuerpo bastante más rico que éste y Kant, confrontado con él, se habría visto probablemente compelido a preguntarse cómo es posible justificar su validez a priori (de esto mismo hablábamos, desde otro punto de vista, hace un momento). Dicha pregunta resulta en todo caso ineludible con respecto al inventario de las leyes lógicas ideado por Bertrand Russell para salvar de contradicciones a la teoría lógico-matemática de Frege, el cual, como es sabido, incluye un par de principios que ni siquiera *parecen* obvios.<sup>32</sup>

ohne Wahrheiten zu benutzen, welche nicht allgemein logischer Natur sind, sondern sich auf ein besonderes Wissensgebiet beziehen, so ist der Satz ein synthetischer." (p. 4).

<sup>30</sup> El propio Frege parece haberlo entendido así, pues escribe, al pie del primero de los pasajes transcritos en la nota 30: "Con esto no pretendo, naturalmente, introducir un nuevo sentido, sino sólo dar con aquello (*nur das treffen*) que autores anteriores y especialmente Kant han querido decir (*gemeint haben*)."  
(*op. cit.*, p. 3 n.).

<sup>31</sup> PÖLITZ, *Immanuel Kant's Vorlesungen über die Metaphysik*, Erfurt, Keyserische Buchhandlung, 1821, p. 24. Pero en la carta a Reinhold del 19 de mayo de 1789, Kant distingue entre el principio de contradicción o principio lógico de los juicios categóricos y el principio de tercero excluido o principio lógico de los juicios disyuntivos (Ak., XI, 45). El intento de deducir los principios de identidad y tercero excluido del principio de contradicción se encuentra ya en Wolff; cf. su *Ontologia*, §§ 54 y 55. En la reflexión 3716 Kant cita los principios de identidad y contradicción como fundamento del "análisis"; en la refl. 4634 dice que estos principios no constituyen un axioma, sino una fórmula, esto es, un modelo universal para los juicios analíticos; en la refl. 4655 dice que estos dos principios "werden beide *contradictionis* genannt"; en la refl. 4477 agrega: "Analytische Sätze lassen sich aus dem principio *contradictionis* oder *identitatis* beweisen". Todas estas reflexiones se hallan en Ak., XVII.

<sup>32</sup> Cf. BERTRAND RUSSELL, *Introducción a la filosofía matemática*, trad. de Juan B. Molinari, Buenos Aires, Losada, 1945, pp. 168 ss., 187 ss. Cf. asimismo Bertrand Russell, "Mathematical logic is based on the theory of types",



Newton Garver ofrece otra razón para disputar la fidelidad a Kant de la redefinición de juicio analítico propuesta por Frege: ésta permite concluir que las verdades aritméticas son analíticas, mientras que Kant sostuvo que son sintéticas.<sup>33</sup> Esta observación merece ser discentida con cierto detenimiento. Por una parte podría decirse que Frege ha buscado definir el concepto de juicio analítico con mayor precisión y claridad que Kant justamente para evitar que a la sombra del concepto mal definido por este último se refugie la falsa tesis de que las verdades aritméticas son sintéticas. A esto podría contestarse que no es honesto, en una polémica contra la clasificación kantiana de estas verdades, desatender lo que Kant nos dice expresamente sobre el criterio de clasificación (por ejemplo, en el texto I) y proponer un criterio diferente, para disputar sobre esa base el diagnóstico ofrecido por él. Creo, sin embargo, que esta respuesta sería superficial y no tocaría la médula del problema en debate. Si fuese posible establecer las verdades aritméticas apelando únicamente a *definiciones* y a las *leyes de la lógica* en un sentido razonablemente restringido y tradicional de *ambas* expresiones, el conocimiento de esas verdades no dependería, de acuerdo con la doctrina de Kant, de la existencia de una intuición a priori y, en consecuencia, no sería infiel a los propósitos con que este pensador diseñó su terminología, clasificarlas como verdades analíticas. Pero sucede que entre las "definiciones" a que recurren Frege y sus discípulos para probar la analiticidad de la aritmética juegan un papel capital las llamadas definiciones recursivas, que se apartan radicalmente de la idea tradicional de lo que es una definición. Así, para probar que siete más cinco es igual a doce a partir de definiciones y las leyes de la lógica, tenemos que disponer de definiciones de *siete*, *cinco* y *doce* y una definición de *la suma de dos números* (naturales). Esta última puede ofrecerse, recursivamente, como sigue: si  $m$  y  $n$  son números naturales cualesquiera y  $S(n)$  es el sucesor de  $n$ ,

- 1)  $m + 0 = m$
- 2)  $m + S(n) = S(m + n)$ .

Aunque Kant nunca se ha pronunciado sobre esta clase de "defi-

*American Journal of Mathematics*, 30 (1908), 222-262, sect. V, The axiom of reductibility.

<sup>33</sup> NEWTON GARVER, *op. cit.*, p. 262.

niciones'', podemos barruntar que habría pensado que no son otra cosa que reglas de construcción, que requieren, para ser aplicadas, una intuición a priori. Esta opinión parece a primera vista tan ajena a la filosofía matemática dominante desde Cantor y Frege que podría juzgarse inútil e impertinente siquiera citarla en conexión con ella. Sospecho sin embargo que, aunque está lejos de la *doctrina*, no dista tanto de la *práctica* de quienes adhieren a esa filosofía<sup>34</sup>. La definición recursiva de *suma* utiliza la función *sucesor*, que debe concebirse como una aplicación inyectiva (uno-a-uno) de un conjunto en una parte propia del mismo ('cero no es el sucesor de ningún número'). Sólo un conjunto infinito puede inyectarse en una parte propia suya. La función *sucesor*, en consecuencia, sólo tiene aplicación o, como habría dicho Kant, "realidad objetiva", si existe un conjunto infinito. En la filosofía de Kant, la intuición pura se encarga de proporcionar el material infinito que demanda la actividad constructiva del matemático. La matemática actual no prejuzga acerca del origen o la naturaleza de la multiplicidad infinita presupuesta por ella, pero postula su existencia expresamente en una u otra versión del llamado axioma del infinito<sup>35</sup>.

La objeción más grave contra el intento de reducir la dicotomía kantiana a los términos de la definición de Frege ha sido expuesta persuasivamente por Lewis White Beck en dos artículos notables aparecidos hace poco más de quince años<sup>36</sup>. Beck hace presente que Kant

<sup>34</sup> Me refiero aquí, como dije, a la orientación dominante. La escuela intuicionista admite expresamente una intuición a priori, descendiente directa de la kantiana.

<sup>35</sup> Las preferencias suelen dividirse entre la versión de Zermelo y la de von Neumann. La formulación siguiente se basa en la primera: "Existe una familia de conjuntos  $A$  que cumple con las condiciones siguientes: el conjunto vacío es un elemento de  $A$ ; si  $X$  es un elemento de  $A$ , existe un elemento  $Y$  en  $A$  tal que  $Y$  incluye exactamente a todos los elementos de  $X$  y al propio  $X$ ." (K. Kuratowski y A. Mostowski, *Set Theory*, Amsterdam, North-Holland, 1968, p. 52). Las formulaciones originales se hallan en E. Zermelo, "Untersuchungen über die Grundlagen der Mengenlehre I", *Mathematische Annalen*, 65 (1908), 261-281 (axioma VII) y J. von Neumann, "Eine Axiomatisierung der Mengenlehre", *Journal für die reine und angewandte Mathematik*, 154 (1925), 219-240 (axioma V. 1).

<sup>36</sup> "Can Kant's synthetic judgments be made analytic?", *Kantstudien*, 47 (1955/56), 168-181, y "Kant's theory of definition", *Philosophical Review*, 65 (1956), 179-191. Ambos han sido reproducidos en L. W. Beck, *Studies in the Philosophy of Kant*, New York, Bobbs-Merrill, 1965, y también en dos antologías fácilmente accesibles: M. S. Gram (ed.), *Kant: Disputed Questions*, Chicago, Quadrangle, 1967, y R. P. Wolff, *Kant, a collection of critical essays*, Garden City, Doubleday, 1967.

estima difícil o imposible definir adecuadamente todos los conceptos. En todo caso, los juicios analíticos que hacen explícito lo oscuramente concebido en ellos constituyen una etapa indispensable en el camino hacia su definición, de modo que es ésta la que depende de ellos y no al revés. Estas consideraciones valen especialmente para los conceptos a priori no matemáticos, cuya definición, según Kant, es imposible (A 727/B 756). Sin embargo, son justamente los juicios que enlazan tales conceptos los que más interesa a Kant clasificar en analíticos y sintéticos, pues la dicotomía deslinda aquí la lógica formal y la lógica trascendental<sup>37</sup>.

Nuestras exploraciones arrojan pues un resultado negativo, que corrobora nuestra apreciación inicial de que el texto I presenta el criterio básico para distinguir entre juicios analíticos y sintéticos, según Kant<sup>38</sup>. En consecuencia, la dicotomía kantiana no se aplica a todos los juicios, sino solamente a los categóricos. La idea central del texto I no tiene, en mi parecer, nada de problemático, si entendemos las palabras como las entiende Kant. Juicio analítico afirmativo es un juicio categórico afirmativo cuyo concepto predicado está contenido en el concepto sujeto; juicio sintético afirmativo es un juicio categórico afirmativo que no cumple este requisito. La aplicación a los juicios negativos es, como dice Kant, fácil. ¿Qué significa que un concepto esté contenido en otro concepto? Concepto, según Kant, es la representación de un objeto por caracteres generales, *per notas communes* (Ak., IX, 91; cf. A 320/B 377). Digamos que el concepto S representa su objeto mediante los caracteres *f, g, h, k*; el concepto P mediante los caracteres *g, k*; en tal caso cabe decir, en un sentido muy natural, que P está contenido en S. Esto nos permite concluir inmediatamente

<sup>37</sup> L. W. BECK, en M. S. Gram, l.c., p. 224. Cf., *ibid.*, p. 231: "If the decision on analyticity of a specific judgment could be based on a definition of the subject, it would be easy enough to determine whether the judgment is analytic. But Kant rejects this procedure, because he holds that "definability" is a stricter condition than "analyzability", and that we can therefore make analytical judgments with concepts we cannot define. It is, in fact, through organizing analytic judgments that we gradually approach to definition, which is the end, not the beginning of knowledge."

<sup>38</sup> Así opina también G. Knauss: "All the other characterisations which Kant mentions ... finally amount to this" (*op. cit.*, en L. W. Beck (ed.) *Proceedings...*, l.c., p. 356) y, a su manera, R. M. Martin, quien procura "sustanciar el distinción así trazado sobre la base de la teoría semántica moderna" ("On Kant, Frege, Analyticity and the Theory of Reference", en L. W. Beck (ed.), *Proceedings...*, l.c., p. 407). No así, en cambio, Newton Garver, quien, en el trabajo varias veces citado, se apoya más bien en el texto II.

que son sintéticos todos los juicios que atribuyen un predicado al objeto indeterminado de una intuición empírica (designado en la expresión verbal comúnmente por un demostrativo); son sintéticos, asimismo, todos los juicios de existencia, pues la existencia no es un predicado real, vale decir, no es el concepto de una determinación constitutiva del objeto y no puede, por lo tanto, estar incluida en la noción de éste (A 598/B 626)<sup>39</sup>.

El verdadero problema no reside en el significado de lo que Kant quiere decir en el texto I, sino en la posibilidad de aplicarlo. Si el concepto del sujeto es un concepto claro y distinto, que patentamente comprende los caracteres incluidos en el predicado, estamos ante lo que Kant llama un juicio *tautológico*, de los que dice que son inútiles (*ohne Nutzen und Gebrauch*) y estériles (*fruchtlos*) (*Lógica*, § 37; Ak., IX, 111). Sólo los juicios analíticos no tautológicos, esto es, aquellos en que el concepto del sujeto no contiene ostensiblemente el predicado, tienen interés según Kant. En tales juicios, el concepto del sujeto es confuso (*undeutlich*) y la misión del juicio analítico es hacerlo nítido<sup>40</sup>. El problema a que aludía es el siguiente: Dado un juicio categórico afirmativo, cuyo concepto sujeto es confuso ¿cómo puedo saber si el predicado estaba efectivamente contenido en ese concepto o si lo enriquece con nuevos caracteres? Sólo si puedo saber esto podré determinar si el juicio es analítico o sintético, de acuerdo con el texto I. Si bien Kant dedica en la *Lógica* (Introducción, VIII) algunas observaciones interesantes al procedimiento por el cual se desarrolla la nitidez de las representaciones, nunca parece haberse preguntado cómo ello es posible, ni haber investigado las condiciones en que podemos cerciorarnos de que estamos siendo testigos de este desarrollo,

<sup>39</sup> La existencia es por cierto un predicado *lógico*, según Kant, y los juicios existenciales son categóricos y caen bajo la dicotomía. "Zum *logischen Prädikate* kann alles dienen, was man will... denn die Logik abstrahiert von allem Inhalte" (A 598/B 626). He juzgado necesario recordarlo por cuanto R. Robinson cita el juicio "Dios existe" como ejemplo de un juicio que no piensa la relación de un sujeto con un predicado (R. Robinson, "Necessary propositions", *Mind*, 67 [1958], p. 297).

<sup>40</sup> "La conciencia de las representaciones que basta para *distinguir* a un objeto de otro es *claridad* (*Klarheit*), aquella empero mediante la cual también se aclara la *composición* de las representaciones se llama *nitidez* (*Deutlichkeit*)."  
(*Antropología*, § 6; Ak., VII, 135). "[La nitidez] consiste en la *claridad* de los caracteres (*Merkmale*)."  
(*Lógica*, Introducción, VIII; Ak., VII, 62). Aunque Kant previene que la *Verworrenheit* (confusión) no es lo mismo que la *Undeutlichkeit* (falta de nitidez), pues es más bien su causa, me ha parecido inocuo en el presente contexto traducir *undeutlich* por *confuso*.

inmanente a nuestros conceptos, y no de un desarrollo constructivo que los expanda, trascendiéndolos. En la *Crítica de la razón pura* este problema ni siquiera se toca. Ello puede parecerse justificado si recordamos que el propósito de esa obra no es elaborar una teoría general del conocimiento, sino sólo establecer la posibilidad y los límites de una ciencia metafísica. Una tal ciencia, se dirá, si fuese posible, tendría que incluir verdades que sólo puedan establecerse mediante juicios categóricos inconfundiblemente sintéticos (v.gr., juicios existenciales); Kant habría reconocido certeramente este punto decisivo y adoptado una terminología que lo pone en evidencia. Para este propósito restringido no habría sido necesario aclarar cómo podía reconocerse el carácter analítico de un juicio en casos dudosos, así como habría sido superfluo generalizar la dicotomía analítico-sintético de modo que cubriera todas las clases de juicio.

Pero el problema apuntado no puede descartarse así tan livianamente. Vuelve a presentárenos a propósito de otra cuestión, la última que examinaremos. Considerado en relación con ella, nos lleva a ver que la peculiaridad de la noción kantiana de juicio sintético a priori no sólo responde a las metas que persigue la empresa filosófica de Kant, sino también, y sobre todo, a los supuestos en que se basa. La cuestión a que quiero referirme puede plantearse brevemente así: En un juicio categórico afirmativo a priori los caracteres representados en el predicado pertenecen *necesariamente* al objeto representado por el concepto del sujeto; pero si el juicio es sintético, esos caracteres no están incluidos, ni siquiera implícitamente, en este último concepto; por lo tanto, el concepto del sujeto en un juicio sintético a priori es siempre un concepto inadecuado, que no comprende todos los caracteres *necesarios* del objeto que representa <sup>41</sup>. Ahora bien, dado un juicio categórico afirmativo a priori cuyo predicado no está ostensiblemente contenido en el concepto del sujeto, caben dos alternativas: o bien el juicio no hace sino aclarar lo que estaba oculto en la confusión de este concepto, o bien su predicado viene a completar la representación que el concepto sujeto ofrecía inadecuadamente. Pero ¿cómo puedo saber cuál de estas alternativas se cumple? ¿cómo puedo saber, en un caso así, si el juicio es analítico o sintético? Creo que Kant puede hacer

<sup>41</sup> Véase cómo Kant trata este asunto en su polémica contra Eberhard (Ak., VIII, 228 ss.).

caso omiso de esta dificultad solamente en virtud de los supuestos de que parte. La filosofía crítica presupone una concepción del conocimiento humano, según la cual los conceptos no poseen en sí mismos la garantía de su aplicabilidad a objetos existentes o (realmente) posibles. Si el concepto sujeto en el juicio en cuestión es un producto arbitrario del pensamiento, la alternativa propuesta quizás no admite una solución, pero tampoco tienen ninguna importancia. Si el concepto sujeto, en cambio, es un concepto aplicable objetivamente, si posee "validez objetiva" o "realidad objetiva", su determinación tiene que fundarse, según Kant, en la intuición pura de las formas de la sensibilidad o en la consideración de las condiciones de posibilidad de la experiencia, y los juicios que procuran esa determinación serán sintéticos. La dificultad no existe para Kant, entonces, porque su noción de juicio sintético a priori no es una noción primordial, que preceda a la edificación de su filosofía, sino una noción secundaria, concebida desde esa filosofía misma, para ayudar a su exposición. La pregunta crítica radical no es: *¿Cómo son posibles los juicios sintéticos a priori?* Es más bien: *¿En qué fundamento descansa la relación de nuestra representación con su objeto?* Cuando Kant la enuncia<sup>42</sup>, la suerte ya está echada. La separación del entendimiento que piensa y la sensibilidad que intuye, consolidada por la seductora doctrina recién descubierta del tiempo y del espacio, prohíbe aceptar a los conceptos puros del entendimiento como fiadores de su propia verdad. El conocimiento metafísico no podrá entonces establecerse, como quería la tradición, por el análisis de conceptos cuyo único defecto era la falta de nitidez, sino únicamente por síntesis, cimentada sobre una base extraintelectual, de nociones que por sí solas carecen de sentido real. El juicio sintético a priori, según Kant lo define, aparece bajo esta perspectiva como la forma que ha de asumir el conocimiento metafísico así concebido. O, más exactamente, como la norma que lo rige.

*Universidad de Puerto Rico*

<sup>42</sup> En la carta a Marcus Herz del 21 de febrero de 1772 (Ak., X, 130).

## KANT Y EL PROBLEMA DE LA VERDAD MATEMÁTICA

Por *Francisco Miró Quesada*

### *Los avatares históricos de la tesis kantiana*

La central tesis kantiana sobre la cual se funda en gran parte su sistema filosófico: *la existencia de juicios sintéticos a priori*, ha tenido un interesante destino. En un principio debido a la inmensa influencia de Kant y, más adelante, a la difusión de la filosofía neo-kantiana y al subsecuente impacto de la fenomenología, fue considerada como una tesis cierta y como un verdadero aporte al acervo de la filosofía occidental. Es cierto que, como sucede siempre con toda gran tesis filosófica, desde el comienzo encontró opositores. La huella de Leibniz nunca desapareció por completo y los empiristas, por doctrina y por temperamento, la criticaron tenazmente. Pero la gran mayoría del pensamiento filosófico europeo la incorporó y la utilizó de las más diversas maneras, conservando a veces su sentido prístino, extendiéndola en ocasiones al reino de las esencias o al de la captación emocional de valores o restringiéndola al ámbito del concepto puro.

Empero, debido al avance imponente de las nuevas técnicas de análisis creadas por la lógica matemática y la moderna metateoría, las tesis kantianas comenzaron a perder vigencia. Por una serie de circunstancias que sería interesante pero demasiado largo describir, la utilización de los nuevos métodos fue del dominio casi exclusivo de los "nuevos empiristas". Los neoempiristas habían llegado *volens nolens* a la conclusión de que el conocimiento matemático no puede derivarse de la experiencia. La tesis tradicional de Stuart Mill tuvo que ser abandonada. Pero la nueva lógica permitía analizar con un rigor muy superior a todo lo conocido anteriormente las diversas y complejas estructuras de las proposiciones matemáticas y de los principios lógicos utilizados en las demostraciones de los teoremas. El resultado de estos análisis, junto con el desarrollo de la propia matemática durante el siglo XIX, llevó a la conclusión de que Kant se había equivocado en los razonamientos que había utilizado para probar la existencia de juicios sintéticos a priori. Esto produjo en los neoempiristas, que se autotitulaban "empiristas lógicos", la convicción de

que los juicios sintéticos *a priori* no existían y que creer en ellos era asumir una actitud "metafísica". Proclamaron, por eso, su famosa tesis de la coincidencia de las dicotomías: analítico-sintético y necesario-contingente. Toda proposición necesaria era analítica y viceversa, toda proposición sintética era contingente y viceversa. Los juicios sintéticos *a priori* no existían y en consecuencia, debían ser eliminados de la investigación filosófica. Este resultado era, según los neempiristas, una verdad incontrovertible.

No es necesario hacer demasiadas referencias históricas sobre este punto. Se trata de historia reciente y archiconocida. Los principales protagonistas del drama son probablemente Russell y Wittgenstein con su original tesis del *atomismo lógico*. La tesis fue concebida primero por Russell, pero adolecía de ciertas vaguedades. Wittgenstein la precisó utilizando el concepto de tautología y mostrando, o tratando de mostrar que, en relación con ella la verdad de toda proposición compuesta debería de poderse derivar de manera funcional de la verdad de las proposiciones componentes (en otros términos: el valor de verdad de toda proposición compuesta se puede establecer mediante el método de las tablas de verdad, o cualquier otro método equivalente). Las proposiciones necesarias, es decir, lógicas, no pueden derivar su verdad de las proposiciones empíricas, en consecuencia su valor de verdad tiene que ser independiente del valor de verdad de las proposiciones componentes. Son, pues, tautologías que nada nos dicen sobre la constitución del mundo. Pero si toda proposición necesaria es una tautología, entonces no pueden existir proposiciones sintéticas *a priori*, porque estas proposiciones no pueden ser, por definición, tautológicas <sup>1</sup>.

El impresionante aparato técnico de los razonamientos que exhibían los neempiristas, unido al hecho de que los defensores de los juicios sintéticos *a priori* como algunos neokantianos fuera de moda y los feno-

<sup>1</sup> La reducción de toda verdad necesaria a una mera tautología se encuentra con el problema de mostrar que las proposiciones válidas de la lógica de la cuantificación son también tautologías. Russell trató de resolver el problema interpretando la cuantificación universal por medio de la conjunción de las proposiciones resultantes cuando se sustituyen las variables por sus valores. Pero esto es imposible cuando estos valores pertenecen a un conjunto infinito, ya que implica que las conjunciones que representan la cuantificación tendrían que ser infinitas. Wittgenstein se da cuenta, con su habitual penetración, de esta dificultad. Pero no llega a una solución satisfactoria. Sobre este punto, ver WITTEGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 5.521 y es.



menólogos, eran incapaces de esgrimir argumentos igualmente rigurosos (la mayor parte de los ejemplos dados por ellos eran jubilosa y pedantemente desbaratados por los empiristas lógicos) contribuyó al afianzamiento de la tesis: los juicios sintéticos *a priori* no existen, deben ser eliminados para siempre del reino de la matemática, de la lógica y de la ciencia en general. Durante el lapso que transcurre entre 1930 y 1950 la tesis adquiere tal vigencia que se transforma en un verdadero dogma.

Pero la historia nunca se detiene y los dogmas filosóficos son siempre arrastrados por la corriente implacable del tiempo. Los métodos lógicos y matemáticos utilizados con tanto éxito por los empiristas lógicos continuaron perfeccionándose a velocidad creciente, llegando a alturas sorprendentes de exactitud y eficacia. Y este refinamiento permitió criticar, a su vez, los resultados que habían obtenido los neoempiristas en sus investigaciones. Poco a poco el empirismo lógico comienza a perder terreno pues sus teorías sobre las significaciones, la explicación científica, la estructura del conocimiento matemático y otros temas importantes muestran, a la luz del nuevo y más depurado rigor de los métodos de análisis, una serie de fisuras y de lagunas insuperables. El empirismo lógico comienza a fusionarse con un nuevo movimiento, más amplio, menos dogmático y más riguroso que aquél, que obedece al sugestivo nombre de *filosofía analítica*. Hacia fines de la década del cuarenta muy pocos eran los que seguían llamándose "empiristas lógicos" y muchos los que se llamaban "filósofos analíticos".

Sin embargo, a pesar de este cambio de rumbo, el dogma empirista de la inexistencia de juicios sintéticos *a priori* seguía imperando vigorosamente. Hasta que en 1951, un filósofo analítico, Quine, publica un sencional artículo, hoy considerado clásico, titulado: *Two dogmas of empiricism* en el que hace críticas demoledoras a la tesis neoempirista de que toda proposición necesaria es analítica y toda proposición sintética contingente<sup>2</sup>. Algunos años más tarde, Arthur Pap, otro filósofo analítico que desde hacía tiempo se distinguía por la utilización de los métodos de la filosofía analítica para hacer agudas

<sup>2</sup> W. v. O. QUINE, "Two dogmas of empiricism" (1951), publicado más tarde en el libro *From a Logical Point of View* (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1961), pp. 20-46 [Desde el punto de vista lógico, trad. de M. Sacristán (Barcelona, Ediciones Ariel, 1962), pp. 49-61].

críticas a los empiristas lógicos<sup>3</sup>, publicó un libro muy importante: *Semantics and Necessary Truth*<sup>4</sup> en el que emprende la crítica del dogma de manera completa y sistemática, y muestra que bajo la apariencia de un depurado rigor, las tesis de los neoeempiristas estaban plagadas de supuestos no analizados y de inaceptables lagunas teóricas de diverso tipo. Pero algo más significativo aún: llega a la conclusión de que es inevitable aceptar la existencia de juicios sintéticos *a priori*<sup>5</sup>.

Estas dos contribuciones constituyeron un verdadero recodo en el desarrollo de la filosofía analítica y mostraron que después de veinte años de dogmatismo algo había comenzado a cambiar<sup>6</sup>. Aunque hoy muchos filósofos analíticos creen aún en el dogma de la inexistencia de los juicios sintéticos *a priori*, no pocos han dejado de creer en él<sup>7</sup>.

<sup>3</sup> Ver al respecto su *Analytische Erkenntnistheorie* (Wien, Springer Verlag, 1955) [*Teoría analítica del conocimiento*, trad. F. Gracia Guillén (Madrid, Editorial Tecnos, 1964)].

<sup>4</sup> ARTHUR PAP, *Semantics and Necessary Truth* (New Haven, Yale University Press, 1958) [*Semántica y verdad necesaria*, trad. C. M. Molina Flores (México, F.C.E., 1970)].

<sup>5</sup> *Ibid.*, pp. 228-229.

<sup>6</sup> Decimos con toda intención que Quine y Pap son filósofos analíticos porque queremos dejar claramente establecido que el dogma de la inexistencia de juicios sintéticos *a priori* no es de ninguna manera imprescindible para ser considerado como filósofo analítico. Es frecuente hoy día creer que para ser filósofo analítico hay que aceptar dos tesis: 1º la inexistencia de juicios sintéticos *a priori*, y 2º la filosofía se reduce al análisis de significaciones; toda actitud teórica diferente de este análisis es o ciencia positiva o pseudo conocimiento metafísico. Empero, se trata de dos dogmas como otros cualesquiera, y un filósofo —analítico o no analítico— no puede aceptar dogmas.

En realidad, un filósofo analítico es aquel que filosofa siguiendo dos pautas metodológicas: 1º considerar que la significación de todos los términos utilizados debe ser aclarada con el máximo rigor de acuerdo a los medios técnicos disponibles, 2º utilizar los métodos de análisis de la lógica, la metateoría y, en general, de las ciencias formales todas las veces que pueda hacerse y en relación a todos los temas, sin que ello signifique que siempre puede hacerse.

Desde este punto de vista, Quine y Pap son filósofos analíticos, cosa en la cual están de acuerdo todos, incluso los neoeempiristas que aun quedan. Naturalmente nosotros nos ubicamos dentro de la filosofía analítica y creemos que hemos pertenecido a ella desde hace muchos años.

<sup>7</sup> El ensayo de Quine y el libro de Pap son, en nuestro concepto, los dos aportes más importantes al replanteamiento del problema de los juicios sintéticos *a priori*, pues son los que contribuyen de manera decisiva a demoler el dogma. Pero durante la vivencia del dogma algunos filósofos analíticos expresaron serias dudas al respecto. El más importante de ellos es, probablemente, Karl Popper (ver al respecto *Conjectures and Refutations*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1963, en que expresa opiniones que vienen de años atrás). Otros que deben ser mencionados son Körner, Kneale, Broad y Ewing. Fuera de la filosofía analítica los intuicionistas (especialmente Beth) y Piaget y sus seguidores de la escuela de epistemología genética lucharon siempre contra el dogma.

y no puede ya considerarse que dicha tesis sea "un aporte definitivo al acervo de la filosofía occidental". Puede más bien afirmarse sin ningún peligro de precipitación, que el problema de la existencia y la naturaleza de los juicios sintéticos *a priori*, hoy como ayer, está en pie, y que comienza a sentirse cada vez con mayor urgencia la necesidad de abordar este problema con los modernos instrumentos de análisis de que disponemos en la actualidad.

### *La concepción kantiana a la luz de los modernos desarrollos*

Las anteriores consideraciones muestran que los modernos métodos de análisis no sólo no han contribuido a invalidar la tesis kantiana sino que obligan a replantearla desde una nueva perspectiva, a la vez más profunda y más rigurosa. Porque es indudable que estos métodos permiten, hoy día, calar mucho más hondo en el análisis de la manera como se constituyen los diversos tipos de proposiciones y los procedimientos que se utilizan para fundamentar su verdad y que, asimismo, permiten desarrollar los análisis y justificar sus consecuencias de manera mucho más precisa que en épocas pasadas. Los nuevos métodos de análisis hacen posible una mejor comprensión de lo que Kant quiso, en esencia, hacer y de lo que, efectivamente, pudo hacer. Y esta mejor comprensión histórica habrá, a su vez, de echar nueva luz sobre el significado y las posibilidades de lo que hoy queremos hacer y estamos en condiciones de hacer.

Creemos, como vamos a tratar de mostrar en las líneas que siguen, que la revisión de las tesis kantianas efectuada con métodos modernos, conduce a las siguientes conclusiones: 1º en principio, Kant tuvo razón al afirmar la existencia de juicios sintéticos *a priori*, 2º pero en el detalle, tanto en los razonamientos que hace, como en los ejemplos que ofrece, se equivoca, 3º la naturaleza de los juicios sintéticos *a priori* parece ser algo distinto de lo que pensó Kant y su estudio presenta un problema abierto que aún está muy lejos de ser resuelto.

Mas para poder hablar con precisión sobre estos puntos es menester encontrar un criterio de comparación entre las definiciones kantianas de juicio analítico, juicio sintético y juicio sintético *a priori* y las definiciones modernas de estos conceptos. Este criterio es más fácil de hallar de lo que podría parecer a primera vista porque las concepciones modernas provienen de las clásicas. Hoy día nadie habla de "juicios analíticos" o de "juicios sintéticos" sino más bien de "pro-

posiciones analíticas" o "proposiciones sintéticas". La razón es conocida: todos los intentos de analizar con precisión la significación del término "juicio" han fracasado, debido, sobre todo a que es imposible evitar matizaciones psicológicas que tornan vago el análisis de manera irremediable. Pero es perfectamente posible pasar del juicio a la proposición conservando lo esencial de las definiciones kantianas. Desde luego habrá que tomar al término "proposición" en el sentido de "enunciado", pues el concepto de proposición como significado o contenido del juicio es tan vago como el de juicio mismo<sup>8</sup>. Tomar el término "proposición" como estrictamente sinónimo de "enunciado" es perfectamente lícito pues desde Aristóteles hasta nuestros días numerosos filósofos lo han interpretado de esta manera.

Kant define el juicio analítico como *aquel en el cual el predicado pertenece al sujeto*<sup>9</sup>. La falta de precisión se debe a la falta de la terminología conjuntista de que disponemos hoy día. Pero es perfectamente claro que Kant se refiere a la comprensión o intensión de los conceptos sujeto y predicado. Si se hubiera referido a la extensión habría dicho que el sujeto pertenece al predicado. Pero no podía decir esto porque, como es sabido, es imposible dar una definición extensional de la analiticidad. Su definición nos dice que un juicio es analítico cuando el predicado es nota del sujeto<sup>10</sup>.

Para pasar del juicio a la proposición, hay que considerar que cuando un concepto es nota de otro, el término que denota este último tiene que ser equivalente con un término más complejo, que tiene entre sus componentes al término que denota el primero. Por ejemplo, Kant habría dicho que el juicio

Todo limeño es peruano.

es analítico, porque el predicado "peruano" pertenece al sujeto "li-

<sup>8</sup> Sobre la crítica de la concepción de la proposición como significado del enunciado y, en general, como entidad independiente, irreductible al enunciado y a los hechos, ver W. v. O. QUINE, *Philosophy of Logic* (New Jersey, Prentice Hall, Englewood Cliff, 1970), pp. 1-2 y ss. Ver también W. v. O. QUINE, "Propositional Objects", en *Crítica* (México, mayo 1968), n.º 5.

<sup>9</sup> KANT, *Kritik der reinen Vernunft* (Edición de Raymund Schmidt, Leipzig, Verlag Ph. Reclam, 1924), pp. 58-61.

<sup>10</sup> Una interpretación más general es: el conjunto de notas del predicado (la comprensión del predicado) es subconjunto del conjunto de notas del sujeto (comprensión del sujeto). Pero basta considerar el predicado como nota del sujeto para poder traducir la versión kantiana a la versión moderna sin pérdida de generalidad, y de manera que los análisis sean más simples.

meño". Cuando se pasa de los conceptos a los términos, la situación es como sigue: el término "limeño" se define utilizando otros términos entre los cuales debe estar de todas maneras el término "peruano".

Por ejemplo:

limeño = peruano nacido en la capital del Perú

Como los términos del juicio son generales, la definición de "limeño" emplea funciones proposicionales. "limeño" queda definido de la siguiente manera:

$x$  es limeño  $\Leftrightarrow x$  es peruano  $\wedge x$  es nacido en la capital del Perú

Explicitando, de acuerdo a los procedimientos de la lógica moderna, la proposición universal "Todo limeño es peruano", tenemos:

$$(\forall x) [x \text{ es limeño} \rightarrow x \text{ es peruano}]$$

Y reemplazando "x es limeño" con su equivalente, de acuerdo con la regla de sustitución:

$$(\forall x) [x \text{ es peruano} \wedge x \text{ es nacido en la capital del Perú} \\ x \text{ es peruano}]$$

De acuerdo con las reglas de la lógica de primer orden, se demuestra que esta proposición es válida, y, en consecuencia, analítica según la definición moderna de analiticidad. En efecto, una proposición es analítica cuando se deriva, por interpretación, de una fórmula que es verdadera para todas las interpretaciones de sus componentes extralógicos.

De manera general, una proposición analítica, es para Kant, traduciendo el lenguaje del juicio al lenguaje de la proposición, una proposición de la forma:

$$S(x) \rightarrow P(x)$$

en la que:

$$S(x) \Leftrightarrow P_1(x) \wedge P_2(x) \dots P_n(x)$$

de manera que:

$$P_1(x) \wedge P_2(x) \wedge \dots \wedge P_n(x) \rightarrow P_1(x) \quad (1 \leq i \leq n)^{11}$$

Una vez hecha la traducción del lenguaje kantiano al lenguaje moderno, es fácil darse cuenta de que la concepción kantiana de juicio analítico no es sino un caso particular de la concepción moderna.

<sup>11</sup> Hemos eliminado los cuantificadores para mayor simplicidad.

En efecto según la concepción moderna una proposición analítica o lógica es aquella que puede derivarse de una fórmula válida (que puede ser a su vez una proposición cuantificada o una función proposicional), sustituyendo sus componentes extralógicos por términos constantes<sup>12</sup>. Desde luego, la fórmula de origen, es decir, la fórmula válida es considerada también analítica<sup>13</sup>. Ahora bien, la definición kantiana de proposición analítica es, como se puede comprobar fácilmente, un caso particular de la fórmula:

$$S(x) \Leftrightarrow P_1(x) \wedge P_2(x) \wedge \dots \wedge P_n(x) \Rightarrow S(x) \rightarrow P_i(x) \quad (1 \leq i \leq n)$$

En efecto, debido a que "S(x)" es equivalente a " $P_1(x) \wedge \dots \wedge P_n(x)$ " de acuerdo a las reglas de derivación de la lógica formal, el antecedente de esta implicación compleja es verdadero. En consecuencia por *modus ponens*, " $S(x) \rightarrow P_i(x)$ " ( $1 \leq i \leq n$ ) tiene que ser verdadera, porque la implicación compleja expresada por la fórmula general es una proposición válida (suponemos que la fórmula está cuantificada universalmente, pero para mayor simplicidad tipográfica hemos suprimido la cuantificación. Sin cuantificación se trata de una simple tautología). En el caso particular de nuestro ejemplo:

Todo limeño es peruano

basta hacer  $n=2$  para mostrar que dicha proposición es un caso particular de la fórmula general.

En la moderna lógica formal pueden formarse una infinidad de proposiciones analíticas más complicadas que la que expresa la definición kantiana proposicionalmente traducida. La verdad del consecuente, que es la proposición analítica cuya verdad se establece por medio de una sinonimia puede tener formas más complicadas que la de " $S(x) \rightarrow P_i(x)$ " ( $1 \leq i \leq n$ ) y su verdad se puede derivar de proposiciones válidas también más complicadas que la anterior. Pero el pro-

<sup>12</sup> Suponemos que el lector está informado sobre los conceptos de fórmula válida y de la manera como se derivan de ella proposiciones analíticas.

<sup>13</sup> Es ya un lugar común de la moderna literatura lógica que la definición de proposición lógica o analítica es una versión modernizada de la definición leibniziana de proposición necesaria como proposición verdadera en todos los mundos posibles. Empero, recientemente, en un interesante ensayo titulado "Leibniz on possible Worlds", Benson Mates ha mostrado que la versión moderna no corresponde a la concepción de Leibniz de manera tan directa como, sin mayores análisis, se ha venido afirmando. Ver BENSON MATES, "Leibniz on possible Worlds", en *Logic, Methodology and Philosophy of Science* (Amsterdam, North Holland, 1968).

ceso de fundamentación es el mismo. La restricción de la definición kantiana al caso analizado se debe al prejuicio, imperante en su época, de que toda proposición tiene estructura predicativa.

La definición kantiana corresponde a lo que Quine llama proposición analítica de segunda clase<sup>14</sup>, que es la proposición cuya verdad necesaria deriva del empleo de una sinonimia. Este tipo de proposición se relaciona con la proposición analítica de primera clase, que es la proposición que Quine llama lógica y Carnap analítica (o sea proposición válida), en que funda su verdad en una sinonimia establecida dentro de una proposición válida, es decir, dentro de una proposición analítica de primera clase.

Una vez aclarado el concepto de proposición analítica en Kant, sus conceptos de proposición sintética y proposición sintética *a priori* quedan aclarados *ipso facto*: Una proposición sintética es aquella cuyo predicado no pertenece al sujeto, es decir, que no es nota del concepto sujeto. En lenguaje moderno una proposición sintética es aquella en la cual el término sujeto no es equivalente a un término compuesto que contiene al predicado entre sus componentes. Desde el punto de vista de la definición general de proposición analítica, una proposición sintética será aquella que se deriva de una fórmula que es falsa para por lo menos una de sus interpretaciones<sup>15</sup>. Indudablemente la definición kantiana, convenientemente traducida, es también un caso particular de la definición moderna. Una proposición sintética, bajo su forma más general (dentro de los límites de la definición kantiana), tiene la forma (eliminando cuantificadores para mayor simplicidad):

$$P_1(x) \wedge P_2(x) \wedge \dots \wedge P_n(x) \rightarrow P_r(x) \\ (r \neq 1 \wedge r \neq 2 \wedge \dots \wedge r \neq n)$$

Y es evidente que esta fórmula puede transformarse en proposición falsa no sólo para una sino para infinitas interpretaciones.

Una vez definida la proposición sintética, la proposición sintética *a priori* queda definida como una proposición sintética cuya ver-

<sup>14</sup> QUINE, *From a logical point of view*, pp. 22, 23, 24.

<sup>15</sup> Cuando se habla de interpretación de una fórmula debe tenerse en cuenta que la interpretación consiste siempre en reemplazar los componentes extralógicos de la fórmula (que son las variables individuales y los símbolos predicativos [o relacionales]) por constantes con significación determinada.

dad es necesaria<sup>16</sup>. Esto quiere decir que esta proposición se deriva de una fórmula que es necesariamente verdadera bajo la interpretación que conduce a ella, pero que tiene que ser falsa para por lo menos una interpretación diferente. Si no se cumple esta condición, si la fórmula de la cual se ha derivado la proposición sintética *a priori* es verdadera para todas sus interpretaciones, entonces es analítica. Vemos que la definición moderna tiene la ventaja de ofrecer un criterio muy preciso para saber cuándo una proposición es sintética *a priori*. Si la verdad de una proposición se manifiesta como necesaria y dicha proposición no puede derivarse mediante la interpretación de una fórmula válida (verdadera para todas sus interpretaciones), entonces la proposición es sintética *a priori*.

### *Lo insostenible de las tesis kantianas*

Una vez traducidas las definiciones kantianas de "juicio analítico", "juicio sintético" y "juicio sintético *a priori*" a lenguaje moderno, podemos abordar el tema que nos interesa: ¿es cierta la tesis de que las proposiciones matemáticas son sintéticas *a priori*?<sup>17</sup>.

Para llegar a una solución es necesario revisar los razonamientos que hace Kant y los ejemplos que da para fundamentar su tesis. Estos razonamientos y ejemplos son muy simples. Sólo aparecen unas pocas veces en la *Crítica de la Razón pura* y todos son de matemática elemental. Los dos ejemplos que Kant cita con mayor frecuencia son " $7 + 5 = 12$ " y "dos rectas no pueden encerrar un espacio"<sup>18</sup>. Kant sostiene que ambas proposiciones son necesarias, en lo que todos estamos de acuerdo (recordando las dificultades que presenta al análisis el concepto de verdad necesaria) y que la verdad de ambas no puede establecerse por mero análisis de conceptos. Para probar esta última aserción Kant se basa en un hecho, según él indiscutible: el

<sup>16</sup> El concepto de verdad necesaria presenta enormes dificultades al análisis, sobre todo por la dificultad de evitar matices psicológicos en el "explicatum". Esta dificultad se presenta sea cual sea la posición adoptada en relación a la existencia de las proposiciones sintéticas *a priori*.

<sup>17</sup> Desde luego también nos interesa ver si hay proposiciones físicas que son sintéticas *a priori*. Pero este problema nos parece que ha sido resuelto en forma negativa por la epistemología moderna en el sentido de que, en las teorías físicas, hay por cierto proposiciones sintéticas que no se derivan de la experiencia pero que no pueden considerarse necesariamente verdaderas. Su verdad depende, en efecto, del grado de verificación de sus consecuencias deductivas.

<sup>18</sup> *Kritik der reinen Vernunft*, pp. 67, 118.



conocimiento matemático se constituye *por construcción de conceptos*. Por construcción de un concepto Kant entiende la representación de dicho concepto en la intuición pura, es decir la aprehensión intuitiva de un objeto correspondiente de manera que las propiedades del objeto estén determinadas de manera universal y necesaria<sup>19-20</sup>.

Si se confrontan estas tesis kantianas con los resultados de la actual filosofía matemática se llega fácilmente a la conclusión de que son insostenibles. Las razones son demasiado conocidas para repetir las en detalle. Bastará con seguirlas en sus principales lineamientos. En primer lugar, el advenimiento de las geometrías no euclidianas muestra que por lo menos un postulado, el de las paralelas, no se impone de manera necesaria por medio de la aprehensión intuitiva de dos líneas rectas. Cuando uno imagina una recta  $l$  situada en un plano, y por un punto  $P$  del mismo plano traza una paralela  $m$  a  $l$ , puede tener la impresión de que, efectivamente, es imposible trazar otra paralela a  $l$ , distinta de  $m$  que pase por  $P$ . Pero se trata de un mero hecho psicológico, puesto que se puede concebir un axioma distinto del de las paralelas y la geometría resultante es perfectamente coherente. No hay, pues, ninguna intuición espacial pura que impone la necesidad del postulado de las paralelas mediante la simple construcción de dos rectas paralelas que cumplan las condiciones enunciadas.

En cuanto a los ejemplos aritméticos quedan invalidados por la axiomatización que, a fines del siglo XIX, logró hacer Peano de la aritmética de los números naturales. En efecto, partiendo de los cinco postulados de Peano, más sus dos definiciones recursivas (de la adición y de la multiplicación), la fórmula " $7 + 5 = 12$ " se deduce como un teorema sin que sea necesario construir conjuntos concretos en la intuición pura (en este caso la intuición pura del tiempo, lo que dificulta aun más y hace más oscuro el concepto kantiano de construcción). Y si se pasa de la axiomatización de Peano a la interpretación del concepto de número natural partiendo del concepto de conjunto, como logran hacerlo, primero Frege y luego Russell, la insostenibilidad del razonamiento kantiano se ve aún con mayor faci-

<sup>19</sup> *Kritik der reinen Vernunft*, pp. 744, 745.

<sup>20</sup> La formulación kantiana es oscura. Pero tiene un aspecto claro: el conocimiento matemático no puede constituirse si, en la demostración no se hace referencia a objetos concretos captados mediante la intuición pura (del espacio o del tiempo).

lidad. En efecto, definiendo la suma de dos cardinales finitos (números naturales), por medio del concepto de reunión de conjuntos (la suma de dos cardinales es el cardinal de la reunión de los conjuntos respectivamente representativos y disyuntos de dichos cardinales), la proposición " $7 + 5 = 12$ " se prueba analíticamente, sin ningún recurso a la intuición pura de objetos concretos y determinados. Todos los objetos que se utilizan en la demostración son objetos cualesquiera, sin ninguna relación con objetos dados.

Tanto el ejemplo geométrico como el aritmético elaborados por Kant son inadecuados y no pueden convencer, hoy día, a nadie de que el conocimiento matemático se constituye por construcción de conceptos y que, por eso, las proposiciones matemáticas son sintéticas *a priori*.

#### *Lo sostenible de las tesis kantianas*

Empero, de la falsedad de los razonamientos kantianos para probar que las proposiciones matemáticas son sintéticas *a priori* a la inexistencia de este tipo de proposiciones hay un largo trecho. Una cosa es que un razonamiento para probar una tesis sea falso y otra muy distinta es que la tesis que se quiere probar sea falsa. Recordemos el ejemplo típico de San Agustín y las antípodas.

Si meditamos sobre los notables resultados de la investigación metateórica y utilizamos métodos rigurosos para interpretar sus resultados, tenemos que llegar a la conclusión de que el problema de la existencia de los juicios sintéticos *a priori* no puede de ninguna manera zanjarse tan simplemente. Recordemos el famoso teorema de incompleción de Gödel del cual se deriva la imposibilidad de demostrar la consistencia del sistema formal de *Principia Mathematica* (y de todos los sistemas equivalentes) de manera absolutamente segura, es decir, constructiva. Como es sabido, Gödel, partiendo del sistema de *Principia Mathematica* y utilizando sus reglas formales, construye una fórmula de primer orden (es decir, cuyos cuantificadores sólo se aplican a las variables individuales) que llamaremos fórmula "G" en honor de su creador, tal que ni G ni la negación de G se pueden derivar formalmente dentro del sistema. Y luego, interpretando G mediante un modelo aritmético (utilizando el conjunto usual de los números naturales), o sea, pasando de la fórmula G, a una proposición G',

demuestra que esta proposición es verdadera<sup>21</sup>. Como la proposición  $G'$ , es una proposición aritmética y su verdad ha sido probada matemáticamente (utilizando métodos constructivos) es una proposición *a priori* y necesariamente verdadera. Pero hay algo más importante aún: *es además sintética*. En efecto, si fuera analítica, debería de haberse derivado de alguna fórmula válida, es decir, de alguna fórmula que fuera verdadera para todas las interpretaciones de sus componentes extralógicos. Pero esto es imposible por la siguiente razón: un año antes de haber demostrado su famoso teorema de incompleción, en el que utiliza la fórmula  $G$  y su interpretación  $G'$  mediante un modelo aritmético, Gödel demostró la compleción de la lógica de primer orden<sup>22</sup>. Según este teorema, todas las fórmulas válidas de primer orden pueden derivarse dentro de la lógica formalizada de primer orden. Ahora bien, si  $G'$  es una proposición analítica, entonces, de acuerdo a nuestra definición, la fórmula  $G$  es válida, y en consecuencia, como es de primer orden, tiene que ser derivable dentro de la lógica formalizada de primer orden que forma parte del sistema de *Principia Mathematica*. Pero esto contradice el teorema de incompleción de Gödel que nos dice, precisamente, que  $G$  y su negación son formalmente inderivables dentro de dicho sistema. Si  $G'$  fuera analítica el teorema de incompleción de Gödel sería falso lo que es imposible porque su demostración utiliza los medios más seguros disponibles por la matemática (Gödel sólo utiliza en su demostración métodos recursivos, es decir, constructivos en sentido estricto).

Pero si la fórmula  $G$  no es válida, tiene que transformarse en proposición falsa para por lo menos una de sus interpretaciones. Y si esto sucede,  $G'$  es, de acuerdo a la definición que hemos dado, sintética. Pero como su verdad se demuestra de manera matemática, es una verdad *a priori* y necesaria. Tenemos, así que la proposición de Gödel es una proposición necesariamente verdadera, *a priori* y, ade-

<sup>21</sup> Muy a nuestro pesar nos vemos obligados a utilizar un lenguaje técnico en las líneas que siguen, que supone que el lector está suficientemente informado sobre el teorema de Gödel y en general sobre los métodos y los resultados de la moderna metateoría. A quien se interese por adquirir información elemental sobre el teorema de incompleción de Gödel, recomendamos el trabajo de Nagel y Newman: "Gödel's Proof", aparecido en *The World of Mathematics*, New York, Vol. III, Cap. XI. (Simon and Schuster, 1956). Hay traducción castellana del mismo.

<sup>22</sup> GÖDEL, "Die Vollständigkeit der Axiome des logischen Funktionenkalküls", *Monathefte für Mathematik und Physik*, Vol. 35, 1930.

más, sintética. En términos clásicos, *es una proposición sintética a priori*. Este resultado que, hasta donde llega nuestra información no ha sido señalado<sup>23</sup>, es totalmente contrario a lo previsto por el dogma neopositivista que proclama que todas las proposiciones necesariamente verdaderas son analíticas. Puede considerarse como una demostración por el absurdo de la existencia de por lo menos una proposición sintética *a priori* (aunque, desde luego, se puede mostrar que hay muchas más, pero esto rebasa los marcos de la presente exposición).

¿Cómo podrían hacer los filósofos analíticos que se aferran al dogma para defenderse ante el anterior argumento? Lo primero que harían, sería, con toda certeza, afirmar que aunque reconocen que la proposición de Gödel no es analítica en el sentido de proposición lógica, es sin embargo analítica de segunda clase en el sentido de Quine y que deriva su verdad mediante la utilización de alguna sinonimia. Veamos adónde nos conduciría esta respuesta.

En primer lugar, los contundentes argumentos de Quine y de Pap sobre las dificultades que se encuentran cuando se quiere definir la analiticidad por medio de la sinonimia y la circularidad a la que conduce este intento, hacen que la salida propuesta deba mirarse con suspicacia. Porque cuando se habla de sinonimia para probar la analiticidad de una proposición, lo primero que hay que hacer es exigir al que realiza la prueba que muestre que no hay peligro de círculo vicioso. No creemos que esto se pueda hacer fácilmente en el caso de la proposición  $G'$ . Pero concedamos que se pueda hacer. Entonces debemos preguntar cuál es la sinonimia que se ha utilizado para demostrar la verdad de  $G'$ . Mientras no se exhiba y no se muestre la manera cómo se introduce en una proposición analítica, de la que se desprende por *modus ponens*  $G'$ , nada habrán avanzado quienes sostienen que  $G'$  es analítica.

Pero sigamos haciendo concesiones. Supongamos que alguien lo-grase exhibir esta sinonimia. Entonces la proposición  $G'$  se derivaría como hemos mostrado cuando interpretamos la definición kantiana de juicio analítico. Tendría que ser el consecuente de una fórmula como:

$$S(x) \text{ .}\equiv\text{. } P_1(x) \wedge P_2(x) \wedge \dots \wedge P_n(x) \rightarrow :S(x) \rightarrow P_1(x)$$

<sup>23</sup> Expusimos este resultado por primera vez en Setiembre de 1969 en una sesión de la Sociedad Peruana de Filosofía y luego en Octubre de 1970 en una conferencia en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.

( $1 \leq i \leq n$ )  $G'$  sería, pues, de la forma " $S(x) \rightarrow P_i(x)$ " (o de una forma más complicada), pero su estructura sería siempre implicativa, aunque su antecedente y su consecuente podrían ser compuestos.

Lo que debe precisarse es la manera cómo se ha llegado a la sinonimia:

$$S(x) \Leftrightarrow P_1(x) \wedge P_2(x) \wedge \dots \wedge P_n(x)$$

Es imposible pensar que se ha llegado a ella por medio de definiciones establecidas dentro del sistema formal. Pues, en este caso, cualquiera de esas definiciones, de acuerdo con las reglas de la definición formal, podría ser un teorema. Y como la fórmula I, por ser una fórmula válida es un teorema, la fórmula " $S(x) \rightarrow P_i(x)$ " podría derivarse, por *modus ponens*, dentro del sistema formal. Pero, como se trata de meras derivaciones formales, en que las fórmulas no han sido interpretadas, " $S(x) \rightarrow P_i(x)$ " no sería  $G'$  sino  $G$  (pues  $G'$  se deriva de  $G$  por interpretación utilizando un modelo aritmético). Pero esto contradeciría el teorema de incompleción de Gödel, lo que es inaceptable.

La sinonimia debe buscarse, por eso, fuera del propio sistema formal. Y el único lugar en que podemos buscarla es en el razonamiento que conduce a la demostración de la verdad de  $G'$ . Este razonamiento consiste en mostrar que aplicando el método de la gödelización (que consiste en asociar cada fórmula y cada conjunto de fórmulas con números naturales y cada proposición metamatemática sobre el tipo de las fórmulas utilizadas, su posible derivación, etc., con proposiciones recursivas sobre números naturales) y el proceso diagonal de Cantor, se puede construir (de manera estricta) una fórmula  $G$  que es la versión dentro del sistema formalizado de una proposición metamatemática intuitiva. Cuando se interpreta  $G$  aritméticamente y se obtiene la proposición  $G'$ , utilizando las reglas de la gödelización, se ve que la proposición intuitiva y  $G'$  son equivalentes. Pero la proposición intuitiva afirma que  $G$  es inderivable dentro del sistema formalizado, y como efectivamente  $G$  resulta inderivable (lo mismo que su negación) dentro de dicho sistema, la proposición intuitiva es verdadera. Pero  $G'$  es equivalente a la proposición intuitiva, luego  $G'$  es verdadera.

Si se analiza este proceso no se descubre ninguna sinonimia que permite demostrar que  $G'$  es una proposición analítica de segunda clase. En efecto, la analiticidad de segunda clase de una proposición

se establece mediante una regla semántica que establece la sinonimia. Pero no supone la existencia de ninguna verdad diferente de la sinonimia. De la sinonimia " $S(x) \Leftrightarrow P_1(x) \wedge P_2(x) \wedge \dots \wedge P_n(x)$ " y de la proposición analítica I, se deriva " $S(x) \rightarrow P_1(x)$ ". Para demostrar la verdad de " $S(x) \rightarrow P_1(x)$ " sólo se requiere saber que la anterior sinonimia existe. No tienen ninguna influencia en la verdad de " $S(x) \rightarrow P_1(x)$ ", que los miembros de la equivalencia sean verdaderos o falsos. Sean como sean, " $S(x) \rightarrow P_1(x)$ " será necesariamente verdadera. Pero en el caso de  $G'$  sucede algo completamente distinto.  $G'$  es verdadera porque es equivalente de una proposición intuitiva que, a su vez, es verdadera. Si esta proposición no fuera verdadera,  $G'$  no sería tampoco verdadera. La verdad de  $G'$  no se establece, por eso, utilizando una sinonimia, como se hace para establecer la analiticidad de segunda clase de una proposición, sino por un procedimiento diferente. Es cierto que se funda en una equivalencia, pero esta equivalencia no se utiliza para establecer una analiticidad de segunda especie, sino para probar la verdad de uno de sus términos mediante la verdad del otro. Y esto no significa que el término cuya verdad depende de la del otro sea analítico. El intento de demostrar que  $G'$  es verdadera porque es analítica de segunda clase no puede llevarse a cabo.  $G'$  no es analítica ni de primera especie (proposición válida) ni de segunda especie. Y como su verdad no puede derivarse de una proposición válida, no queda más remedio que reconocer que es sintética *a priori*.

### Perspectivas

Las consideraciones que anteceden muestran que existen proposiciones matemáticas sintéticas *a priori*. Pero muestran también que su naturaleza y estructura es diferente de lo que creyó Kant. No debemos dejarnos desviar por el hecho de que en la demostración de la verdad de la proposición de Gödel interviene una proposición intuitivamente verdadera. Porque en la literatura metateórica actual el término "intuitivo" no remite a intuiciones sensibles (puras o empíricas) espaciales o temporales sino a intuiciones intelectuales. Desde luego el esclarecimiento de lo que realmente se quiere decir al hablar de intuición intelectual, constituye un arduo problema. Pero a pesar de todas las oscuridades del concepto de "intuitivamente verdadero", hay algo que es claro: la verdad intuitiva de una proposición aritmética no

depende de nuestra intuición de objetos concretos en la intuición espacial o temporal. La problemática que abre ante nosotros la existencia de proposiciones matemáticas que son sintéticas *a priori*, es de tipo diferente de la que se constituye en torno de la concepción kantiana. En este caso, el problema consiste en aclarar el concepto de construcción y la manera como la construcción hace que un solo ejemplo concreto permita descubrir propiedades necesarias en todos los objetos análogos. Y desde luego, en caso de que se resolvieran estos problemas, quedaría aun la dificultad de comprender la manera cómo las formas puras de nuestra sensibilidad contribuyen a imponer una interpretación determinada de los objetos que afectan nuestra sensibilidad. En el caso que hemos analizado, el problema principal consiste en aclarar el concepto de verdad intuitiva de una proposición matemática<sup>24</sup> y luego en dilucidar cuál es el tipo de síntesis que permite constituir proposiciones no analíticas cuya verdad es, sin embargo, necesaria. La demostración del carácter sintético *a priori* de la proposición de Gödel es una demostración por el absurdo. Por eso saber en qué consiste la síntesis *a priori* queda como un problema abierto.

Sería rebasar los marcos del presente ensayo abordarlo en estas líneas. Tenemos que limitarnos, por eso, a decir sólo algunas palabras. El carácter sintético *a priori* de la proposición de Gödel se deriva del hecho fundamental de que el sistema formal en el que se construye es incompleto, es decir, que hay en él proposiciones verdaderas (cuando el sistema es convenientemente interpretado) que no se pueden derivar formalmente como teoremas dentro de él. Esto nos permite encontrar un criterio de sinteticidad *a priori* que muestra que  $G'$  no es la única que tiene este carácter. El hecho de que un sistema formal sea incompleto, significa que, en relación a dicho sistema, existe por lo menos una proposición sintética *a priori*. Porque para que el sistema sea incompleto, debe haber por lo menos una proposición construida mediante las reglas del sistema, que, convenientemente interpretada, sea verdadera, pero que no pueda derivarse formalmente dentro de él. Como hay numerosos sistemas formales incompletos, tiene que haber por lo menos tantas proposiciones sintéticas *a priori* como proposiciones indecidibles y verdaderas hay en relación a cada uno de ellos.

<sup>24</sup> Ver al respecto: FRANCISCO MIRÓ QUESADA, "Le problème de l'intuition intellectuelle", en *Revue de Métaphysique et de Morale* (Paris, 1968), 73<sup>e</sup> année, n° 4, pp. 393-400.

En cuanto al problema de la naturaleza de la síntesis *a priori*, hay dos vías importantes que deben ser exploradas. La primera es la de las propiedades de los números naturales. Es indudable que los axiomas de Peano, por ejemplo, son intuitivamente verdaderos en el sentido de que para probar su verdad basta utilizar las propiedades de los números naturales que captamos de manera intuitiva. Como es evidente que estos axiomas no son proposiciones analíticas (es muy fácil encontrar interpretaciones de sus componentes para las cuales los axiomas son falsos), si se reconoce que son verdaderos, tienen que ser proposiciones sintéticas *a priori*. Esto quiere decir que una de las vías que deben explorarse para encontrar el fundamento de la síntesis *a priori* es la manera como se establecen las propiedades de los números naturales. Piaget y su grupo de Epistemología Genética han estudiado el problema y han llegado a interesantes resultados. Creemos sin embargo que sus conclusiones tienen serias lagunas teóricas y que en los razonamientos utilizados se nota un deseo preconcebido de probar que el concepto de número natural se constituyó de manera sintética<sup>26</sup>.

La segunda es el concepto de conjunto que es la base de toda la matemática y al cual se puede reducir el concepto de número. Es obvio que un conjunto cualquiera sólo se puede constituir mediante un proceso de síntesis. Es común en la literatura filosófico-matemática decir que un conjunto no es sino una propiedad coexistente, es decir, que dos propiedades cuando son conjuntos son iguales si tienen la misma extensión. Pero las propiedades se aprehenden mediante un proceso de abstracción, es decir, de análisis, mientras que los conjuntos sólo pueden aprehenderse si se reúnen elementos múltiples y se consideran miembros de un objeto unitario. Y esto significa un prodigioso esfuerzo de síntesis. El genio de Cantor expresó este hecho en la famosa definición de conjunto: Un conjunto es *cualquier reunión en un todo*, *M*, de objetos *m*, definidos y distinguibles (que llamaremos elementos de *M*) de nuestra intuición o de nuestro pensamiento.

Que las proposiciones que expresan las propiedades básicas de los conjuntos son sintéticas, se desprende del hecho de que los axiomas de la teoría de los conjuntos no son proposiciones analíticas (no son váli-

<sup>26</sup> Ver al respecto: JEAN-BLAISE GRIFF, "Du groupement au nombre, Essai de formalisation", en *Problèmes de la construction du nombre, Etudes d'Epistémologie génétique* (Paris, Presses Universitaires de France, 1960), t. IX.



das ni mucho menos analíticas de segunda clase). Debido a que toda interpretación de estos axiomas remite a conjuntos transfinitos su verdad presenta una serie de dificultades al análisis, dificultades aún no resueltas y, como se desprende del teorema de Gödel, imposibles de resolver de manera definitiva. Pero es innegable que, en caso de que los axiomas de la teoría de los conjuntos sean verdaderos tienen que ser sintéticos *a priori*. Un axioma tan simple como el de la reunión, a saber que dados dos conjuntos cualesquiera siempre es posible constituir otro conjunto con la reunión de sus elementos, no puede derivarse como caso particular de ninguna fórmula válida. El análisis del concepto intuitivo de conjunto, no permite tener la seguridad de que el axioma de la suma es verdadero. Y si se toma el axioma general, en el sentido de que se puede formar el conjunto reunión de una familia de conjuntos (finita o transfinita), el carácter sintético de la proposición se capta con más nitidez aún.

Si se llega a la conclusión de que hay proposiciones sintéticas *a priori*, se presenta el problema de saber en qué consiste la síntesis que hace posible estas proposiciones, y esto remite al problema de la intuición intelectual, de la evidencia auténtica y, en último término, a la exigencia de elaborar una teoría del conocimiento racional que permita comprender los resultados de la ciencia moderna y de la investigación metateórica. Se abre así ante nosotros un horizonte problemático de extraordinaria significación filosófica. Es difícil por ahora decir hasta dónde se podrá avanzar en la exploración de este pavoroso complejo de problemas y si será posible en el futuro elaborar la nueva teoría del conocimiento racional que la actual situación de la ciencia y de la filosofía exige. Pero lo que sí se puede asegurar plenamente es que este tipo de problemas va a encauzar cada vez más la actividad filosófica de los próximos años.



## ¿QUE SIGNIFICA "CONDICIONES DE POSIBILIDAD"?

Por *Andrés R. Raggio*

LA posición de Kant en la historia de la filosofía es, en la mayoría de los casos —y según parece, también correctamente— caracterizada de la siguiente manera: en lugar de explicar al ente en sus estructuras fundamentales, él quiere analizar primero sus condiciones subjetivas; en lugar de preguntar directamente por la esencia de la substancia, de la causalidad, quiere reflexionar primero acerca de cómo funcionan substancia, causalidad, en el contexto de la experiencia humana subjetiva. Sólo después que estos modos de funcionalidad fueron explorados suficientemente en la experiencia recíproca se puede hacer con sentido la pregunta por su esencia ontológica.

Esta limitación drástica del marco teórico, en el cual se han de colocar los problemas filosóficos tradicionales, la llevó a cabo Kant apoyándose concientemente en el método de las ciencias naturales: en éstas el experimento desempeña un papel semejante al de la experiencia en aquéllos; ambos constituyen las instancias superiores de juicio, que marcan con exactitud el campo teórico de investigación y le protegen de intrusos ilegítimos<sup>1</sup>.

Se suele decir asimismo —y tal vez con derecho—, que lo propiamente kantiano en la reflexión anterior, consiste en un cierto agudizamiento de su formulación. Decíamos que Kant quiere explorar las condiciones subjetivas de sustancia, causalidad. Ello significa, propiamente, que quiere explorar las "condiciones de posibilidad"<sup>2</sup> subjetivas de sustancia, causalidad. Se prescinde del problema de la realidad de la substancia, de la causalidad, y se pregunta, en cambio, por su mera posibilidad. Una filosofía, así se dice, que no se contenta

<sup>1</sup> Cf. *Crit. R. pura*, B XVIII, nota: "Este método, imitado del investigador de la naturaleza, consiste, pues, en lo siguiente: buscar los elementos de la razón pura en lo que se confirma o refuta a través del experimento".

<sup>2</sup> Esta locución famosa aparece por primera vez en el texto principal de la *Crit. R. pura*, B 39. Ella se convirtió en todos los filósofos influidos por Kant —últimamente en Husserl y Heidegger— en una especie de cliché del lenguaje filosófico.

con la mera realidad de las cosas sino que examina su posibilidad, su interno posibilitarse, debe ser preferida a toda otra.

Sin embargo, este hecho de que Kant se concentra en el sondeo de la posibilidad de la substancia, de la causalidad, y no sitúa en primer plano la pregunta por su realidad, es considerado como algo decisivo en la filosofía kantiana, pero no se le da una verdadera explicación.

Se debía haber advertido desde hace tiempo que se trata de un argumento modal muy sutil; y como Nicolás Hartmann lo ha demostrado muy convincentemente, tales conceptos modales constituyen en la mayoría de los casos el núcleo de cada sistema filosófico. Queremos tratar de llenar justamente esta laguna y tomar como hilo conductor de nuestro análisis la tan famosa pero también poco entendida locución kantiana de las "condiciones de posibilidad".

En primer lugar se podría preguntar, tal vez, si Kant no intentó una fundamentación de la posibilidad en vez de la realidad, para dominar un problema más fácil. *Ab esse ad posse valet consequentia*<sup>3</sup>; si él tuviese condiciones de la realidad, tendría al mismo tiempo condiciones de la posibilidad, pero no viceversa. La locución kantiana habría surgido entonces de una intencionada modestia en el planteo del problema, que evidentemente estaría más en consonancia con la manera de pensar kantiana y con su así llamado método escéptico<sup>4</sup>.

Sin embargo, esta interpretación falsearía, a nuestro parecer, todo el sentido de la Crítica; Kant no quiere explicar sólo una posible causalidad, sino la única real, aquélla que tiene realidad empírica, justamente porque posee idealidad trascendental. No se puede identificar lo posible con la idealidad trascendental (y por consiguiente también con la realidad empírica) y lo real con la realidad trascendental, porque la realidad puede ser determinada sólo desde el contexto de la experiencia humana y el concepto de una realidad trascendental es sólo problemático<sup>5</sup>.

Pero existe una solución muy simple para nuestro problema, que consiste en interpretar las condiciones de posibilidad simplemente como condiciones de esencia. Basta referirse a la milenaria tradición del dualismo metafísico y decir que Kant persiguió simplemente condiciones

<sup>3</sup> Cf. B 20, B 283.

<sup>4</sup> Cf. B 451, B 514.

<sup>5</sup> Cf. B 343.

de esencia de la substancia, de la causalidad. Cada ente es, según esta metafísica, una unión de algo casual y de algo necesario, de materia y forma. El primer componente es lo sólo posible, que a través del sobrevenir del segundo se torna real.

Pero, lamentablemente, Kant atacó este antiguo esquema metafísico de manera tan enérgica, que es poco aconsejable tomarlo como fundamento teórico para su interpretación. En B 284 se dice, a saber: "Sólo que este sobrevenir a lo posible no lo conozco"; y en B 322 él muestra cómo materia y forma no tienen ninguna significación constitutiva, metafísica, sino una mera reflexiva, de crítica del conocimiento. Condiciones de posibilidad no son condiciones de esencia, porque ningún ente se divide en materia y forma; sólo nuestro conocimiento de un ente toma alternadamente algunos de sus momentos como materia o como forma, para determinar a éste en medio de un largo y complicado proceso de conocimiento<sup>6</sup>.

Tratemos ahora, después que las dos proposiciones de solución han fracasado, de asir nuestro problema desde un punto de vista completamente distinto. La locución kantiana habla de condiciones; que ellas deban ser subjetivas, no cabe la menor duda. Kant es, por cierto, el gran heredero del subjetivismo moderno; el aislamiento y la agotabilidad teórica de la razón —en los que Kant fue evidentemente demasiado lejos<sup>7</sup>— la convierten en un fundamento insigne para toda explicación filosófica de la substancia, de la causalidad. La oposición entre deducción metafísica y trascendental<sup>8</sup> expresa esta situación de primacía de la razón y subjetividad humanas en forma todavía más aguda. Pero lo que no se dice explícitamente es si estas condiciones subjetivas deben ser suficientes o necesarias —o ambas cosas.

En una relación condicional presupuesta como dada  $T \rightarrow R$ ,  $T$  es condición suficiente de  $R$  y  $R$  es condición necesaria de  $T$ . De  $T$  se puede deducir  $R$ , pero de  $\text{no-}T$  no está permitido deducir  $\text{no-}R$ ; de  $\text{no-}R$  se puede deducir  $\text{no-}T$ , pero no de  $R$ ,  $T$ . Una condición sufi-

<sup>6</sup> Cf. también E. CASSIRER, *Das Erkenntnisproblem* (Berlin, Verlag Bruno Cassirer, 1920), Bd. III, S.6 y ss.

<sup>7</sup> Cf. B 89: "El (el entendimiento) es, pues, una unidad por sí misma estable, por sí misma suficiente y no acrecentable por ninguna adición que sobrevenga de fuera. Por ello, la suma de su conocimiento integrará un sistema a tomar y a determinar bajo una idea, cuya integridad y articulación puede dar a la vez una piedra de toque sobre la corrección y autenticidad de todas las piezas de conocimiento que allí se ajustan".

<sup>8</sup> Cf. B 159.

ciente presenta algo condicionante; una necesaria, algo condicionado. Puesto que en la *Crítica de la Razón pura* las condiciones deben proceder del sujeto, se dan sólo las dos siguientes posibilidades —donde S y G han de traer a la mente lo subjetivo y lo objetivo—:

$$(1) S \rightarrow G$$

$$(2) G \rightarrow S$$

En (1) S es condición suficiente de G. Dado que Kant, como hemos visto arriba, reconoce la ley modal *Ab esse ad posse valet consequentia*, se puede derivar de (1) muy simplemente, a través de una deducción en cadena, la proposición de que S es condición suficiente de la posibilidad de G.

En signos:

$$(1) S \rightarrow G$$

$$(3) G \rightarrow M(G) \quad (M \text{ significa posibilidad})$$

$$(4) S \rightarrow M(G)$$

Si pues (1) es exacto, es decir, si Kant buscó condiciones suficientes, entonces se llega muy rápidamente a una interpretación de la locución kantiana, condiciones de posibilidad: (4) dice, a saber, que S es condición suficiente de la posibilidad de G. Pero surge enseguida la pregunta de cómo es que Kant eligió para sus formulaciones teóricas definitivas en lugar de la proposición más fuerte (1) la esencialmente más débil (4).

Ahora bien, existe un motivo de pensamiento muy importante pero poco atendido en la *Crítica de la Razón pura*, que deja aparecer a una luz completamente nueva el derecho de (1) —o (4)— de ser una formulación adecuada de la estructura de las pruebas kantianas. Ya en A XI Kant compara el método de su *Crítica* al hipotético-deductivo. El pasaje dice: "Puesto que lo último —pensar la potencia— es en cierto modo un ir de la causa a un efecto dado, y en tanto tiene en sí algo semejante a una hipótesis (aunque, como lo mostraré en otra oportunidad, no se conduce así de hecho), así parece que sea éste el caso, dado que me tomo el permiso de opinar, y el lector debería ser también dueño de opinar de otra manera". Kant no puede negar, por lo tanto, el profundo parentesco de su método con el hipotético-deductivo, pero desea, a la vez —probablemente impresionado por el *Hypothesis non fingo* newtoniano— no pasar por alto las diferencias<sup>9</sup>. Es

<sup>9</sup> Cf. A IX.

posible, a saber, derivar una proposición de muchas hipótesis que se excluyen entre sí. En (1) S es una hipótesis que explica a G. Según el parentesco mencionado anteriormente, sería de esperarse poder hallar también otras hipótesis  $S_1, S_2 \dots S_n$ , que ofrezcan teóricamente lo mismo: a saber, el ser condiciones suficientes de G. Así ocurre en el campo de las ciencias naturales y del método hipotético-deductivo. Pero en la *Crítica*, agrega Kant prometiendo dar más tarde una prueba de ello, se procede de otra manera. Aquí hay para una proposición dada sólo una hipótesis. O dicho de otro modo: aquí las condiciones suficientes son al mismo tiempo necesarias.

La prometida prueba de la unicidad de las hipótesis en la filosofía trascendental se la encuentra casi al final de la *Crítica de la Razón pura*, en el capítulo de la Teoría trascendental del Método titulado "La disciplina de la razón pura respecto a sus demostraciones". Esto no es, naturalmente, nada casual; la Teoría trascendental del Método contiene, a saber, las investigaciones propias de Kant sobre la estructura lógica de la *Crítica*, o como él mismo dice, "la determinación de las condiciones formales de un sistema completo de la razón pura" (B 735). Particularmente aquí y no en la Analítica o en la Dialéctica se puede hablar de una expresa actitud metateórica.

En el capítulo mencionado Kant indica tres reglas para una correcta demostración trascendental. En la segunda dice, "que para cada proposición trascendental podría ser hallada sólo una única demostración" (B 815). La tercera afirma, "que sus demostraciones —de la razón pura— no deben ser nunca *apagógicas*, sino siempre *ostensivas*" (B 817). Ambas reglas se corresponden y surgen de la concepción kantiana fundamental de la relación entre filosofía trascendental y matemáticas. El capítulo de la Teoría trascendental del Método titulado "La disciplina de la razón pura en su empleo dogmático" (B 741 hasta 766), analiza esta relación y coloca los siguientes puntos de vista en primer plano.

Tanto las matemáticas como también la filosofía trascendental son conocimientos sintéticos *a priori*. Como conocimientos sintéticos necesitan un tercer elemento, que pueda mediar entre predicado y sujeto en el juicio correspondiente. El conocimiento analítico, por el contrario, puede pasarse sin este tercer elemento, porque la mediación entre predicado y sujeto en el juicio, es asumida por la relación parte-todo. Pero como conocimientos sintéticos *a priori*, las matemáticas y

la filosofía trascendental no requieren ningún tercer elemento casual —como por ejemplo, intuición sensible— sino uno necesario. Las primeras tienen este tercer elemento necesario en las intuiciones *a priori* de espacio y tiempo. Por la construcción de sus conceptos en el espacio y el tiempo, las matemáticas pueden ser al mismo tiempo sintéticas y *a priori*. La segunda, por el contrario, no puede disponer de una intuición intelectual, en la cual pudiera construir sus conceptos (causalidad, substancia, etc.). Existe, sin embargo, una unidad de la experiencia humana y ella puede servir de sustituto de la intuición intelectual que falta. Así como espacio y tiempo son momentos formales de la intuición sensible y no intuiciones de formas abstractas<sup>10</sup>, también la unidad de la experiencia es un momento formal de nuestra experiencia sensible y naturalmente ningún principio abstracto de la metafísica. En esta unidad de la experiencia se puede apoyar la síntesis filosófica trascendental, de la misma manera en que la síntesis matemática se basa en las intuiciones *a priori* de espacio y tiempo. En ambos casos opera Kant con su oposición crítico-cognoscitiva de forma y materia, puesta de relieve en el capítulo de las Anfibolías.

Pero aquí se rompe el paralelismo. Kant ha osado todavía conservar espacio y tiempo como intuiciones *a priori*. La unidad de la experiencia no es, por el contrario, ninguna intuición, ni siquiera formal; si no la razón humana sería absoluta espontaneidad, lo que él, de acuerdo a sus convicciones metafísicas más profundas, no puede aceptar. Este es el motivo por el cual la construcción tiene en las matemáticas todo otro sentido que en la filosofía trascendental. En aquéllas es construcción de los objetos en las intuiciones de espacio y tiempo dadas *a priori*; en ésta es mera construcción de los objetos en las intuiciones sensibles dadas *a posteriori*, pero según reglas, que contienen las condiciones necesarias de la unidad formal de la experiencia. O como Kant mismo dice en un pasaje muy importante de la Teoría trascendental del Método (B 750): "El concepto matemático de un triángulo lo construiría, es decir, lo daría *a priori* en la intuición, y en este camino recibiría un conocimiento sintético pero racional. Pero cuando me es dado el concepto trascendental de una realidad, substancia, fuerza, etc., entonces no designa él ni una intuición

<sup>10</sup> Cf. B 147, B 160 nota, B 206, B 298, B 324, B 347 y también H. SCHOLZ, *Das Vermächtnis der Kantischen Lehre von Raum und Zeit*, Kant-Studien, Bd. XXXIX, p. 36.



empírica ni pura, sino únicamente la síntesis de las intuiciones empíricas (que por lo tanto no pueden ser dadas *a priori*) y puede surgir de él, porque la síntesis no puede salir *a priori* hacia la intuición, que a él corresponde, tampoco ninguna proposición sintética determinante, sino sólo una proposición fundamental de la síntesis de posibles intuiciones empíricas. Una proposición trascendental es, pues, un conocimiento racional sintético según meros conceptos, y por lo tanto discursivo, en cuanto a través de ello toda unidad sintética del conocimiento empírico se hace posible, pero ninguna intuición es, a través de ello, dada *a priori*"<sup>11</sup>.

Regresemos ahora a nuestro tema principal: ¿por qué exige Kant en las dos reglas mencionadas arriba, la ostensividad y la unicidad de cada demostración trascendental? La respuesta es ahora evidente: una demostración trascendental es una construcción, por cierto no una matemática en las intuiciones *a priori*, pero una según reglas de la unidad de la experiencia. Ahora bien, cada construcción es, por una parte, un proceso en el cual todos los pasos de construcción y el objeto construido son singularmente legitimados, es decir, cada construcción es ostensiva. Por otra parte, para cada objeto dado existe esencialmente sólo una construcción, es decir, cada construcción satisface a la exigencia de unicidad<sup>12</sup>.

<sup>11</sup> Cf. también B 195, B 259, B 315.

<sup>12</sup> En la *Crítica de la Razón pura* se encuentran dos motivos opuestos en la concepción de la subjetividad: según uno ella constituye una unidad teórica, que puede ser conocida exhaustivamente (cf. Nota 7); por lo tanto todos los problemas trascendentales se pueden resolver y se comprende porque Kant tuvo una vez la idea de construir un "algoritmo trascendental" (cf. *Reflexión* 5047). Es típico para esta concepción el pasaje siguiente de A XIV (cf. también A VII y A VIII): "Ahora bien, metafísica es, según los conceptos que aquí vamos a dar, la única de todas las ciencias que pueda prometer una tal perfección y por cierto en corto tiempo y con sólo poco pero concentrado esfuerzo, de tal modo que no queda para la descendencia nada más que disponerlo todo de manera didáctica según sus intenciones, sin poder aumentar por ello el contenido en lo más mínimo. Puesto que no es más que el inventario de todas nuestras posesiones, sistemáticamente ordenado a través de la razón pura. Aquí no se nos puede escapar nada, porque lo que la razón produce enteramente de sí misma, no se puede esconder, sino que es llevado a luz por la misma razón, apenas se ha descubierto el principio común del mismo. La perfecta unidad de este tipo de conocimientos, y por cierto de simples conceptos puros, sin que nada de experiencia y tampoco una especial intuición que debiera conducir a una experiencia determinada, puedan influir sobre ella para ampliarla o incrementarla, hace a esta perfección incondicional no solamente factible sino también necesaria..."

Según el segundo motivo, por el contrario, la subjetividad constituye un campo teórico que no podremos explotar nunca por entero. Es típico para esta

Pero a causa de esta exigencia de unicidad, cada condición suficiente es para una verdad trascendental al mismo tiempo necesaria. Si deseáramos, pues, interpretar las condiciones de posibilidad como condiciones suficientes, tropezaríamos entonces con dos grandes dificultades: primero, como hemos advertido al comienzo, las propias formulaciones de Kant de sus resultados filosóficos principales serían demasiado débiles, y segundo, nos veríamos por cierto en la necesidad de considerar también la segunda interpretación con ayuda de condiciones necesarias.

Procedamos ahora al análisis de esta última. Según el esquema (2) Kant persigue las condiciones necesarias de la causalidad, de la substancia. Pero éstas no necesitan ser las únicas; en lugar de (2) se debería, en el fondo, tener

$$(2') \quad G \quad \begin{array}{l} S_1 \\ S_2 \\ S_3 \\ S_4 \\ S_n \end{array}$$

De la falsedad de un S se deduce la falsedad de G. O, como Kant mismo dice, (B 819): "El *modus tollens* de los raciocinios, que concluyen de las consecuencias los fundamentos, demuestra no sólo de modo enteramente riguroso sino también sumamente fácil. Pues cuando puede ser extraída de una proposición aún una sola falsa consecuencia,

concepción el famoso pasaje del capítulo sobre el Esquematismo (B 180): "Este esquematismo de nuestro entendimiento... es un arte oculto en las profundidades del alma humana...".

Ahora bien, no es fácil relacionar el primer motivo con muchos pensamientos fundamentales de la filosofía crítica. Probablemente, la exigencia de constructividad, expresada en la tercera regla que mencionamos arriba, desempeñó aquí un papel —la primera regla, no mencionada por nosotros (B 814), señala también en la misma dirección—; constructividad no coincide, por cierto, con resolubilidad —dicho en el lenguaje de las funciones recursivas: enumerable recursivo no me resulta idéntico a recursivo— pero le está muy cerca. Kant no podía ver, naturalmente, esta diferencia —se trata de un resultado de los años treinta—, pero advirtió, según parece, la semejanza. Aquí, como en otras partes del pensamiento kantiano, es fácil hallar, desde el arsenal de la investigación moderna de los fundamentos, faltas en las demostraciones y argumentaciones kantianas —ya la transición de la ostensividad a la unicidad de la construcción no es ilimitadamente válida—, pero no se debe pasar por alto, con qué genialidad anticipó Kant muchas ideas contemporáneas. Remitimos por ej. a sus análisis de las demostraciones indirecta —apagógicas— y ostensivas (cf. B 762, 817), que nos parecen casi escritas por Brouwer.

esta proposición es entonces falsa". Este *modus tollens* constituye casi siempre el fundamento de una demostración apagógica o indirecta; por ello continúa Kant: "En lugar de recorrer pues, toda la serie de razones en una demostración ostensiva que puede conducir a la verdad de este conocimiento por medio de la perfecta comprensión de su posibilidad, si se debiera hallar entre las consecuencias que fluyen de lo contrario una sola falsa, es entonces este contrario también falso y por lo tanto el conocimiento que se tenía que demostrar, verdadero".

Ahora bien, se argumenta también del siguiente modo: ciertamente, no se puede deducir de la verdad de un  $S_n$ , G, sino sólo de la falsedad de un  $S_n$  la falsedad de G. Pero cuando un  $S_n$  es verdadero, entonces a través de ello G se hace posible, puesto que si  $S_n$  fuera falso, G sería también falso. La verdad de un  $S_n$  quita, por decirlo así, un obstáculo para la verdad de G.

Kant conoce una situación semejante y la describe en B 818 de la siguiente manera: "Cuando los fundamentos, de los cuales debe ser derivado un cierto conocimiento, son muy diversos o están profundamente ocultos, entonces se trata de ver si no son alcanzables a través de las consecuencias. Ahora bien, el *modus ponens*, deducir la verdad de un conocimiento de la verdad de sus consecuencias, estaría sólo entonces permitido, cuando todas las posibles consecuencias son verdaderas; porque entonces para éstas hay sólo un fundamento posible, que luego, es también el verdadero. Sin embargo, este procedimiento no es factible, porque excede a nuestras fuerzas el reconocer todas las posibles consecuencias de cualquier proposición tomada; pero se emplea esta manera de deducción, aunque, por cierto, con una cierta indulgencia, cuando se trata de demostrar algo como mera hipótesis, en una deducción por analogía: a saber, cuando tantas consecuencias, como se ha siempre tratado, bien concuerdan con un fundamento asumido, todas las demás posibles se mostrarán también con él unánimes. Por ello, no podrá nunca una hipótesis ser convertida en verdad demostrada por este camino". Kant distingue, pues, dos casos. En el primero, se poseen todas las consecuencias de una proposición dada y de la verdad de aquéllas se deduce ésta; ciertamente no, como Kant afirma, porque sólo un único fundamento sería posible para todas estas consecuencias, sino muy sencillamente, porque entre todas las consecuencias de una proposición dada, ésta misma debe estar convenida. En el segundo caso, se dispone sólo de algunas y no de todas las

consecuencias de una proposición dada, y de la verdad de estas algunas se deduce la verdad de ésta. Kant advierte en forma muy correcta, que se trata de una deducción por analogía —una inducción incompleta.

En nuestro argumento, mencionado en el penúltimo párrafo, se emplea también una deducción por analogía: de  $A \rightarrow B$  derivamos  $\neg A \rightarrow \neg B$ . La reconstrucción lógica de nuestro argumento asume la siguiente figura:

- (2')  $G \rightarrow S_i$  ( $i = 1, 2, \dots, n$ )
- (3)  $\neg M(S_i) \rightarrow \neg M(G)$
- (4)  $M(S_i) \rightarrow M(G)$   
 $S_i \rightarrow M(S_i)$
- (5)  $S_i \rightarrow M(G)$

El tránsito de (2') a (3) corresponde a una ley lógica modal válida; el de (3) a (4) es una deducción por analogía lógicamente inválida. En consecuencia, no se puede, después de esta reconstrucción, derivar (5) de (2'). Pero hay todavía más: ni puede resultar (5) de (2') ni viceversa (2') de (5). Se puede, a saber, indicar tales  $G$  y  $S_i$ , que hacen a uno verdadero y a otro falso y viceversa. En el primer caso se elige para  $G$  una contradicción lógica y para  $S_i$  una proposición verdadera cualquiera; en el segundo caso, para  $G$  una proposición verdadera cualquiera y para  $S_i$  una contradicción lógica. Bajo el presupuesto de las leyes modales restantes no se puede, pues, afirmar que "S es condición necesaria de G" equivalga a "S es condición suficiente de la posibilidad de G".

Existen, sin embargo, muchos pasajes en la *Crítica de la Razón pura*, que muestran sin duda alguna, que Kant, por lo menos en el plano de su pensamiento intuitivo y de la correspondiente lógica del lenguaje, considera aquellas proposiciones como equivalentes. B 203 dice, por ejemplo: "Magnitud extensiva llamo a aquélla, en la cual la representación de las partes hace posible la representación del todo (y entonces necesariamente le precede)". Puesto que este pasaje no contiene afirmaciones filosóficas expresas, resulta muy instructivo respecto a las peculiaridades del concepto lingüístico-lógico kantiano de posibilidad. Por el contrario, un pasaje filosóficamente muy importante es éste (B 259): "Ahora bien, es sin embargo, respecto a los ob-

jetos de la experiencia necesario, todo aquello sin lo cual la experiencia misma de este objeto sería imposible"<sup>13</sup>.

El tránsito de la equivalencia, probada por los dos (fácilmente acrecentables) ejemplos anteriores de "S es condición necesaria de G" y "S es condición suficiente de la posibilidad de G", en medio del pensamiento lingüístico kantiano, a su justificación lógica, es obstruido por ciertas leyes lógicas modales. Para salir de esta dificultad se puede sencillamente considerar la primera proposición como una definición de la segunda, a través de lo cual se introduce además, al mismo tiempo, una definición usuaria de un nuevo concepto kantiano específico de posibilidad (Mk).

$$S \rightarrow Mk(G) =_{df} G \rightarrow S$$

Con ello permanecemos fieles a la lógica del lenguaje intuitiva kantiana y evitamos la insensata tentativa de reconstruirla a través de un análisis lógicamente inválido.

Nuestro resultado reza: cuando Kant habla de condiciones de posibilidad de cualquier cosa dada objetiva, entonces entiende, a decir verdad, condiciones necesarias de este dado. El puede caracterizar un mismo problema filosófico trascendental como la búsqueda de las condiciones subjetivas, bajo las cuales algo se hace posible, o como la búsqueda de sus condiciones subjetivas y necesarias. Muchos puntos oscuros en las argumentaciones kantianas proceden justamente de sus conceptos no formulados con suficiente claridad lingüística.

Fue advertido con frecuencia que la crítica kantiana, en contraposición a sus predecesores ingleses Locke y Hume, no refuta los más importantes resultados de la ciencia de entonces, sino que los explica en forma nueva. La crítica de Hume al concepto tradicional de sustancia aniquila la física newtoniana; Kant, por el contrario, no abriga absolutamente ninguna duda sobre la validez de esta ciencia. Se ha extremado esto diciéndose que es posible hallar en la *Crítica de la Razón pura* una canonización de Aristóteles, Euclides y Newton. Kant dice, a saber (B 20): "sobre estas ciencias (entiende las matemáticas y las ciencias naturales), puesto que ellas se dan realmente, es pues conveniente preguntar, cómo con posibles; porque que tengan que ser posibles, es demostrado por su realidad". Y en otro pasaje leemos

<sup>13</sup> Cf. también B 232: Así es, pues, la persistencia una condición necesaria.

(B 127): "Pero la deducción empírica con la cual ambos (Kant se refiere a Locke y Hume) dan, no es compatible con la realidad de los conocimientos científicos *a priori* que tenemos, a saber, de las matemáticas puras y de las ciencias naturales en general, y resulta entonces refutada por el *factum*". Pero justamente esta primacía de los resultados científicos, que se consideran como indudables hechos rigurosos concuerda de la mejor manera con la circunstancia de que en nuestro esquema (2), la premisa es extraída de lo objetivo y no de lo subjetivo. Porque Kant emplea proposiciones científicas sobre la estructura objetiva del mundo —el espacio es euclídeo, el tiempo es un continuo unidimensional, existe una clara determinación temporal de los objetos, etc.— como premisas de sus demostraciones trascendentales, su lógica trascendental no puede ejercer la misma función productiva, que en su tiempo, según la fina advertencia de Husserl<sup>14</sup>, fue capaz de ejercer la dialéctica platónica. Kant puede analizar resultados científicos, pero no refutar o corregir. ¿Cómo podía hacerlo, cuando justamente estos resultados científicos son utilizados como premisas de sus demostraciones trascendentales?

Husserl ve la diferencia esencial entre fenomenología y criticismo<sup>15</sup> justamente en que la primera conduce a un idealismo intuitivo y el segundo sólo a uno regresivo. Pero, idealismo regresivo, significa una filosofía que trata de reconstruir la subjetividad con el hilo conductor de la estructura objetiva del mundo. Para Kant no existe un acceso inmediato, precisamente intuitivo, a la subjetividad; por ello debe buscar condiciones subjetivas pero necesarias de la estructura objetiva del mundo, para procurarse con este rodeo un acceso mediato, pero lógicamente fundado, a la subjetividad.

La desconfianza por el conocimiento de sí mismo constituye un motivo constante y de peso en el pensamiento kantiano. Ya frente a los ingleses afirma él la fenomenalidad del sujeto empírico<sup>16</sup> y divide en forma tajante el conocimiento empírico de sí mismo, de la conciencia pensante. B 406 dice: "No por esto, porque simplemente pienso, conozco un objeto cualquiera; sino sólo por esto, porque determino

<sup>14</sup> HUSSERL, *Formale und transendentale Logik*, Jb. für Phil. und phänomenologische Forschung (Halle, 1929), Bd X, p. 2.

<sup>15</sup> HUSSERL, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transendentale Phänomenologie*, Husserliana (Den Haag, 1954), Bd. VI, §§ 28-32.

<sup>16</sup> Cf. por ej. B 334, "... puceto que no nos es dado nunca observar nuestra propia alma con otra intuición que la de nuestro sentido interior".

una intuición dada por referencia a la unidad de la conciencia, en la cual consiste todo pensar, puedo conocer un objeto cualquiera. Por lo tanto no me conozco a mí mismo por el hecho de que pensando soy conciente de mí, sino cuando soy conciente de la intuición de mí mismo, en cuanto determinada por respecto a la función del pensar. Todos los modos de la conciencia en el pensar, no son, por lo tanto, todavía, en sí, conceptos racionales de objetos (categorías), sino meras funciones lógicas, que no dan al pensar ningún objeto a conocer, y por lo tanto tampoco a mí mismo como objeto. No la conciencia del sí mismo determinante, sino sólo la del determinable, esto es, de mi intuición interna (en tanto su diversidad puede ser unificada según la condición general de la unidad de la apercepción en el pensar), es objeto."

Pero justamente esta desconfianza para con el valor cognoscitivo de la reflexión y del conocimiento de sí mismo, se ajusta a nuestro análisis formal de las demostraciones trascendentales. Kant es, por una parte, la herencia de Descartes, Locke y Hume; las fundamentaciones clásicas antiguas a través de la legitimación de un complejo contexto condicional ontológico, no tienen ya validez para él. Por otra parte, no ve en la subjetividad humana un suelo firme, del cual pudieran extraerse premisas seguras para sus demostraciones. No olvidemos de que en su tiempo no se dio una psicología científica de la eficiencia de la física newtoniana.

Debe, pues, perseguir condiciones subjetivas, porque las otras —las objetivas— por lo que toca a su evidencia son sospechosas y por lo que toca a su significación son equívocas. Pero no puede perseguir condiciones subjetivas y suficientes, porque la subjetividad no es base resistente para una crítica trascendental. Sin embargo, se introduce aquí, a nuestro parecer, el motivo característico y original del pensamiento kantiano: las condiciones perseguidas deben ser, claro está, subjetivas, pero necesarias. Con ello Kant lleva a cabo, en medio de la tradición del subjetivismo, un viraje a un pensar filosófico a partir del objeto.

A P E N D I C E

*Sobre la concepción kantiana de las modalidades*

Introduciendo la siguiente definición hemos identificado las condiciones de posibilidad con las condiciones necesarias,

$$T \rightarrow \text{Mk}(S) =_{df} S \rightarrow T$$

Las condiciones de posibilidad son fundamentos de posibilidad; la relación 'ser fundamento' es transitiva, no-simétrica y, según la concepción, reflexiva o no. Ahora bien, se puede preguntar, si según nuestra definición la relación 'condición de posibilidad de' posee tales propiedades estructurales.

La transitividad es fácil de demostrar

$$\begin{array}{l} T \rightarrow \text{Mk}(S) =_{df} S \rightarrow T \\ S \rightarrow \text{Mk}(X) =_{df} X \rightarrow S \\ \hline X \rightarrow S, S \rightarrow T \\ \hline X \rightarrow T \\ T \rightarrow \text{Mk}(X) =_{df} X \rightarrow T \end{array}$$

La no-simetría resulta simplemente de la circunstancia de que se dan casos donde  $S \rightarrow T$  vale, pero  $T \rightarrow S$  no vale. Por fin, como  $S \rightarrow S$  siempre es válido, nuestra relación es siempre reflexiva. Si quisiéramos tener una relación no reflexiva, deberíamos modificar en algo la definición.

Nuestra definición de la posibilidad kantiana (Mk) no es absoluta, sino solamente una así llamada definición usuaria al interior de un contexto determinado. Se podría introducir una definición absoluta del siguiente modo,

$$\text{Mk}(S) =_{df} (\exists T) ((S \rightarrow T) \wedge T)$$

Dicho en palabras: S es kantianamente posible, cuando S posee una condición verdadera necesaria. Pero dado que para cada S puede ser encontrado un T, que es derivable de S y verdadero (por ej.,  $S \vee R$ , con R verdadero), es esta definición demasiado amplia. Una sensato reducción sería:

$$(1) \quad \text{Mk}(S) =_{df} (\exists T) ((S \rightarrow T) \wedge \neg (T \rightarrow S) \wedge T)$$

Ello significa: S es kantianamente posible, cuando se da un T verdadero, que sea derivable de S, pero del cual S no sea derivable. Ahora bien, (1) significa que S no es una verdad lógica. A saber, cuando S es lógicamente verdadero, entonces  $T \rightarrow S$  es para todo T verdadero y el definiens se torna, a través de ello, falso. Cuando por el contrario, S no es una verdad lógica, entonces se puede elegir como T sim-



## ¿QUÉ SIGNIFICA "CONDICIONES DE POSIBILIDAD"?

plemente  $S \vee R$  con un  $R$  verdadero, del cual  $S$  no es derivable, y el definiens se torna con ello evidentemente verdadero. Con auxilio de la terminología de Carnap se podría decir que  $S$  es kantianamente posible, cuando no posee el mínimo contenido  $L$ .

Se podría introducir luego la necesidad kantiana, como de costumbre, con auxilio de la posibilidad y negación kantianas.

$$Nk(S) =_{df} Mk(\neg S)$$

Se puede demostrar fácilmente que  $Nk(S) \rightarrow Mk(S)$  (si  $\neg S$  es una verdad lógica, entonces  $S$  no es una verdad lógica). Pero las fórmulas fundamentales

$$Nk(S) \rightarrow S \quad \text{y} \quad S \rightarrow Mk(S)$$

lamentablemente no son demostrables. Por ello, la definición de la posibilidad kantiana propuesta por nosotros tiene poca perspectiva para determinar un concepto empleable.

Como conclusión mencionemos la siguiente perla de la historia de la lógica. En B 284 dice Kant: "Lo que es posible solamente bajo condiciones, que a la vez son meramente posibles, no lo es en todo respecto". Kant impugna aquí a la validez de

$$MM(S) \rightarrow M(S)$$

y se relaciona en ello a una jerarquía de grados de condiciones, que no son reducibles a los inferiores. Un argumento semejante utilizó también Oscar Becker<sup>17</sup>. Se trata tal vez del primer rechazo histórico documentable de la validez de aquella ley modal.

Traducción del alemán por  
Dina V. Picotti

<sup>17</sup> Cf. O. BECKER, *Zur Logik der Modalitäten*, Jb. für Phil. und phänomenologische Forschung (Halle, 1930), Bd. XI, S. 58.



## EL PENSAMIENTO DE KANT EN 1762-63

Por Eduardo García Belsunce

### METAFÍSICA, CIENCIA Y MÉTODO

EL verdadero método de la metafísica es en el fondo el mismo que el que Newton introdujo en la física y que tuvo consecuencias tan útiles<sup>1</sup>. La elección de esta frase como guía para orientarse en el problema propuesto está justificada por la importancia de la *Deutlichkeit*, escrito en el que se plantea expresamente el problema que quiero subrayar: la indisoluble relación entre ciencia, metafísica y método en esta fase del pensamiento kantiano. Esta obra es el "verdadero 'tratado del método' del período precrítico"<sup>2</sup>.

En los escritos anteriores a 1762-63 no se revela un pensamiento metodológico de perfiles nuevos, si bien la importancia del problema se destaca ya en el primer escrito:

"Me atrevo a decir que la tiranía de los errores acerca del entendimiento humano, que a veces ha durado siglos enteros, procede sobre todo de la carencia de este método o de otros que tengan con el mismo un parentesco, y que ahora hay que aplicarse a éste antes que a otros, para evitar en el futuro aquel mal".<sup>3</sup>

La actitud de Kant ante esta cuestión no es, por cierto, nueva, sino que continúa una tradición afirmada con energía en los dos siglos anteriores. El progreso del conocimiento parecía depender de la invención de nuevos métodos. Supuesto que éstos parten siempre de nuevos principios, su aplicación exitosa ha de abrir una nueva etapa de la filosofía.

Es lógico que Kant, que estaba familiarizado con las ciencias de

<sup>1</sup> *Deutlichkeit*, Ak. A. II, 285. (Al final del artículo se encuentra una lista de las abreviaturas utilizadas.)

<sup>2</sup> H. J. DE VLEESCHAUWER, "Le sens de la méthode dans le Discours de Descartes et la Critique de Kant" en *Studien zu Kants philosophischer Entwicklung*, Hildesheim 1967, p. 175.

<sup>3</sup> *Gedanken*, Ak. A. I, 95. A propósito de este pasaje dice Hinske: "Sin embargo el método que propone Kant en el texto citado, está por completo dentro del ámbito de la lógica tradicional y de su procedimiento allogístico.", NORBERT ILINSKY, *Kants Weg zur Transzendentalphilosophie*, Stuttgart 1970.

su época, y que había dedicado parte de sus primeros esfuerzos a investigaciones sobre la naturaleza, buscara en la ciencia el método que habría de satisfacer sus inquietudes filosóficas. Pero esta preocupación permanente de Kant por la ciencia no debe hacer perder de vista su preocupación *primera y fundamental* por la metafísica. Kant vio en la ciencia un modelo de conocimiento y buscó en ella para extraer un método aplicable a la metafísica que permitiera sacar a ésta del estado en que se encontraba.

Con esto queda dicho algo que surge con claridad de una primera lectura de los escritos kantianos de esta época y que es importante tener en cuenta para apreciar la magnitud del problema: la valoración negativa de la metafísica de su época. La razón principal que lleva a Kant a este juicio es la *discrepancia* de las opiniones filosóficas frente a la seguridad que ostentaba entonces el conocimiento físico matemático. Sus primeros escritos nos ofrecen testimonios de esta preocupación <sup>4</sup>.

Esta discrepancia provenía del enfrentamiento de corrientes filosóficas irreductibles. Dos de ellas se habían puesto de manifiesto, desde la segunda década del siglo XVIII, en la polémica contra la filosofía de Christian Wolff (1679-1754), que trascendió los marcos académicos y produjo una considerable literatura <sup>5</sup>. Los efectos de esta polémica se prolongan hasta los años de formación del pensamiento kantiano y determinan su desarrollo. La íntima trabazón en que se presentaban en esta época muchos problemas teológicos y filosóficos ha sido el motivo por el que algunos historiadores hayan caracterizado esta disputa como un enfrentamiento entre la rigidez teológica y la libertad científico-filosófica <sup>6</sup>. Aunque esto sea cierto, la lucha no se libró bajo tales divisas. Los contendores tenían conciencia de que de-

<sup>4</sup> "...aquella meta cuya carencia ha provocado la discrepancia y desunión entre los filósofos de todas las naciones." *Gedanken*, Ak. A. I, 148-49.

"...habría mucho menos discrepancia en las opiniones de los filósofos..." *Beweisgrund*, Ak. A. II, 68.

"...en lugar de la eterna inestabilidad de las opiniones y las sectas escolares..." *Deutlichkeit*, Ak. A. II, 275.

<sup>5</sup> Un catálogo de esta literatura se encuentra en Karl G. Ludovici *Ausführlicher Entwurf einer vollständigen Historie der Wolffschen Philosophie*, Bd. 1-3, Leipzig 1736-38.

<sup>6</sup> Aun en trabajos recientes se acentúa esta oposición: "Los opositores de Wolff incluyen principalmente aquellos que se oponen a su teología." RONALD S. CALINGER, "The Newtonian-Wolffian controversy (1740-1759)" en *Journal of the History of ideas*, vol. XXX, n. 3, 1969.

batían problemas filosóficos fundamentales y de importancia decisiva para la ubicación de la filosofía dentro del campo total del saber.

La polémica se inicia alrededor de 1720. Los opositores de Wolff pueden ser alineados, sin violencia, dentro de la orientación fijada por la filosofía de Christian Thomas (1655-1728)<sup>7</sup>. Los primeros de ellos, Lange (1670-1744), Budde (1667-1729) y Rudiger (1673-1731), oponen objeciones similares e insisten en que las enseñanzas de Wolff niegan la libertad y la contingencia y son, en consecuencia, contrarias a la moral y a la religión. Frente al intelectualismo wolffiano, que acentúa la incondicionalidad del pensar y la capacidad de la razón para penetrarlo todo, destacan la *limitación* del entendimiento humano, condicionado por el pecado, y afirman (Lange en este caso) "la voluntad y con ello la libertad, como una realidad extraconceptual"<sup>8</sup>.

Esta acentuación de la voluntad y de la libertad individual se encuentra, como rasgo característico, en el pietismo<sup>9</sup>. Con este movimiento religioso estuvieron en contacto, de una u otra manera, los opositores de Wolff, casi todos ellos teólogos.

Pocos años más tarde entra en la polémica un hombre de una generación más joven que Wolff, Adolf Hoffmann (1703-1741), discípulo de Rudiger, cuyo pensamiento se fue formando en el curso de la disputa y acusa en algunos puntos la influencia de Wolff. Este antiwolffianismo así matizado es interesante como antecedente de la actitud kantiana de la década de 1750. Hoffmann trata de dar mayor peso filosófico a las objeciones contra Wolff, y en sus escritos aparecen temas que directa o indirectamente, a través de Crusius, van a ser recogidos por Kant. (Por ejemplo; la limitación de la posibilidad de la certeza en filosofía; la diferencia entre las reglas del método filosófico y el matemático; el enraizamiento de todo conocimiento en la sensación). Lo más importante parece ser el hecho de que Hoffmann buscara la demostración de los principios objetivos en la subjetividad y establecerá así "la unión del punto de partida subjetivo-psicológico de Thomas con el pensamiento objetivo-ontológico de Wolff"<sup>10</sup>.

<sup>7</sup> Acerca de la polémica Cf. MAX WUNDT, *Die deutsche Schulphilosophie in Zeitalter der Aufklärung*, Hildesheim 1964 (1ª ed. 1945).

<sup>8</sup> *Op. cit.*, p. 239.

<sup>9</sup> "Spener no pone en duda las doctrinas de la iglesia luterana; respeta el dogma fundamental de la justificación por la fe, pero es sólo en la voluntad y no en el entendimiento donde él descubre la fuente de la religión." VICTOR DELSOS, *La Philosophie pratique de Kant*, 3ª ed., Paris 1969 (1ª ed. 1945).

<sup>10</sup> MAX WUNDT, *Die deutsche Schulphilosophie...*, p. 250.

Crusius, discípulo de Hoffmann, dio al movimiento antiwolffiano su configuración sistemática y última. Su realismo y voluntarismo tuvieron influencia directa en la formación del pensamiento de Kant. La influencia de Crusius en Alemania, sobre todo entre los años 1750 y 1760, fue importante, pero no tan amplia y profunda como la de Wolff, aunque también ésta, por la intervención activa que tuvo él mismo en la polémica, se fue debilitando por el desgaste natural que producen veinticinco años de lucha. A mitad de siglo XVIII no se puede hablar ya de un dominio de Wolff en la filosofía alemana, si bien su posición en las universidades era sólida. Wolff representaba valores que muchos consideraban necesario conservar. Continuaba en el siglo XVIII el estilo de pensamiento que había iniciado Descartes y que gozaba del prestigio logrado por el método deductivo; en cierto modo, continuaba también la tradición de la escolástica alemana (*Schulmetaphysik*) del siglo XVII.

El éxito inicial de Wolff es explicable, ya que vino a ocupar un lugar que se encontraba vacío. Al finalizar el siglo XVII la *Schulmetaphysik* declinaba, "la vieja escolástica no había podido resistir los avances triunfantes de la doctrina mecánica de la naturaleza. Pero ésta, a su vez, actuaba constructivamente sólo dentro del conocimiento propio de la naturaleza, dejando sin respuesta otras cuestiones, conexas, sobre todo, con la teología"<sup>11</sup>. La filosofía de Christian Thomas, de marcado carácter empírico psicológico, no daba tampoco respuesta ni a los interrogantes de la ciencia, ni a las cuestiones fundamentales de la metafísica, pues limitaba la autonomía del conocimiento filosófico. El papel de Wolff, fue asumir el saber de su época y desde el fundamento proporcionado por la ciencia restablecer una metafísica rigurosa.

El método que Wolff se propone aplicar es el axiomático deductivo. Busca un principio supremo del que se deduzcan todos los demás con absoluta certeza<sup>12</sup>. No busca un contenido supremo del pensa-

<sup>11</sup> *Op. cit.*, p. 200.

<sup>12</sup> Incluso el principio de razón suficiente quedaría demostrado por el de contradicción. "Pues o nada hay sin una razón suficiente de porqué sea con preferencia a que no sea; o algo puede ser sin una razón suficiente de porqué sea con preferencia a que no sea. Pongamos que existe A sin una razón suficiente de porqué sea con preferencia a que no sea. Luego, no debe ponerse nada por lo cual se entienda porqué A sea. Se admite que A existe porque se supone que nada existe, y puesto que esto es absurdo, nada existe sin razón suficiente...". "Aut enim nihil est sine ratione sufficiente, cur potius sit, quam non sit, aut aliquid

miento (como Descartes y Spinoza) sino un principio lógico. Encontrado éste (el principio de contradicción) construye un sistema por el cual se deducen todas las verdades, las de las ciencias y las de la filosofía.

La filosofía se convierte así en una ciencia demostrativa a partir de principios. Para ilustrar esto baste recordar algunas de las reglas de su método, enunciadas en los títulos de los párrafos del capítulo respectivo de su *Lógica latina*:

- § 116: En la filosofía no hay que emplear términos que no hayan sido explicados con una definición exacta.
- § 117: En la filosofía no hay que emplear principios que no estén suficientemente probados.
- § 118: En la filosofía no se debe admitir ninguna proposición que no se deduzca legítimamente de principios suficientemente probados.
- § 119: En la filosofía los términos que entran en las definiciones posteriores, deben ser explicados por las anteriores.
- § 126: Defino a la hipótesis filosófica por la adopción, para dar razón como si fuesen, de aquellas cosas que aún no puede demostrarse que son.
- § 127: En la filosofía daremos lugar a las hipótesis filosóficas en cuanto facilitan el camino para descubrir la verdad pura.
- § 139: Las reglas del método filosófico son las mismas que las del método matemático<sup>13</sup>.

esse potest absque ratione sufficiente, cur sit potius, quam non sit. Ponamus esse A sine ratione sufficiente, cur potius sit quam non sit. Ergo nihil ponendum est, unde intelligitur, cur A sit. Admittitur adeo A esse, propterea quod nihil esse sumitur: quod cum sit absurdum, absque ratione sufficiente nihil est." *CITR. WOLFF, Philosophie Prima sive Ontologia*, ed. fotomecánica Hildesheim 1962, § 70. Acerca de la reducción del principio de razón suficiente al de contradicción en la escuela wolffiana cf. E. CASSIRER, *Das Erkenntnisproblem*, II, 547, nota 2.

<sup>13</sup> § 116: "In philosophia non utendum est terminis nisi accurata definitione explicatis."

§ 117: "In philosophia non utendum est principiis nisi sufficienter probatis."

§ 118: "In philosophia propositio nulla admittenda, nisi quae ex principiis sufficienter probatis legitime deducitur."

§ 119: "In philosophia termini qui ingrediuntur definitiones sequentes, explicari debent per antecedentes."

§ 126: "Definio itaque Hypothesin philosophicam per sutionem eorum, quae esse nondum demonstrari potest, tanquam essent, rationis reddendae gratia."

§ 126: "Definii itaque Hypothesin philosophicam per sutionem eorum, quae

Este ordenamiento lógico tiene su correspondencia en la realidad. Las cosas se ordenan racionalmente según el principio de razón suficiente, ésta es la condición fundamental de la objetividad. "...no puede existir verdad fuera del principio de razón suficiente, ... la verdad se conoce cuando se comprende la razón de porqué puede ser así esto o aquello, i. e. la razón que preside la ordenación..."<sup>14</sup> Si no existieran enlaces necesarios a los que tienen que someterse los objetos no se podría predicar algo de un sujeto como propio y esencial de él. Si todo se deduce rigurosamente a partir de principios, Wolff debía plantearse, por fuerza, el problema del lugar que corresponde a la experiencia. Le asignó a la misma un papel importante en la constitución de las ciencias descriptivas<sup>15</sup>. Las ciencias empíricas deben comprobar en los hechos lo que la filosofía ha deducido como necesario a partir de los principios. El conocimiento empírico de la efectividad de las cosas es, en sí confuso<sup>16</sup>, mientras que el conocimiento intelectual es distinto y determina *a priori* la necesidad de las cosas. Para cada parte de la filosofía hay una ciencia empírica que trata el mismo objeto.

El ideal de la filosofía de Wolff es claro, la exposición articulada de su sistema, el orden<sup>17</sup>, y la deducción que parte de los principios lógicos por cadenas de razonamientos, tienen como modelo el método de la matemática<sup>18</sup>.

esse nondum demonstrari potest, tanquam essent, rationis reddendae gratia."

§ 127: "Hypothesibus philosophicis in philosophia locus concedemus, quantum ad veritatem liquidam inveniendam viam sternunt."

§ 139: "Methodi philosophicae eadem sunt regulae, quae methodi mathematicae." CHR. WOLFF, *Philosophie rationale sive Logica, Discursus preliminaris* "De Philosophia in genere", Caput IV De Methodo Philosophica. Francofurti & Lipsiae 1740, editio tertia.

<sup>14</sup> CHR. WOLFF, *Verknüpfte Gedanken von Gott, der Welt und die Seele des Menschen*, Halle 1743 (1ª ed. 1720), § 142.

<sup>15</sup> *Op. cit.*, § 329.

<sup>16</sup> Respecto de la determinación de los fenómenos como representaciones confusas, WOLFF sigue la doctrina de LEONIE. Cf. GOTTFRIED MARTIN, "Kants Auseinandersetzung mit der Bestimmung der Phänomene durch Leibnitz und Wolff als verworrene Vorstellungen", en *Kritik und Metaphysik-Studien. Heins Heimsoeth zum achtzigsten Geburtstag*, Berlin 1966, p. 99-105.

<sup>17</sup> "El *ordo* de la metafísica y su división está implantado sobre un fundamento en la exigencia forzosa de cientificidad. Cientificidad significa para Wolff especificación de los principios y justificado encadenamiento de las proposiciones a partir de principios." E. VOLLRATH, "Die Gliederung der Metaphysik in eine Metaphysica generalis und eine Metaphysica specialis" en *Zeitschrift für philosophische Forschung*, XVI, 1962, p. 258 sigs.

<sup>18</sup> "Nihil datur in rebus (finitis scilicet, de quibus solis hic nobis sermo



La filosofía de Christian Wolff tuvo sobre Kant una influencia duradera y determinante, tanto en sentido positivo como negativo. Positivo porque Kant recogió de Wolff, a través de sus maestros wolffianos, el ideal del rigor científico y la demostración *a priori*<sup>10</sup>; negativo, porque a medida que comienza la primera maduración de su pensamiento (1762-63) Kant va tomando posición ante los grandes problemas de su época en una dirección contrapuesta a la de Wolff. Movido, en parte, por el antiwolffianismo ya mencionado, y en parte, por la otra corriente que compone el campo de fuerzas que actúan sobre él, y que es la que proviene de la filosofía natural newtoniana. Dos nombres pueden representar adecuadamente estas fuerzas: Crusius y Newton.

Pero hay que advertir que estas fuerzas no actúan como un condicionamiento absoluto sobre el pensamiento de Kant, sino que lo *orientan* en una dirección. Kant no suscribe pasivamente las afirmaciones de sus modelos. Esto hay que acentuarlo porque es un elemento importante para valorar en general el pensamiento kantiano de este período, ya que la historiografía ha vacilado entre los extremos, afirmando unos una falta de originalidad y en consecuencia una ruptura entre el período pre-crítico y el crítico, mientras otros creyeron ver en el primer período una prefiguración del sistema posterior.

Los continuadores directos e indirectos del pensamiento newtoniano se oponían también a la filosofía de Wolff y su escuela. Esta oposición radical se da por el choque entre una actitud ontológica y una empirista. Al deductivismo silogístico de Wolff oponían la consideración de los fenómenos concretos para descubrir por inducción los principios explicativos.

Bajo el espíritu newtoniano continúa una polémica que tuvo mucha intensidad durante la primera mitad del siglo XVIII. Clarke (1675-1729), Freind (1675-1728), Keill (1671-1721), Voltaire (1694-1778), Maupertuis (1698-1759), D'Alembert (1717-1783), Béguelin (1714-1789) y Lambert (1728-1777), se suman a esta disputa contra el deductivismo apriorista. No niegan el valor de la lógica, lo que niegan

est) *cujus non possibilis sit cognitio mathematica.*" CHR. WOLFF, *Ontologia*, § 756.

<sup>10</sup> "Hasta 1760 Kant sigue la tradición de la escuela wolffiana, no en sus doctrinas, sino en sus problemas y ante todo en su método. El método sintético tomado de las matemáticas." ALOIS RIEHL, *Der philosophische Kriticismus*, 3ª ed. Leipzig 1924 (1ª ed. 1876), I, 277.

es la validez de la deducción en el ámbito de lo real. De ese modo se ven obligados a delimitar el campo de aplicación del método matemático y distinguirlo del de la filosofía. Las soluciones a que arriban algunos de ellos respecto de este problema, son coincidentes en muchos puntos, como es el caso entre Maupertuis, D'Alembert y Crusius<sup>20</sup>.

Para salvar la metafísica, que es su preocupación fundamental en ese momento, Kant trata de encontrar un nuevo método. Para ello recurre al de Newton. El problema del método lo plantea por primera vez, como tema, en la *Deutlichkeit* (1762) y este problema le acompañará durante toda su vida, pasando por la *KrV*<sup>21</sup> hasta el *Opus Postumum*<sup>22</sup>. La trabazón en la que se presenta es la misma. Apareció ya antes en el citado escrito de 1746 y luego en la *Monadologia Physica* de 1756, en cuyo título completo está expresado el problema: *Metaphysicae cum geometria iunctae usus in philosophia naturali*, i.e. el uso en la filosofía natural de la metafísica en cuanto aparece enlazado con la geometría.

¿En qué consiste el método de Newton, que se presenta a Kant como el modelo digno de ser seguido? Lo que dice el mismo Newton en algunos pasajes de sus escritos no es demasiado claro ni explícito, pero es suficiente para mi propósito. En el Prefacio de los *Principia Mathematica* (1687) dice: "toda la dificultad de la filosofía parece consistir en esto: a partir de los fenómenos de movimiento investigar las fuerzas de la naturaleza y luego, desde estas fuerzas, demostrar los otros fenómenos"<sup>23</sup>. La demostración de "los otros fenómenos"

<sup>20</sup> Cf. MAUPERTUIS, "Examen philosophique de la preuve de l'existence de Dieu" (1ère. partie), en *Histoire de l'Académie Royale de Sciences et Belles Lettres de Berlin*, T. XII, 1756, p. 389-425 (esp. § 21).

D'ALEMBERT, *Éléments de philosophie*, 1759 (esp. § V). *Oeuvres Complètes*, vol. I, París 1821.

CRUSIUS, *Entwurf der nothwendigen Vernunft-Wahrheiten*, Leipzig 1745, ed. fotomecánica Hildesheim 1964, §§ 9, 10, 579.

<sup>21</sup> Cf. *KrV*, B XXII, la Crítica "es un tratado del método"; y *Transcendentale Methodenlehre*, I. Abschnitt.

<sup>22</sup> "La física pertenece a la filosofía, es una disciplina filosófica y no sólo empírica, luego, no matemática, aunque sea filosófico usar las matemáticas en física." *Conv. XI*, V. Bogen, 3 S., *Ann. II*, Ak. A., XXII, 488.

"No existen principios matemáticos de la ciencia de la naturaleza, así como no hay principios filosóficos de la matemática; un abismo infranqueable las separa." *Conv. XII*, I. Bogen, 1.S., Ak. A., XXII, 543.

<sup>23</sup> "Omnis enim Philosophiae difficultas in eo versari videtur, ut a phaenomenis motuum investigemus vires Naturae, deinde ab his viribus demonstremus phaenomena reliqua." ISAAC NEWTON, *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*, Amstelredami 1714, Auctoris Praefatio ad Lectorem.

es lo que corresponde a la matemática. La matemática es un método para solucionar los problemas que plantea la experiencia sensible. Lo que importa es atenerse a los hechos y servirse adecuadamente de la inducción. "En la filosofía experimental las proposiciones extraídas de los fenómenos por inducción deben ser consideradas, a pesar de las hipótesis contrarias, como exactamente verdaderas o casi, hasta que se produzcan otros fenómenos que las hagan más precisas o sujetas a excepciones". (Regla IV)<sup>24</sup>. Para Newton la experimentación debe estar al principio y al fin del conocimiento científico. Hay que simplificar los fenómenos por medio de los experimentos, luego elaborar matemáticamente sus resultados para elevarlos a la generalidad necesaria, y por último, recurrir otra vez al experimento para comprobar la aplicabilidad de las deducciones. A todo aquello que no se deduce de los fenómenos se lo llama hipótesis y éstas no tienen cabida en la filosofía experimental. Al final de su *Optica* da Newton una breve descripción del método:

"En la filosofía natural lo mismo que en las matemáticas, la investigación de las cosas difíciles por el método del análisis debe preceder siempre al método de composición. Ese análisis consiste en hacer experimentos y observaciones, y en sacar de ellos, mediante la inducción, conclusiones generales, ... Aunque los razonamientos inductivos basados en los experimentos y las observaciones no sean una demostración de las conclusiones generales, son sin embargo, los mejores que admite la naturaleza de las cosas, y pueden ser estimados de tanta mayor fuerza cuanto más general sea la inducción... Mediante este método de análisis podemos pasar ... de los efectos a las causas y de las causas particulares a las generales, hasta que el razonamiento llegue a la más general. ... la síntesis consiste en admitir las causas como ya conocidas y establecidas como principios y explicar por ellas los fenómenos que proceden de ellas y demostrar las explicaciones... Si empleando el método analítico ha de perfeccionarse en todas sus partes la filosofía na-

<sup>24</sup> "Regula IV. In Philosophia experimentalis, Propositionis ex phaenomenis per inductionem collectae, non obstantibus contrariis hypothesibus, pro veris aut accurate, aut quamproxime, haberi debent, donec alia occurrerint Phaenomena, per quae aut accuratius reddantur, aut exceptionibus obnoxiae." ISAAC NEWTON, *Opera quae extant omnia*, reproducción facsimilar de la edición Samuel Horsley, London 1779-85, vol. 3, Stuttgart 1964. Respecto de las distintas redacciones de esta regla cf. ALEXANDRE KOYRÉ, *Études Newtoniennes*, VII, Les Regulae Philosophandi, Paris 1968, p. 321 sigs.

tural, también habrán de extenderse los límites de la filosofía moral".<sup>26</sup>

Es evidente que esto significa un rechazo de cualquier tipo de certeza a priori, de todo matematicismo cartesiano y del constructivismo spinoziano *more geometrico*.

Ahora se puede volver a leer la cita que sirvió de guía al comienzo y comprender mejor su significado. De allí se desprende que Kant se ha decidido por una separación entre lo lógico y lo real<sup>26</sup>, lo que implica el rechazo definitivo del racionalismo dogmático. Al adoptar el método de la filosofía natural newtoniana Kant estableció para siempre uno de los principios de su filosofía: el punto de partida lo proporciona la experiencia. Experiencia en este sentido, no significa la simple aceptación de las impresiones sensibles. La idea de que el proceso cognoscitivo comienza en las sensaciones es común tanto a Wolff como a Crusius y toda la *Schulphilosophie*<sup>27</sup>. Pero mientras en unos es sólo comienzo que proporciona representaciones oscuras, en otros es punto de partida y de llegada. Para superar esa situación Kant habrá de plantearse como problema inquirir las condiciones de posibilidad del conocimiento de los principios.

Desde esta posición contempla el fracaso de la filosofía apriorística que intentaba en vano explicar los fenómenos naturales en forma congruente con los nuevos descubrimientos científicos. Para superar esta situación era necesario encontrar un método nuevo para la filosofía. El modelo lo proporciona la física. El acercamiento que se establece entre física y metafísica, tiene lugar después que se ha producido un distanciamiento entre física y matemática. Esta distinción es permanente en Newton<sup>28</sup>.

<sup>26</sup> *Op. cit.*, vol. 4, p. 263 sigs. La traducción de este fragmento ha sido tomada de la edición castellana ISAAC NEWTON, *Óptica*, Buenos Aires 1947; p. 379 sigs.

<sup>26</sup> El problema de la separación entre lo lógico y lo real está tratado detalladamente en el opúsculo *Negativen Größen* de 1763.

<sup>27</sup> "Este gran opositor de Wolff [Crusius] compartía con él la idea más general de un comienzo del proceso del conocimiento en las sensaciones. Las sensaciones no son sólo la primera especie de las representaciones que ponen en movimiento las otras. Son también el objeto al cual se dirige todo conocimiento." DIETZ HENRICH, "Kants Denken 1762-63" en *Studien zu Kants philosophischer Entwicklung*, Hildesheim 1967.

<sup>28</sup> "La distinción entre lo matemático y lo físico es básica y omnipresente en Newton, que es extremadamente precavido con respecto al grado de compromiso involucrado en el asentimiento a aquellas proposiciones llamadas, en su sistema,

En la *Deutlichkeit* afirma Kant la separación entre las dos ciencias tomando como base el distinto modo en que ambas llegan a sus definiciones:

"A todo concepto general se puede llegar por dos caminos o por enlaces arbitrario de conceptos o por abstracción desde aquel conocimiento que se ha hecho distinto por el análisis. Las matemáticas no forman sus definiciones más que por el primer modo. ... La tarea de la filosofía es enlazar conceptos que están dados como oscuros, especificarlos y determinarlos, pero la de la matemática es enlazar y comparar conceptos dados de magnitudes que son claros y ciertos, para ver qué se puede seguir de ellos".<sup>29</sup>

Luego muestra cómo en la matemática es mayor el papel que juega la intuición y cómo en ella hay pocos conceptos insolubles y proposiciones indemostrables, mientras que en la filosofía éstas son innumerables. El paso siguiente consiste en señalar que la metafísica puede alcanzar la máxima certeza si abandona ese método y adopta otro, que es, por cierto, el de la ciencia natural. La descripción que hace del nuevo método puede compararse con la de Newton que citamos antes:

"La primera y principal regla es ésta: que no se ha de comenzar por definiciones; ... Más bien se busca con cuidado en su objeto, en primer término, aquello de que se está cierto en forma inmediata, aun antes de tener la definición. Se extraen las consecuencias y se busca principalmente obtener juicios verdaderos y por completo ciertos del objeto... La segunda regla es que se destaquen en particular los juicios inmediatos del objeto respecto de aquello que primero se encuentra en él con certeza, y luego de que se está cierto que uno no está contenido en el otro, se los coloque como fundamento para todas las deducciones, igual que los axiomas de la geometría... se pueden hacer intentos a partir de conocimientos inciertos para ver si no podrían conducir a la huella de conocimientos ciertos, pero de tal modo que no se los confunda con los primeros... El verdadero método de la metafísica es en el fondo el mismo que el que Newton introdujo en la física, y que tuvo consecuencias tan útiles. Allí se dice que se debe buscar por experiencias seguras, y en todo caso con ayuda de la geometría, las reglas según las cuales suceden ciertos fenómenos de la naturaleza... Lo mismo en la metafísica: por una experiencia interna segura, es decir, una conciencia

matemáticas. Son formulaciones hipotéticas y como tales, no son descriptivas del mundo...". MARGULA E. PERU, "Physics and Metaphysics in Newton, Leibnitz and Clarke" en *Journal of the History of Ideas*, vol. XXX, n. 4, 1969, p. 507-26.

<sup>29</sup> Ak.A., II, 276.

inmediata y evidente, buscad aquellas notas que se hallan con certeza en el concepto de alguna propiedad general, y aunque no conozcáis la esencia completa del objeto, podréis con seguridad servirlos de los mismos para deducir mucho de la cosa".<sup>30</sup>

Kant se da cuenta de las dificultades que entraña este método, y trata de justificarlas aduciendo la mayor complejidad de la filosofía, y aunque deja sin aclarar cuestiones decisivas, lo fundamental es que haya buscado allí la solución de los problemas que planteaba la filosofía de su época.<sup>31</sup>

En suma, para salvar la metafísica Kant recurre a una ciencia, la física, que trata de objetos reales, para cuyo conocimiento utiliza un método que supone como fundamento una concepción del ser físico distinta de la de la ontología wolffiana. Los principios lógicos no proporcionan el fundamento real para conocer la existencia.<sup>32</sup>

El único criterio para conocer la existencia es la experiencia. En la *Beweisgrund* dice:

"La existencia no es predicado o determinación de ninguna cosa. La existencia es la posición absoluta de una cosa. El concepto de posición es completamente simple e igual que el de ser en general".<sup>33</sup>

Frente al mundo de lo posible, objeto de la metafísica dogmática, se alza el mundo de lo efectivamente dado que no se deja penetrar por la claridad de los principios lógicos.<sup>34</sup>

La dificultad de aplicar a la metafísica el modelo newtoniano que había elegido, obligará a Kant a un examen crítico de la filosofía experimental y a profundizar en la diferencia de los supuestos de ambas ciencias. En la ciencia de la naturaleza, el experimento garantiza la congruencia entre la forma matemática y el fenómeno natural dado.

<sup>30</sup> *Op. cit.*, Ak. A., II, 285 sigs.

<sup>31</sup> Kant buscó el origen de los errores filosóficos "no en problemas o tesis aislados, sino en el método de la filosofía y en el modo en que ella aspiraba a llegar al conocimiento de los principios. DIETER HENRICH, "Kants Denken 1782-83" en *Studien zu Kants...*, p. 9.

<sup>32</sup> En este período (1782-83) no está pensada aún la separación tajante entre sensibilidad y entendimiento, que se lleva a cabo sólo en 1789, aunque sus gérmenes se encuentran en las *Negativen Grössen* y en la *Deutlichkeit*. Cf. GIORGIO TONELLI, "Die Umwälzung von 1769 bei Kant", en *Kant-Studien*, Bd. 54, H. 4, 1963, p. 369-75.

<sup>33</sup> *Beweisgrund*, Ak. A., II, 72 sig.

<sup>34</sup> Cf. *Negativen Grössen*, Ak. A., II, 201 sigs.

No aparece que Kant tuviera claro, en 1762, el modo de proceder análogamente en la metafísica. La frase que ha servido aquí de guía parece ser más bien la expresión de una esperanza.

Lo que sí queda claro es que el problema de la relación entre ciencia y metafísica, y sus respectivos métodos, fue permanente y fundamental para el pensamiento kantiano.

ABREVIATURAS UTILIZADAS

Ak. A.	Kant's Gesammelte Schriften, hrsg. von der Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin.
Beweisgrund	Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes.
Deutlichkeit	Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral.
Gedanken	Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte.
KrV	Kritik der reinen Vernunft.
Monadologia	Metaphysicæ cum geometria iunctæ usus in philosophiâ naturali, cuius specimen I. continet monadologiam physicam.
Negativen Grössen	Versuch, den Begriff der negativen Grössen in der Weltweisheit einzuführen.





## LA "COGNITIO SYMBOLICA": UN PROBLEMA DE LA HERMENEUTICA KANTIANA

Por Ada Lamacchia

### 1. El problema

EN la génesis del pensamiento kantiano uno de los momentos más significativos y atractivos para la reflexión del filósofo lo constituye, sin duda, la distinción esbozada entre "el uso real" y "el uso lógico" del intelecto y también la imposibilidad de reducir todo el *pensar* (*Denken*) al *conocer* (*Erkennen*). Aprovecha Kant el prolongado y no leve esfuerzo especulativo de sus años juveniles, después de las reiteradas tentativas y trastornos (*Unnützlichungen*) sucedidos hasta 1755, con el propósito de desarrollar el discurso sobre los principios de la metafísica, en particular de la filosofía de la naturaleza, tratando de superar el dogmatismo wolffiano. En la *Disertación del '70* (*De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*) se muestra perfectamente la separación clara entre el objeto de la sensibilidad, el *mundus phaenomenon*, y el objeto de la inteligencia, el *mundus noumenon*; y en cuanto a la *intellectualia* se define el doble uso del intelecto, el *lógico*, común a todas las ciencias —en el cual "los conceptos están subordinados los unos a los otros (por las notas comunes) y están puestos en relación entre sí según el principio de contradicción"—, y el *uso real*, al cual "le son asignados los conceptos mismos, tanto de las cosas como de las relaciones", conceptos que, como dice Kant, "son dados por medio de la misma naturaleza del intelecto y no son abstraídos de ningún uso de los sentidos, ni contienen ninguna forma del conocimiento sensible como tal".<sup>1</sup> Kant llama *ideas puras* a las del intelecto, a diferencia de los *conceptos* que son dados empíricamente, *in concreto*, y para los cuales se hace necesaria la determinación de cosas singulares. De las *ideas puras, in abstracto*, no se puede tener de ningún modo una intuición, sino solamente una *cognitio*

<sup>1</sup> KANT, *De mundi sensibilis atque intelligibilis*, parágrafos 5-6, A. A. (Akademie Ausgabe) II, trad. it., Lamacchia, 1967.

*symbolica*. "Por lo tanto, no es dada (a los hombres) una intuición de cosas intelectivas, sino un *conocimiento simbólico* y la intelección sólo nos es permitida mediante conceptos universales *in abstracto* y no mediante uno singular *in concreto*".<sup>2</sup>

El interés por la verificación del significado que la *cognitio symbolica* y los términos en ella comprendidos, *signum* y *symbolum*, asumen en la temática kantiana, está estimulado por la insistente importancia y valor que Kant parece atribuir a tal análisis lógico-lingüístico, que desde el primer esbozo de su pensamiento crítico, en el decenio 1760-70, se va profundizando y acentuando cada vez más en sus escritos de madurez,<sup>3</sup> revelando motivos "nominales" que hacen empalmar la línea del desarrollo del pensamiento kantiano con la del nominalismo moderno, de Suárez a Leibniz, de Hobbes a Locke y a Hume. Tal investigación parece no haber sido bastante valorada en los estudios kantianos, y a menudo, se ha llegado a conclusiones apresuradas sobre el escaso empeño lingüístico del filósofo de la Crítica.<sup>4</sup> El toque de atención sobre la importancia de este problema en la hermenéutica kantiana, proviene, en quien escribe, de la lectura de las *Nachschriften* o cuadernos de las *Vorlesungen* kantianas de metafísica, lógica, ética, antropología, y de las *Reflexionen*, publicadas póstumamente, hechas directamente por Kant sobre los textos de los autores adoptados en los cursos universitarios.

Una investigación de este género no puede más que articularse en una doble dirección: a) la histórico-genética que tiende a rastrear las probables fuentes en la escolástica alemana del siglo XVIII, de la cual llega a Kant la temática del *signum* y del *symbolum*; esto para poder comprender el significado originario e histórico de los términos y confrontar luego con ellos el desarrollo de los temas kantianos; b) la lógico-estructural que ilumina la semántica kantiana y la función precisa que en ella asume la *cognitio symbolica*, y el procedimiento *por analogía* en la confrontación del discurso científico y de la temática de la razón práctica.

<sup>2</sup> *Ibidem*, Parágrafo 10.

<sup>3</sup> La importancia de tal problema, especialmente en los escritos más maduros de Kant, es señalada por SANTENELLO, G. en *Metafísica e crítica*, Bologna, 1965, cf. pp. 153 ss.

<sup>4</sup> Cf. DE MAURO, T., *Introduzione alla semantica*, Bari, 1966, pp. 63-66 (cap. "Il silenzio di Kant").

## 2. La temática del "signum" y del "symbolum" en las fuentes racionalistas

Uno de los motivos que hacen interesante la lectura de las *Vorlesungen kantianas* y de las *Reflexionen*, a los fines del conocimiento del pensamiento crítico, es, sin duda, el hecho de que en ellas se puede encontrar la confrontación más directa de las primeras reflexiones del filósofo con el pensamiento y los textos de la Escuela. Era obligación, como es notorio, de los profesores de las universidades alemanas desarrollar sus lecciones siguiendo obras de autores que llegaron a ser representativos en el curso de la historia, y también Kant, aun cuando siguiese con una cierta libertad a sus autores, igualmente debió apoyarse en ellos y confrontar con ellos sus pensamientos, aún con las reflexiones más originales. Es comprensible así que de tal confrontación asimilase Kant la temática y el lenguaje de los textos, extrayendo de ellos argumento para una ulterior profundización especulativa. Así, aunque la elaboración de la "Crítica" en la filosofía trascendental parece madura y nueva en las confrontaciones con la Escuela, también en ese caso la elaboración refleja la influencia de ella, y la interpretación de los temas puede ser facilitada confrontando aquel lenguaje. Este es el caso de la investigación aquí propuesta, en la cual tiene particular significado remontarse, mediante los textos de los autores de Kant, a las fuentes racionalistas, donde es dado reencontrar, con los temas del *signum* y del *symbolum*, una problemática afín a la kantiana.

Es sabido que los racionalistas, particularmente a partir de Leibniz, atribuyeran a la función lingüística un valor determinante en la lógica y en la teoría del conocimiento, y que el estudio tanto de los *signos*, como de la palabra o la escritura, ocupase un lugar importante en los textos de la escuela con la "Característica" o "Scientia signorum". Y es sintomático, para nuestro problema, que una teoría de los signos se encuentre no sólo en los autores más ligados a las premisas leibniziano-wolffianas, como Baumgarten y Meier, sino también en aquellos que, como Crusius, intentaban la superación de la estructura lógica de la identidad, en la tentativa de restituir una justificación a lo "irracional" y a la libertad.

El interés por la función lingüística "significante" que se podrá también encontrar en el pensamiento kantiano, debe remontarse a Leib-

niz, a aquella reforma del saber y de la lengua que él entiende realizar, y que señaló un cambio decisivo en la ciencia moderna. Leibniz alcanza la idea de una reforma lógico-lingüística, después de haber asimilado, como se advierte en sus escritos juveniles, los cánones del nominalismo hobbesiano, y de haber valorado allí la precisión lingüística del concepto de *definición*, entendida como *substitutio* de los términos, y del *discurso analítico* como *cálculo*. Para evitar los riesgos de la arbitrariedad hobbesiana, se propone efectuar una rigurosa conversión de la *substitutio* como pura función lingüística, nominal y verbal en la *substitutio* como función lógico-predicativa y lógico-discursiva, con la cual allí se encuentra tarde o temprano (en) la formulación de la *identidad* como modelo terminal del procedimiento exhaustivo de la predicación.<sup>6</sup> La *substitutio* tiene lugar, pues, para Leibniz, no sólo en la ciencia matemática, sino en todo razonamiento y dondequiera se dé una definición. Con la penetración objetiva del arbitrio nominalístico hobbesiano, Leibniz pasa de la definición como *significatio significata*, de la *Disertación preliminar* (1666), a la definición como *resolutio*, o sea de lo sustituible de la *definición* a lo *definido*, y al *reconocimiento* de la esencialidad del aspecto formal en el procedimiento demostrativo.

Tal transformación llega en las *Meditationes de cognitione, veritate et ideis* (1684) a la división de las *cognitiones* en oscuras y claras, confusas y distintas, inadecuadas y adecuadas, simbólicas e intuitivas, y a la distinción entre las *definiciones nominales* y las *definiciones reales*: las primeras "*quae notas tantum rei ab aliis discernendae continent*" por las cuales tal distinción de un objeto de los otros se efectúa mediante la enumeración de las notas suficientes (*enumeratio notarum sufficientium*), las segundas, o sea las definiciones reales, "*ex quibus constat rem esse possibilem*", por las cuales son analizadas todas las notas características de una noción hasta los elementos primeros intuitivos y se percibe que no existe incompatibilidad entre ellos.<sup>6</sup> Ahora, aquello que aquí interesa destacar, omitiendo toda otra consideración, examina los dos cánones fundamentales que serán asimilados directamente de la escuela wolffiana, constituyendo incluso las premisas fundamentales: el criterio de la *ratio objectiva* y la

<sup>5</sup> COBBANO, A., *Leibniz*, Napoli, 1944, cf. p. 73.

<sup>6</sup> LEIBNIZ, *Meditationes de cognitione, veritate et ideis*, en "Die Philos. Schriften", IV, pp. 424-425, trad. it., Barone, 1968, pp. 229-230.

*cognitio symbolica*, entendida esta última como conocimiento *adecuado no intuitivo*. La primera consiste en la identificación del criterio de la verdad con la posibilidad lógica o no contradictoria de las notas de una noción —con lo cual Leibniz trata de superar la arbitrariedad hobbesiana de las definiciones nominales, sosteniendo que la realidad de la definición no puede ser confiada al arbitrio y que con la *resolutio* lógico-lingüística “no pueden ser unidas entre sí nociones cualesquiera”—; <sup>7</sup> la segunda, como consecuencia de la primera, examina, en cambio, el significado que Leibniz asigna a la *cognitio symbolica*, como conocimiento *no perfectamente adecuado o intuitivo*. Este está sujeto al criterio de verdad, o sea la no contradicción, y examina aquellas nociones tan complejas, de las cuales no se puede determinar contemporáneamente todas las notas que en ellas entran; es decir, examina las nociones *distintas* que contienen notas suficientes para distinguirse de las otras (como las definiciones nominales). Para Leibniz la *cognitio symbolica* viene referida ya sea al uso que se hace de los signos (*signa*) en lugar de las ideas ya señaladas —del cual no se conserva necesariamente una explicación— o, por brevedad, en un pensamiento actual, como en el álgebra, ya sea al uso que se hace de los *símbolos* con motivo de la complejidad de las *notas* de una proposición que la razón humana no puede aprehender plenamente, y que sólo en la inteligencia de Dios están presentes contemporáneamente. <sup>8</sup> También para Leibniz, como luego lo será para Kant, el conocimiento simbólico suple a aquel intuitivo y perfecto que la inteligencia humana, por motivo de sus límites, no puede alcanzar, pero de forma diversa que en el pensamiento de Kant, la *ratio objetiva* leibniziana permanece fuertemente sujeta al canon fundamental del racionalismo moderno, según el cual la idea intuitiva es la que hace verdadero al objeto determinado, y no el objeto el que hace verdadera la idea, mientras el conocimiento sensible, lejos de ser reconocido como condicionante del objeto del conocer, proporciona nociones oscuras y confusas.

El criterio leibniziano de la *ratio objetiva* va entorpeciendo cada vez más en un intelectualismo abstracto, por obra de Wolff que se preocupa de reducir totalmente al modelo de la identidad lógica la doble dirección lógico-metafísica y físico-finalística de Leibniz, además de la distinción entre las *verdades de razón* y las *verdades de*

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 425, trad.it., p. 230.

<sup>8</sup> *Ibidem*, cf. pp. 424-425, trad.it., pp. 220-230.

*hecho*. No obstante, también en la elaboración wolffiana no falta la tentativa de atenuar la inmovilidad de los nexos lógicos con la consideración de los nexos psicológicos, que expresan el modo de alcanzar la *costructio catenae rationum*. Según lo que sugiere el *ars characteristica leibniziana*, la *resolutio logica* debe servirse de las relaciones con la *invento*, o sea de la capacidad de recurrir a *signos* o *símbolos*, para sustituir el pleno conocimiento de las notas de un discurso permitiendo continuar el descubrimiento de la noción por analizar. El *ars inveniendi* o *heurística*, cuyo modelo está representado por el álgebra, se sirve de artificios eurísticos, y el simbolismo o la *reductio ad abstracta seu ad generalia* llega a ser útil en la resolución de todo problema, como por ejemplo la *costructio* geométrica. Ella es una función propiamente sintética y constructiva, que el *ingenium* efectúa con agilidad, recogiendo semejanzas y analogías, con la ayuda de la imaginación y de la memoria.<sup>9</sup> Se articula en *ars inveniendi a priori* y en *ars inveniendi a posteriori*. Esta última, apta para garantizar una relación con la experiencia y la observación particular, proporcionará a Kant, como observa Campo, la ocasión de un balance, cuando él reducirá la lógica clásica a lógica formal, y cuando en el reconocimiento de un aporte necesario de lo sensible, fundará, mediante el esquematismo, la lógica trascendental.<sup>10</sup> El *ars inveniendi* induce a Wolff a una distinción entre la pura *mathesis* y las otras ciencias, ligando a la *mathesis* pura la *invento a priori*, que, aunque no identificándose con la lógica pura, en cuanto representa siempre el artificio del poner en movimiento el engranaje eurístico, no agrega, sin embargo, nada nuevo, pero tiende a la manifestación progresiva de una noción o sea a su paso de la oscuridad a la distinción; y atribuyendo a las otras ciencias la *invento a posteriori*.<sup>11</sup>

La temprana y abierta aceptación de la *invento*, sin embargo, no duró mucho en el pensamiento wolffiano, y el rigor del lenguaje lógico terminó por prevalecer sobre los artificios "imaginativos" del *ars inveniendi*.<sup>12</sup> Para poder adoptar la *invento* se debería determi-

<sup>9</sup> WOLFF, CII., *Psychologia empirica methodo scientifico pertractata*, Parágrafo 321, *Gesammelte Werke*, Francofurti-Lipsiae, 1732 (reimp. Hildesheim, 1968).

<sup>10</sup> Cf. CAMPO, M., *Cristiano Wolff e il razionalismo pre-critico*, Milano, 1939, pp. 88-89.

<sup>11</sup> *Ibidem*, cf. p. 89.

<sup>12</sup> "Artis combinatoriae characteristicae generalis inventio difficillima est, nec ante in potestata erit, quam disciplinae magis fuerint excultae" *Psychologia empirica*, etc., Parágrafo 301. Cf. CAMPO, *op. cit.*, p. 93.

nar primero todas las nociones irresolubles, y luego obtener la visión completa de los modos de combinaciones y de las variaciones posibles.<sup>13</sup> El espectro de la *imaginación* y el temor de incurrir en el arbitrio inducen a la voluntad del filósofo, decidida a construir dentro de un sistema, a rechazar todo retorno a la *inventio*. Así, para Wolff, sólo queda al *ars characteristic* o *scientia signorum* la tarea de expresar y de distinguir los *signa primitiva* y los *signa derivativa* o sea la de caracterizar las nociones distintas, en la definición y en el discurso lógico. Y se observa que en armonía con tal *reductio logica* Wolff habla de *signa* y no ya de *symbola*. Lo que debe ser aún señalado, a los fines del tema introducido aquí, es la finalidad práctica de recurrir a los *signos* por Wolff: "*signa vocabulorum vicaria sunt ad inveniéndam utilia*".<sup>14</sup> Es sintomático que el uso de los signos encuentre, también en el rigor del sistema, la *extrema ratio* en la utilidad práctico-operativa de ellos; consideraciones afines inducirán a Kant a valorar la *cognitio symbolica* con miras a la utilización *pragmática*.

Asimilada totalmente por el significado lógico matemático, la temática de los *signos* parece pues reflejar únicamente la posibilidad del nexo ideal entre los elementos, de transformar mediante fórmulas y palabras una noción en *cognitio intuitiva*, en sentido leibniziano.<sup>15</sup> Sin embargo, de manera diferente de Leibniz, que consideraba esencialmente la construcción de la *ratio objectiva*, Wolff dirige su atención preferentemente a la *facultad* que conoce el objeto y al nexo de las verdades universales, y también en esto procede al método kantiano. En la *Ontologia* afirma reconocer a la lógica pura no sólo un límite inferior en la experiencia, sino también un límite superior en las *verdades trascendentales*, objetos propios de la *filosofía primera*, condiciones primeras de todo principio cognoscitivo, de la misma matemática y de la lógica. La verdad trascendental, así como en el significado clásico-medieval, constituye la unidad necesaria de todos los principios generalísimos que pueden ser abstraídos de los singulares, donde están latentes, sin los cuales no existiría allí nunca la misma *reductio* ideal.<sup>16</sup> En tal reconocimiento la función lógica del juicio y el concepto mismo de la objetividad determinada y significante llegan

<sup>13</sup> WOLFF, *Psychologia empirica*, Parágrafo 300.

<sup>14</sup> *Ibidem*, Parágrafo 293.

<sup>15</sup> Cf. CAMPO, *op. cit.*, pp. 92-93.

<sup>16</sup> WOLFF, *Ontologia*, Pref. Parágrafo 1, Frankfurt-Leipzig, 1737 (reimp. Hildesheim, 1962).

a ser correlatos necesarios de la *Denkfunktion*, sin posibles concesiones y recursos a la facultad imaginativa y a arbitrios "nominales"; eso que Kant no podrá evitar, para no incurrir en el riesgo de cerrar el pensar filosófico en el sistema de la identidad lógica, a la cual podría inducir la aceptación de la *ratio objectiva* leibniziana. La lógica wolfiana de la identidad habría hecho, en efecto, siempre más problemática la referencia a razones diferentes de aquella del nexo ideal de los entes lógicos. Y el mismo Wolff reconocía en la *characteristica*, como *ars inveniendi*, el peligro de la infiltración en la lógica de un cierto arbitrarismo y de motivos psicológicos, en cuanto que ella resulta dependiente de la facultad de la imaginación.

La reflexión sobre *scientia signorum* en el siglo XVIII, sigue la suerte de la variable fortuna de la Escuela, experimentando claramente los desarrollos y las tentativas de superación y de oposición al sistema wolfiano. Desde Baumgarten a Meier, a Lambert, a Crusius, emerge como nota común de las distintas interpretaciones la idea de que la *cognitio symbolica* impulsa la exigencia de justificar y tematizar o sea de dar un *significado* a la idea de los objetos irreducibles a la posibilidad interna o a la perfecta identidad lógica de sujeto y predicado, o sea al nexo de la *catena rationum* interna, al mismo pensar humano.

Una ejemplificación de la temática del *signum* y del *symbolum* se encuentra en la *Metaphysica* de A. G. Baumgarten (1739), que fue adoptada por Kant en gran parte de sus cursos universitarios de metafísica y de psicología. La "Ontología" está dedicada en gran parte a la definición de los predicados del ente, y no se encuentra allí la distinción clásica entre la esencia y la existencia; sin embargo, una referencia significativa a la noción de existencia se halla justamente en la *scientia signorum* o *characteristica*, en la cual se establece la función fundamental y mediadora del *signo*, entendido como "*medium cognoscendae existentiae alterius*", y también como *principium cognoscendi* del *signatum*. El nexo entre *signum* y *signatum* es el *significativus*, y el *significatus* está estrechamente ligado al *signum*. La noción intuitiva, que podría también llamarse *ostensiva*, de la existencia a la cual están referidos los *signa*, atenúa el formalismo; aunque no es difícil observar que, también en esta temática, el *significado* objetivo está dado por los nexos entre las notas características y no por la cosa en cuanto tal. En la obra de Baumgarten la *characteristica* está di-



vidida en dos partes: la *heurística*, dirigida a la indagación primitiva y derivada de los signos, y la *hermenéutica*, dirigida a la interpretación o *cognitio* de los signos. La *facultas characteristic* es el poder de enlazar "*signa cum signatus*" y de comprender los nexos significativos de las ideas distintas e indistintas, a la manera leibniziana.<sup>17</sup> La función lingüística viene así asimilada a la función lógico predicativa, y los grados del conocer se distinguen por la oscuridad o distinción de las notas; de manera que si la representación del *signatum* es percibida con mayor claridad que la del *signum* se tiene conocimiento intuitivo; si en cambio se tiene mayor percepción del *signum* que del *signatum*, se tiene un conocimiento simbólico, y se deduce que no puede darse conocimiento, sino donde es intuitiva la existencia de alguna otra cosa.<sup>18</sup> A diferencia de Leibniz, sin embargo, se encuentra en Baumgarten una referencia más notoria del significado y de la función cognoscitiva a la existencia sensible, mientras la *cognitio symbolica* conserva un significado "nominal" y tiene por función representar las ideas oscuras e inadecuadas.

En modo afín al de Baumgarten, también Meier, su discípulo —cuya *Vernunftlehre* fue adoptada por Kant en las *Vorlesungen de Logica*—, trata de dar realce a la función semántica de los signos respecto de las cosas y de la realidad de ellas: "Ein Zeichen (*signum, symbolum*) ist ein Mittel, durch dessen Gebrauch die Wirklichkeit eines andern Dinges erkannt werden kann, welches andere Ding, die bezeichnete *Sache*, oder die Bedeutung (*signatum, significatus*) genannt wird".<sup>19</sup> El conocimiento acaece siempre por medio de notas (*Merkmale*) y cuanto más notas se conocen de una cosa, más claro es el conocimiento que se tiene de ella.<sup>20</sup> También la impostación de la *Logica* de Meier parece dirigida, como la de Leibniz, a la temática de la *ratio objectiva*; la *characteristica*, tanto en la parte *heurística*, la indagación de los signos, como en la *hermenéutica*, nunca es consi-

17 BAUMGARTEN, A. G., *Metaphysica*, Parágrafos 347-349, Halle Magd., 1939 (reimp. Hildesheim, 1963).

18 *Ibidem*, Párrafo 620: "Si signum et signatum percipiendo coniungitur (sic), et maior est signi, quam signati perceptio, cognitio talis symbolica dicitur, si maior signati representatio quam signi, cognitio erit intuitiva. In utraque cognitione facultatis characteristicae haec est lex: *Perceptionem sociarum una fit medium cognoscendae existentiae alterius*", cf. párrafo 347.

19 MEIER, G. F., *Vernunftlehre*, Párrafo 440, Halle 1752, reimp. en KANT, A. A. XVI.

20 *Ibidem*, cf. Párrafo 123.

derada como un artificio imaginativo o un arbitrio de la facultad imaginativa, como en Wolff, sino que es una parte de la lógica y es definida como ciencia de las reglas para indicar de modo conveniente el conocimiento analítico.<sup>21</sup> Es digna de mención la acentuación de la función práctica de los signos entre las reglas de la hermenéutica: el significado verdadero de la palabra (*significatus hermeneutice verus*) está constituido por aquello que quien usa la palabra entiende indicar, y no por el concepto. Esta regla está expuesta en el capítulo de la *Vernunftlehre* "Sobre el uso de las palabras" ("Von dem Gebrauche der Worte"), y corresponde a la consideración "práctica" que Meier hace de la lógica, por consiguiente de la función que las palabras deben asumir en ella. Significativo para el tema aquí propuesto es que Kant, al comentar el pasaje de Meier, ahora recordado, distingue el *signum* del *symbolum* ("*Nicht jedes Zeichen ist Symbol*"), para hacer resaltar la función práctica más que teórica de la *cognitio symbolica* en las confrontaciones del conocimiento objetivo,<sup>22</sup> y cuando Meier en el capítulo "Von den praktische gelehrte Erkenntnis", define la *cognitio symbolica* en oposición a la *cognitio intuitiva*, según la *ratio objectiva* leibniziana, Kant se detiene a considerar la aplicación de la *cognitio symbolica* exclusivamente a las virtudes prácticas y a la piedad.<sup>23</sup> Y en esto se puede ya advertir el intento del filósofo de querer utilizar la *scientia signorum* para tematizar en el *symbolum* una exhibición distinta de aquella del *signum* y de la misma *ratio objectiva*, o sea un cierto conocimiento de lo suprasensible.

Una impostación un poco diferente de la temática del *symbolum*, en las confrontaciones del canon leibniziano de la *ratio objectiva*, parece encontrarse en la interpretación de S. H. Lambert, que se opone a la reducción leibniziano-wolffiana de lo real a lo posible. El trata de tematizar en el conocimiento simbólico, racionalmente entendido, las notas de la existencia y por lo tanto, un discurso metafísico. Lambert distingue de lo posible (*Mögliches*), tanto el concepto simbólicamente definido, o sea definido mediante combinaciones de las de-

<sup>21</sup> *Ibidem*, cf. Parágrafo 439: "Die logische Bezeichnungskunst ist die Wissenschaft der Regeln, die man beobachten muss, wenn man die gelehrte Erkenntnis auf eine geschickte Art bezeichnen will. Die logische Auslegungskunst (hermeneutica logica) ist die Wissenschaft der Regeln, wie man auf eine gelehrte Art aus der Zeichen die bezeichneten Sachen erkennen soll".

<sup>22</sup> KANT, *Reflexionen*, 3398, A. A. XVI MEIER, *op. cit.*, Parágrafo 440.

<sup>23</sup> KANT, *Reflexionen*, 2818, A. A. XVI; MEIER, *op. cit.*, Parágrafo 236.

terminaciones externas a las notas lógico-predicativas, como el *pensable* (*Gedenkbares*), es decir, el concepto concebible en sus notas características internas, en el sentido de la *definición* leibniziana. Ambos no deben ser identificados con lo real-posible (*Real-Mögliches*); de manera que la verdad lógica es la línea de demarcación entre la esfera general de lo simbólico y la de lo pensable, y la representación simbólica adquiere verdad lógica en cuanto puede ser constituida por conceptos elementales. Así también la verdad metafísica es "la línea de demarcación entre el *Gedenkbares* y lo real (*Wirkliches*) o categórico-real (*Reales*). Mientras que al confrontar aún el *Gedenkbares* con el *Mögliche*, lo posible permanece solamente en el poder del intelecto de conocer; que es como decir que las *Möglichkeiten*, las cosas posibles, no son nada en sí o son un signo vacío "si la posibilidad (*Möglichkeit*) de existir no está también conectada a él".<sup>24</sup> Queda sin embargo la duda de si esa temática de Lambert consigue superar realmente el criterio racionalista y analítico de la noción de existencia, aunque la *substitutio* del *symbolum* podría indicar en un cierto sentido el carácter potencial, de manera diferente de la posibilidad de reducir la *Wirklichkeit* a las notas lógico-predicativas; lo que acercaría esa temática a la *cognitio symbolica* kantiana, en la cual aparece claro el propósito de exhibir en el *symbolum* algo irreducible a la *ratio objectiva* o a la posibilidad interna, como se dirá más detalladamente.

En un *iter* filosófico distinto parece encontrarse la reflexión sobre la *cognitio symbolica* de Crusius, que puede definirse más bien como una tematización de lo "irracional", como sostiene Heimsoeth, al menos en oposición a la *ratio objectiva* leibniziano-wolffiana. Como es notorio Crusius, por su actitud filosófica antidogmática, se mueve en oposición a la rigurosa y determinista razón wolffiana, con la intención de abrir la posibilidad del conocimiento más allá de los esquemas lógicos de la *identidad*. Se sabe qué gran admiración había ejercido su pensamiento sobre el joven Kant, deseoso también él de llevar el discurso filosófico sobre razones que permitan una temática más realista, especialmente con respecto a la fuerza de la naturaleza y a los principios de la física newtoniana, y liberar el problema metafísico de lo

<sup>24</sup> LAMBERT, J. B., *Anlage zur Architectonik oder Theorie des Einfachen und Existenz* i. t. philon. u. mathem. Erkenntnis, 2 Bde, 1771, cit. en KÖNIG E., *Über Begriff der Objectivität bei Wolff und Lambert mit Beziehung auf Kant*, en "Zeitschrift für Phil. u. phil. Kritik", 85, pp. 292-293, cf. p. 303.

suprasensible y de la libertad de las consecuencias deterministas y monistas de la identidad lógica wolffiana. En el ensayo sobre Crusius, Heimsoeth —que dedica una parte importante a la *cognitio symbolica* crusiana, y realza el interés por una investigación de las fuentes históricas de la *cognitio symbolica* de Kant— concluye sosteniendo la gran afinidad entre la temática kantiana y la crusiana del *symbolum* respecto del problema del conocimiento de un fundamento de las fuerzas de la naturaleza, de Dios y del alma.<sup>26</sup> Sin embargo, queda por verificar si tal afinidad se puede conservar segura y exclusiva, o si en el fondo de la *cognitio symbolica* de Kant se encuentran motivos que reflejan el influjo de otras fuentes diferentes a la crusiana.

Crusius describe la *symbolische Erkenntnis* en oposición a la *anschauenden Erkenntnis*, que se tiene cuando “una cosa es conocida por lo que es en sí misma” (“*durch etwas, was sie an sich selbst ist*”). El conocimiento simbólico, en cambio, se tiene cuando algo es conocido mediante otro concepto conectado con él (“*durch andere Begriffe, welche fähig sind, Zeichen von jenen abzugeben*”).<sup>26</sup> Parece tratarse de una medida cognoscitiva teórica de la posibilidad de penetración (*Einsicht*) en la estructura del objeto, por medio de relaciones externas a él, como la de causa y efecto; y algo similar se reencuentra en Kant en la temática de la *analogía*, como se verá. Al objeto del conocimiento simbólico se le reconoce una unión con el fundamento, que no es advertido ni factible de reconocer, de las notas características, por consiguiente con lo que queda indeterminado en toda cosa y en todo conocimiento, y Crusius reconoce, igual que Kant, que en todo conocimiento queda siempre algo indeterminado e indeterminable, que es “*was sie an sich selbst ist*”. “Nosotros no tenemos nunca conocimiento intuitivo completo de ninguna cosa respecto a todos los estados”.<sup>27</sup> Quien reflexione sobre las determinaciones que se advierten en las cosas toma conciencia de que las notas, que explican el concepto, no agotan la realidad y no examinan la cosa, sino sólo nuestro modo de conocer o de indicar las cosas que permanecen inaccesibles. “Si se quiere pensar un concepto (*denken*) vivamente, se lo explica me-

<sup>26</sup> HEIMSOETH, H., *Metaphysik und Kritik bei Ch. A. Crusius*, en *Studien zur Philosophie I. Kants*, Köln, 1956, pp. 125-188.

<sup>26</sup> CAUSIUS, Ch. A., *Weg zur Gewissheit und Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntnis*, Parágrafo 184, Leipzig, 1747 (reimp. Hildesheim, 1965).

<sup>27</sup> *Ibidem*, Parágrafo 186.

dian te posibles determinaciones que no se ponen de manera real, pero uno es consciente de que ellas son impuestas sólo para hacer accesibles los pensamientos. Esas determinaciones pueden también, en su género, pertenecer al conocimiento intuitivo, de manera que los conceptos que pensamos, en parte, están ligados al conocimiento intuitivo y, en parte, al conocimiento simbólico".<sup>28</sup> Así, si se considera que del alma, además del concepto indeterminado que de ella tenemos, no conocemos más que actividad, efectos y relaciones con otras cosas, necesitamos pensar (*denken*) que existe un fundamento que subyace en la sustancia del alma, que engendra todas sus fuerzas y actividades, pero que no es de la misma especie.<sup>29</sup> La referencia de Crusius a alguna causalidad metafísica parece clara; queda sin embargo la duda sobre la naturaleza de la *necesidad* del intelecto de retroceder o de pensar (*denken*), especialmente si se tiene en cuenta que los motivos no son sólo de naturaleza racional, sino más bien psicológica ("Mit den Antropopathien und Gleichnissen gehet es auf eben die Weise zu").<sup>30</sup>

Además, de manera afín a la kantiana, Crusius distingue claramente el conocimiento intelectual del simbólico, aunque no articule como Kant la diferencia semántica entre signos y símbolos: los símbolos del conocimiento intuitivo consisten en un postulado "einer völlig, aufrichtigen und deutlichen innerlichen Empfindung", o sea nosotros somos conscientes de que de una cosa en sí misma estamos obligados a pensar que es así, como resulta de los conceptos, y no de otra manera; así por ejemplo, si de un triángulo, del cual tenemos un conocimiento intuitivo, anulásemos el concepto, desaparecería también toda otra cosa o signo de él. En cambio, se tiene un conocimiento simbólico "donde la misma restricción no es percibida, pero advertimos que alguna otra cosa debe ser aún presupuesta, si a ella debe poder convenir eso mediante lo cual la pensamos".<sup>31</sup>

Otra regla para Crusius es aquella según la cual el conocimiento simbólico no puede ser considerado como arbitrario, ya que en él debe

<sup>28</sup> *Ibidem*, Parágrafo 184.

<sup>29</sup> "Hier nöthiget uns aber unser Verstand zu denken, dass etwa in ihr sei, welches von diesem allen der Grund ist, und in der Substanz der Seele subsistiret, und deswegen eine oder mehrere Grundkräfte derselben ausmacht, welches aber mit den wahrgenommenen Tätigkeiten, Wirkungen und Verhältnissen nicht cinerley ist", *Ibidem*, Parágrafo 185.

<sup>30</sup> *Ibidem*, Parágrafo 184.

<sup>31</sup> *Ibidem*, Parágrafo 185.

ser reconocida una relación entre conceptos que indican la presencia de la cosa. En efecto, si los *signos* están privados de relaciones con la cosa intuida, no puede haber allí ningún conocimiento, ni siquiera simbólico. Las ideas o conocimientos vacíos no pueden constituir, por lo tanto, un saber simbólico, y de ningún modo intuitivo, así como no puede ser llamada intuitiva una idea indeterminada, y de ésta sólo se tiene un saber simbólico.<sup>32</sup>

Se puede así concluir que la temática del *symbolum* de Crusius revela mayor afinidad con la kantiana en las confrontaciones con los otros autores de la escuela, y esto especialmente porque él ha descrito en la *cognitio symbolica* los límites del conocer y de la *ratio obiectiva* wolffiana, y al mismo tiempo porque ha señalado el sentido positivo de la distinción entre *Denken* y *Erkennen*, para que no se incurra en el error, que es fruto de pereza y de "pésima costumbre", de pensar que pueda ser cierto sólo aquello de lo cual se tiene conocimiento intuitivo o sensible, como la matemática: "Esto significa que se piensa poco en las reglas del intelecto, de otro modo se advertiría que la certeza de aquél (conocimiento simbólico) tiene aún razones más elevadas; que por esto según ciertos principios son ciertas otras cosas y que hay más de una especie de conocimiento".<sup>33</sup> Finalmente es expresada por Crusius, en modo determinado, la eficacia práctica del conocimiento simbólico que "zu den wichtigen Endzwecke angewandt wird": tanto para atribuir mayor significado al *symbolum* por la relación práctica que indica, más bien que por la cosa a la cual se refiere; así por ejemplo, en los conocimientos de geografía y de historia no interesa ver los países o las personas, mientras son convincentes ciertas relaciones que ellos tienen con otras cosas, aunque en sí mismos no sean conocidos: las propiedades relativas no son por lo tanto menos importantes que las absolutas y esto por las intenciones a las cuales brinda acceso la consideración de ellas.<sup>34</sup> Está claro que tal regla vale también en relación a la moral y a los lazos que se revelan eficaces para ella; sin embargo, la consideración de la relación entre moral y *cognitio symbolica* en Kant exigirá una reflexión particular, teniendo la primera un fundamento más riguroso que para Crusius.

<sup>32</sup> "Denn wo man nichts hat, welches bezeichnet wird, da haben auch die Zeichen keinen Vorstand, und man widerspricht sich selbst, wenn man sie Zeichen nennet", *Ibidem*, Parágrafo 187; cf. Parágrafo 189.

<sup>33</sup> *Ibidem*, Parágrafo 191.

<sup>34</sup> *Ibidem*, Parágrafo 184.

El rápido *excursus* presentado de la elaboración de la *scientia signorum* en los autores más representativos de la escuela, y presente en Kant desde los primeros años de estudio y de enseñanza académica, puede servir de ayuda para la comprensión del pensamiento de éstos y, en particular, del peso que puede haber ejercido, en la elaboración de los grados del conocer, el compromiso lingüístico y por consiguiente la temática del *symbolum*; aunque no se pueda dejar de admitir que un cierto influjo sobre esa temática podría ser derivado también de las fuentes místico-religiosas como la de Swedenborg o la de los teólogos del cristianismo reformado, autores de una hermenéutica de los textos sagrados, como Semler y Michaelis, a los cuales, sin embargo, no parecen remitir directamente los textos kantianos.

### 3. "Signum" y "symbolum" en la primera elaboración kantiana

El problema aquí propuesto suscitara un interés limitado si se tratase solamente de verificar la presencia del lenguaje racionalista en la obra de Kant —cosa, por otra parte, muchas veces ya señalada en la literatura kantiana—. En cambio, aquello que se presenta más interesante y se quiere tratar aquí, es si Kant en la elaboración de los problemas filosóficos había usado los instrumentos de la *scientia signorum* y qué valor había tenido el compromiso lingüístico en la formación de la Crítica; o sea si en la temática del *signum* y del *symbolum* es posible reencontrar una estructura que caracterice en modo propio un aspecto del pensamiento kantiano.

La lectura de las *Nachschriften* —los cuadernos de las *Vorlesungen* kantianas— no sólo de las *Reflexionen* —las notas puestas por el filósofo como comentario a los textos de los autores de la escuela, adoptados en sus cursos de metafísica, de lógica, de ética y de filosofía de la religión— revela indudablemente, como se ha dicho, el interés efectivo, advertido muy pronto por Kant, de la función semántica e interpretativa de las palabras, de manera que la *cognitio symbolica* no aparece sólo en las últimas obras del filósofo y como algo marginal, sino que constituye un elemento de importancia con el cual se construyen y se definen los problemas propiamente filosóficos relativos al conocimiento de lo suprasensible, en particular, los del Ser supremo y del alma. Y será aquí motivo de particular interés observar como Kant asigne propiamente al lenguaje, o sea a la *Characteristica* —en

las dos partes, la heurística y la hermenéutica— la tarea de definir el método del conocer filosófico en las confrontaciones del conocer discursivo de las otras ciencias físico-matemáticas.

De las *Reflexionen* relativas a las *Vorlesungen de Logica* del decenio 1750-60, o sea de los primeros años de enseñanza académica, se obtiene el modo como Kant había asimilado, desde el principio, las nociones fundamentales de la *implexio* leibniziana entre palabra, signo y concepto, como se puede observar cuando, en el comentario al párrafo de la *Vernunftlehre* de Meier, define la *nota característica*: "*id ex quo diversitas rerum cognosci potest*" o sea: "Was ich an einem Dinge, das ich durch einen Begriff mir vorstelle, ist sein Merkmal. Das Merkmal der Vergleichung ist Kennzeichen".<sup>35</sup> Sin embargo, una verdadera teoría de los signos y de los símbolos en el ámbito de la elaboración filosófica sólo se puede reencontrar en los escritos y en las *Nachschriften* del decenio sucesivo 1770-1780, o sea en los años que señalan un momento decisivo en la orientación del pensamiento kantiano, ya sea para la neta toma de posición en las confrontaciones con la *ratio* metafísica wolffiana, considerada abstracta y tautológica, como para la definición de la interioridad de las condiciones del conocer y del actuar, y de la necesaria referencia de éstas a la experiencia.

La oposición a la lógica wolffiana que reduce toda forma de saber a la identidad lógico-predicativa, iniciada ya en 1755 en la *Nova dilucidatio* con la limitación de la *ratio sufficiens* o *determinans* sólo a las existencias reales, y proseguida luego en el *Der einzige möglich Beweisgrund* de 1762, con la definición de la noción de existencia como *absolute Setzung* y la consiguiente exclusión de ella de los juicios predicativos, culmina en el escrito sobre las *Negative Grössen* en el reconocimiento de la incognoscibilidad de las causas reales o del *Realgrund* sobre el fundamento de los juicios analíticos y de la identidad lógica. Se traza, por lo tanto, la distinción que es propiamente una separación, entre conceptos no analizables, que como Kant expresa, "también formando parte de mis conceptos verdaderos", permanecen conceptos en *generat* o *in abstracto* (*unauflöslliche Begriffen*), y los juicios con los cuales es posible construir la ciencia en virtud de la

<sup>35</sup> KANT, *Reflexionen*, 2277, 2275; cf. también 2276, 2279, 2294. A. A. XVI. Por la fecha cf. ADICKES, *Einführung*, en KANT, A. A. XIV, pp. XXXVII-XLIII.



posibilidad de reducir las notas en ellos contenidas a la identidad lógico-predicativa; se llega así también a la separación entre el *Verstehen* y el *Begreifen*, que prepara aquella entre el *Denken* y el *Erkennen* de la "Crítica". Kant quería evitar a toda costa las consecuencias conectadas con la *reductio wolffiana*, o sea el monismo panteísta y el determinismo psicofísico, pero al persistir él en una teoría fundada preferentemente sobre el uso formalizado de la *no contradicción*, hacía difícil comprender la necesidad real 'absoluta, o sea la *no contradicción* como ley propia del ser, lo que había constituido el principio de la metafísica clásica; de manera que también cuando la *ratio determinans* llega a la determinación de los conceptos de las *existencias reales*, ellos pueden significar sólo las relaciones causales o genéticas —entendidas como *Grund und Folge*— de los fenómenos naturales, o nuestro modo de conocer tales relaciones, pero no el significado real de las cosas mismas (*Dinge*).

Para suplir la presencia o el conocimiento objetivo de las cosas, de las cuales se tienen conceptos en virtud de una cierta intuición, le queda a Kant la tematización de la *cognitio symbolica* por medio de una intuición *análoga* a la sensible "en virtud de la cual promover la intelección indirectamente", como el mismo filósofo dice,<sup>36</sup> allí donde no puede ser obtenido el conocimiento total de la cosa. Pero se señala desde ahora que, para Kant, no se trata de sustituir la intuición intelectual mediante la *cognitio symbolica*, ya que ésta no es una forma objetiva o metafísica de conocimiento, sino una temática *sui generis* de lo suprasensible, al cual tiende espontáneamente la razón humana limitada, para suplir la insuficiencia de los conceptos y llamar con palabras o imágenes sensibles a las cosas a las cuales ellas pueden referirse. Para clarificar la naturaleza de la *cognitio symbolica* el filósofo, de manera distinta de los racionalistas y del mismo Crusius, muchas veces explica en sus escritos y especialmente en las *Nachschriften* de Metafísica de los años 1775-76, que la *cognitio symbolica* no se opone al conocimiento intuitivo, y no pretende sobrepasar el límite de la razón metafísica, o comprender el misterio divino *ganz anderes* y del todo trascendente e irreducible a la razón. La *cognitio symbolica* es en cambio opuesta por Kant al conocimiento discursivo que llega a la *notio completa* en el juicio analítico. La

<sup>36</sup> KANT, *Vorlesungen über die Metaphysik*, hrs. Pölit, Erfurt, 1821, p. 154.

función del *symbolum* es la de hacer presente la *cosa*, por sí incognoscible, pero ella no permite definir la cosa misma; al contrario, nos confirma la imposibilidad de reducirla al conocer discursivo y sensible. "Die Erkenntnis ist symbolisch, wo der Gegenstand in dem Zeichen erkannt wird; aber bei der discursiven Erkenntnis sind die Zeichen nicht *Symbola*, indem ich in dem Zeichen nicht den Gegenstand erkenne, sondern das Zeichen mir nur die Vorstellung vom dem Gegenstande hervorbringt".<sup>87</sup> En el conocimiento simbólico el objeto es recogido en los *signos*, pero no es representado por ellos, como sucede, en cambio, en el conocimiento discursivo, donde los signos son las notas mismas del concepto y forman la representación completa del objeto. Kant mismo ejemplifica así: el sol puede ser *símbolo* de Dios, como en los pueblos antiguos, ya que la luz y el calor del sol evocan la omnipresencia de Dios en el mundo, pero eso no *representa* a Dios y no pertenece a la naturaleza de Dios; la palabra *mesa*, en cambio, no es un símbolo, sino un *signo* que representa plenamente el concepto del intelecto. El *símbolo* pues no es un *signo* representativo, o contenido en el concepto del objeto: el *símbolo* es para Kant *palabra*, lenguaje, o, como diríamos hoy con Jaspers y los filósofos de la hermenéutica, es *cifra* o "encendimiento por el contacto del alma con el ser, en el cual el ser logra la expresión".<sup>88</sup> El *symbolum* es la *palabra* o la imagen para evocar algo que no puede ser ni devenir una representación mediante *signos*.

En tal sentido, reencuadrándose también en la temática kantiana la estructura de la *substitutio* leibniziana y de la *definición nominal*, se puede observar que Kant no entiende del mismo modo que Leibniz la *cognitio symbolica* como conocimiento oscuro de los sentidos en las confrontaciones con las nociones intelectivas distintas y adecuadas, y no identifica la *ratio* con la cosa misma. Para Kant el conocimiento sensible de los datos es ya conocimiento claro y puede llegar a ser adecuado con las formas del intelecto o sea con las categorías, pero la razón advierte que el objeto no es intuitivo con eso, que hay una idea más amplia, más *general*, que no puede ser determinada *in concreto*. El objeto para Leibniz era todavía lo real y sensible, totalmente representable y reductible a la *ratio objectiva*; para Kant, en cambio,

<sup>87</sup> *Ibidem*, p. 154.

<sup>88</sup> JASPERS, K., *Von der Wahrheit*, München, 1947, p. 1022.

la intuición espacio-temporal como forma del mundo sensible revela el equívoco del fenomenismo leibniziano, y en la *Disertación del '70* el filósofo opone al conocer fenoménico *concreto* el conocer nouménico y de las ideas puras del intelecto, cuya intelección puede tenerse sólo "mediante conceptos universalmente *in abstracto*": éstos no comprenden esencias ideales, sino que permiten sólo una *cognitio symbolica*.<sup>39</sup> Teniendo en cuenta esto, se podría reencontrar una mayor afinidad de la interpretación kantiana con la de los autores adoptados en las *Vorlesungen*, y especialmente aun con Lambert y Crusius, para los cuales, como se ha dicho en el párrafo precedente, la *cognitio symbolica* significa la evocación de algo, de un *Realgrund*, que queda fuera de la posibilidad lógico-predicativa.

Una primera elaboración de la teoría de los signos y de los símbolos se encuentra en la *Untersuchung über die Deutlichkeit*, donde la distinción entre matemática y filosofía, o sea entre el procedimiento *intético* de la primera y aquel fundado sobre el *análisis* de la segunda, consiste en una reflexión sobre la función semántica distinta, relativa al empleo de los signos y de las palabras en los dos procedimientos. Es notorio que Kant utilice aun en la definición de los dos métodos la *resolutio* leibniziana, según la cual el grado de verdad de una noción se obtiene de la mayor o menor suficiencia de las notas conocidas de ella, y se alcanza el más alto grado en el conocimiento intuitivo, perfectamente adecuado al concepto; mientras llega a ser particularmente interesante ahora la asimilación del compromiso lingüístico a la función lógico-predicativa, con motivo de la nueva instancia de interiorización de las condiciones del conocer, que permite al filósofo tematizar una *cognitio persuasiva e subjectiva*, en donde los *signos* o las *notas* en el análisis no alcanzan la adecuación perfecta del concepto. Así en la matemática en lugar de las cosas se ponen los *signos* de ellas y con éstos se opera según reglas seguras, sustrayendo y adicionando, que olvide las cosas mismas, hasta que se obtiene el significado de la deducción simbólica perfectamente adecuada; de tal modo también un objeto, mediante los signos, es conocido *in concreto*. En la filosofía, en cambio, no se puede alcanzar la perfecta adecuación de las notas constitutivas del concepto, y sólo sobre el fundamento de algunas notas o de *datos inmediatos*, obtenidos en el análisis, el

<sup>39</sup> KANT, *De mundi sensibilibus atque intelligibilibus*, cit., párrafo 10.

objeto mismo puede ser conocido, pero *in abstracto*, o sea como *objeto indeterminado*: "Los signos de las consideraciones filosóficas no son nunca otra cosa que palabras que en su composición no indican los conceptos parciales de los cuales a su vez consta la idea entera indicada por la palabra, y que al unirse no son capaces de designar las relaciones de los pensamientos filosóficos. Por esto todas las veces que se reflexione en este género de conocimiento, ocurre tener delante de los ojos el objeto mismo, y por ello se está obligado a representar lo general *in abstracto*, sin tener la posibilidad de recurrir a la gran facilidad de sustituir signos singulares por los conceptos generales de la cosa misma".<sup>40</sup> En el procedimiento filosófico pues, los *signos son palabras* que no pueden determinar nunca completamente los conceptos, pero para ellos se debe tener delante de los ojos el objeto mismo, o sea la cosa a la cual las palabras se refieren y de la cual no se puede tener más que una idea indeterminada y en general: es ésta la caracterización del conocimiento subjetivo o persuasivo, que Kant en estos mismos años elabora y define luego como *cognitio symbolica*. Esta procura una certeza metafísica, aunque no llegue a ser conocimiento objetivo o ciencia: y aquí las *palabras*, que son propiamente *símbolos*, parecen tener una función ostensiva o indicativa de la cosa a la cual reemplazan.

Sin embargo, no llamándola aún *cognitio symbolica*, en la *Untersuchung über die Deutlichkeit*, Kant define los caracteres fundamentales de ella, para que no se incurra en el error de una falsa hermenéutica, "negando aquello que no se percibe".<sup>41</sup> Dos caracteres justifican la certeza metafísica: el criterio lógico fundamental, por el cual "se tiene certeza cuando se reconoce que es imposible que un conocimiento sea falso",<sup>42</sup> principio que será también fundamental en toda la filosofía crítica; y, por otra parte, la referencia a la experiencia. Sobre la base del primer carácter se distingue la certeza *objetiva* de la certeza *subjetiva*, según que se conozca el objeto entero o no; y aquí el conocimiento *subjetivo*, que no llega al conocimiento total de las notas de un concepto, se obtiene también sobre la base de la *imaginación*.<sup>43</sup> Se puede observar así como desde la primera elaboración del nuevo

<sup>40</sup> KANT, *Untersuchung ü. die Deutlichkeit*, A. A., II, p. 27, trad. II, Carabellse, 1953, pp. 226-227.

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 291, trad. it., p. 241.

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 290, trad. it., p. 241.

<sup>43</sup> *Ibidem*, cf. p. 286, trad. it., p. 235.

curso del pensamiento, Kant tematiza una estructura cognoscitiva subjetiva, distinta de la objetiva, utilizando el *condicionamiento interior* o el *ars inveniendi*, que complete la *ratio abstracta* del dogmatismo wolffiano, permitiendo una apertura y un horizonte más vasto al conocer y al actuar humanos. En este nuevo condicionamiento tiene un valor determinado el segundo factor de la certeza metafísica, o sea la referencia a la experiencia, y, aunque en la *Untersuchung über die Deutlichkeit* se advierta aún una oscilación de la noción kantiana de experiencia —que por otra parte es sintomático por la complejidad de ella— se perfila claramente su significado *interior*, cuando por *experiencia* Kant entiende no sólo los *datos abstractos*, como resultan del análisis de los conceptos de experiencia “de los cuales se está seguro en modo inmediato”, sino también la referencia a la experiencia interna, que, entendida en sentido psicológico, no se excluye que pueda tener tanto un significado *objetivo*, o sea la investigación analítica de las notas del concepto, como un significado *subjetivo*, como cuando no se alcanza el conocimiento del objeto entero, y se genera igualmente una *persuasión*. Lo que es importante observar ahora es que la interiorización de la experiencia llega a ser la condición de toda forma del conocer, y en particular del conocer simbólico, ya que en la experiencia de sí, de la inteligencia y de la voluntad libre, tiene fundamento la *intuición análoga* del incondicionado originado (*ens originarium*), irreductible a la forma objetiva del conocer lógico-predicativo, y que llega a ser para Kant el motivo fundamental de la construcción de la *cognitio symbolica*.

Del grado de certeza persuasiva, que Kant llama también “certeza por aproximación o certeza moral”, son la idea de libertad, la *cognitio Dei*, y la intuición del alma. En los mismos años de la *Untersuchung über die Deutlichkeit*, o sea entre 1762 y 1764, Kant elaboraba en las *Vorlesungen de Metafísica* —trasmitidas a nosotros por las *Nachschriften* de Herder— la *cognitio symbolica* para la “Teología” y para la “Psicología racional”. En la primera, representa las características de la *cognitio Dei* de su autor, Baumgarten, a la luz de la definición de la religión moral en la cual se trata no de demostrar la existencia de Dios, cosa que supera los límites de la razón, sino de procurar la idea de Dios mediante la vida moral; de manera que la *clara et certa Dei cognitio* culmina en la *viva Dei cognitio* que es *cognitio symbolica* y tiene gran eficacia en la edificación moral: Dios

es cognoscible mediante signos simbólicos, que no son sólo palabras, sino también imágenes, como en el caso en el cual se invoca a Dios como soberano o como padre.<sup>44</sup> Todo el desarrollo de la teología kantiana, en particular de la *angewandte Theologie* o teología aplicada, será caracterizada por la singular *intuición analógica* kantiana que es tematizada como *cognitio symbolica* y subjetiva en oposición al conocimiento determinado e *in concreto*. En la segunda, o sea en la "Psicología racional", llegando también Kant a hablar del alma mediante la experiencia o la reflexión interna sobre la libertad, reconoce sin embargo la imposibilidad de penetrar completamente y conocer la naturaleza del alma, por sí irreductible a los datos sensibles y a la presencia corpórea; por lo cual sostiene que "la presencia del alma es reconocida sólo *simbólicamente* por medio de la abstracción del concepto del cuerpo".<sup>45</sup>

La tentativa de tematizar el conocimiento de lo *indeterminado* suprasensible como *cognitio symbolica* se enriquece aún más con los tonos religiosos y místicos especialmente en los *Träume eines Geistesehers* de 1766, donde la cuestión semántica deviene mediación para comprender el "sentido oculto" de los conceptos que Swedenborg llama "sentido interno", y donde la propensión del filósofo a tematizar lo suprasensible, mediante la teoría de los símbolos, repite el esoterismo del místico y visionario Swedenborg, que tiene la excepcional virtud de entretenerse con los espíritus y las almas de los difuntos. Lo que merece mayor consideración, a los fines del problema aquí propuesto, es la profundización de la función que la *imaginación*, o sea la facultad de la *characteristica*, tiene en la *significación* de los espíritus: el conocimiento de la influencia recíproca de los espíritus, se obtiene mediante la imaginación que regula las representaciones sensibles en forma análoga a la espiritual; tales imágenes, que Kant ve articularse en base a la ley de asociación, se expresan mediante *símbolos*. Así, el mismo sujeto pertenece al mundo inteligible y al sensible, pero las representaciones del mundo de los espíritus pueden tenerse en el mundo sensible sólo mediante las imágenes-símbolos; y es éste el modo en el cual un espíritu puede ser representado en la imagen de

<sup>44</sup> KANT, *Aus den Vorlesungen der Jahre 1762 bis 1764, Auf Grund der Nachschriften J. G. Herders, hrsg. Irmscher, Erg. Kantst., Köln, 1964, pp. 112-113.*

<sup>45</sup> *Ibidem*, pp. 71-72. Cf. LAMACCEIA, A.: *La filosofia della religione di Kant*, Manduria, 1969, pp. 405-408.

una figura humana. Así, mientras Kant por un lado define como imprescindible el conocer por las percepciones sensibles o por los conceptos empíricos, por otra parte, encuentra en el lenguaje de los símbolos, producto de las imágenes y de las leyes asociativas, el medio para la apertura de la intuición sensible a lo suprasensible. A ello lo solicitaba probablemente también el interesante criterio de la hermenéutica bíblica del mismo Swedenborg, sobre la base de la cual éste último habla del "sentido secreto" de los primeros dos libros de Moisés en la Biblia: <sup>46</sup> las cosas del mundo visible tienen un significado como cosas, que es poco, y otro como signos, que tiene mayor valor: el verdadero significado es pues aquel oculto que se comprende con el *sentido interno*, mediante la "relación simbólica" de los hombres cuyo interior "está abierto", de manera que las imágenes sensibles llegan a ser los símbolos de una realidad más verdadera. <sup>47</sup>

En tal sentido, detrás de la aparente ironía y acritud sobre los relatos del visionario, puede verse una seria consideración de ellos por parte del filósofo, que además en otras ocasiones se muestra más dispuesto a reflexionar sobre las intuiciones del místico sueco. <sup>48</sup> Y no deben estar del todo fuera de la influencia de Swedenborg ciertas divagaciones místicas de la *Disertación del '70*, cuando las relaciones espacio-temporales vienen entendidas como expresiones sensibles y dependientes de la única causa común que las sostiene, de manera que el espacio representa la "omnipraesentia phaenomenon" y el tiempo la "aeternitas phaenomenon"; <sup>49</sup> y algunas de las *Reflexionen* de los mismos años en los cuales la temática del *symbolum* parece haber asimilado la influencia de Swedenborg y de los místicos, de manera determinante: "Los efectos son símbolos de las causas, por lo tanto el espacio —a través del cual cosas reales son representadas como ligadas por un principio común— es un *symbolum* de la omnipresencia

<sup>46</sup> La obra de Swedenborg está dedicada, en efecto, a la interpretación de los textos sagrados, como resulta también del título de la obra que Kant recuerda en los *Träume*, *Arcana coelestia quae in Scriptura Sacra seu Verbo Domini sunt detecta hic primum quae in Genesi una cum mirabilibus quae vis sunt in mundo spiritum et in coelo angelorum* (voll. 13, Tübingen, 1833-1842). De la hermenéutica bíblica trata el vol. VIII.

<sup>47</sup> "Ya que el sentido interno, es decir la relación simbólica de todas las cosas en ella (Biblia) referidas al mundo de los espíritus, es, según su desvarío, el núcleo de su valor, el resto es sólo cáscara" *Träume eines Geistessehers, A.A.* II, p. 364, trad. It. Carabellese, 1953, p. 417.

<sup>48</sup> Cf. KANT, *Forl. u. Met.*, cit., pp. 526-527.

<sup>49</sup> KANT, *De mundi sensibilis atque intelligibilis*, cf. Escolio Sec. IV.

divina y el phaenomènon de la causalidad divina... Toda representación sensible es un *symbolum* de lo inteligible. Toda representación (sensible) de la relación de efecto y causa es *symbolum*.<sup>50</sup>

En los primeros años del decenio 1770-80 Kant, en verdad, tenía perfectamente tematizada la forma del conocer suprasensible en la *cognitio symbolica*, y resulta muy significativo el tratamiento que de ella hace en las *Vorlesungen* de *Metafísica* de los años 1775-76, como expresión de la *facultas characteristic* o *facultas signandi*, la más elevada expresión de la imaginación y la más cercana a la *facultas intellectiva*.<sup>51</sup> La *cognitio symbolica* es "una representación, en cuanto sirve de guía para la reproducción de otras cosas por medio de la asociación" y trata de "promover la intelección". Ella es considerada como una estructura lingüística y lógica del conocer, aunque no alcance un conocimiento objetivo. Kant la explica como "indirectamente intelectual", pero igualmente lógica, ya que está fundada sobre una "intuición analógica", que se expresa en imágenes y palabras; éstas, de manera diferente de los *signos*, que representan directamente y completamente los conceptos, indican y evocan una presencia más allá de las palabras mismas.<sup>52</sup>

La intuición analógica, presente desde los primeros escritos kantianos de filosofía de la naturaleza, es el esquema que permite la estructuración y tematización del *symbolum* y del *signum* en la primera formación del pensamiento kantiano<sup>53</sup> y que caracteriza el discurso sobre lo suprasensible también en la "Crítica". No se trata ciertamente de una analogía del ser en el significado clásico medieval, que daba lugar a un conocimiento metafísico objetivo, pero no se trata ni

<sup>50</sup> KANT, *Reflexionen*, 4208, A. A. XVII.

<sup>51</sup> KANT, *Vorl. u. Met.*, cit., p. 151: la *characteristica* o *facultas signandi* es considerada como el grado más alto del conocimiento sensible, que se prolonga en virtud de la imaginación después de la *facultas fingendi* y la *facultas componendi*. Cf. también *Reflex. de Antropologia*, 336: "*Imaginatio est facultas cribendi, reproducenti, praevidendi, fingendi, signandi*", 313, 332, 346; cf. también *Antropologia*, A. A. VII, p. 151.

<sup>52</sup> "Eine Erkenntnis des Verstandes, welche indirecte intellectual ist und durch den Verstand erkannt wird, aber durch ein Analogon der sinnlichen Erkenntnis, so wie die intuitive der discursiven entgegengesetzt wird. Die Verstandeserkenntnis ist logisch, wenn sie indirecte intellectual ist, und durch ein Analogon der sinnlichen Erkenntnis hervorgebracht, aber durch den Verstand erkannt wird"; KANT, *Vorl. u. Met.*, cit., p. 154.

<sup>53</sup> Cf. KANT, *Reflexionen*, 3398: "Nicht jedes Zeichen ist Symbol, sondern dieses ist ein Zeichen vom Zeichen. Analogische Anschauung: Symbol" (Esta nota kantiana es de los primeros años del decenio 1780-90).



siquiera de una hipótesis puramente arbitraria y convencional, ya que ella se funda sobre la razón o sea sobre la no contradicción del objeto intuido y sobre la intuición de un objeto indeterminado: es la *analogía proportionis*, analogía o semejanza de dos relaciones en las cuales, sobre la base de lo que es experimentable en ellas, se obtiene una indicación afín a lo que no es experimentable, ni determinable o que no puede alcanzar la *paritas rationis*.<sup>54</sup> Ella es la trasposición de la *analogía* matemática, o sea de la semejanza entre dos magnitudes o relaciones cuantitativas, sobre el plano filosófico. Kant explica en la *K.d.r.V.*, a propósito de las "analogías de la experiencia", la diferencia entre la analogía matemática, entendida como relación de magnitud en la cual dados tres términos se puede de ahí construir un cuarto, y la filosófica, que es semejanza de relaciones cualitativas, en la cual "dados tres miembros, sólo puede ser conocida y dada *a priori* la relación con un cuarto, pero no este miembro mismo; poseo una regla para buscarlo en la experiencia y una señal para descubrirlo".<sup>55</sup> Así por ejemplo, la relación de causa y efecto permite pensar de dos operaciones, o relaciones operativas de distinto género, algo semejante, obtenido por la relación que se experimenta, como la de la voluntad y el intelecto en orden a un fin, algo de la relación de distinto género y en parte semejante, pero no experimentable y determinable en todo: como la del mundo y de los fines de la naturaleza, en cuanto objetos de la inteligencia y del querer del Creador.

En los *Prolegómenos* y en las *Vorlesungen* de *Filosofía de la religión* Kant define la estructura del *pensar analógico* como "la magnífica vía *analogiae*", o el procedimiento para *pensar* la causalidad suprema, e intuir un concepto de la relación de cosas que en sí mismas permanecen desconocidas.<sup>56</sup> Es significativo que Kant obtenga su temática de la analogía en la confrontación crítica con el pensamiento de Hume, expresado en los *Diálogos sobre la religión natural* — conocidos por Kant en una traducción reciente proporcionada por

<sup>54</sup> Sobre la analogía como estructura del pensar suprasensible, cf. PAULSEN, F., *Der Such einer Entwicklungsgeschichte der kantischen Erkenntnistheorie*, Altenburg, 1875, pp. 102-108; MARTEN, G., *I. Kant. Ontologie und Wissenschaftstheorie*, II ed., Berlin, 1969, pp. 226-231; SANTINELLO, op. cit., pp. 21, 135-144.

<sup>55</sup> KANT, *K. d. r. V.*, A.A. III, pp. 160-161, trad. it. Gentile-Mathieu, p. 198.

<sup>56</sup> KANT, *Prolegomena*, Parágrafo 57, A.A. IV, p. 354. *Vorlesungen über die Philosophische Religionslehre*, hrgs. Pöltz, Erfurt, 1817 (II ed. 1830), pp. 49-50.

Hamann—. Frente al escéptico Filón, interlocutor de los *Diálogos*, el cual sostiene que la analogía de los productos de la naturaleza y la actividad humana es muy incierta para fundar un razonamiento, y que la imperfección natural y moral del hombre no permite demostrar la perfección y la sabiduría de la divinidad,<sup>57</sup> Kant vuelve a confirmar su confianza en la razón; y, no obstante, compartiendo la imposibilidad de intuir con nuestra razón objetivamente la necesidad absoluta, partiendo del orden del mundo, niega vigorosamente que se pueda admitir que la naturaleza sea gobernada sólo por ciego acaso. Y debe ser observado que él contragolpea el examen de Hume de la analogía, replicando que ella se funda, a su vez, no sobre un móvil arbitrario, sino sobre una exigencia natural de la razón que nos exige retroceder a un ser incondicionado (*ens originarium*) como fundamento sobre la base del cual sólo es posible algo en *general* y por lo tanto sobre la no contradicción de la idea de lo incondicionado; mientras la analogía permite disminuir allí la indeterminación con la aplicación de atributos análogos a los de los fenómenos de la experiencia.<sup>58</sup> En las *Vorlesungen de Filosofía de la religión* se puede verificar claramente cómo en la fusión de la idea de lo *incondicionado* con la *intuición analógica*, fundada sobre lo experimentable, Kant tematiza la idea de Dios creador y soberano del universo (*Weltschöpfer* y *Weltbeherrscher*); lo que además de revelar una cierta afinidad con las fuentes teológico-positivas del cristianismo, justifica la expectativa racional de un conocimiento de Dios dentro de los límites de la inteligencia humana. Tal temática, sin embargo, estaba presente, aunque aún inarticulada, desde la *Naturgeschichte* de 1755, y en particular, en el escrito sobre las *Negative Grössen* de 1763, Kant nos da una respuesta acabada cuando se pone la pregunta sobre la posibilidad de conocer la causalidad de la voluntad divina "en sentido propio", o sea sólo "análogicamente": de la aplicación analógica de la causalidad real al Ser supremo, y en consecuencia propiamente sobre la base de la intuición

<sup>57</sup> HUME, D., *Dialogues concerning natural religion*, London, 1878, II vol., pp. 393 ss., 467 ss., trad. it., Dal Pra, 1965, pp. 24 ss., 137 ss.

<sup>58</sup> KANT, *Forô à Religionslehre*, cit., p. 114: "También esto es ya un gran bien para nosotros porque mediante ella son eliminados todos los obstáculos para aceptar la existencia de un Ser de todos los seres (*Ens entium*) cuando debiéramos poder convencernos también de otra manera de esto, por creer firme e invariablemente. Por lo tanto, el Ser es un ideal verdadero, el concepto que concluye y corona todo el conocimiento humano". Cf. LAMACCHIA, A., *op. cit.*, p. 60.

que a la plenitud del Ser no conviene y no puede atribuirse la relación condicionante y condicionada de las causas naturales, el filósofo había deducido la irreductibilidad del *Realgrund* a la determinación lógico-predicativa que caracteriza el conocer necesario en el nexo entre *Grund* y *Folge*; y, por lo tanto, la imposibilidad de un conocimiento objetivo del Creador del mundo, distinto del analógico y subjetivo, desde el momento que aunque se quiera analizar la voluntad de Dios no se encontrará nunca en ella algo que sea igual al mundo existente "como si allí estuviese contenido y fuese puesto por aquella por el principio de identidad".<sup>50</sup>

#### 4. "Esquematismo" y "Simbolización" en la Filosofía Trascendental

Sobre las huellas de la primera elaboración kantiana de la *cognitio symbolica*, se quiere ahora investigar en las principales obras de la Crítica, el mismo compromiso lingüístico, del cual poder deducir el valor efectivo que tiene la exhibición del *signum* y del *symbolum* en la tematización de la filosofía trascendental. Gobernada por el procedimiento *por analogía*, como se ha dicho, la *cognitio symbolica* hace posible, en efecto, una utilización esquemática del *uso trascendental* de la razón pura, más allá del significado que caracteriza el conocimiento objetivo; en la consideración de ella interesa la relación entre el *Erkennen* y el *Denken*, el *fenómeno* y el *noúmeno*, la *razón pura* y la *razón práctica*. De particular importancia será observar, a los fines del problema puesto, cómo es verdaderamente la misma función lingüística, el *ars signandi* —que, según una insuficiente interpretación, "Kant no habría conocido enteramente"<sup>50</sup> para aportar la solución al problema crítico, o sea para caracterizar la *actividad* de la razón y de la imaginación en el construir y adecuar mediante *esquemas* y *signos* el objeto de la experiencia; trayéndonos luego también una temática análoga para la exhibición de *símbolos*, capaz de indiciar relaciones análogas a las de los fenómenos sensibles y de distinto género, y de satisfacer aún, aunque en forma subjetiva —pero no arbitraria— la exigencia de la razón pura de una temática de lo suprasensible.

Hasta las últimas obras del filósofo tal compromiso lingüístico se reencuentra, dentro de la unidad del sistema, en la definición del pro-

<sup>50</sup> KANT, *Negative Größen*, A.A. II, p. 203, trad. it. Carabellese, p. 296.

<sup>60</sup> Cf. DE MAURO, *op. cit.*, p. 64.

ceso de simbolización en las confrontaciones con el del *esquematismo*; así como en la *Kritik der Urteilskraft*, donde la reflexión sobre el símbolo caracteriza la temática del juicio reflexionante,<sup>61</sup> y en la casi contemporánea *Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik* (1791), que reflejan la temática de la deducción trascendental de la *K.d.r.V.*, donde las ideas de la razón se definen mediante un proceso de esquematización que es *análogo* al de los *conceptos* del intelecto, promoviendo una cierta determinación de la idea *in abstracto* de lo incondicionado o de lo suprasensible. Permítaseme reproducir el pasaje de la *Preisschrift* en su integridad, para poder conducir la discusión del problema, en lo que a él se refiere, como está elaborada en las obras más maduras del filósofo, y evitar repeticiones en la consideración del desarrollo del pensamiento kantiano:

“Representar un concepto puro del intelecto en cuanto pensable en un objeto de la experiencia posible, significa procurarle realidad objetiva y principalmente exponerlo (*ihn darstellen*). Donde esto no se puede hacer, el concepto es vacío, o sea él no es suficiente para el conocimiento. Esta operación se llama esquematismo (*Schematism*), si la realidad objetiva es atribuida al concepto directamente (*directe*), mediante la intuición correspondiente a él, es decir él es representado (*dargestellt*) inmediatamente; pero si puede ser representado no inmediatamente, sino sólo en sus consecuencias (*indirecte*), entonces la operación puede ser llamada la simbolización del concepto (*die Symbolisirung des Begriffs*). La primera representación tiene lugar en los conceptos de lo sensible, la segunda es una ayuda (*Nothülfe*) para conceptos de lo suprasensible, los cuales no pueden ser representados (*dargestellt*) en sentido propio, ni pueden ser dados en ninguna experiencia posible, pero pertenecen sin embargo a un conocimiento, aunque él sea posible sólo como un conocimiento práctico.”

“El símbolo de una idea (o de un concepto de la razón) es una representación (*Vorstellung*) del objeto según analogía, es decir sobre la base de la relación semejante a ciertas consecuencias, en cuanto es lo que al objeto en sí mismo es atribuido, como a sus consecuencias, aunque los objetos mismos sean de género del todo diferente, por ejemplo cuando me represento ciertos productos de la naturaleza, como más o menos cosas orgánicas, animales o plantas en relación a sus

<sup>61</sup> KANT, *Kritik d. Urteilskraft*, Parágrafo 59, A.A. V, trad. it. Gar- giulo, 1963.

causas, como un reloj en relación al hombre en cuanto autor; entonces la relación de causalidad en general, como categoría, es lo mismo en ambos, pero el sujeto de esta relación en su naturaleza interna me resulta desconocido; puede ser, por lo tanto, representado (*dargestellt*) sólo aquél, pero éste de ningún modo."

"De tal manera, no puede haber de lo suprasensible, por ejemplo de Dios, un conocimiento teórico en sentido propio, pero sí un conocimiento en base a la analogía, y pensar (*zu Denken*) este conocimiento es en verdad necesario para la razón; allí donde están como fundamento las categorías, ya que ellas pertenecen necesariamente a la forma del pensar (*zur Form des Denkens*), el conocimiento puede ser orientado a lo sensible o a lo suprasensible, aunque, y justamente por esto, ellas, cuando no determinan por sí todavía ningún objeto, no forman un conocimiento".<sup>62</sup>

En el fragmento reproducido aparece resumida en toda su compleja articulación la semántica de la razón kantiana, como se ha venido construyendo a través de las tres principales obras críticas; de manera que no parece difícil reencontrar a la luz de los temas en ellas contenidos, de qué modo en la trama deductiva de la actitud pura de la razón sea determinante el uso de la *implezio* entre concepto, objeto y signo o símbolo, en la cual sólo se exhibe la misma actividad trascendental. La llave para penetrar en la "razón" kantiana es la representación (*Vorstellung*) del concepto puro de la razón, que en la *K.d.r.V.* es la intelección del *objeto en general*;<sup>63</sup> de ella deriva en efecto toda posible "deducción" de conceptos y de principios cognoscitivos y regulativos, y en consecuencia las dos *exhibiciones* del conocimiento: la primera, *directa e inmediata* de un objeto de la experiencia posible, o sea de un objeto representado (*dargestellt*) por el concepto mismo, mediante el esquema correspondiente a la intuición sensible; la se-

<sup>62</sup> KANT, *Preisschrift ü. die Fortschritte der Metaphysik*, A. A. XX, pp. 179-180.

<sup>63</sup> Para la discusión sobre la interpretación del *objeto en general* cf. DE VLEESCHAUWER, *La déduction transcendentale dans l'oeuvre de Kant*, Antwerpen, 1934-37, París, 1936, p. 295; PATON, H. I., *Kant's metaphysic of experience*, Vol. II, London-New York, 1961, I vol., pp. 417-425; SANTINIello, *op. cit.*, p. 82. Aun reconociendo una cierta ambigüedad en la definición kantiana del objeto en general, se considera que él no se identifica ni con la *cosa en sí*, ni con el concepto real-lógico de *algo*, sino que indica más bien, como sostiene Santiniello, la unidad de lo múltiple operada por los conceptos puros y por la percepción, o, según quien escribe, la expectativa lógico-formal de la razón irreductible al mundo sensible.

gunda, *indirecta* y *no inmediata*, tomada en sus consecuencias, de un concepto *vacío*, a la cual es atribuida una cierta determinación mediante los *símbolos* que exhiben una *intuición análoga* a la del objeto sensible.

Kant trata de obtener ante todo en la "Deducción de los conceptos" de la *K.d.r.V.* las condiciones de la validez objetiva del conocer de los mismos conceptos puros de la razón, ya que los *datos* empíricos no pueden por sí proporcionar la universalidad y la posibilidad de enlace necesarias en una síntesis, como por ejemplo, en la relación entre causa y efecto.<sup>64</sup> En la "deducción trascendental", luego, explica el modo en el cual los conceptos *a priori* "deben ser reconocidos como condiciones *a priori* de la posibilidad de la experiencia".<sup>65</sup> El puede efectuar pues la deducción de las *categorías*, sólo asegurando preliminarmente la validez misma del pensar *a priori* (*Denken*) como *pensar algo*, o sea el *objeto en general*. Y las categorías pueden valer como conceptos en un sistema de objetos de la experiencia, sólo en cuanto entran en las condiciones que hacen posible el *pensar* un objeto *en general*; ellas en la pura posibilidad de pensar no son aun determinantes de la experiencia, pero lo llegan a ser en virtud de la deducción, que limita la pretendida extensión del *pensar* a los objetos de la experiencia. Se esboza así, desde la primera deducción trascendental, la mayor extensión del *pensar* en las confrontaciones con la experiencia y en consecuencia con el conocer objeto (*Erkennen*), de manera que queda un espacio de posibilidad lógica al pensar *en general* que revela, por un lado, cómo él es la condición necesaria del mismo conocer, sin el cual no sería posible ni conocer ni pensar; por otra parte, revela cómo conocer objetos de la experiencia *in concreto* no proporciona nunca el conocer *in abstracto* o el objeto *en general*. *Pensar* un objeto y *conocer* un objeto no es pues la misma cosa".<sup>66</sup>

Por lo tanto, por sí las categorías no tienen un uso cognoscitivo sino en cuanto valen como objetos de la experiencia posible, y a ellas corresponden intuiciones sensibles que pueden darles un significado determinado. Una vez sustraído al intelecto el poder de intuir los objetos y, en consecuencia, de determinar *la cosa*, no pudiendo derivar

<sup>64</sup> KANT, *Kritik d. Urteilskraft*, parágrafo 59, A.A. V, trad. it. Gargiulo, 1963.

<sup>65</sup> *Ibidem*, parágrafos 15-16, pp. 107-110, trad. it., pp. 135-139.

<sup>66</sup> *Ibidem*, p. 116, trad. it., p. 147.

tal determinación ni de la categoría, ni de los *datos* empíricos, por sí ciegos y heterogéneos al intelecto, Kant debe completar la deducción trascendental, o sea el modo en el cual los conceptos *a priori* se pueden referir a los objetos, recurriendo a la facultad intermedia entre el sentido y el intelecto, o sea a la *imaginación*, capaz de reducir lo múltiple de la intuición a imagen mediante la asociación y la reproducción, y de contener luego en la apercepción la identidad de esta representación con los fenómenos. La función de la imaginación condiciona la determinación objetiva, cuando es no sólo reproductiva y sensible, sino también productiva de *signos*, y opera, mediante las leyes de la asociación, una síntesis *a priori*, a la cual sólo puede referirse la unidad trascendental de la apercepción. La imaginación trascendental alcanza su completa teorización en la segunda edición de la *K.d.r.V.* con el *esquematismo*, donde la mediación entre sentido e intelecto del esquema trascendental se revela en la función semántica y lingüística, que determina el objeto de la experiencia producido. El esquema trascendental es el tercer término que, siendo por un lado homogéneo con las categorías, en cuanto es producción pura, y por otra parte con los fenómenos empíricos, en cuanto es un producto de la imaginación, hace posible la aplicación de las categorías al fenómeno. El no es la imagen misma y no determina cada intuición en particular, sino la unidad de la síntesis en la determinación de la sensibilidad: lo que viene esquematizado por la imaginación es el *concepto* mismo, que como tal, o sea como concepto *en general*, no encontraría nunca ninguna imagen sensible adecuada, y en tal procedimiento el *esquema* es la representación de una síntesis de la imaginación. Así por ejemplo, del concepto de triángulo no podría tenerse nunca una imagen sensible adecuada que valiese para las varias especies de triángulo, isósceles, rectángulo, etc.: el esquema del triángulo no puede existir más que en el pensamiento y sirve para representar el procedimiento generalizado que puede referirse a figuras puras en el espacio. Así no existe ni siquiera adecuación entre *objetos de experiencia* y *conceptos empíricos*, pero éstos pueden referirse inmediatamente sólo al *esquema*. En tal sentido el esquema sólo cumple la *función determinante* y *semántica* de los *objetos de experiencia*, expresando y describiendo, correspondientemente a la intuición, las categorías con signos y temas puros que no se identifican con las imágenes y permiten una relación con los objetos: "Los esquemas de los conceptos puros del intelecto pues son las

verdaderas condiciones que les procuran una relación con los objetos, y por lo tanto un significado".<sup>67</sup> Este parece ser el momento del máximo compromiso temático de Kant, y la función del *esquematismo* parece ilustrarse como la producción lógico-trascendental de los *semantemas*, capaces de adecuar los *objetos de experiencia*, o de atribuir realidad objetiva a un *concepto* puro del intelecto, con la conexión necesaria de las imágenes en la unidad de la *apercepción*.

Kant no hace referencia directa en la *K.d.r.V.* al *ars caracteristica* de la Escuela, que no obstante sabemos estaba presente constantemente en sus *Vorlesungen* también en estos años; sin embargo, él habla explícitamente de "un arte oculto en lo profundo del alma" (*verborgene Kunst*) y del esquema como de "un monograma de la imaginación pura a priori",<sup>68</sup> que evoca el *ars signandi* leibniziana, que él va exponiendo como comentario de los textos de sus autores, como se ha dicho más arriba. Puede sorprender que Kant llame "arte oculto" al *esquematismo*, y al esquema "un monograma" o sea un signo que determina un significado y, aún, que él muestre no poder aclarar hasta el fondo la función lingüística por ellos explicada. Esto ha hecho concluir que Kant no había entendido enteramente la función del lenguaje y que "se rehuse a entender a fondo esta técnica".<sup>69</sup> Pero si se considera, en cambio, la gradual evolución de la temática kantiana del *signum*, como se ha venido produciendo desde los escritos juveniles y a través de la primera y la segunda edición de la *K.d.r.V.*, se preguntará espontáneamente si al llamar al *esquematismo* "ese arte oculto en lo profundo del alma", el filósofo no entiende más bien manifestar el embarazo y la perplejidad de tener que confiar la función determinante y semántica de los objetos del saber objetivo a ese *ars signandi*, producto de la imaginación, aunque radicado en la actividad pura de la razón, al cual el mismo Wolff había terminado por dar poco crédito por temor a incurrir en el arbitrarismo, como se ha dicho más arriba.

Es ciertamente muy significativo, a los fines de la mejor comprensión de la *Crítica* kantiana, que el filósofo, una vez considerada la representación del *objeto en general* como condición fundamental del

<sup>67</sup> *Ibidem*, p. 138, trad. it. p. 173: cf. pp. 133-139, trad. it., pp. 163-170.

<sup>68</sup> *Ibidem*, p. 136, trad. it., p. 170.

<sup>69</sup> DE MAURO, *op. cit.*, p. 65.



*pensar*, a la cual se sustrae la intuición determinante, deba luego atribuir a la facultad imaginativa la tarea de mediar y operar la síntesis pura y confiar a la dinámica de los esquemas, la construcción y la verificación de las hipótesis físicas y de la ciencia de los fenómenos. Lo que aquí interesa resaltar es que verdaderamente en la explicación del *Esquematismo* Kant reconozca que no hay adecuación de los *esquemas* a los objetos sensibles, y que al *objeto general* de la razón le queda aún la posibilidad indeterminada de un significado distinto de aquel de los *objetos de experiencia*. Los esquemas, mientras determinan las categorías, al mismo tiempo las restringen, limitándolas a la condición extraintelectiva de la sensibilidad, de manera que los conceptos, delimitados *en parte* por los objetos de experiencia, pueden aún valer como objetos *en general* y tener un significado independientemente de los esquemas: "En efecto, a los conceptos puros del intelecto, también después de la supresión de toda condición sensible, les queda sin duda un valor, pero sólo lógico; el de la simple unidad de las representaciones, a las cuales sin embargo no viene dado ningún objeto, y ni siquiera ningún significado que pueda dar un concepto del objeto".<sup>70</sup> En la condición restrictiva de la esquematización se libera por lo tanto un *pensar* algo indeterminado que permanece como lo opuesto o lo negativo de la determinación directa y objetiva del conocer.

Una ejemplificación de esto se tiene ya en la misma "Analítica de los principios" con las "Analogías de la experiencia" y los "Postulados del pensamiento empírico", donde ese "algo" encuentra en el esquema sólo el *análogo* empírico de los conceptos, pero no se refiere y no proporciona directamente la intuición sensible,<sup>71</sup> y da lugar a un conocer indirecto y regulativo que se exhibe en la simbolización. Si se confronta el uso regulativo de los principios dinámicos de las "Analogías de la experiencia" y de los "Postulados del pensamiento empírico" con el uso regulativo de las *ideas* de la razón, se puede observar cómo en la misma temática de la *Crítica* se llega a legitimar, en ciertos casos, el empleo de elementos analógicos, obtenidos de la experiencia externa e interna, que da lugar a una *cognitio symbolica*, en analogía con el esquematismo trascendental, o sea a un cierto modo de *pensar*

<sup>70</sup> KANT, *K. d. r. V.*, A. A. III, p. 139, trad. it., p. 174.

<sup>71</sup> *Ibidem*, cf. pp. 158-161, 185-190, trad. it., pp. 195-200, 228-234.

y tematizar lo suprasensible, no pudiendo alcanzar, sin embargo, el conocimiento objetivo de él.

La idea es definida como "un concepto necesario de la razón al cual no es dado encontrar un objeto adecuado en los sentidos".<sup>72</sup> Ella corresponde al concepto de la *totalidad de las condiciones*, y "ya que sólo lo *incondicionado* hace posible la totalidad de las condiciones, y viceversa, la totalidad de las condiciones es siempre a su vez incondicionada, un concepto racional puro en general puede definirse como el concepto de lo incondicionado, en cuanto contiene un principio de la síntesis del condicionado".<sup>73</sup> Las ideas se distinguen por lo tanto de los entes imaginarios, ya que no son imaginadas arbitrariamente, y para ellas se verifica no sólo la pura posibilidad lógica, como para aquéllos (*entia rationis-ratiocinantis*); sino que revelan la propensión natural de la razón para pensar un objeto posible como incondicionado (*entia rationis-ratiocinatae*). Ahora como los *conceptos* del intelecto, por sí indeterminados, adquieren determinación y significado sólo mediante los esquemas de la sensibilidad, así las *ideas* pueden significar algo sólo si se aplica a ellas un *esquema análogo* al de los objetos de experiencia: "aunque para la unidad sistemática universal de todos los conceptos del intelecto no pueda encontrarse en la intuición ningún esquema, sin embargo puede y debe ser dado un *análogo* de un tal esquema, que es la idea del *máximo* de la división del conocimiento del intelecto y de su unificación en un principio. En efecto, el máximo y lo absolutamente perfecto puede ser pensado en forma determinada, cuando se prescinde de todas las condiciones limitativas que dan multiplicidad indeterminada. La idea de la razón, pues, es el *análogo* de un esquema de la sensibilidad, pero con la diferencia que la aplicación de los conceptos del intelecto al esquema de la razón no es igualmente un conocimiento del objeto mismo (como en la aplicación de las categorías a sus esquemas sensibles), sino sólo una regla o principio de la unidad sistemática de todo el uso del intelecto".<sup>74</sup> Existe pues también para las *ideas* de la razón una deducción trascendental o una especie de esquematización, aunque la deducción trascendental de las *ideas*, no encontrándose de ellas un objeto adecuado en la experiencia, es sólo *deducción subjetiva*; donde *subjetiva* debe en-

<sup>72</sup> *Ibidem*, p. 254, trad. it., p. 314.

<sup>73</sup> *Ibidem*, p. 251, trad. it., p. 311.

<sup>74</sup> *Ibidem*, pp. 430-450, trad. it., pp. 527-528.

tenderse no en el sentido de arbitraria, sino en el sentido de una deducción de las ideas de la naturaleza misma de la razón.<sup>75</sup> Se explica de tal modo la *simbolización* de los conceptos de lo suprasensible, que no pueden de ningún modo representar la cosa, pero que, sin embargo, pertenecen necesariamente a un conocimiento.

Omitiendo la discusión sobre el significado del uso regulativo y no constitutivo de las ideas, como es conducida por Kant en la *K.d.r.V.*,<sup>76</sup> nos limitamos aquí a llamar la atención sobre el significado puramente heurístico y no ostensivo que Kant atribuye a las ideas trascendentales, del alma, del mundo y del ente supremo. No siendo determinables como *objetos absolutamente*, sino sólo como *objetos en la idea*, de ellas no existe sino un esquema análogo, que por sí no representa ningún objeto, ni siquiera hipotéticamente; ellas sirven para representarnos en la relación analógica otros objetos. Así la idea de una inteligencia suprema no es sino un esquema, necesario y regulativo, ya que nos sirve para mantener la máxima unidad sistemática en la determinación del objeto de la experiencia que "de algún modo se obtiene del objeto imaginado por esta idea, como su principio y causa. Entonces, por ejemplo, se suele decir: las cosas del mundo deben ser consideradas como si (*als ob*) tuviesen su existencia por una Inteligencia suprema. De tal modo la idea es sólo un concepto heurístico, y no ostensivo; y nos dice no cómo un objeto es constituido, sino cómo, bajo la guía de ese concepto, debemos *indagar* la constitución y la conexión de los objetos de la experiencia en general".<sup>77</sup>

De ese modo Kant fija los límites de la razón frente a la intuición de la necesidad real absoluta, que de ningún modo puede ser representada por la idea, e impide críticamente "la ilusión", en la cual fatalmente incurre la razón, de atribuir una realidad a los esquemas, que en sí son vacíos de toda objetividad.

Sin embargo, cuando el filósofo intenta tematizar en la misma *K.d.r.V.* la idea del Ente supremo, más allá del concepto *deístico*, o sea "la idea de algo, sobre el cual toda la realidad empírica funda su suprema y necesaria unidad", entonces él parece integrar el uso puramente *heurístico* de la *idea*, en vista de ciertas consecuencias, con

<sup>75</sup> *Ibidem*, pp. 426 ss., trad. it., pp. 512 ss.

<sup>76</sup> Una profundización de tal aspecto se encuentra en SANTINELLO, *op. cit.*, pp. 32-78.

<sup>77</sup> KANT, *K. d. r. V.*, A.A. III, p. 443, trad. it., p. 532.

el *ostensivo*, y habla además de "una diferencia de método en una misma hipótesis, que es bastante sutil, pero sin embargo de la más grande importancia en la filosofía trascendental": "Yo puedo tener un motivo suficiente para admitir algo relativamente (*suppositio relativa*) sin tener por eso derecho a admitirlo absolutamente (*suppositio absoluta*)".<sup>78</sup> Así, si como fundamento del máximo uso de la razón hay una idea que en sí misma no puede ser adecuada a ningún objeto de la experiencia, "aunque sea *necesaria* infaliblemente para acercar de nuevo la unidad empírica al más alto grado posible, yo no tengo el derecho, sino la necesidad de realizar esta idea, es decir de asignarle un objeto real; pero sólo como algo en general, que en sí mismo yo no conozco de ningún modo, pero al cual, como principio de la unidad sistemática y con respecto a ésta, asigno propiedades análogas a las que asigno a los conceptos del intelecto en el uso empírico".<sup>79</sup> Este es propiamente el procedimiento de la *simbolización* que es esquematización análoga a la de los objetos de la experiencia posible, y que permite *pensar* una inteligencia suprema que sea causa del universo, sobre la base de la analogía de ciertas consecuencias". "El símbolo de una idea", como Kant concluye en la *Preisschrift* de 1791, arriba recordada, "es una representación (*Vorstellung*) del objeto según la analogía, es decir sobre la base de una relación semejante por ciertas consecuencias, en cuanto es aquello que al objeto en sí mismo es atribuido por sus consecuencias, aunque los objetos mismos sean de distinto género". La causalidad analógica de la simbolización no llega, ciertamente, ni a un conocimiento objetivo de lo que el símbolo *representa*, para lo cual falta la intuición sensible correspondiente, ni a definir teóricamente la necesidad real del objeto *pensado*. En tal sentido, si de Dios no se tiene conocimiento teóricamente, se tiene empero, para Kant, un conocimiento necesario, por analogía con algunos productos de la naturaleza, o mejor por semejanza a la relación causal que caracteriza los seres orgánicos, plantas o animales, y sus causas, o el reloj en relación al hombre que lo construye; un conocimiento necesario para la razón pero que tiene una función preponderantemente *práctica*. De ese modo el filósofo bien puede concluir que el conocer sobre la base de las categorías, *ya* que ellas pertenecen a la forma del *pensar*, puede ser orientado a lo sensible o a lo suprasensible, aunque en este último

<sup>78</sup> *Ibidem*, p. 446, trad. it., p. 535.

<sup>79</sup> *Ibidem*, p. 447, trad. it., p. 536.

no se alcance un conocimiento objetivo, ya que las categorías por sí mismas no pueden determinar un objeto. La función determinante de los semantemas, en efecto, se asigna totalmente a la facultad imaginativa, sensible y trascendental al mismo tiempo, o sea a la producción de *signos* y de *símbolos*. De manera que la *cognitio symbolica* expresa también ella la estructura de la razón kantiana, y propiamente el *pensar* suprasensible en un conocer subjetivo e indirectamente intelectual.

Menos claro podría aparecer, en cambio, el significado que el filósofo asigna a la *cognitio symbolica* como conocimiento *práctico*. Es indudable que entre la *necesidad hipotética* del *pensar analógico*, que permite la simbolización, y la *necesidad práctica* del *postulado* existe un elemento de fondo común, en el apelar ambas *necesariamente* a un ente primero incondicionado que trasciende el mundo, sobre la base de la fundamental *no contradicción de la razón*: ésta se exhibe en la *representación* de los conceptos como razón lógico-trascendental, y en el *postulado* como razón lógico-práctica, es decir en vista a los fines por alcanzar prácticamente. De manera que se podría decir, como sostiene Heimsoeth, que el principio de la necesidad de la razón pura práctica está radicado también en la ontología de la razón pura, y permite, con la doctrina del postulado, el *uso analógico* del *pensar* causal —en la base del cual están aún las categorías no esquematizadas— en el conocimiento de lo suprasensible.<sup>80</sup> Sin embargo, no debe ser olvidado que la *necesidad práctica*, de manera diferente de la *necesidad hipotética*, no se detiene para Kant en el pensar analógico indeterminado y simbólico o en la idea del *ens originarium*, sino que llega *prácticamente* a fundar la convicción de la existencia de Dios. Y es probable también que en el desarrollo del argumento moral —en el cual de la reflexión sobre la ley moral obtiene la afirmación de la existencia de Dios, como condición necesaria del actuarse de la libertad y de la moral—, Kant utilice además de la no contradicción de fondo de la razón pura, también otros motivos especulativos que pueden convalidar objetivamente la fe moral, de manera que para lo ultrasensible se verifique en la *razón práctica* un criterio de conocimiento metafísico *sui generis*, o de una metafísica práctica.<sup>81</sup>

<sup>80</sup> Cf. HEIMSOETH, H., *Wolffs Ontologie und Prinzipienforschung I. Kants*, en *Studia zur Philosophie I. Kants*, cit., pp. 36-37.

<sup>81</sup> Tal problema ha sido tratado en *La filosofía della religione in Kant*, cit., pp. 617-624.

La *necesidad práctica* descubre lo absoluto y la existencia de Dios (*Dasein*); *ella no es obtenida*, como en la físico-teología, sólo como una hipótesis para los fenómenos contingentes, sino que es "*ein notwendiges Postulat für unumstößliche Gesetze meiner eigenen Natur*".<sup>82</sup> Finalmente, el *postulado* de la razón práctica no puede identificarse con la temática del *símbolo* en la Crítica kantiana, ya que él no parece ser un semantema producto de la facultad imaginativa como el *symbolum*; en efecto, la temática del *postulado* de la razón práctica, aunque Kant también en la *K.d.pr.V.* desarrolle, por exigencia sistemática, una especie de deducción trascendental, no exige la condición de una correspondiente intuición sensible, pero se funda sobre la intuición directa de la ley moral, y en consecuencia de la libertad, como *factum* de la conciencia racional, y, se podría concluir, se exhibe en *palabras y temas* de la razón.

¿En qué sentido entonces debe entenderse la instancia *práctica* de la *cognitio symbolica*? En las *Vorlesungen de Filosofía de la religión*, Kant afirma que la "Teología trascendental" procura un *minimum* de teología, o sea el reconocimiento de la *necesidad hipotética y subjetiva* de Dios. Ella desarrolla además una función apologetica de gran importancia para la filosofía de la religión kantiana, en cuanto trata de purificar y de defender la idea de Dios de los errores del ateísmo y del deísmo, hasta obtener una idea más verdadera y más determinada en sentido teístico, mediante la singular *esquemización*, que es propiamente una *simbolización*, de los atributos trascendentales de Dios. Este *minimum* de teología, no alcanzando sin embargo un conocimiento objetivo de Dios, desarrolla así para Kant un *rol propedéutico* en las confrontaciones con la "Teología moral", donde la fe moral es afirmada por *necesidad práctica*. No obstante, el *rol propedéutico* no puede significar que la idea trascendental de Dios sea la premisa lógica o una justificación racional de la idea moral de Dios, ya que ésta no se funda sobre el análisis de la idea *en general* de lo incondicionado, sino sobre la intuición *práctica* del imperativo moral. "La moral me da por sí sola un determinado concepto de Dios y me enseña a reconocerlo como un *señ* que tiene todas las perfecciones."<sup>83</sup> Y sólo sobre el fundamento de la idea moral de Dios podrá ser repensado y valo-

<sup>82</sup> KANT, *Vorl. ü. Religionslehre*, cit., p. 129.

<sup>83</sup> *Ibidem*, cf. p. 133.

rado, en la práctica, el conocimiento subjetivo y simbólico de los atributos de Dios.<sup>84</sup>

Existe una utilidad práctica de la *cognitio symbolica* que considera el alcance de los fines, los cuales pueden no estar ligados esencialmente a la *razón práctica moral*, o servir sólo de ayuda, por así decir, externa, como por ejemplo en el culto externo de las religiones o en la interpretación de la *verdad* contenida en los textos sagrados; "entonces se puede y se debe interpretarla como un modo puramente simbólico de representación, a fin de acompañar aquellas ideas prácticas con ritos y usos establecidos, ya que de otro modo, el sentido intelectual, que constituye el fin supremo, se perdería".<sup>85</sup> El significado práctico de la *cognitio symbolica* en las confrontaciones con la *razón ética práctica* debe entenderse entonces más bien en el sentido pragmático, explicado muchas veces por Kant en las confrontaciones con el conocimiento ético-práctico en sus escritos y en las *Vorlesungen de Ethica*.<sup>86</sup> El conocimiento pragmático, no separado del conocimiento teórico, es práctico sobre la base de los conceptos de la naturaleza, y no sobre la base del concepto de libertad —sobre el cual se funda en cambio la filosofía ético-práctica—; él contiene, por esto, sólo reglas de la habilidad, que permiten la realización de fines útiles, alcanzables sobre la base de los conceptos naturales. En tal sentido resulta clara la relación entre la *cognitio symbolica* y la *cognitio practica* o la *razón pura práctica*, y se pueden distinguir los caracteres propios de cada una de ellas: de la primera, en el ámbito del mismo conocimiento teórico, en el cual la *cognitio symbolica* alcanza sólo un conocimiento subjetivo e indirectamente intelectual que se exhibe en el *symbolum*, en la segunda en el ámbito de la razón propiamente práctica, cuyo fundamento es la idea de la libertad, en la cual la *cognitio practica* y los postulados descubren la *necesidad práctica*, en la cual tiene un fundamento objetivo la fe en lo suprasensible.

Así se puede concluir la reflexión sobre el problema kantiano, puntualizando los elementos emergidos, a fin de responder a los interrogantes puestos al comienzo. La *cognitio symbolica* resulta ser una

<sup>84</sup> *Ibidem*, p. 114.

<sup>85</sup> KANT, *Antropologie*, A.A. VII, p. 190, trad. it. Guerra, 1969, p. 78.

<sup>86</sup> KANT, *K. d. U.* A.A. V, pp. 174-175, trad. it., pp. 10-11; *Grundlegung*, A.A. IV, pp. 388, 416-417, trad. it. Vidari, 1910, pp. 6, 43; *Forl. ü. Ethik*, hrgs. Menzer, Berlin, 1924, pp. 123-4; *Antropologie*, A.A. VII, p. 181, trad. it., p. 78.

estructura interna de la misma *Crítica* kantiana, en la cual el filósofo tematiza el *pensar* (*Denken*) suprasensible de la *razón pura* o teórica. En ella la *representación* (*Vorstellung*) del objeto en general e indeterminado exhibe una *idea* de lo incondicionado suprasensible, mediante una operación de esquematización análoga a la que exhibe la *representación* (*Darstellung*) determinada de un objeto de la *experiencia posible*, al cual corresponde una intuición sensible. La exhibición analógica de los semejantes, entonces, no logra un conocer objetivo, pero es conocimiento subjetivo e indirectamente intelectual, ya que en él no son representados los conceptos que constituyen las notas del objeto, sino sólo palabras o signos que evocan, por analogía con ciertas consecuencias, algo incondicionado. Por lo tanto, la temática del *symbolum* se funda, tanto sobre el objeto en general de la *razón pura*, como sobre la *facultad imaginativa trascendente*, a la cual Kant reconoce, no sin una cierta perplejidad, el poder de producir *signos* o *esquemas significativos*, que, solos, pueden determinar el objeto indeterminado e *in abstracto* de la razón. No obstante eso, la *cognitio symbolica* no puede considerarse como una exhibición irracional, en cuanto ella está condicionada fundamentalmente por la posibilidad lógica y por la idea de lo incondicionado, a la cual naturalmente se remonta la razón, como a la condición o a la hipótesis necesaria para el uso mismo del conocer. Sin embargo ella no logra la necesidad absoluta del objeto real, y mientras por un lado revela los límites de la razón, por el otro libera un espacio, por así decir, en el cual la razón, a la cual está sustraído el poder de la intuición intelectual del objeto real, ejercita su natural expectativa de lo trascendente. Kant muestra tener conocimiento del alcance mínimo de ella sobre el plano teórico, y repite desde su primera elaboración que la *cognitio symbolica* no es opuesta al conocimiento intuitivo, sino sólo al conocimiento discursivo, o sea a la posibilidad de la determinación adecuada del objeto. Y si en la consideración de la *función heurística* u *ostensiva* de ella se puede observar una cierta oscilación y una tendencia a reconocer la función ostensiva del *symbolum*, especialmente en los escritos anteriores a la *K.d.r.V.*, y esto, probablemente a causa de la influencia ejercida sobre el filósofo por la hermenéutica de Swedenborg, no hay duda que sobre el plano teórico la *simbolización*, analógica con el esquematismo trascendente, conserva preferentemente una función *heurística* y *regulativa* del mismo conocer.



En cambio, es probable que en la pragmaticidad, o sea en la utilización de la *cognitio symbolica* como conocimiento práctico, para conceptos de la naturaleza, se desenvuelva también una función ostensiva, en los casos arriba recordados, y para ciertos fines, como por ejemplo en el culto externo o en la hermenéutica de los textos sagrados.

Así, se puede concluir también respecto del otro problema, aquél de la relación con la *razón práctica*, señalando que la *cognitio symbolica* es la filosofía teórica de Kant, y no exige que se salga de ella. La temática de la razón práctica es, en cambio, diferente de aquella teórica de los conceptos de la naturaleza, y se funda sobre la intuición práctica del imperativo moral y sobre la idea de la libertad. Y el *postulado*, que descubre la *necesidad práctica* de lo absoluto y de la existencia de Dios, conectada necesariamente a las condiciones del actuarse de la ley moral, no es una exhibición de la facultad imaginativa, sino una afirmación exigida y tematizada por la razón misma, que intuye la ley moral como un *factum* de la conciencia racional y suprasensible. La *cognitio symbolica* puede contribuir eficazmente, como se ha dicho, a la realización del fin moral, así como, por ejemplo, una idea más determinada de Dios permite evitar los errores del deísmo y del ateísmo, tolerando sin embargo un cierto antropomorfismo, pero ella debe ser siempre *repensada* y *fundada* sobre la intuición moral, en la cual sólo se tematiza, para Kant, la afirmación objetiva de lo suprasensible.

Traducción del italiano por  
María Catalina Galati



## LA CONCEPCION KANTIANA DEL ESPACIO

Por Bruno L. G. Piccione

### 1. Antecedentes

**D**EUDOR de quienes filosóficamente le precedieron en múltiples aspectos, Kant también representa la culminación de una pluralidad de cuestiones que vienen muy de lejos. Una de ellas es principalmente la que nos ocupa: la reflexión acerca de la noción de espacio y de los problemas que comprende —naturaleza, origen, dimensiones, etcétera. Kant reúne todos los hilos de la meditación sobre este tema y les da duradero remate. De ahí la importancia que cobra en la filosofía kantiana, al punto de verse en él el verdadero comienzo de todo el pensamiento crítico. Por ello es que se impone un rastreo, aunque sucinto, de las principales tendencias con que Kant se encuentra en el momento de iniciar su investigación. Ellas son tres:

- La concepción *racionalista*: que viene de Parménides y llega hasta Leibniz, pasando por Descartes;
- La concepción *empirista*: Hobbes, Locke, Berkeley, Hume;
- La concepción *científico-teológica*: More, Barrow, Newton.

La primera tiene sus comienzos en la teoría griega del espacio, íntimamente vinculada con el problema ontológico. En efecto, desde Parménides, sobre todo, ente y no-ente (nada) equivalen a espacio lleno y espacio vacío, respectivamente. Para Parménides ente significa contenido espacial y no-ente lo incorpóreo y vacío. Al negarse el no-ente —el no-ente no es— se rechaza el vacío, y con él la diversidad y el movimiento<sup>1</sup>. Zenón corroborará polémicamente las conclusiones de su maestro: si toda realidad está en el espacio y éste es algo real, es necesario que se encuentre también en un espacio, y así hasta el infinito. Por consiguiente, no existe<sup>2</sup>.

Para Platón, el espacio es no ser y a veces se confunde con la materia como sustrato, si bien otras se distingue de ella. La asimila-

<sup>1</sup> Cf. POEMA, fr. 8, 22-30 y 37-41.

<sup>2</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Física*, IV, 1, 209a ss.

ción resulta por la irracionalidad de espacio y materia, causa por la cual el primero sólo es aprehendido por una especie de "razonamiento híbrido" (*λογισμῶ τινι νόθῳ*<sup>3</sup>) no acompañado de sensación<sup>3</sup>. Pero, por otra parte —y quizás por influencias pitagóricas— habría también en Platón el reconocimiento de un espacio con cualidades geométricas, es decir, ideal<sup>4</sup>.

Para Aristóteles, el espacio es lugar, es "el límite inmóvil que abarca un cuerpo"<sup>5</sup>. Se inicia con él la concepción del espacio como cualidad posicional de los objetos en el mundo, que prevalece en la antigüedad y es aceptada en toda la edad media. La recogerá incluso Descartes, en la moderna, para quien sólo habrá diferencia nominal entre lugar y espacio<sup>6</sup>.

En la época moderna el movimiento racionalista acerca del espacio se escindiría en dos ramas: la de quienes sostienen la objetividad del espacio (Descartes, Spinoza) y la de los sustentadores de su inteligibilidad (Malebranche). El proceso culmina en Leibniz, de quien habrá que ocuparse con mayor detenimiento dada la gravitación de su concepción sobre la reflexión kantiana.

Destacaremos rápidamente el concepto central de su ontología: el de mónada. La mónada es lo único que es; fuera del ser individual de las mónadas no hay realidad alguna. Las mónadas tienen relaciones entre sí, pero ellas no son reales sino ideales; poseen un ser mental, pues son puras representaciones. ¿Pero representaciones de quién? De un entendimiento, lógicamente; del entendimiento divino. Entre estas relaciones que son meras representaciones figura el espacio. Todo lo espacial es relacional. Las relaciones espaciales no son mónadas, sino relaciones —vale decir, representaciones ideales— "entre" mónadas. El espacio es un fenómeno, un "phaenomenon Dei", un "phaenomenon bene fundatum", una relación de coexistencia, en tanto "ens mentale", y uno una realidad absoluta<sup>7</sup>.

Con esto, todas las leyes matemáticas y físicas adquieren validez de fenómenos; son en tanto Dios las piensa sin contradicciones; son

<sup>3</sup> *Tímeo*, 52b.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 51a.

<sup>5</sup> *Op. cit.*, IV, 4, 212a, 20.

<sup>6</sup> *Cf. Principios*, II, 14-16.

<sup>7</sup> *Cf.* "Cartas LXXXIX, CXXV y CXXVIII a des Bosses (1706-1716)", en *Die philosophischen Schriften*, ed. C. J. Gerhardt, Darmstadt, 1965, t. II, pp. 435-436, 438-439; 510 y 517.

verdades fácticas y fortuitas; son leyes de conveniencia. Dios las ha elegido porque son las más apropiadas para éste, "el mejor de los mundos posibles". Contra Newton y newtonianos argumentará Leibniz que si el espacio es una propiedad o un atributo debe serlo de alguna sustancia. ¿De qué sustancia será propiedad el espacio vacío que se supone existe entre dos cuerpos? Espacio y tiempo no pueden ser más que relativos, sólo que el espacio será un "orden de coexistencia", en tanto que el tiempo es un "orden de sucesión"<sup>8</sup>.

La segunda concepción, la empirista, tiene por principales representantes a los filósofos ingleses. Para Hobbes el espacio es un "fantasma", algo puramente imaginario; pero es un fantasma de cosas existentes —"phantasma rei existentis"—, pues en él colocamos todo lo que para nosotros tiene realidad. Para Berkeley es un compositum de datos visuales y táctiles, los primeros como signos de los segundos. Para Hume, en fin, no hay espacio fuera de la manera en que nos afectan las sensaciones; el espacio es un producto de una operación simple del espíritu, para creación subjetiva y, por tanto, creencia y hábito.

La tercera concepción, la científico-teológica, no es propiamente racionalista ni empirista, y tuvo notoria influencia en la teoría kantiana, como tendremos oportunidad de verlo más adelante. Fue sostenida —con enorme suceso en la época— por Newton, pero él es deudor en este aspecto de More y Barrow, como lo hace notar acertadamente Edwin Arthur Burt<sup>9</sup>.

Para More, el espacio es algo divino, pues si todo lo real es extenso, también Dios posee extensión y por ende espacio. Dios se extiende a través del espacio y del tiempo. El espacio no puede ser mentalmente eliminado, a pesar de que sí lo puedan ser las cosas en él. El espacio es absoluto, independiente de los cuerpos y de los acontecimientos; sólo es inherente a Dios por sus atributos divinos: uno, simple, inmóvil, perfecto, independiente, existente por sí, necesario, incorruptible, etc.<sup>10</sup>.

Para Barrow —gran amigo, maestro y predecesor de Newton en

<sup>8</sup> "Cartas III y IV a Clarke", en *Obra* y ed. cit., t. VII, pp. 363-364 y 372-373.

<sup>9</sup> *Los fundamentos metafísicos de la ciencia moderna*, trad. de R. Rojo, Buenos Aires, 1960, pp. 164-165.

<sup>10</sup> Cf. *Enchiridion Metaphysicum* y BURT, *op. cit.*, p. 160.

la cátedra de Cambridge—, el espacio sería la omnipresencia de la existencia y del poder divinos. Pero, aparte de esta referencia religiosa, no puede considerarse al espacio como algo realmente existente; no es más que una potencia pura y simple, una mera capacidad, posición o interposición de alguna magnitud<sup>11</sup>.

Para Newton, espacio y tiempo son realidades absolutas. Hay un espacio absoluto, en sí, igual en todas sus partes, inmóvil, sin relación con ninguna realidad exterior; y hay uno relativo, referido a las medidas sensibles y externas y al movimiento local de los cuerpos. En su *Philosophiæ naturalis principia mathematica* (I, def. 8, scol.) dirá: "El espacio absoluto permanece constantemente homogéneo e inmóvil según su naturaleza y sin relación con objeto externo alguno." Gran enemigo de las hipótesis, Newton no hace aquí una más, sino una deducción a través del conocimiento del movimiento absoluto y de sus propiedades, cuya existencia de hecho implica la de espacio y tiempo absolutos<sup>12</sup>. Con notoria influencia de More y Barrow afirmará que espacio y tiempo son los órganos por los que Dios percibe el Universo: "Y si es así, ¿no muestran los fenómenos que hay un ser incorpóreo, viviente, inteligente, omnipresente que en el *espacio infinito*, en su *sensorio por así decirlo*, ve las cosas íntimamente en sí mismas, y las percibe por completo, y las concibe totalmente porque le son inmediatamente presentes?" (*Opticks*, pp. 344 ss. El subrayado es nuestro.)<sup>13</sup>.

## 2. La concepción kantiana precrítica del espacio

Kant recogerá estos hilos preexistentes, sufrirá la repercusión de las tres concepciones e intentará superarlas definitivamente, después de haber adherido parcialmente a una u otra. La teoría racionalista, sobre todo a través de Leibniz, influirá en su primera época y estará presente de modo claro en su *Monadologia physica* de 1756, como veremos al examinar particularmente esta obra. Luego la concepción newtoniana privará en su espíritu, aunque no como adhesión total. Tal

<sup>11</sup> Cf. *Lectiones mathematicae* y BURTT, *op. cit.*, pp. 169-170.

<sup>12</sup> Cf. *Philosophiæ naturalis principia mathematica*, trad. de Wolfens, p. 25 ss. y BURTT, *op. cit.*, pp. 274 y 281.

<sup>13</sup> Cf. también *Phil. nat. princ. math.*, Escolio general: "Dios es ser viviente, inteligente y poderoso, supremo y perfectísimo... Dara por siempre y está presente en todas partes; y al existir siempre y en todas partes constituye la duración y el espacio..." (Los subrayados son nuestros).

es lo que nos revelará el examen de su breve trabajo *Sobre el primer fundamento de la diferencia de las zonas en el espacio*, de 1768. Por fin, en cierto modo influido por la posición empirista, aunque sólo para reparar que la validez objetiva de intuiciones y conceptos exige su fundamentación en los contenidos objetivos de la experiencia, alcanzará su concepción personal, esbozada ya en forma casi definitiva en la *Dissertatio de 1770*, que sin lugar a dudas señala el comienzo del período crítico. El examen de estas obras previas nos hará tomar conciencia de la gran importancia que ha desempeñado el problema del espacio en la reflexión kantiana.

En las obras primeras —de 1746 a 1755— se advierte la preocupación del pensamiento kantiano por la noción de espacio: en cuanto estudio enfrentativo de las concepciones más dispares (Descartes, Leibniz, Newton) en *Ideas sobre la verdadera apreciación de las fuerzas vivas*<sup>14</sup>; o de críticas a la teoría newtoniana en lo que se refiere a espacio y tiempo como sensorios de Dios, “conclusión poco clara para un filósofo”, en *Historia general de la naturaleza y teoría del cielo*<sup>15</sup>.

En la *Monadologia physica* de 1756 contraponen las interpretaciones matemática y metafísica del espacio, representadas por Newton y Leibniz, respectivamente. Niega la divisibilidad infinita del espacio y el espacio vacío, adhiriendo aunque parcialmente a la posición leibniziana, que por esta época está descubriendo. Sostiene, en efecto, decididamente Kant la relatividad del espacio: “Quia vero spatium non est substantia, sed est quoddam externae substantiarum relationis phaenomenon”<sup>16</sup> —palabras que parecerían escritas por Leibniz. Comienza, por otra parte, en esta obra el replanteo de la filosofía de la naturaleza newtoniana, que se extenderá hasta las últimas páginas del *Opus postumum*. A la vez, esta oposición de las concepciones espaciales de Newton y Leibniz seguirá trabajando el ánimo de Kant hasta culminar con las antinomias —las matemáticas— de la *Dialéctica transcendental*.

En efecto, es por esta época que el espíritu kantiano se sentirá hondamente tocado por la polémica Leibniz-Clarke, que gira sustancialmente en torno de las teorías espaciales de Leibniz y de Newton —polémica que conmovió al mundo científico-filosófico europeo en

<sup>14</sup> *Immanuel Kants Werke*, ed. Cassirer, Berlín, 1912, t. I, pp. 15 ss.

<sup>15</sup> *Obra y ed. cit.*, t. I, pp. 237-238.

<sup>16</sup> *Op. cit.*, t. 5, p. 492.

momentos de la publicación de la correspondencia mantenida, entre los años 1715 y 1716, por ambos polemistas<sup>17</sup>.

Por entonces también ven la luz, en carácter de obra póstuma, los *Nouveaux Essais* (1765) y la primera edición de la *Opera omnia* (1768)<sup>18</sup>.

Todo esto reaviva la influencia de Leibniz en todo el mundo y en el ánimo de Kant, sobre todo.

La polémica Leibniz-Clarke tiene particular importancia para nosotros, no sólo por el tema y el enfrentamiento de dos sólidas posiciones (Clarke defiende la newtoniana), sino particularmente porque en cierto modo Kant terció en ella con su breve disertación de 1768 (*Sobre el primer fundamento de la diferencia de las zonas en el espacio*), más que para apoyar a una de las teorías en pugna, para intentar la superación de ambas. En síntesis: Para Leibniz el espacio es la percepción oscura del orden existente entre las cosas debido a su coexistencia; es pues relativo. Para Clarke (Newton) es un absoluto. Para Leibniz la coexistencia es la condición del espacio; para Clarke (Newton) el espacio es la condición de la coexistencia. Leibniz (en minuciosos análisis que no podemos seguir aquí) muestra que espacio y tiempo absolutos son contradictorios y originan antinomias<sup>19</sup>. Kant generalizará las antinomias leibnizianas, demostrando que la contradicción se manifiesta en todos los casos en que se aplican predicados sensibles a objetos inteligibles y viceversa<sup>20</sup>.

La repercusión de la polémica fue notable. Leibniz encontró aliados en el idealismo inglés y en el wolffismo alemán; Clarke, en diversas partes de Europa. Algunos buscaron una conciliación, tales Voltaire y Buéquelin, en sendas obras. Pero quizás el trabajo más importante que se escribe acerca de ellas es el de Leonhard Euler, genio científico venerado por Kant, *Cartas a una princesa alemana* (1768), de tendencia conciliadora, aunque más cercano a Newton por

<sup>17</sup> *A Collection of Papers which passed between the learned Mr. Leibniz and Dr. Clarke in the years 1715 and 1716 relating to the principles of natural philosophy and religion*, London, 1717. En alemán, edición preparada por Wolff, Frankfurt, 1720.

<sup>18</sup> *Opera omnia*, ed. Dutens, Ginebra, 1768, y *Oeuvres philosophiques latines et françaises de M. Leibniz*, Amsterdam y Leipzig, 1776.

<sup>19</sup> Cf. "Carta IV a Clarke", en *Obra* y ed. cit., t. VII, pp. 374-378, y *Nouveaux Essais*, L. II, c. XIII, § 17, *Ibid.*, t. V, pp. 136-137.

<sup>20</sup> Cf. "Carta de Kant a Garbe del 21/9/1793", en *I. Kants Werke*, ed. Ak., t. XII, pp. 257-258.



sostener la necesidad de espacio y tiempo absolutos como única garantía para la validez del conocimiento físico.

Kant en su *Memoria de 1768* no acepta ninguna de las dos tendencias, pero se aproxima en cierta medida a Newton, quizás por influencias de Euler. Propiamente sigue en una misma posición intermedia e inestable. Su propósito será aquí defender —al igual que Euler— la autonomía de las matemáticas frente a la metafísica y de fundamentar la geometría como ciencia a priori, para lo que es condición un espacio absoluto. El argumento principal —que resultará después clásico en él, pues lo repetirá en la *Dissertatio* y en *Prolegómenos*— será el de los objetos simétricos, que poseen diferencias esenciales (son “incongruentes”, dirá Kant) provenientes exclusivamente del espacio, y que no pueden ser conceptualizadas, sino sólo intuitas. No son pues los cuerpos los que hacen posible el espacio, sino al revés: “. . . no son las determinaciones del espacio consecuencias de las posiciones recíprocas de las partes de la materia, sino estas posiciones consecuencias de aquellas determinaciones. . . , y por tanto en la constitución de los cuerpos se pueden encontrar diferencias verdaderas que se refieren únicamente al espacio absoluto y originario”<sup>21</sup>.

No obstante este aspecto newtoniano del trabajo, el elemento leibniziano no está del todo ausente, pues nuestro conocimiento del espacio no es conceptual, sino intuitivo; posee una aprioridad no lógica.

Este breve análisis de la obra de 1768 nos orienta acerca de lo mucho de verdad que hay en sostener que la filosofía trascendental kantiana comenzó, principalmente, con la reflexión sobre el espacio y sus antinomias. Esta problemática sería la que motivó aquella célebre expresión de Kant: “Das Jahr 69 gab mir grosses Licht”<sup>22</sup>. Y esa “gran luz” será la que aflorará de la *Dissertatio de 1770*, importante obra ya crítica. Aquí las matemáticas encontrarán un nuevo, mejor y más auténticamente kantiano fundamento de validez y universalidad a través de la concepción trascendental de espacio y tiempo. Pues el problema de las matemáticas —su necesidad y universalidad—, a la vez que su validez objetiva, sólo puede ser solucionado si espacio y tiempo son a la par que a priori, de validez sensible. Será menester entonces hallar formas puras en lo sensible, así como para Leibniz

<sup>21</sup> *Immanuel Kants Werke*, ed. Cassirer, t. II, p. 399.

<sup>22</sup> “Reflexionen”, n° 5037 (1776-1778), en *I. Kants Werke*, ed. Ak., t. XVIII, p. 69.

las había en lo inteligible. Ello está demandando un nuevo concepto de sensibilidad y por ende de espacio y tiempo. Será la tesis de la *Dissertatio de 1770*.

### 3. *El espacio en la Dissertatio de 1770*

En esta obra —de circunstancias, según algunos críticos— se presentará por vez primera la nueva concepción tempo-espacial que estuvo gestándose en el periodo precrítico. Será casi textualmente repetida en la *Estética transcendental* y en *Prolegómenos*.

Kant en carta a Lambert del 2-9-1770, al enviarle el trabajo, le recomienda la especial importancia de las secciones 2ª, 3ª y 5ª. Y en efecto, en la sección primera fuera del concepto de "mundq" y la alusión a las antinomias matemáticas (en donde —dicho sea de paso— se declara posible la verdad de tesis y antítesis, contrariamente a lo que sucede en la *Crítica*), el resto no importa demasiado, aunque se preanuncie ya en el § 2, II la nueva visión de espacio y tiempo<sup>23</sup>. En la sección segunda, § 3, figura la concepción transcendental de sensibilidad e inteligencia que pasará, "mutatis mutandi", a la *Estética transcendental*. Se habla ya del conocimiento como compositum de materia y forma, y de intuición divina y humana (§ 10). En el último párrafo introducirá Kant la expresión "intuición pura" ("intuitus purus"): que "no es un concepto universal, es decir lógico, bajo el cual ("sub quo"), sino un concepto (sic) singular en el cual ("in quo") son pensadas cualesquiera cosas sensibles, y así contiene los conceptos (sic) de espacio y tiempo... Así la *matemática pura* considera al espacio en la *geometría* y al tiempo en la *mecánica pura*"<sup>24</sup>. Es de hacer notar aquí, además de la denominación de "conceptos" para espacio y tiempo —que repetirá continuamente Kant en la *Crítica*, por lo demás—, que la ciencia del tiempo es por ahora la *mecánica* y no la *aritmética*, como lo será luego (Cf. *Crítica de la razón pura*, *Introd.*, § V).

La sección tercera es para nosotros la principal por lo que atañe al tema del espacio. A diferencia de la *Crítica*, aquí la reflexión sobre los "principiis formæ mundi sensibilis" comienza por el tiempo<sup>25</sup>.

<sup>23</sup> *I. Kants Werke*, ed. Cassirer, t. II, p. 407.

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 413.

<sup>25</sup> La razón estará dada porque el tiempo en la *Crítica* será el puente de unión entre la *Estética* y la *Análisis* transcendentales.

Saltearemos pues en nuestro examen los párrafos 13, introductorio —aunque aquí habría que señalar el carácter de “schemata” que Kant acuerda a dichos principios—, y el 14, referido al tiempo, para circunscribir nuestro análisis al 15, dedicado íntegramente al espacio, y al *Corollarium*, en donde ambos son tratados conjuntamente. Es interesante examinar más o menos detenidamente las pruebas que da Kant para demostrar la intuitividad y aprioridad del espacio, pues ellas serán repetidas, a veces literalmente, en la *Estética trascendental*. Son las siguientes:

- a) El espacio no es abstraído de las sensaciones externas, vale decir, es “puro”. Prueba: no podemos concebir una cosa fuera de nosotros si no como ocupando un lugar distinto del de nosotros mismos; ni cosas recíprocamente exteriores si no colocadas en lugares diferentes del espacio. Conclusión: “*Posibilitas igitur perceptionum externarum qua talium, supponit conceptum spatii, non creat.*”<sup>26</sup>.
- b) El espacio es una representación singular; es pues una *intuición* (aunque se le llame “concepto”). No es una noción abstracta y común que contenga *bajo sí* (“sub se”), sino *en sí* (“in se”) a todas las cosas. Los espacios múltiples (“*spatia plura*”) no son más que partes de un mismo e “inmenso” espacio.
- c) El espacio es una *intuición pura* (“*intuitus purus*”), vale decir, no puede ser definido discursivamente aquello que distingue a los objetos simétricos (manos derecha e izquierda; triángulos esféricos opuestos), sino alcanzado por una intuición racional, por una intuición pura<sup>27</sup>.
- d) El espacio no es algo objetivo y real, ni sustancia, ni accidente, ni relación, “*sed subiectivum et ideale et e natura mentis stabili lege proficiscens veluti schema omnia omnino externe sensa sibi coordinandi*”<sup>28</sup>.

Como se advertirá, figura aquí expresamente la doble oposición a Newton y a Leibniz, a la concepción del espacio como “*absolutum*”

<sup>26</sup> *I. Kants Werke*, t. II, p. 418.

<sup>27</sup> *Intuición pura* es la expresión que utilizará siempre Kant para significar que espacio y tiempo no son conceptos ni tampoco intuiciones sensibles.

<sup>28</sup> *Op. cit.*, t. II, p. 420.

et immensum rerum posibilitium *receptaculum*", y a la de él como "*esse ipsam rerum existentium relationem*". La primera "pertinet ad mundum fabulosum"; la segunda "longe deteriori errore labuntur". Pues si la primera se refiere únicamente a los noúmenos; la segunda está en contradicción directa con los fenómenos y con "omnium phaenomenorum fidiassino interpreti, Geometriae", a la que arroja al ámbito de las ciencias de principios empíricos, genéricos e inductivos<sup>29</sup>.

- e) Por fin, el espacio no sólo es un "concepto" *verissimus*, sino además el fundamento de toda verdad en la sensibilidad externa. En efecto, "las cosas no pueden aparecer a los sentidos externos más que por medio de una facultad que coordine todas las sensaciones según una ley inmutable e inherente a la naturaleza del alma". Y esa ley inmutable es la intuición de espacio. "El espacio es pues un principio formal del mundo sensible absolutamente primero"<sup>30</sup>.

El *Corollarium* de la sección tercera subrayará que los dos principios del conocimiento sensible no son conceptos generales, sino intuiciones singulares, aunque puras. Y lo esencial: espacio y tiempo son intuiciones porque en ellos el todo es la razón de la parte, y por ende, dado antes que ellas, mientras que en el ámbito del entendimiento (de la lógica) la parte es la razón del todo y lo precede. Comparados ambos principios, el espacio tiene un privilegio respecto del tiempo: el de fundar la objetividad (la misma idea es expresada en la *Estética trascendental* y en la *Análítica de los principios*); pero el tiempo posee sobre el espacio el privilegio de condicionar toda representación (*Ibidem*, lo que le permite fundamentar el esquematismo).

Y finalizará el *Corollarium* preguntándose Kant si ambos "conceptos" son innatos o adquiridos. Lo segundo, desde el punto de vista empírico, ya ha sido refutado por lo expuesto. Lo primero abre el camino a una "philosophiae pigrorum" "que proclama vana toda indagación ulterior una vez enunciada la causa primera". Ambos son adquiridos, pero no de las sensaciones (ellas sólo dan materia, jamás formas), sino "de la acción mismo del espíritu, por la cual él coor-

<sup>29</sup> *Ibidem*.

<sup>30</sup> *Ibidem*, t. II, pp. 420-421.

dina las sensaciones según leyes permanentes". Son pues como "typus immutabilis, ideoque intuitive cognoscendus"<sup>31</sup>.

Intimamente ligadas con la *Dissertatio* y con la *Crítica*, estableciendo un nexo en ese hiato de once años que va entre una y otra obra, están las *Cartas* de Kant a su fiel discípulo, amigo y colaborador, Marcus Herz, durante los años 1770-1780. Desgraciadamente la índole de este trabajo no nos permite extendernos en la consideración de algunas de ellas, por lo demás interesantes.

#### 4. El espacio en la *Crítica de la razón pura*.

##### A. *Estética transcendental*.

Ha sido considerada la parte más lograda de la *Crítica*, verdadera "Meisterstück" (Kuno Fischer), aunque significa un error de perspectiva desligarla del resto, pues la *Estética* exige la *Analítica* (y ésta quizás el *Opus postumum*). Lo cierto es que constituye la parte decisiva de la obra, la que por su contenido, método y resultados determina y orienta a las demás. Ella está dedicada, en sus poco más de treinta páginas, al análisis y profundización de las formas puras de la sensibilidad. Los párrafos dos y tres condensarán la concepción transcendental del espacio.

Por vía de una aclaración terminológica podemos entrar fácilmente en el examen de su contenido. "Ästhetik" significa teoría de la intuición; "transzendental": "todo conocimiento que se ocupa no de los objetos, sino de la manera en que son conocidos, en tanto que sea posible *a priori*" (*Einleitung*, A 12, B 25). La *transzendental Ästhetik* será por ello: "Eine Wissenschaft von allen Prinzipien der Sinnlich *a priori*" (A 21, B 35). El objeto preciso de la *Estética transcendental* es pues el estudio de los elementos constitutivos de la sensibilidad, en tanto *a priori*. Obviaremos aquí toda referencia a la teoría del conocimiento kantiana por razones de brevedad y en mérito a una mayor posibilidad de profundización. Únicamente precisaremos rápidamente las acepciones de "sensibilidad" y "entendimiento", que importa tener presentes para la intelección de las nociones de espacio y tiempo.

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 422.

*Sensibilidad* ("Sinnlichkeit") es: "Die Fähigkeit (Rezeptivität), Vorstellungen durch die Art, wie wir von Gegenständen affiziert werden, zu bekommen" (A 19, B 33). *Entendimiento* ("Verstand"): "...ist das Vermögen, den Gegenstand sinnlichen Anschauung zu denken" (A 51, B 75). La sensibilidad es receptiva, afectiva, intuitiva, dadora de contenidos; pero es ciega e irracional. El entendimiento es espontáneo, reflexivo, conformador y productor de objetos; pero es ámbito de formas vacías, sólo pensantes. La unidad de ambas "facultades" (en el sentido de dominio de reglas) constituye el conocimiento. De ahí que todo el esfuerzo de Kant esté concentrado a unir ambas y superar así la escisión de la *Dissertatio*. Porque si bien espacio y tiempo ya eran allí formas, "intuiciones puras", ellas no bastaban —lo cual advirtió posteriormente Kant, como lo revela su correspondencia con Herz— para otorgar a nuestras representaciones el carácter de objetivas y convalidar así la aplicabilidad de las matemáticas a la realidad. Espacio y tiempo producen meras representaciones empíricas, puras síntesis espacio-temporales de sensaciones, no verdaderos conocimientos. Para alcanzar este grado (ser "objetivos") requieren la ordenación y conformación por las formas del entendimiento, verdadera facultad de conocer ("das Vermögen..., zu erkennen", A 50, B 74).

La distinción estricta de sensibilidad y entendimiento, que va a dominar toda la *Crítica*, exige por lo mismo su conciliación, y para ello, la conformación de síntesis espacio-temporales por la síntesis categorial. Es la continuidad forzosa entre la *Estética* y la *Analítica* transcendentales (y la razón de la subordinación, también obligada, de la primera a la segunda), realizada sobre todo a través del hilo del tiempo, como forma pura de nuestras representaciones internas, y sobre él del esquematismo, que posibilitará la constitución de la objetividad y su verdadero conocimiento. De tal modo, si bien la reflexión kantiana habría comenzado por el problema del espacio, lo cierto es que el tiempo irá cobrando cada vez mayor importancia en ella.

Kant analiza la naturaleza de espacio y tiempo a través de dos exposiciones que llama "metafísica" y "transcendental". "Exposición" (*Erörterung*) es "la clara representación de lo que pertenece a un concepto" (B 38). Ella es "metafísica" cuando se trata de demostrar la existencia de elementos sensibles a priori; y es "transcendental" cuando la demostración se refiere a la validez objetiva de

dichos elementos, en cuanto condiciones de posibilidad de otros conocimientos sintéticos a priori (B 38-40).

*Exposición metafísica.* De modo análogo a como lo hizo en la *Dissertatio*, Kant mostrará aquí que espacio y tiempo son a priori (dos primeras pruebas) y que son intuiciones (dos últimas):

- a) Que el espacio es a priori se prueba, en primer término, por la misma argumentación ya mencionada al hablar de la *Dissertatio* (Cf. p. 7 a de este trabajo y *Kritik der reinen Vernunft*, A 23, B 38).
- b) El espacio es a priori porque es posible suprimir todos los fenómenos que se dan en él, pero no es posible suprimir en nuestro pensamiento la noción de espacio. Es pues condición necesaria para la posibilidad de todos los fenómenos; por ende, a priori (A 24, B 39 modificada).
- c) Que el espacio no es concepto, sino intuición pura, se prueba retomando otro argumento de la *Dissertatio*: no hay más que un solo espacio, y si se habla de muchos se alude a partes de un mismo y único espacio omnicomprensivo (A 25, B 39, pero en A como "4").
- d) El espacio es intuición pura porque es infinito (también esta demostración figuraba explícitamente en la *Dissertatio* e implícitamente en la *Memoria de 1768*): las cantidades determinadas nacen por limitaciones del mismo. Su representación no puede ser concepto porque la relación entre los espacios originarios con el infinito es distinta de la que existe entre un concepto y sus objetos: el concepto se aplica y subsume a una infinidad de individuos y está contenido en la comprensión de ellos; el espacio infinito no subsume espacios particulares, sino que los contiene en sí mismos como partes reales (B 40, en lugar de "5" de A 25).

En *Prolegómenos* (§ 13) aludirá Kant otra vez a los objetos simétricos como un nuevo argumento para probar la intuitividad del espacio.

*Exposición transcendental.* Aquí mostrará Kant que sólo admitiendo la aprioridad del espacio, como forma pura de la sensibilidad,

es posible obtener conocimientos necesarios y universales fundados en él: los de la geometría:

- a) La representación de espacio debe ser una intuición para que la geometría sea posible, pues si fuera concepto no podrían ser extraídos de él más que conocimientos analíticos. Pero la geometría se compone de juicios sintéticos a priori (ya lo ha probado Kant en la *Introducción*, § V). Los juicios de la geometría se fundamentan en la posibilidad de realizarlos intuitivamente (a diferencia de los metafísicos que son discursivos); ellos son "construidos".
- b) Si el espacio fuera una representación empírica, las proposiciones geométricas no tendrían necesidad ni universalidad (ya ha probado también Kant, en la *Introducción*, § II, que la geometría posee esos caracteres). El espacio es intuición pura pues los juicios geométricos son apodícticos, y lo son por la intervención del espacio. (Para las dos demostraciones cf. B 40-41.).

Quedan así probados los caracteres sintético y apodíctico de la geometría y con ello la trascendentalidad del espacio, pues gracias a ellas las proposiciones geométricas son aplicables a la realidad; tienen validez objetiva, pues son las reglas conforme a las cuales se constituye dicha objetividad.

A continuación pasa Kant al examen de las consecuencias de estas demostraciones. Enumeraremos rápidamente algunas de ellas:

- a) El espacio es la forma del sentido externo; el tiempo la del interno (distinción que ya venía de la *Dissertatio*). Pero como toda representación —en tanto estado de nuestro espíritu— resulta interna, el tiempo es la condición formal a priori de los fenómenos en general.
- b) Espacio y tiempo, si bien son condiciones formales a priori de todos los fenómenos, lo son sólo de ellos y no de la realidad en sí; poseen realidad empírica y objetividad meramente fenoménica.
- c) Precisamente por otorgarles validez absoluta a espacio y tiempo es por lo que se ha concluido en absurdos tales como los idealismos psicológicos.



- d) Pero la realidad puramente fenoménica de espacio y tiempo no significa que ambos sean aparentes; es menester distinguir "fenómeno" de "apariciencia".
- e) A la vez, la subjetividad de espacio y tiempo no significa subjetivismo; no es subjetividad individual sino transcendental.
- f) Los sentidos solamente nos dan relaciones y nada permanente o en sí; por tanto, nosotros mismos nos captamos como puros fenómenos (Para todo lo precedente cf. A 26-30, B 42-45.).

Ante esta concepción del espacio de la *Estética transcendental* se nos han de presentar algunos interrogantes:

- a) Puesto que la sensibilidad es receptiva ¿cómo es posible hablar de intuición sensible a priori? Es la objeción de los contemporáneos de Kant. Por ello es que en *Prolegómenos* (§§ 8 y 9) Kant responde con el argumento de que si nuestras intuiciones se refiriesen a cosas en sí, sería contradictorio hablar de intuiciones a priori, pues todas serían a posteriori; pero en cambio es posible si dichas intuiciones no contienen más que la forma de la sensibilidad y las proposiciones a ellas referidas (las matemáticas) son válidas sólo para los objetos de los sentidos.
- b) Si espacio y tiempo son "formas" y Kant define a *forma* como "lo que hace que lo diverso del fenómeno pueda ser ordenado en la intuición según ciertas relaciones" (A 20, B 34), ¿cómo una ley ordenadora puede ser receptiva? La solución a esta aporía será dada por la *Analítica transcendental*, en donde se exigirá que la síntesis de la sensibilidad deba ser, a su vez, conformada ("objetivada") por las formas (éstas sí espontáneas) del entendimiento. Por este carácter dual de que padecen es que estas formas de la sensibilidad que son espacio y tiempo estarán, a lo largo de la *Crítica*, siempre a punto de convertirse en verdaderas categorías. Y con mayor acentuación aún en el *Opus postumum*, en donde dejan de ser formas de la sensibilidad y pasan a formar parte de los productos del espíritu.

B. *Analítica trascendental*

Sólo nos referiremos —por ser digna de especial mención— a la famosa distinción que hace Kant (§ 26 y nota) entre espacio y tiempo como formas de la intuición y como intuiciones formales. “El espacio contiene, además de la simple forma de la intuición, la *composición* de la diversidad dada en una representación intuitiva..., de tal suerte que la *forma de la intuición* da únicamente la diversidad y la *intuición formal* la unidad de la representación...” (B 159-161 y nota).

Este concepto de “intuición formal” tiende un nuevo puente entre sensibilidad y entendimiento. La intuición formal se relaciona con la receptividad (en cuanto espacio y tiempo son formas de la sensibilidad), pero también con la espontaneidad (en cuanto espacio y tiempo son la materia a priori de las intuiciones formales). De tal manera, espacio y tiempo han tenido que ser modificados categorialmente para ser aplicados a las intuiciones empíricas.

Es importante subrayar este momento de la intuición formal (que en la segunda edición de la *Crítica* reemplaza a la subsunción) porque a través de él se está a un paso de considerar a espacio y tiempo como categorías. Por esta teoría de la intuición formal Kant abre el camino para un constructivismo universal, un idealismo absoluto. Es el camino que intentará seguir en el *Opus postumum*.

5. *El espacio en el Opus postumum*

En momentos en que —según cuentan sus biógrafos— Kant solía decir que no podía ocuparse más que en “sarcinas colligere”, estaba en realidad de lleno entregado nada menos que a la tarea de reformar fundamentalmente todo su sistema. El resultado se comprobó a su muerte: trece abultados fajos inéditos, presumiblemente escritos durante los cuatro últimos años de vida, que fueron editados muy tardíamente por la Academia de Ciencias de Berlín en dos gruesos volúmenes dentro de la monumental *Kants Werke*<sup>22</sup>.

A pesar de que toda afirmación sobre esta obra póstuma encierra siempre mucho de conjetura, parecería que el esfuerzo de Kant tendiera, nuevamente, a crear otro puente entre intuición pura y espontaneidad, lo que exigiría una nueva concepción de espacio y tiempo.

<sup>22</sup> *Immanuel Kants Werke*, ed. Ak., ts. XXI y XXII, 1938-1942.

Por ello espacio y tiempo son ahora productos de la espontaneidad: "El espacio y el tiempo son producto del poder de la representación, en tanto que ésta es espontánea"<sup>33</sup>. Ahora el sujeto cognocente es activo y autónomo, aun en la constitución de las representaciones espaciales y temporales: son actos suyos "posicionales" (setzungen) los que producen a espacio y tiempo<sup>34</sup>. Mientras que en la *Crítica* Kant había investigado los elementos formales de la experiencia, aquí ésta será estudiada aun en sus elementos materiales, como contenidos generales del objeto. Eso exige una profundización del sujeto cognocente y una modificación de las intuiciones de espacio y tiempo.

Esta creación por parte del sujeto de espacio y tiempo es obra de la imaginación: "El espacio y el tiempo son productos (pero primitivos) de nuestra imaginación propia; son intuiciones autocreadas"<sup>35</sup>. Así ahora se invierten los papeles, pues en la *Analítica* espacio y tiempo eran condiciones ("supuestos") de la imaginación. Por otra parte, la imaginación es función espontánea, productora, y de esa misma espontaneidad resultan coloreados espacio y tiempo. Claro está que sería aventurarse demasiado sostener que son categorías, pues se sigue manteniendo la distinción entre sensibilidad y entendimiento con el mismo sentido que en la *Crítica*. Espacio y tiempo continúan siendo intuiciones, e intuiciones que requieren el concurso de las categorías. De tal modo, espacio y tiempo resultan, a la vez, espontáneos y receptivos: son productos de la espontaneidad del sujeto, pero esa producción quedaría inconsciente si no fuera por obra de las categorías del entendimiento<sup>36</sup>. Es lo que parecería sostener Kant en este pasaje: "Espacio y tiempo son, por una parte, actos de la espontaneidad del sujeto en la intuición; por otra, afecciones de la receptividad: los unos, en la composición de lo diverso; los otros, en la representación del compuesto en la unidad del concepto"<sup>37</sup>.

#### 6. Valoración crítica de la concepción kantiana del espacio

Haremos sólo algunas reflexiones al respecto, sin pretender un mayor análisis que nos obligaría a un estudio científico-filosófico de la

<sup>33</sup> *Op. cit.*, t. XXII, p. 42.

<sup>34</sup> *Ibidem.*, p. 97.

<sup>35</sup> *Ibidem.*, p. 37.

<sup>36</sup> Cf. ROGER DAVAL, *La Métaphysique de Kant*, Paris 1951, pp. 289-290.

<sup>37</sup> *I. Kante Werke*, ed. cit., t. XXII, p. 42.

noción de espacio, incluso hasta nuestros días, lo que sale del marco de posibilidades de este trabajo.

Ya en vida de Kant, y a poco de publicada la *Crítica de la razón pura*, las objeciones cayeron sobre su concepción de espacio y tiempo. Kant tuvo que salir al paso de ellas con cartas, primero, y más tarde con *Prolegómenos*. La mayor parte de dichas objeciones provenía de una interpretación subjetivista de la aprioridad tempoespacial, y ellas continuaron enseguida de la muerte de Kant. Herbart, por ejemplo, concebía a espacio y tiempo como moldes vacíos existentes en el espíritu antes de toda impresión. Pero ya en la *Dissertatio* Kant se había expedido contra todo innatismo (Cf. p. 8 de este artículo). Y a la vez contra todo empirismo: hay dos tipos de adquisiciones, una originaria y otra derivada; espacio y tiempo son nociones originariamente adquiridas (Cf. *ibidem*).

Pero más importante que extenderse en esto sería considerar brevemente la supuesta crisis de la concepción kantiana motivada por el descubrimiento de las geometrías no-euclidianas y la consiguiente axiomatización de las matemáticas. Descubiertas estas geometrías a partir de 1825, no obstante ya en vida de Kant "estaba en el ambiente" su posibilidad y la axiomatización geométrica. Kant mismo se hizo eco de ello, admitiendo, incluso expresamente, dicha posibilidad (así como la de espacios pluridimensionales) en su primera obra sobre las "fuerzas vivas"<sup>38</sup>. La existencia de geometrías con espacio de  $n$ -dimensiones, curvos (elípticos o hiperbólicos) sería perfectamente compatible con la geometría y el espacio kantianos; se desenvolverían en ámbitos espaciales distintos: ideales, por un lado; intuitivo, por el otro. Como lo ha hecho ver muy bien N. Hartmann, el espacio de la intuición es uno y euclídeo; los espacios ideales, en cambio, son infinitos<sup>39</sup>. Kant conocía perfectamente la posibilidad de las geometrías no-euclidianas, pero ellas no podían tener jamás objetividad, aplicabilidad real. La única geometría real sería la euclídea; las que salen de sus marcos podrán ser posibles (como puros pensamientos), pero no reales. El motivo

<sup>38</sup> Cf. GOTTFRIED MARTIN, *Science moderne et ontologie traditionnelle chez Kant*, trad. de J.-C. Piquet, Paris, 1963, pp. 24-25.

<sup>39</sup> NICHOLAI HARTMANN, *Ontología*, trad. de J. Gaso, México, 1955-1964, t. IV, p. 80.

reside en que no se las puede "construir" a partir de una intuición, no se puede con ellas "operar", diríamos hoy <sup>40</sup>.

Lejos pues de poner en crisis la concepción kantiana, las geometrías no-euclidianas confirmarían el carácter sintético de los juicios geométricos y la naturaleza "constructiva" de la geometría euclidio-kantiana <sup>41</sup>. El intuicionismo matemático contemporáneo vendrá a ratificar esta concepción, considerándose heredero de Kant.

<sup>40</sup> Cf. GOTTFRIED MARTIN, *op. cit.*, p. 33.

<sup>41</sup> Cf. *Ibidem*, p. 26. Para el concepto de "construcción" cf. *Teoría trascendental del método*, sección primera (A 713, B 714) y parte Ira.

Vertical line of text on the right side of the page, possibly a page number or header.

## ASOCIACION Y SINTESIS PASIVA

Por Roberto Juan Walton y Andrés Pirk

### I. Más allá de la deducción subjetiva de las categorías\*

#### *Orígenes kantianos del problema de la asociación*

Las dificultades relacionadas con la imaginación en las diversas etapas que se han distinguido en el desarrollo de la primera edición de la *Crítica de la razón pura* —las del objeto trascendental, las categorías, la imaginación productiva y la triple síntesis trascendental— y la posterior transformación de la deducción subjetiva en la segunda edición revelan las vacilaciones de Kant en su intento de penetrar “profundamente en los primeros fundamentos de la posibilidad de nuestro conocimiento en general”<sup>1</sup>. A la luz de ciertas ideas formuladas por la fenomenología, cabe señalar que Kant hubiera podido aventurarse hacia una nueva etapa que habría resuelto los

\* Para las obras de Husserl se utilizarán las siguientes siglas:

- LU I *Logische Untersuchungen*, I, Tübingen, Max Niemeyer, 1966.  
FTL *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft, Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, X, 1929.  
EU *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, Hamburg, Claassen, 1964.  
Hua. I *Husserliana I: Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Martinus Nijhoff, Haag, 1963.  
Hua. III *Husserliana III: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Haag, Martinus Nijhoff, 1950.  
Hua. VI *Husserliana VI: Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Haag, Martinus Nijhoff, 1962.  
Hua. VII *Husserliana VII: Erste Philosophie (1923/24)*, Haag, Martinus Nijhoff, 1956.  
Hua. X *Husserliana X: Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893/1917)*, Haag, Martinus Nijhoff, 1966.  
Hua. XII *Husserliana XI: Analysen zur passiven Synthesis*, Haag, Martinus Nijhoff, 1966.  
Hua. XI *Husserliana XII: Philosophie der Arithmetik*, Haag, Martinus Nijhoff, 1970.

<sup>1</sup> *Kritik der reinen Vernunft*, A 98.

problemas inherentes a la imaginación trascendental y evitado el retroceso de la segunda edición. Aquí nos encontramos con las raíces kantianas de la fenomenología que puede ser considerada una continuación de la deducción subjetiva de las categorías. Como señala Husserl: "En la 'deducción trascendental' de la primera edición de la *Crítica de la razón pura* Kant intentó efectuar una fundamentación directa que debía descender hasta las fuentes originarias, pero sólo para interrumpirla pronto sin llegar a los auténticos problemas de la fundamentación..."<sup>2</sup>.

Husserl se lanza a la búsqueda de este fundamento a través de dos caminos convergentes: 1) la interrogación retrospectiva por las síntesis immanentes de la conciencia que posibilitan la constitución de un mundo trascendente, y 2) la interrogación retrospectiva por un mundo más originario que la naturaleza teórico-objetiva. En sus *Analysen zur passiven Synthesis* sostiene que Kant había esbozado en esa deducción "un primer sistema de síntesis trascendentales"<sup>3</sup>, pero sólo desde el punto de vista de la constitución de objetividades trascendentes a la conciencia. Se limitó a las síntesis subjetivas que permiten la aparición de objetividades espacio-mundanas, y pasó por alto un problema anterior y más profundo: el de la constitución de las objetividades puramente immanentes<sup>4</sup>. Dado que el mundo espacial aparece gracias a ciertas síntesis que tienen lugar en la conciencia resulta necesaria una teoría de las configuraciones sintéticas inherentes a la conciencia como "presupuesto para los problemas constitutivos del mundo"<sup>5</sup>. La síntesis de la imaginación productiva a que remite, según Kant, el conocimiento que se despliega en las formas explícitas del concepto y el juicio no es, para Husserl, otra cosa que el conjunto de las intencionalidades de la conciencia pasiva "en las que un dar sentido, immanente y trascendente, extremadamente mul-

<sup>2</sup> Hua. VI, 106.

<sup>3</sup> Hua. XI, 125, 392.

<sup>4</sup> "Pero por suerte la teoría de Kant es mejor de lo que él mismo sabía... importantes descubrimientos se encuentran encerrados en su filosofía... lo que él bajo el título «síntesis» no sólo caracterizaba con una palabra sino que ya articulaba según grados es un comienzo teórico destinado a convertirse en punto germinal de toda una ciencia" (Hua. VII, 404). — "Los aspectos por así decirlo más interiores de la conciencia constituyente casi no son tocados por Kant; los fenómenos sensibles de que se ocupa son ya unidades constituidas de una estructura intencional inmensamente rica que en ningún caso se somete a un análisis sistemático" (Hua. VII, 198).

<sup>5</sup> Hua. XI, 126.



tiforme, tiene lugar y se organiza en configuraciones abarcadoras de sentido y ser, como lo son la unidad immanente de la corriente de vivencias, y, con respecto a la trascendencia, la unidad del mundo con sus formas universales''<sup>6</sup>. Este mundo es el ámbito de lo subjetivo-relativo y en cuanto tal no ha sido tema de preocupación de la filosofía kantiana que se ha planteado el problema de las condiciones de posibilidad de un mundo experimentable objetivamente. La fenomenología es una filosofía trascendental que reflexiona sobre las condiciones de posibilidad de la experiencia, pero a diferencia de la kantiana no se limita al estudio de las condiciones que posibilitan el conocimiento objetivo. El sujeto kantiano es un sujeto teórico, pero el análisis husserliano busca las condiciones de una experiencia que precede a las construcciones de las ciencias objetivas y revela "el ámbito de lo subjetivo totalmente cerrado en sí, existente a su manera, operante en todo experimentar, en todo pensar, en todo vivir, y por ende inseparable en todas partes de ellos, y, sin embargo, no advertido, ni captado, ni concebido''<sup>7</sup>. La filosofía no realiza su fundamentación originaria como ciencia universal y fundante en última instancia si deja ese ámbito en el anonimato.

La constitución de los objetos percibidos y del mundo como su horizonte está regida por una síntesis estética previa a la síntesis categorial activa. Por eso es posible hablar en la fenomenología de una razón estética y de ideas estéticas<sup>8</sup>. El ámbito de la estética trascendental se amplía de tal modo que ya se plantea en este nivel el problema de la constitución del mundo, y la reinterpretada síntesis de la imaginación se presenta como una noética trascendental que permite la aparición de un a priori noemático de la experiencia inmediata y antepredicativa. La estética trascendental kantiana establece en forma limitada un a priori noemático de la experiencia sensible, y por eso es necesario ampliarla con otras investigaciones hasta determinar el a priori total de la intuición sensible o "logos del mundo estético''<sup>9</sup>. Así se modifica la formulación kantiana del problema del mundo: el mundo se da en la esfera de la estética trascendental, se subordina la noción de naturaleza de la analítica a la estética, y en virtud de la

<sup>6</sup> Hua. XI, 276.

<sup>7</sup> Hua. VI, 114.

<sup>8</sup> TH. SZEBŐHEM, *Die Bedingungen der Möglichkeit der Transzendentalphilosophie* (Bonn, Bouvier), 1962, pp. 186-90.

<sup>9</sup> FTL, 256-57.

noción de horizonte se elimina el problema pertinente en el ámbito de la dialéctica trascendental. El mundo no es ya una idea de la razón que no tiene correspondencia en la experiencia, sino que está dado en la experiencia de cada objeto particular. Kant no pudo ver esto porque "la estructura de la conciencia de horizonte —uno de los grandes descubrimientos de Husserl— le fue ajena"<sup>10</sup>.

La evolución de Husserl se produce paralelamente al desarrollo de la "doctrina de la intencionalidad de horizonte" que aún no había aparecido en *Investigaciones lógicas* y que sólo comienza a esbozarse en *Ideas*<sup>11</sup>. La aparición de la noción de una "constituyente intencionalidad de horizonte gracias a la cual el mundo circundante de la vida cotidiana es un mundo de experiencia"<sup>12</sup>, amplía el esquema primario de la investigación fenomenológica. El yo aparece ahora envuelto por un horizonte temporal, deja de ser un mero polo vacío, y se presenta como un sustrato de habitualidades. El objeto percibido no se limita a lo que le corresponde en cuanto simple individualidad, sino que aparece en medio de sus horizontes que le confieren una estructura típica y una referencia al mundo. Ya no se analiza la relación de los juicios aislados con el objeto sensible, sino que ellos aparecen dentro del horizonte total de la ciencia que presupone siempre las estructuras del mundo de la vida. Pero junto con esta ampliación posibilitada por la noción de horizonte subsisten tres ideas ya pre-anunciadas en *Investigaciones lógicas*: la irreductibilidad del objeto sensible a sus apariciones, la referencia del objeto a la actividad constituyente de un sujeto —noción que en esta obra se limitaba a la esfera ideal— y la fundamentación de lo ideal sobre lo sensible. Trátase de constantes del pensamiento husserliano. De este modo podemos aplicar a todo el desarrollo del pensamiento de Husserl sus indicaciones sobre la relación existente entre *Investigaciones lógicas* e *Ideas*, y afirmar que todos los momentos anteriores "no descartados en modo alguno" aparecen como "estadios previos naturales para la verdad", porque "la ampliación del horizonte explorado, el conocimiento más profundo de las 'modificaciones' intencionales relacionadas unas con otras en forma tan complicada y de las estructuras de la

<sup>10</sup> LUDWIG LANDGREBE, "Das Methodenproblem der transzendentalen Wissenschaft vom lebensweltlichen Apriori", *Symposium sobre la noción husserliana de Lebenswelt* (México, 1960), pp. 57-58.

<sup>11</sup> FTL, 177 n.

<sup>12</sup> *Ibid.*

conciencia enlazadas unas con otras de un modo tan múltiples, hicieron cambiar algunas concepciones adquiridas al penetrar por primera vez en el nuevo territorio"<sup>13</sup>.

En relación estrecha con la noción de horizonte aparece la de asociación, que, a pesar de su elucidación sistemática relativamente tardía<sup>14</sup>, es una de las más persistentes en la filosofía husserliana. Ya se presenta en *Philosophie der Arithmetik* en ocasión de un examen de la teoría de la fusión en Stumpf<sup>15</sup>. Está implícita en la primera de las *Investigaciones lógicas* en la interpretación fenomenológica de la indicación, que constituye el "germen de la fenomenología genética"<sup>16</sup>. Y se reitera como uno de los temas centrales en la última obra completada por Husserl<sup>17</sup>.

La teoría de la asociación descansa en los datos fenomenológicos puros que quedan después de la reducción. Descarta, por consiguiente, la psicología asociacionista y toda interpretación que haga de ella una especie de ley natural psicofísica que establecería una suerte de gravitación psíquica: "La asociación es un concepto fenomenológico-transcendental fundamental... no hay que pasar por alto que el hecho y su irracionalidad misma es un concepto estructural en el sistema del a priori concreto"<sup>18</sup>. Kant ya se había anticipado en la crítica a la psicología asociacionista al establecer que las representaciones no se asocian meramente por la coexistencia, sino que la asociación está transcendentamente fundada: "Si esta unidad de asociación no tuviera también un fundamento objetivo de modo que resultara imposible la aprehensión de los fenómenos por la imaginación a no ser bajo la condición de una posible unidad sintética de esta aprehensión, entonces sería también algo totalmente accidental la acomodación de los fenómenos en un todo conexo del conocimiento humano"<sup>19</sup>. Pero el análisis kantiano no llegó lo suficientemente lejos en la determinación de la legalidad necesaria inherente a la asociación<sup>20</sup>.

<sup>13</sup> LU I, viii, xi.

<sup>14</sup> Hua, I, 114.

<sup>15</sup> Hua, XII, 203-14. Cf. ANON GURWITSCH, *The Field of Consciousness* (Pittsburgh, Duquesne University Press, 1964), pp. 71-84; y ROBERT SOKOLOWSKI, *The Formation of Husserl's Concept of Constitution* (The Hague, Martinus Nijhoff, 1964), pp. 27-30.

<sup>16</sup> EU, 79.

<sup>17</sup> Hua, VI, 472.

<sup>18</sup> Hua, I, 113-14.

<sup>19</sup> *Kritik der reinen Vernunft*, A 121.

<sup>20</sup> "A decir verdad, Kant ya había visto que en las conexiones fenome-

El primer fenómeno que se presenta cuando examinamos la asociación es la génesis de las reproducciones. Se trata de la conexión puramente inmanente del "algo recuerda algo" en la que uno de los miembros se presenta como evocante y el otro como evocado en virtud de una relación de semejanza entre ambos<sup>21</sup>. Sobre esta asociación, que Husserl denomina reproductiva, se funda una asociación de grado superior referida a la génesis de las esperas, es decir, las intenciones anticipadoras. Se trata de la asociación inductiva. La relación asociativa concierne sólo a objetos conscientes en cuanto tales: se presenta en razón de que existen objetividades que se destacan unitariamente y que evocan a otras unidades como pasadas o futuras<sup>22</sup>. Gracias a esta evocación se puede resolver el problema de cómo un presente puede entrar en relación con el ámbito total de los olvidos y las esperas, y aclarar de este modo las condiciones básicas de posibilidad de una subjetividad en sí misma. De los fenómenos asociativos "parte el camino que conduce a una teoría universal de la génesis de una subjetividad pura, y ante todo en relación con las capas subyacentes de pasividad pura"<sup>23</sup>.

La teoría de la asociación se presenta como "una continuación más elevada de la teoría de la constitución originaria del tiempo"<sup>24</sup>. A su vez, el a priori estético del tiempo es uno de los estratos fundantes de la estética trascendental ampliada que propone Husserl. Se impone, pues, una consideración sucinta del problema del tiempo.

### *Síntesis formal del tiempo*

Se pueden distinguir tres grandes niveles de síntesis<sup>25</sup>. El primero es el de la unidad de la conciencia inmanente del tiempo como

nológicas que nos salen primeramente al encuentro en el punto de partida natural de la consideración psicológica objetiva bajo el título de asociación no se muestran meros *facta casuales*, sino más bien una legalidad absolutamente necesaria sin la cual no puede existir una subjetividad; pero su genial teoría de la necesidad trascendental de la asociación no está cimentada en un análisis fenomenológico eidético. No intenta mostrar en hechos elementales y leyes esenciales lo que subyace propiamente bajo el título de asociación y hacer comprensible así la estructura genética de unidad de la vida subjetiva pura" (Hua. XI, 119).

<sup>21</sup> Hua. XI, 123; EU, 79.

<sup>22</sup> Hua. XI, 121.

<sup>23</sup> Hua. XI, 118.

<sup>24</sup> *Ibid.*; EU, 77.

<sup>25</sup> Hua. III, 291-93.

unidad de todas las vivencias en una corriente de conciencia. Todas las vivencias se presentan como fases de un único flujo temporal. Los objetos inmanentes, es decir, las vivencias hyléticas y noéticas, se constituyen en la corriente de la conciencia en forma pasiva por medio de una configuración en la coexistencia y la sucesión. Es un tipo de constitución que opera mediante la yuxtaposición de las fases de un modo no activo ni discreto, a diferencia del esquema materia-forma por el que se constituyen los objetos trascendentes. Toda vivencia está sometida a la corriente de la conciencia, experimenta una continuidad de cambios y se presenta como una unidad de devenir: un único tiempo en continuo desarrollo abarca todos los tiempos individuales de las vivencias singulares. Esta temporalidad es para los objetos inmanentes "no sólo una forma de darse, sino una forma de existir como forma esencial constitutiva"<sup>26</sup>.

La síntesis constitutiva del tiempo comprende las síntesis de la protención y la retención inherentes a cualquier objeto temporal, la síntesis unitaria del presente concreto y pleno de la vida, y la síntesis ulterior que se realiza en el pasaje de un momento a otro. La unidad sintética originaria de la coexistencia y la sucesión en la conciencia inmanente del tiempo es la síntesis "más general y anterior a todas" porque enlaza necesariamente todos los objetos particulares en la pasividad, esto es, confiere unidad a todos los objetos diferenciados y diferenciables con independencia de su contenido. Con ella corre parejas la síntesis en que un objeto recibe una unidad de identidad gracias a que, además de un ahora momentáneo, posee dos horizontes (el retencional y el protencional) que fluyen continuamente con él y permiten identificarlo. Pero a una con cualquier objetividad temporal puede constituirse otra, con lo cual se da necesariamente una simultaneidad. Las diversas protoimpresiones se integran en una sola protoimpresión que en su flujo unitario permite la constitución de un único tiempo. Una síntesis universal constituye en cada ahora un presente global concreto en que se disponen todas las singularidades separadas. Y a su vez una nueva síntesis permite enlazar todos los presentes transcurivos en la unidad de la sucesión. La conciencia del tiempo es, pues, el lugar originario de la constitución de una objetividad duradera como unidad de identidad y de las formas de enlace de la coexis-

tencia y la sucesión de todas las objetividades que llegan a ser conscientes<sup>27</sup>. Todo lo que aparece tiene un lugar propio y fijo dentro de un único tiempo. La forma común del tiempo es la forma primera y fundamental, el presupuesto de todas las demás síntesis de unidad. Por eso Husserl puede decir: "Comprendemos ahora la verdad intrínseca de la afirmación kantiana de que el tiempo es la forma de la sensibilidad y por eso es la forma de todo mundo posible de la experiencia objetiva"<sup>28</sup>.

Un segundo tipo de síntesis es el de los objetos espaciales — los objetos de la percepción sensible— que se constituyen mediante la aprehensión de datos hyléticos. La necesaria constitución temporal de las vivencias u objetos inmanentes, constitución que les confiere su posición en la conciencia inmanente, influye sobre los objetos intencionales o trascendentes a las vivencias. El tiempo inmanente en que se constituyen tanto la aprehensión como los datos hyléticos es a la vez "la forma de darse de todos los objetos mentados en ellos"<sup>29</sup>. Si bien el tiempo inmanente no entra en el objeto intencional trascendente, a través de la multiplicidad de sus puntos y ordenaciones temporales se mienta la unidad de un tiempo objetivo. Los objetos inmanentes y el tiempo inmanente que los constituye sirven, pues, de representantes para los objetos percibidos y su tiempo objetivo: "El tiempo inmanente se objetiva en un tiempo de los objetos constituidos en las apariciones inmanentes... el tiempo fenomenológico al que pertenecen los datos sensibles y las aprehensiones cósicas, y el tiempo espacial de las cosas, deben recubrirse punto por punto"<sup>30</sup>.

Una tercera síntesis es la articulada o de miembros. En ella los actos discretos se combinan en la unidad de un orden superior, a diferencia de las síntesis continuas de los objetos espaciales en que la unidad pertenece al mismo nivel que lo unido. A esta síntesis corresponde la constitución de objetos categoriales que no participan del tiempo objetivo en que se individualizan sus sustratos, los objetos de la percepción sensible. La relación que los objetos categoriales tienen con el tiempo inmanente de las vivencias no es la misma que se advierte en el caso de aquéllos: ya no hay recubrimiento o coincidencia.

<sup>27</sup> *Hua.* XI, 26-28.

<sup>28</sup> *EU*, 191.

<sup>29</sup> *EU*, 305.

<sup>30</sup> *Hua.* X, 02-03.

El hecho de que el sujeto constituya una formación categorial dando una localización temporal única a su acto de pensar no implica una localización temporal de la estructura categorial que se presenta como polo intencional ideal, reiterable de un modo idéntico en múltiples actos. Pero la ausencia de temporalidad de los objetos categoriales es a su vez una forma especial de la temporalidad: "Su supratemporalidad se manifiesta como omnitemporalidad, como correlato de una arbitraria producción y reproducción en cualquier momento del tiempo"<sup>31</sup>. Si bien la conciencia de una objetividad ideal es una vivencia temporal, no lo es la objetividad que se presenta a través de ella, ya que la duración temporal no le pertenece como una determinación esencial.

Luego de haber examinado la constitución de los diversos tipos de objetos —ya sea immanentes, ya sea trascendentes (sensibles o ideales)— como modalidades de la temporalización, podemos volvernos hacia el núcleo último a partir del cual tiene lugar toda síntesis. Es posible un abondamiento o radicalización de la reducción trascendental mediante la puesta entre paréntesis de la corriente de la vida temporal —los horizontes de pasado y futuro—, nueva reducción cuyo residuo es el presente viviente y fluente como punto de referencia final de la fenomenología. Este presente absoluto es el origen de toda experiencia y, a diferencia del curso total de las vivencias, ya no supone ninguna otra condición de posibilidad. La conciencia no presenta escorzos espaciales como los objetos de la percepción trascendente, pero sí una multiplicidad de escorzos temporales. Las objetividades immanentes se constituyen en la corriente de la conciencia en una yuxtaposición de fases temporales que fluyen desde un presente que retiene y anticipa las restantes fases. Este presente aparece como la condición de posibilidad de la subjetividad, del mismo modo que la subjetividad es la condición de posibilidad de los objetos exteriores. Es la fuente de la que surge la conciencia, pues sin él la conciencia no podría constituirse. No es una sustancia supratemporal, sino el centro de una vida que experimenta el mundo, el persistente y perdurable lugar de toda presentación. Es necesario radicalizar la reducción fenomenológica para llegar al presente viviente como "la concreta realidad originaria de la fenomenología, a la que debe retroceder

<sup>31</sup> Hua, I, 155-56; EU, 313.

todo autoesclarecimiento trascendental en su interminable y ascendente trabajo de interpretación"<sup>22</sup>.

### *Síntesis de contenido*

La conciencia del tiempo sólo produce una forma universal de sucesión y coexistencia de todos los datos inmanentes. Pero la forma no es nada sin el contenido: el dato inmanente sólo dura como dato al que es inherente un contenido. El análisis intencional de la conciencia del tiempo es un análisis abstracto, porque la síntesis temporal, aun cuando sea el marco formal universal de todas las síntesis y el punto de partida de la constitución de toda objetividad, no basta para dar cuenta de lo que da unidad de contenido a cada objeto y de lo que configura las diferencias entre ellos. Así, las síntesis que producen la unidad del campo sensible con sus datos son ya un grado más elevado de las operaciones constitutivas<sup>23</sup>. Son necesarios, pues, otros modos de síntesis que transcurren conjuntamente con aquellas que constituyen la forma temporal de todos los objetos y conciernen al contenido temporal. Estas nuevas síntesis permiten explicar por qué un objeto inmanente se destaca y se ofrece por sí mismo como algo, y por qué se enlaza con otros objetos inmanentes, ya que existe la posibilidad contraria de que una diversidad de multiplicidades se disuelva en una unidad que impida la conciencia de singularidades separadas<sup>24</sup>. El campo del predarse pasivo, lejos de ser un mero caos o confusión de datos, tiene una estructura determinada que permite que se destaquen y enlacen singularidades articuladas en fusiones cercanas y lejanas.

En razón de que conciernen al contenido temporal, las nuevas síntesis asociativas establecen un vínculo entre la síntesis de la conciencia del tiempo y la de los objetos trascendentes. El curso de los datos hyléticos influye en la constitución del objeto trascendente porque éste solo puede presentarse ante la conciencia y tener ciertas determinaciones "cuando los momentos hyléticos... son tales y no

<sup>22</sup> E. HUSSELI, Manuscrito B III 9, (1931) Cf. KLAUS HELD, *Lebendige Gegenwart* (Haag, Martinus Nijhoff, 1966), pp. 61-70.

<sup>23</sup> EU, 75.

<sup>24</sup> Hus. XI, 120.



otros"<sup>35</sup>. Y esta concordancia y discordancia de los datos hyléticos, que limita la función constitutiva de la conciencia con respecto al objeto trascendente, responde precisamente a leyes asociativas. Por otra parte, la asociación desempeña también un papel entre la síntesis del objeto espacial y la síntesis articulada o categorial. Todo objeto de la percepción trascendente posee un horizonte interno de determinaciones que configuran un tipo empírico fundado en una síntesis asociativa en la que lo nuevo se relaciona con el recuerdo de lo igual y lo semejante. La existencia de este horizonte permite que la contemplación simple del objeto se prolongue en una explicitación de sus determinaciones internas, proceso que, a su vez, es el fundamento de la formación categorial como identificación y articulación activa de lo que antes no era más que un simple recubrimiento pasivo entre el objeto y sus determinaciones. Aunque la predicación, en la que el objeto-sustrato se convierte en sujeto y la determinación en predicado, no es ya una simple explicitación contemplativa, remite genéticamente a ella y al horizonte interno de evocación asociativa sobre el que se funda<sup>36</sup>. Así, la síntesis asociativa establece un vínculo entre los tres grandes niveles de síntesis previamente distinguidos.

La captación de los datos immanentes presupone una abstracción. Por un lado, los datos sensibles no se dan inmediatamente en la experiencia como objetos. Los colores se aprehenden como colores de cosas concretas, y sólo en una captación abstracta es posible convertirlos en objetos<sup>37</sup>. Los datos pueden ser tematizados y llegar a ser ellos mismos unidades de identidad. Por otro lado, se prescinde de la rememoración y la espera, de fantasías, valoraciones, voliciones, etc., y se atiende exclusivamente al núcleo hylético que aparece en cada presente viviente. La originariedad del campo del predarse pasivo es abstracta porque se lo considera antes de que la actividad del yo haya efectuado operaciones dadoras de sentido y se descartan todas las notas de familiaridad por las cuales lo afectante se presenta sobre el fundamento de experiencias anteriores<sup>38</sup>.

<sup>35</sup> Hua. III, 243.

<sup>36</sup> EU, 114-15, 245-46; Hua. XI, 395.

<sup>37</sup> "La cosa es lo primero que nos afecta, y sólo secundariamente, en un apartarse reflexivo de ella, nos afecta la perspectiva, o en un retroceso ulterior el color sensible..." (FTL, 254).

<sup>38</sup> Hua. XI, 128-29.

En cada presente viviente hay un núcleo hylético, se constituye una multiplicidad de datos sensibles que se unifican en forma más o menos laxa en la simultaneidad y la sucesión. Sólo se pueden captar directamente los datos que se destacan por separado y por eso es necesario describir lo que les da unidad, ya que son el producto de una síntesis constitutiva ulterior que presupone las operaciones de síntesis de la conciencia inmanente del tiempo. Más allá de esta síntesis y antes de considerar la evocación asociativa de rememoraciones y esperas —lo primero para nosotros— es necesario tener en cuenta nuevas protosíntesis asociativas que expliquen la génesis de las objetividades inmanentes: "El fenómeno de la génesis asociativa es lo que domina en esta esfera del predarse pasivo: está fundado sobre las síntesis de la conciencia inmanente del tiempo"<sup>39</sup>. Los enlaces de contenido más generales de los objetos destacados son la semejanza o igualdad (homogeneidad) y la desemejanza (heterogeneidad). La asociación sólo es posible en virtud de una semejanza cuyo grado difiere según los casos y que puede alcanzar la completa igualdad. Dentro de las formas omniabarcantes de la coexistencia y la sucesión surgen unificaciones particulares por homogeneidad que permiten enlazar todo lo destacado y a la vez homogéneo en un presente<sup>40</sup>. Se puede decir que la semejanza entre los datos reales suscita entre ellos un lazo real. Se trata de un enlace inmanente de los datos impresionales, enlace que es una síntesis de la conciencia y no una fusión entre propiedades reales. Los datos inmanentes tienen una unidad conciencial. Esta es una unidad de parentesco que presenta una gradualidad en la medida en que unifica más o menos fuertemente<sup>41</sup>. El parentesco o semejanza más completo es la igualdad, el enlace más fuerte de homogeneidad<sup>42</sup>.

El presente viviente proporciona una unidad formal a todos los campos sensibles, pero éstos poseen, además, una unidad material de

<sup>39</sup> EU, 77.

<sup>40</sup> Husf. XI, 138, 398.

<sup>41</sup> Hus. XI, 129, 399.

<sup>42</sup> "Cuanto más grande es la semejanza, tanto más próximos se encuentran entre sí los datos; cuanto más fuerte es el recubrimiento, tanto más prevalece la unidad sobre la diferencia. Dos datos que no difieren, que no están distanciados y, sin embargo, llegan a unirse por medio de una síntesis, se fusionan. Si pensamos una multiplicidad [de] datos, que en una constante mediación transcurativa de lo semejante advienen a la unidad, entonces todos ellos se fusionan en una unidad interior sin ruptura, una unidad sin discontinuidad" (Hus. XI, 396).

contenido en razón de que son un ámbito de homogeneidad coexistente. Y más allá de la homogeneidad general de un campo sensible, existen también enlaces particulares de homogeneidad. Así, por un lado, la homogeneidad visual enlaza todo lo visual, y, por el otro, un grupo de figuras de color puede enlazarse dentro del campo visual. Así como todo campo sensible en cuanto unidad de homogeneidad se encuentra con los demás en una relación de heterogeneidad, un momento singular se destaca en él por el hecho de que contrasta con otra cosa. Todo lo que se destaca en un campo lo hace, pues, siempre a partir de algo: manchas amarillas se destacan, por ejemplo, sobre un fondo azul y existen separadamente porque contrastan con él, y a la vez se presentan unidos en cuanto figuras de color en una fusión sin contraste. Constituyen, por consiguiente, una pluralidad homogénea a la que es inherente tanto la fusión como el contraste. A su vez, el contraste presupone una homogeneidad en la medida en que las manchas amarillas y la superficie azul tienen, en cuanto datos visuales, un parentesco que las diferencia de otros datos heterogéneos. La fusión de las manchas es una fusión lejana porque los datos que se destacan por separado se unifican discontinuamente sin desbordar unos sobre otros. Sin embargo, con esto no se ha explicado aún la concreción efectiva que permite la unidad en el destacarse. Ello sólo será posible después de que se haya considerado la fusión cercana y su relación con el fenómeno de la afección.

La naturaleza más propia de la síntesis de parentesco se pone de manifiesto en una consideración de tipo cinético, en la que se efectúa la superposición o sobrepujamiento de la conciencia de un objeto sobre la de otro. Este procedimiento permite penetrar en los fenómenos de igualdad y semejanza. Así, lo que en el plano estático aparecía como enlace de homogeneidad de contenidos es ya el producto de una síntesis de recubrimiento efectuada a distancia. El sobrepujamiento realiza un pasaje comparativo de lo emparentado a lo emparentado que, en el caso de la mera semejanza, da por resultado, a la vez que un recubrimiento sintético en una comunidad, una oposición de las particularidades que dentro de ella se desalojan mutuamente, y, en el caso de la igualdad, que es un recubrimiento sin conflicto, una congruencia <sup>49</sup>. En el primer caso se produce un recubrimiento parcial,

<sup>49</sup> Hus. XI, 130-31, 402; EU, 77.

esto es, una fusión que atañe solamente a lo igual. Hay al mismo tiempo una distinción o contrastación que restringe la homogeneidad. En el segundo caso los contenidos se recubren totalmente en una fusión pura y perfecta en que no subsiste ninguna dualidad de contenido<sup>44</sup>.

Dentro del marco de la homogeneidad debe considerarse todavía el fenómeno de la ordenación. Hay ante todo una ordenación formal de los datos. Por un lado, se encuentra la forma de la sucesión como operación ordenadora de la conciencia constituyente del tiempo. Por el otro, dado que la forma universal de la coexistencia producida por la constitución misma del tiempo no es una forma de ordenación, se dan formas especiales de ordenación tópica en los distintos campos sensibles. "Los objetos están agrupados como unidades duraderas de coexistencia, separados según campos sensibles, y forman en los campos locales configuraciones enlazadas. Por otra parte, están agrupados como sucesiones enlazadas, forman configuraciones transeursivas de sucesiones temporales, como las melodías, etc. Esta formación extensional según la forma temporal y la forma local no debería ser otra cosa que aquello que Kant vislumbraba bajo el título de síntesis figurativa"<sup>45</sup>.

(Continuará)

<sup>44</sup> Hua. XI, 131.

<sup>45</sup> Hua. XI, 164.

## NUEVA DILUCIDACION DE LOS PRIMEROS PRINCIPIOS DEL CONOCIMIENTO METAFISICO

AÑO 1755

*Por Immanuel Kant*

### PLAN

**D**ISPUESTO a aportar, según espero, alguna luz a los primeros principios de nuestro conocimiento, como mi propósito es exponer en el menor número de páginas lo que sobre el asunto he meditado, dejo a un lado aquello que sea prolijos circunloquios y despojando mi discurso de todo gracejo y donaire mostraré únicamente los nervios y articulaciones de mis argumentos.

Y en este empeño, si bien me verá obligado a apartarme del parecer de varones eximios y aun a criticarlos en ciertas ocasiones, no dejo por ello de tener en mucho su recta manera de juzgar y confío en que mis apreciaciones de ningún modo han de menguar el crédito que a sus méritos se debe y que ellos mismos las recibirán de buen grado. Pues en la divergencia de opiniones le está permitido a cada uno apoyarse en su propio parecer y —con tal que estén ausentes la aspereza y el prurito de litigar— no está prohibido criticar moderadamente los argumentos ajenos, vemos que en ninguna ocasión las personas de recto arbitrio consideran esta crítica contraria a las reglas de la urbanidad y el respeto.

Y en consecuencia intentaré primero pesar con una balanza muy cuidadosa las cosas que —más confiada que verazmente— se afirman acerca de la suprema e indubitable primacía del principio de contradicción; luego he de exponer brevemente lo que haya de establecerse con más certeza en lo que a este capítulo se refiere. Más adelante trataré la ley de la razón suficiente y todo lo que se relacione con una comprensión y demostración más correcta de la misma y juntamente presentaré las dificultades que suelen trabarla: una vez presentadas he de procurar —en cuanto la mediocridad de mi ingenio lo permita— hacerles frente con la fuerza de mis argumentos. Finalmente, avanzando un poco más por el camino emprendido, pienso establecer dos nuevos principios del conocimiento metafísico que a mi parecer son de considerable importancia, ya que no tienen ninguna relación con los primitivos y simples sino que son de mayor utilidad y de una aplicación mucho más vasta.

Y como es muy fácil que incurra en ciertos errores quien por primera vez se aventura por una senda no hollada, espero que el

lector de recto juicio ha de recibir mis afirmaciones con la benevolencia que en estas ocasiones se estila.

## SECCIÓN I

*Sobre el principio de contradicción*

## ADVERTENCIA

Como debo procurar ser lo más breve posible, me parece que el criterio más acertado es el de no transcribir aquí aquellas definiciones y axiomas que han sido establecidos pública y notoriamente y que están de acuerdo con la justa razón; por consiguiente no pienso imitar a aquellos que ateniéndose servilmente a no sé qué leyes del método sólo juzgan proceder en forma adecuada cuando han pasado minuciosa revista, del principio al fin, a cuanta cosa encuentran en las papeleras de los filósofos. Y para que no se me hagan reproches por no atenerme a esta norma, he juzgado convenientemente advertir al lector con anterioridad.

PROP. I: *No se da un principio único, absolutamente primero, universal, de todas las verdades.*

Es necesario que el principio primero y verdaderamente único sea una proposición simple. Una proposición que tácitamente abrazara muchas otras tan sólo mentiría la apariencia de un principio único. Por lo tanto, si hay una proposición de veras simple es necesario que sea afirmativa o negativa. Pretendo entonces que si es lo uno o lo otro, no puede ser universal y abrazar en sí completamente todas las verdades; pues si se dice que es *afirmativo*, no puede ser el principio absolutamente primero de las verdades negativas, y si se dice que *negativo*, es imposible considerarlo entre las positivas. Supongamos, en efecto, que sea una proposición negativa: puesto que la consecuencia de los principios de todas las verdades es o directa o indirecta, ¿quién es el que no ve que, por empezar, valiéndose del método *directo* de conclusión, de un principio negativo no puede salir otra cosa que una consecuencia negativa? Y luego, si se quiere que de allí salgan *indirectamente* proposiciones afirmativas tan sólo puede lograrse mediante la proposición: *verdadero es todo aquello cuyo opuesto es falso.*

La cual proposición, por ser afirmativa, nunca podrá desprenderse con el método directo de argumentar de un principio negativo, y mucho menos aún indirectamente, puesto que carecería de su propio apoyo; por tanto, de ninguna manera saldrá de un principio enunciado en forma negativa. Y si las proposiciones afirmativas no pueden deducirse de un único y solo principio negativo, no puede éste ser

llamado *universal*. Y de la misma manera si establecemos como principio cardinal una proposición afirmativa, las negativas no podrán extraerse de ella; para hacerlo indirectamente sería necesaria la proposición: *si lo opuesto de una cosa es verdadero, la cosa es falsa*, vale decir, si lo opuesto de algo se afirma, se niega ese algo. Y como esta proposición es negativa volvemos a ver que de ningún modo puede deducirse de un principio afirmativo, ni directamente —lo que es evidente—, ni indirectamente, a no ser mediante petición de sí misma. Y una vez que se medite sobre ello, nadie rechazará la proposición que he formulado al frente de mi discurso: no puede darse un principio único, absoluto, universal, de todas las verdades.

**PROP. II:** *Hay dos principios absolutamente primeros de todas las verdades: uno de las verdades afirmativas, a saber la proposición: cualquier cosa que es, es; y otro de las verdades negativas, a saber la proposición: cualquier cosa que no es, no es. Ambos principios son llamados en común principio de identidad.*

Nuevamente remito a las dos maneras de demostrar la verdad: directa e indirecta. La primera manera de colegir infiere la verdad de la correspondencia de las nociones de sujeto y predicado y siempre pone esta regla como fundamental: cuando el sujeto —o en sí mismo o en el nexo que abarca— establece las cosas que involucren la noción del predicado, o por el contrario excluye lo que es excluido por la noción del predicado, debe considerarse que corresponde a esta manera directa; y explicándolo un poco más todavía: toda vez que se encuentra identidad entre las nociones de sujeto y predicado, la proposición es verdadera; lo cual dicho en términos muy generales, como corresponde al principio primero, queda expresado así: *cualquier cosa que es, es; y cualquier cosa que no es, no es*. Por consiguiente, el principio de identidad deberá estar al frente de toda argumentación directa, q. e. lo primero.

Y si nos referimos al modo indirecto de argumentar, igualmente acabaremos por encontrar el principio gemelo. Con efecto, siempre se debe apelar a estas dos proposiciones: 1) verdadero es todo aquello cuyo opuesto se niega; 2) falso es todo aquello cuyo opuesto es verdadero. La primera de ellas tiene por corolario proposiciones afirmativas, y la segunda, negativas. Si procuramos aclarar la primera proposición en términos muy simples, podemos hacerlo así: *Cualquier cosa que no es, es* (porque lo opuesto se expresa por la partícula *no* y la remoción también por la partícula *no*). La segunda puede conformarse de la siguiente manera: *cualquier cosa que no es, no es* (por cierto que aquí de nuevo la expresión de lo opuesto se da por la partícula *no* y la expresión de la falsedad o remoción igualmente por la misma partícula). Si ahora, por exigencia de la ley característica, inferimos el valor de las voces contenidas en la primera pre-

posición, puesto que una partícula *no* indica que la otra debe ser sacada, al borrar una y otra nos quedará la proposición: *Cualquier cosa que es, es*. Y como la segunda expresa: *cualquier cosa que no es, no es*, se hace evidente que también en la demostración indirecta el principio gemelo de identidad obtiene la primacía y que, en consecuencia, es de manera absoluta el último fundamento de todo conocimiento.

ESCOLIO. He aquí un ejemplo de poca importancia, pero no del todo desdeñable, en el arte característica combinatoria; en efecto, los términos simplísimos de que nos valemos para explicar estos principios no difieren en casi nada de los caracteres. Con respecto a este arte, tan ponderada por LEIBNITZ, como todos los eruditos se han quejado de que a su muerte ha sido sepultada en el mismo túmulo con tan grande varón, en esta ocasión voy a decir lo que pienso al respecto. Confieso que en las palabras del gran filósofo creo advertir una semejanza con el testamento de aquel padre de Esopo que en el momento de morir advirtió a sus hijos que había escondido un tesoro en cierto lugar de sus tierras y como exhalara el último suspiro antes de precisar el punto exacto, dio con ello a sus hijos ocasión para remover con afán todo el campo y trabajar incesantemente el terreno hasta que, perdida la ilusión de encontrar el tesoro, vieron que la fecundidad de la tierra recompensaba con creces sus esfuerzos. Y estimo en verdad que este único fruto debe esperarse de la indagación de su renombrada disciplina, si hay quienes sostienen que se debe seguirla hasta el presente. Pero si se me permite decir abiertamente mi opinión, mucho me temo que le suceda al sabio incomparable lo mismo que señala en la Química el agudísimo BOERHAAVE con respecto a los más grandes artifices de los alquimistas; porque después de descubrir muchos y extraordinarios secretos llegaron a pensar que todo lo podrían conseguir con tal que se aplicaran a ello y con cierta velocidad de previsión dieran por hechas las cosas que podían suceder, o más bien las que colegían que podían suceder. No cabe duda de que cuando nos referimos a los principios absolutamente primeros está bien valerse del arte característica en las ocasiones en que deban usarse nociones y aun términos o signos muy simples: pero cuando hay que expresar el conocimiento compuesto con la ayuda de los caracteres, toda la perspicacia del ingenio se queda de pronto atascada como en una roca y se ve impedida por inextricable dificultad. Encontramos así que un filósofo de gran nombradía como lo es DARIES ha intentado explicar el principio de contradicción con ayuda de los caracteres y expresando la noción afirmativa con el signo + A, la negativa con el signo - A: de donde saca la ecuación  $+ A - A = 0$ , vale decir afirmar y negar lo mismo es imposible o nada. En el cual intento —y con perdón de tan gran sabio— es dado advertir con toda claridad petición de principio: en efecto, si al signo de la noción negativa se



le atribuye fuerza como para llevarse consigo la positiva, suponemos abiertamente un principio de contradicción en el cual se establece que las nociones opuestas se anulan recíprocamente. Pero nuestra explicación de la proposición: *verdadero es todo aquello cuyo opuesto es falso*, está inmune de ese reproche. Enunciada en los términos más simples, al declarar: *cualquier cosa que no es, es*, si sacamos las partículas *no* lo único que hacemos es dilucidar el significado simple de ellas y surge entonces, necesariamente, el principio de identidad: *cualquier cosa que es, es*.

PROP. III: *Asegurar la preferencia del principio de identidad frente al principio de contradicción para obtener la primacía en la sujeción de las verdades.*

La proposición que se arroga el título de ser el sumo y generalísimo principio de todas las verdades debe ser enunciada primero con los términos más simples y luego también con los más generales: y a mí me parece que el principio gemelo de identidad cumple indubitadamente con este requisito. Con efecto, el más simple de todos los términos que afirman es la palabra *es*, y de los que niegan el término *no es*. Por consiguiente, con nociones simplísimas nada más universal puede concebirse; porque las más compuestas toman su explicación de las más simples y como son más determinantes que éstas no pueden ser a tal punto generales.

El principio de contradicción que se da con la proposición: *es imposible ser y no ser lo mismo simultáneamente*, en realidad no es otra cosa que la definición de *imposible*; pues cualquier cosa que se contradice o es concebida como siendo y no siendo al mismo tiempo se llama imposible. ¿Cómo cabe pretender que todas las verdades deban remitirse a esta definición como a una piedra de toque? Y tampoco es necesario que debamos extraer cualquier verdad de la imposibilidad de su contrario ni —para decirlo con seguridad— es suficiente hacerlo de esa manera; pues el tránsito de la imposibilidad de lo opuesto a la aseveración de la verdad sólo se da mediante el dicho: *verdadero es todo aquello cuyo opuesto es falso*, que comparte de esta manera el dominio con el principio de contradicción, según se ha demostrado anteriormente. Para terminar, ¿habrá alguien a quien no le parezca un tanto durillo y más que paradójico el dar la primacía en el campo de las verdades a una proposición negativa y considerarla como cabeza y columna de todas ellas siendo que no se explica claramente por qué una verdad negativa usurpa este derecho a una afirmativa? Nosotros hemos preferido, ya que hay dos géneros de verdades, establecer también para ambos dos principios primeros, uno que afirma y otro que niega.

ESCOLIO. Quizá a algunos pueda parecerle nuestra disquisición

no sólo sutil y trabajosa sino también superflua y desprovista de utilidad. Y si se tiene la mira puesta en la fecundidad de los corolarios, les doy la razón. En efecto, aunque la mente no haya sido adoctrinada en tal principio, no dejará por cierto de utilizarlo espontáneamente y llevada por cierta necesidad de la naturaleza en cuanta ocasión se preste. Pero ¿no será por ello materia digna de disquisición el seguir el encadenamiento de las verdades hasta el último eslabón? Y por cierto que no es cosa de despreciar el poder investigar a fondo con este razonamiento la ley de argumentaciones de nuestra mente. Pues para alegar únicamente por qué todo nuestro raciocinio se dirige a descubrir la identidad del predicado con el sujeto, ya en sí mismo ya en el nexa reconocido —como se desprende de la última regla de las verdades— diremos esto: Dios no precisa de raciocinio pues todas las cosas, las que convienen y las que no convienen, se manifiestan abiertamente a su mirada, y es él quien presenta los hechos al intelecto y no necesita del análisis que forzosamente requiere la noche que oscurece nuestra inteligencia.

## SECCIÓN II

*Del principio de la razón determinante, vulgo suficiente*

## DEFINICIÓN

PROP. IV: *Determinar* es establecer el predicado con exclusión de lo opuesto. Lo que determina al sujeto con respecto a un predicado se llama *razón*. La *razón* se divide en anteriormente y consiguientemente determinante. La *anteriormente* determinante es aquella cuya noción precede lo determinado, vale decir que si no se la supone no puede entenderse lo que se determina<sup>1</sup>. La *razón consiguientemente* determinante es aquella que no se pondría a no ser que ya en otra parte se haya establecido la noción que se determina. Podemos llamar a la primera *razón por qué* o razón de ser o hacerse y a la segunda, *razón porque* o de conocer.

*Confirmación de la realidad de la definición*

La noción de razón de acuerdo al sentido común establece cierto nexa y conexión entre el sujeto y el predicado. Por lo tanto necesita siempre de un sujeto y de un predicado que se le una. Si buscamos

<sup>1</sup> Corresponde agregar aquí la razón *idéntica*, en que la noción del sujeto por su perfecta identidad con el predicado determina a éste; por ejemplo: el triángulo tiene tres lados, donde la noción de lo determinado ni sigue ni precede la noción del determinante.

la razón del círculo, por cierto que no ha de entenderse qué cosa se busca a no ser que se especifique el predicado, por ejemplo: porque sea la de mayor superficie de todas las figuras de igual perímetro. Buseamos, verbi gratia, la razón de los males en el mundo; tenemos por lo tanto la proposición: el mundo contiene muchísimos males. La razón *porque* o de conocer no se investiga porque la experiencia hace las veces de la misma, pero la razón *por qué* o de hacerse será la que se manifiesta, es decir que mediante dicha razón se entiende que el mundo no está indeterminado anteriormente con respecto a este predicado, pero con ella se establece el predicado de los males con exclusión de lo opuesto. En consecuencia, la razón se hace determinada partiendo de las cosas indeterminadas. Y como toda verdad se forma por la determinación del predicado en el sujeto, la razón determinante no sólo es el criterio sino también la fuente de la verdad, al alejarnos de la cual encontraremos muchísimas cosas posibles, pero ninguna absolutamente verdadera. De esta manera diremos que para nosotros es indeterminado si el planeta Mercurio gira o no alrededor de su eje toda vez que carecemos de la razón que establezca lo uno o lo otro con exclusión de lo opuesto: una y otra cosa permanecerán como posibles en tanto que ni la una ni la otra se vuelva verdadera para nuestro conocimiento.

Para ilustrar con un ejemplo el discrimen de las razones *anterior y consiguientemente* determinantes voy a referirme a los eclipses de los satélites de Júpiter; y digo que de la propagación de la luz sucesiva y hecha con la celeridad señalada suministran la *razón de conocer*. Pero esta razón tan sólo consiguientemente determina la verdad; si imaginamos que no hubiera satélites de Júpiter y que no se ocultaran sucesivamente, sin embargo la luz, se movería igualmente a tiempo —bien que nosotros no lo supiéramos—, o sea que los fenómenos de los satélites de Júpiter que prueban el movimiento sucesivo de la luz suponen esa misma naturaleza de la luz sin la cual no podrían acaecer en tal forma y por lo tanto determinan esta verdad sólo consiguientemente. Pero la *razón de hacerse* o sea por qué el movimiento de la luz ha sido unido a un dispendio señalado del tiempo (si seguimos el parecer de DESCARTES), radica en la elasticidad de los glóbulos elásticos del aire: y de acuerdo a las leyes de la elasticidad —que un tanto se someten a la medida— el pequeñísimo punto de tiempo que absorben en cada glóbulo se va sumando a los demás a través de una inmensa serie concadenada y termina por hacerse perceptible. Esta sería la razón anteriormente determinante o sea que sin ella no habría lugar en modo alguno para lo que se determina. En efecto, si los glóbulos del aire fueran perfectamente duros, ningún intervalo de tiempo podría percibirse entre la emisión y el arribo de la luz por más inmensas que fueran las distancias.

Me parece adecuado enmendar aquí la definición del ilustre

WOLFF. Con efecto, define la razón por medio de aquello de donde pueda entenderse el por qué una cosa sea más bien que no sea. Donde indudablemente mezcla lo definido a la definición. Pues aunque el vocablo *por qué* parezca lo suficientemente acomodado a una inteligencia común como para considerar que puede emplearse en la definición, sin embargo tácitamente implica nuevamente la noción de razón. Si se averigua bien se encuentra que significa lo mismo que *por la cual razón*. Por lo tanto, sustituyendo debidamente, la definición de WOLFF dirá: razón es aquello de donde puede entenderse por qué razón una cosa sea más bien que no sea.

De la misma manera consideré necesario sustituir el enunciado de *razón suficiente* por la voz *determinante* y tengo en mi favor el dictamen de CRUSIUS. Pues por cierto la palabra *suficiente* es una voz ambigua como abundantemente lo demuestra CRUSIUS, ya que no deja ver incontinenti cuánto sea bastante; en cambio *determinar*, como significa establecer de tal modo que todo lo opuesto se excluya, denota aquello que basta de cierto para concebir la cosa de ése, y de ningún otro modo.

PROF. V: *Sin razón determinante nada hay verdadero.*

Toda proposición verdadera indica que el sujeto es determinado con respecto al predicado, vale decir que se establece con exclusión de lo opuesto; por consiguiente es necesario que en toda proposición verdadera se excluya lo opuesto del predicado correspondiente. Se excluye pues el predicado al que otra noción establecida rechaza por la fuerza del principio de contradicción. La exclusión no tiene lugar cuando no se presenta la noción que contradice excluyendo lo opuesto. Por lo tanto en toda verdad hay una cosa que determina la verdad de la proposición al excluir el predicado opuesto: y como a esta cosa le damos el nombre de razón determinante, llegamos a la conclusión de que sin razón determinante nada hay verdadero.

#### *Lo mismo dicho de otra manera*

De la noción de razón puede entenderse cuál de los predicados opuestos deba atribuirse al sujeto y cuál deba quitársele. Suponiendo que algo fuera verdadero sin razón determinante no tendríamos nada de donde deducir cuál de los dos contrarios atribuyéramos al sujeto y cuál le quitáramos; y como ni uno ni otro es excluido, el sujeto resulta indeterminado con respecto a uno y otro predicado: de aquí que en abierta oposición no haya lugar para la verdad, no obstante haberla supuesto.

ESCOLIO. El sentido común de todos los mortales ha establecido que el conocimiento de la verdad debe apoyarse siempre en la con-

sideración atenta; nosotros a menudo, cuando de la certidumbre se trata, nos hemos contentado con la razón consiguientemente determinante: pero fácilmente se evidencia de la demostración propuesta y de la definición juntamente considerada que siempre cabe dar la razón anteriormente determinante —o si se prefiere genética o siquiera idéntica—, toda vez que la razón consiguientemente determinante sólo explica la verdad, pero no la produce. Y vayamos ahora a las razones que determinan la existencia.

PROP. VI: *Que algo tenga en sí mismo razón de su existencia es cosa absurda.*

Con efecto, cualquier cosa que contenga en sí misma la razón de la existencia de algo es la causa de ese algo. Suponiendo que hubiera algo que tuviera en sí mismo la razón de su existencia, sería también la causa de sí mismo. Y puesto que la noción de causa es por naturaleza anterior a la noción de lo causado y ésta a su vez posterior a aquélla, tendríamos que ese algo sería a la vez anterior y posterior a sí mismo, lo que es absurdo.

COROLARIO. Así pues cualquier cosa que se asegura que existe en forma terminantemente necesaria, existe no por cierta razón sino porque lo opuesto no puede pensarse en absoluto. Esta imposibilidad de lo opuesto es la razón de conocer la existencia, pero carece completamente de razón anteriormente determinante. *Existe*: con sólo decir y concebirlo basta.

ESCOLIO. En los tratados de los filósofos recientes encuentro que sucesivamente se repite esta sentencia: Dios tiene puesta en sí mismo la razón de su existencia. Pero yo no daría mi asentimiento a este principio. Claro que a estos buenos varones les parece en cierta manera un tanto penoso el tener que negar la razón de sí mismo a Dios, vale decir al último y consumadísimo principio de las razones y las causas. Por lo tanto, como no es lícito inferir ninguna fuera de sí, consideran que la tiene oculta en sí mismo, lo que por cierto es la cosa más alejada de la recta razón que pueda pedirse; en efecto, una vez que se ha llegado hasta el principio en la cadena de las razones, se hace evidente que hay que detener la marcha y que la indagación queda completamente terminada con el acabamiento de las respuestas. Los modernos postulan que se alcanza hasta la propia noción de Dios por la cual está determinada la existencia del mismo, pero fácilmente echa de verse que esto se hace idealmente, no de veras. Uno se forma la noción de cierto ser en el cual cabe la totalidad de la realidad: hay que reconocer que es razonable que mediante este concepto también le conceda la existencia. Corresponde pues argumentar así: si en un cierto ser todas las realidades están unidas sin distinción, el ente existirá; pero si tan sólo se conciben de esa manera, también

la existencia del ente sólo se da en idea. Por consiguiente, la sentencia debió formularse más bien de esta suerte: al formarnos la noción de cierto ser al que llamamos Dios, la hemos determinado de modo tal que incluya la existencia del mismo. Si es verdadera la noción preconcebida, también es cierto que Él existe. Sean dichas estas palabras en gracia de quienes siguen el argumento cartesiano.

PROP. VII: *Hay un ente cuya existencia se anticipa a la propia posibilidad de sí mismo y de todas las cosas, y que por lo tanto se dice que existe en forma absolutamente necesaria. Se le llama Dios.*

Como la posibilidad sólo se pone de manifiesto cuando no hay repugnancia entre ciertas nociones concertadas y por lo tanto la noción de posibilidad resulte de la comparación, en toda comparación es necesario que haya cosas para confrontar y cuando no las hay en absoluto, tampoco hay lugar para la comparación y para la noción de posibilidad que a ella responda; de lo cual se deduce que nada puede ser concebido como posible a no ser que en toda noción posible exista algo que sea real, y ciertamente existirá en forma absolutamente necesaria (porque, si disintimos de esto, nada habría absolutamente posible, vale decir solamente habría imposible). Y finalmente es necesario que toda esta realidad omnimoda esté comprendida en un ente único.

Suponiendo que esta realidad —que es como el material de todos los conceptos posibles— se encontrara distribuida en muchas cosas existentes, cualquiera de estas cosas tendría existencia limitada por una razón determinada, vale decir unida a ciertas privaciones; y como a éstas no les compete una necesidad absoluta como a las realidades, mientras conciernan a la omnimoda determinación de la cosa —sin la cual la cosa no puede existir— las realidades limitadas por esta razón existirán en forma contingente. Lo que se busca es la necesidad absoluta, para que existan sin ninguna limitación, es decir, constituyan un ente infinito. Como la pluralidad, si alguna imaginamos, de este ente algunas veces se haya hecho repetición, y de aquí contingencia opuesta a la necesidad absoluta, debemos establecer que en forma absolutamente necesaria solamente un ser único existe. Se da pues un solo y único Dios, en forma absoluta principio necesario de toda posibilidad.

ESCOLIO: He aquí una demostración de la existencia divina lo más esencial que se pueda y, aunque no haya propiamente lugar para la genética, comprobada con todo por el testimonio más primitivo, a saber la posibilidad misma de las cosas. De aquí se evidencia que si se quita a Dios no sólo se borra completamente toda la existencia de las cosas, sino la misma posibilidad interna de esa existencia. En efecto, aunque en general se proclame a las esencias (que consisten en la

posibilidad interna) como absolutamente necesarias, no obstante debiera decirse mejor que *corresponden a las cosas de un modo absolutamente necesario*. Con efecto, la esencia del triángulo, que consiste en la conjunción de tres lados, no es necesaria por sí misma. ¿Quién que esté en su sano juicio pretenderá que es en sí necesario que siempre los tres lados se conciban unidos? Pero reconozco que ello es necesario para el triángulo, es decir que si se piensa un triángulo, necesariamente se piensan tres lados, que es lo mismo que decir: si algo es, es. En virtud de lo cual acaece que al pensamiento de los lados, de contener el espacio, correspondan las restantes nociones, esto es que hay genéricamente algo que pueda pensarse, de donde combinando, limitando, determinando, resulte después cierta noción de la cosa que se piensa, lo que de ninguna forma podría concebirse a no ser que en Dios, fuente de toda realidad, existiera realmente cualquier cosa que en noción existe. DESCARTES ha dado un argumento de la existencia divina sacado de su misma noción interna, pero puede verse en el párrafo anterior que fracasó en dicho intento. Dios es el único de todos los entes en el cual la existencia es anterior o, si se prefiere, se confunde con la posibilidad. Y ninguna noción de ella permanece una vez que negamos la existencia de Él.

PROP. VIII: *Nada que exista en forma contingente puede carecer de razón anteriormente determinante su existencia.*

Supongamos que carezca de dicha razón. Nada habrá que determine esa cosa como existente, excepto la propia existencia. Pues por nada menos la existencia está determinada, esto es, se afirma de tal manera que cualquier cosa opuesta queda excluida totalmente de su omnimoda determinación; la exclusión de lo opuesto no será distinta de la que proviene de la afirmación de la existencia. Y como esta exclusión es idéntica (sin duda ninguna otra cosa impide que la cosa no exista a no ser el que no esté remota la existencia), lo opuesto de la existencia quedará excluido por sí mismo, vale decir, será absolutamente imposible; la cosa existirá pues en forma absolutamente necesaria, lo que repugna a la hipótesis.

COROLARIO. De las cosas así 'demostradas se evidencia que solamente la existencia de las cosas contingentes precisa el apoyo de la razón determinante y el único ser absolutamente necesario está eximido de esta ley; de aquí que el principio deba ser admitido no en un sentido tan general que abarque con su imperio la universalidad de todas las cosas posible.

ESCOLIO. He ahí una demostración del principio de la razón determinante iluminada por fin (por lo que me parece) con toda la luz de la certidumbre. Los más perspicaces filósofos de nuestra época

—entre los cuales cito respetuosamente a CRUSIUS— siempre se han quejado —con respecto a este principio— de la demostración poco sólida que se encuentra en los escritos de la materia. Y hasta un sabio tan eminente desesperó de poner remedio a ese mal, al punto que seriamente llegó a pretender que esta proposición era absolutamente incapaz de demostración por más que fuera muy verdadera. Ahora debo explicar por qué la demostración de este principio no me resultó tan fácil y expedita, al extremo que no la resolví íntegra con un único argumento —como vulgarmente se intenta— sino que precisé de ciertos rodeos para lograr la plena certidumbre.

Primero, en efecto, tuve que distinguir cuidadosamente entre la razón de la verdad y de la existencia: aunque podía parecer que se extendía también sobre la existencia la misma universalidad del principio de la razón determinante en las verdades. Con efecto, si nada hay verdadero (es decir, si al sujeto no corresponde el predicado) sin razón determinante, de ello se sigue que no habrá sin ella ningún predicado de existencia. Pero consta que para asegurar la verdad no hay necesidad de razón anteriormente determinante, sino que es suficiente con que entre el predicado y el sujeto esté por medio la identidad. Tratándose de las cosas existentes la cuestión radica en la razón anteriormente determinante: si es nula, el ente existe en forma absolutamente necesaria; si la existencia es contingente, ya demostré que la razón no puede no preceder. De aquí, a mi juicio, surgió más pura la verdad, traída de su misma fuente.

Aquel celeberrimo CRUSIUS piensa que, con respecto a la existencia, ciertas cosas están determinadas por su propia actualidad a tal punto que sería vano buscar algo más allá. Ticio actúa con libre voluntad; yo pregunto: ¿por qué prefirió hacer esto antes que no hacerlo?, contestará: porque quiso; pero ¿por qué quiso? Cree CRUSIUS que esto se pregunta inútilmente. Si se preguntara: ¿por qué no hizo mejor otra cosa?, responderá: porque ya hizo esto. Por lo tanto piensa que la libre voluntad está determinada en el acto por su existencia, no anteriormente por razones que preceden a su existencia; y pretende que por la sola afirmación de actualidad todas las determinaciones opuestas son excluidas, de aquí que no haya necesidad de razón determinante. Pero probaré aun con otro argumento que, si nos alejamos de la razón anteriormente determinante, una cosa contingente no puede ser suficientemente determinada ni existente. El acto de libre voluntad existe, esta existencia excluye lo opuesto de esta determinación; pero como antes no existiera y la existencia no determina por sí si antes haya sido o no haya sido, por la existencia de esta voluntad la pregunta de si antes ya existiera o no existiera, queda indeterminada; puesto que en la determinación ésta es también la única omnimoda entre todas: *si el ente haya comenzado o no*, el ente mientras tanto permanecerá indeterminado y no podrá serlo si no se invocan



—aparte de aquellas que competen a la existencia interna— las nociones que pueden pensarse independientemente de la existencia de él mismo. Siendo pues que lo que determina el antecedente del ente existente, y no su existencia, precede la noción de la existencia, y aquello mismo que determina que el ente existente no existió antes, determinará a la vez desde la no existencia a la existencia (porque las proposiciones: *por lo cual lo que ahora existe, antes no existió y, por lo cual lo que antes no existió, ahora existe*, son en realidad idénticas) es decir será la razón que determina anteriormente la existencia, puede verse ampliamente que sin esta razón no puede haber lugar para la omnimoda determinación de aquel ente que se concibe como originado, y en consecuencia tampoco hay lugar para su existencia. Si esta demostración le parece a alguien un poco oscura debido al análisis más profundo de las nociones, puede bastarle con las explicaciones precedentes.

Para terminar, diré brevemente por qué me he resistido a aprobar la demostración usada por WOLFF y sus partidarios. La demostración de este sabio ilustre, tal como se encuentra expuesta con más claridad por el agudísimo BAUMGARTEN se reduce —para decirlo en pocas palabras— a lo siguiente: si algo no tuviera razón, su razón sería nada, en consecuencia, algo no sería nada, lo que es absurdo. Pero la manera de argumentar debió configurarse mejor de esta guisa: si para un ser no hay razón, su razón es nada, vale decir no ser. Esto lo apruebo con mis dos manos, como que si la razón es nula, el concepto que responde a la misma será el de no ser: de aquí se sigue que si al ente no podrá asignársele razón a no ser aquella a la que absolutamente ningún concepto responda, carecerá por completo de razón, lo que remite a los supuestos. De esto no se deduce el absurdo que de lo otro se sacaba en consecuencia.

Daré un ejemplo para testimoniar mi parecer; osaré demostrar según esta razón de deducir que aun el primer hombre ha sido generado de cierto padre. Supongamos, en efecto, que no hubiera sido generado. Nada habría que lo generara; en consecuencia sería generado de nada: y como esto se contradice, debemos confesar que ha sido generado de alguien. No es difícil rechazar la falacia del argumento: si no ha sido generado, nada lo engendró. Vale decir, quien fuera considerado que lo engendró es nada o no ser, lo que en verdad es muy cierto: pero la proposición vuelta del revés adquiere un sentido muy erróneo.

PROP. IX: *Enumerar y disipar las dificultades que parecen entorpecer el principio de la razón determinante, vulgo suficiente.*

Al referirnos a los impugnadores de este principio debemos considerar con justicia como el más importante y el más capaz de todos

ellos al agudísimo CRUSIUS<sup>1</sup> que entre, no diré los filósofos, sino los promotores de la filosofía en Alemania, apenas tiene quien le aventaje. Y si bien apruebo su manera de discutir las dudas (porque parece presentar la defensa de la buena causa), creo no obstante haber superado todas las dificultades. Empieza por reprochar a la fórmula de este principio su ambigüedad y sentido inestable. Como que justamente anota que la razón de conocer, así también la razón moral y otras razones ideales son usadas a partir de aquí en lugar de las reales y anteriormente determinantes, de suerte que a menudo apenas pueda entenderse cuál de ellas se quiera presumir. Como esta flecha no lastima la invulnerabilidad de mis asertos, no pienso huirla. Quien haya examinado cualquiera de mis escritos podrá ver que distingo cuidadosamente la razón de la verdad de la razón de la actualidad. En la primera únicamente se trata de aquella afirmación del predicado que se logra por la identidad con el predicado de las nociones que son involucradas por el sujeto —sea absolutamente, sea en un nexo reconocido—, y el predicado, como que adhiere al sujeto, tan sólo se desenvuelve. En la segunda, con respecto a aquellas cosas que se ponen dentro, se examina no *si*, sino *de dónde* la existencia de dichas cosas está determinada; si no se presenta nada que excluya lo opuesto —excepto la absoluta afirmación de esa cosa— debe establecerse que existe por sí misma y en forma absolutamente necesaria; pero si se considera que existe en forma contingente es necesario que se presenten otras cosas que, determinando así y no de otra manera, ya precedentemente excluyan lo opuesto de la existencia. Y digo esto sobre nuestra demostración en una forma general.

Por cierto que a los defensores de este principio amenaza un peligro mayor proveniente de aquella objeción del ilustre sabio mediante la cual, elocuentemente y con una fuerza no despreciable de argumentos, nos acusa de propugnar la inmutable necesidad de todas las cosas y el retorno al fatalismo de los estoicos, más aún, de privar a los humanos de toda libertad y moralidad. Sin disminuirle la fuerza replicaré su argumento, que aunque no es del todo nuevo, nos ha sido trasmitido por él en una forma más clara y valedera.

Si cualquier cosa que sucede no puede suceder de otra manera a no ser que tenga una razón anteriormente determinante, de ello se sigue que *cualquier cosa que no sucede, igualmente no pueda suceder*, porque desde luego no se presenta ninguna razón sin la cual sin embargo no puede en absoluto suceder. Y como esto debe concederse en

<sup>1</sup> No quiero quitarle nada a Daries, cuyos argumentos —y también los de algunos otros— considero de gran importancia para criticar el principio de la razón determinante, pero como me parecen tan afines a los de Crusius estimo que para la réplica de las dudas lo mejor será ceñirme exclusivamente a los de nuestro filósofo, siempre que no lo vean de mal grado tan eminentes sabios.

orden retrógrado con respecto a todas las razones de las razones, de ello se deduce que: todas las cosas mediante una unión natural a tal punto estrecha y seguidamente acontecen que, quien desea lo opuesto de determinado suceso o aun de una acción libre, concibe en su deseo cosas imposibles ya que no se presenta la razón que para producirlo se requiere. Y resumiendo así la cadena indeclinable de los sucesos que —según dice CRISPO— primero vuelve y revuelve por los eternos órdenes de la consecuencia, finalmente en el primer estadio del mundo, que arguye a Dios como autor inmediato, se constituye la entera y última razón de los sucesos, productora de tantos corolarios, y una vez establecida, las cosas se van derivando en adelante unas de otras en los siglos sucesivos siempre con ley estable. El ilustre sabio impugna aquella trillada distinción entre necesidad absoluta e hipotética por la cual, como por un resquicio, los adversarios piensan escurrirse; la cual, en verdad, no tiene en absoluto ninguna influencia para infringir la fuerza y eficacia de la necesidad. En efecto, ¿qué importa el que sea representable, si por sí mismo se considera, lo opuesto de un suceso positivamente determinado por razones antecedentes, cuando sin embargo este opuesto no puede suceder realmente si no se presentan las razones que le son necesarias para existir, antes bien se presentan en contrario? Lo opuesto —se replicará— puede sin embargo pensarse separadamente de un suceso dado, y por lo tanto es posible. Pero, ¿qué pasa entonces? No puede no obstante suceder porque por razones ya existentes se ha tomado la suficiente caución como para que nunca suceda de hecho. Daremos un ejemplo: Cayo cometió un engaño. Concedo que a Cayo, por sus determinaciones primitivas —en cuanto manifiestamente es un hombre— no le repugnó la sinceridad; pero cuando ya está determinado, por cierto que le repugna. Como que en él mismo se hacen presentes las razones que establecen lo contrario y no se le puede atribuir la sinceridad a no ser que se perturbe todo el orden de las razones implicadas hasta el primer estadio del mundo. Ahora oigamos las conclusiones que de ahí saca el ilustre sabio: la razón determinante no hace sólo que esta acción en especial ocurra sino que no pueda sobrevenir otra en su lugar; luego, de tal manera Dios ha previsto la consecuencia de cualquier cosa que en nosotros acaece, que no puede en absoluto seguir otra cosa; así pues la imputación de nuestros hechos no nos pertenece a nosotros, sino que la única causa de todos es Dios, que nos ciñó con sus leyes de suerte que en cualquier momento cumplamos el destino fijado. ¿No resulta así que ningún pecado pueda desagradar a Dios? Cuando ello acaece, juntamente se atestigua que la serie de cosas ligadas establecida por Dios no admite otra cosa. ¿Y a qué entonces Dios ha de increpar a los pecadores con respecto a acciones que ya desde el nacimiento y principio del mundo se previó que iban a perpetrar?

*Refutación de las dudas*

Cuando distinguimos la necesidad absoluta de la hipotética —*in specie moral*—, no se trata aquí de la fuerza y eficacia de la necesidad, esto es si la cosa en uno u otro caso sea más o menos necesaria, sino que la cuestión radica en el principio necesitante, esto es *de dónde* sea necesaria la cosa. Concedo de grado que en este pormenor algunos sectarios de la filosofía wolffiana se apartan del sentido de la verdad, al punto que se persuadan que lo que se ha establecido por la cadena de las razones que se determinan a sí mismas hipotéticamente todavía está un tanto remoto de la necesidad completa porque carece de necesidad absoluta. En lo que a esto respecta le doy la razón a mi ilustre antagonista al afirmar que esa trillada y vulgar distinción poco atenúa la fuerza de la necesidad y la certidumbre de la determinación. En efecto, así como nada hay *más verdadero* que lo *verdadero* y nada *más cierto* que lo *cierto*, tampoco puede concebirse nada *más determinado* que lo *determinado*. Los acontecimientos mundanos a tal punto han sido determinados de cierto, que la presciencia divina, que jamás se engaña, con igual certidumbre penetra mediante el nexo de las razones no sólo su futurición sino también la imposibilidad de lo opuesto, como si de una manera absoluta lo opuesto fuera excluido por la concepción de los acontecimientos. Aquí el quid del asunto reside no en *cuánto* sino *de dónde* sea necesaria la futurición de las cosas contingentes. ¿Quién duda de que el acto de la creación del mundo ha sido determinado en Dios no equívocamente sino con tanta seguridad que lo opuesto sea indigno de Dios, vale decir que no pueda corresponderle en absoluto? No menos libre sin embargo es la acción, porque está determinada por esas razones que incluyen los motivos de su inteligencia infinita, en cuanto sin el menor género de duda comprometen la voluntad, y no se originan de cierta ciega eficacia de la naturaleza. Así también en las acciones libres de los hombres, en cuanto se las mira como determinadas, lo opuesto ciertamente se excluye, pero no se excluye por razones puestas fuera del apetito y las espontáneas inclinaciones del sujeto (como si el hombre, aun contra su voluntad, fuera llevado por cierta inevitable necesidad a efectuar las acciones), sino que en la misma propensión de las voliciones y apetitos —hasta donde obedece con gusto a los llamados de las representaciones— con nexo ciertísimo en verdad, más voluntario, las acciones son determinadas por una ley estable. En cuanto al discrimen que hay entre las acciones físicas y las que gozan de libertad moral, no es dirimido por la diferencia de nexo  $\surd$  de certidumbre, como si éstas solas, afectadas por una futurición ambigua y exentas de la conexión de las razones, disfrutaran de una vaga y dudosa razón de origen; en virtud de ello serían poco recomendables a las prerrogativas de los seres inteligentes. Pero el modo mediante el cual la certidumbre de ellas está determinada por sus razones hace toda la plana para sostener el testimonio

de la libertad; como que solamente se sacan por motivos aplicados a la voluntad del intelecto, siendo que, contrariamente, en las acciones brutas o físico-mecánicas todas las cosas se hacen necesarias conforme a solicitaciones e impulsos externos, sin ninguna espontánea inclinación de arbitrio. Es cosa reconocida que la potestad de ejecutar una acción se comporta indiferentemente con respecto a una u otra parte y que por la sola inclinación del beneplácito se determina a los reclamos ofrecidos por las representaciones. Cuanto con más certeza la naturaleza del hombre está ligada a esta ley, tanto más goza de la libertad, y el ser arrastrado por un vago esfuerzo hacia lo que se nos viene al encuentro en todas las direcciones, no es por cierto usar de la libertad. Me dirán que no obra por otra razón que porque así especialmente le gustó: ya los tengo cogidos por su propia confesión; en efecto, ¿qué otra cosa es el gusto sino la inclinación de la voluntad ante el reclamo del objeto, vuelta con preferencia hacia una parte antes que a la opuesta? Luego, su *gusta* o *da placer* señala una acción determinada por razones internas. En efecto, según lo que ellos opinan, el gusto determina la acción; no es otra cosa que la aquiescencia de la voluntad en el objeto por razón del reclamo con el que llama a la voluntad. Tenemos luego la determinación respectiva, en la cual si se establece que la voluntad es reclamada con igualdad, el que una cosa sea más agradable que la otra será lo mismo que con igualdad y al mismo tiempo con desigualdad gustar, lo que implica repugnancia. También puede suceder el caso en el que las razones que inclinen la voluntad hacia una u otra parte rehuyan por completo la conciencia, y no por eso sin embargo se deja de elegir lo uno o lo otro; pero entonces la cosa pasa de la facultad superior de la mente a la inferior, y por una y otra alternativa de oscura representación la mente es llevada a inclinarse en determinado sentido (acerca de lo cual haremos luego un comentario más amplio).

Quisiera que se me permita ilustrar la divulgada controversia con un breve diálogo entre *Cayo*, defensor de la indiferencia del equilibrio y *Ticio*, patrono de la razón determinante.

*Cayo*. — La mordedura de la conciencia me reprocha el curso de mi vida anterior, pero —si es lícito creer en tus opiniones— este único consuelo me resta, a saber: que la culpa de los crímenes cometidos no recae sobre mí, como que, aprisionado por el nexo de las razones que se determinan recíprocamente desde la cuna del mundo, no pude no hacer cualquier cosa que haya hecho, y todo el que ahora me reprocha mis vicios e inútilmente me riñe afirmando que debí iniciar otro género de vida, se comporta neciamente, como si pretendiera que me hubiera convenido detener el flujo del tiempo. *Ticio*. — ¡Ea pues! ¿cuál es esa serie de razones por la cual te lamentas haber sido apresado? Todo lo que hiciste ¿no lo hiciste acaso de grado? ¿Acaso la tácita disuasión de la conciencia y el temor de Dios, advirtiéndote

interiormente, te dio miedo cuando ibas a pecar de fea manera? ¿Acaso no te plugo mucho más dedicarte a la bebida, el juego, los placeres de Venus y otras cosas de la misma índole? ¿O es que alguna vez fuiste arrastrado a pecar contra tu voluntad? *Cayo*. — De ningún modo niego esto. Sinceramente confieso que no fui arrebatado de través como si me retorciera el cuello mientras luchaba y resistía con denuedo a los halagos. Consciente y de grado me entregué a los vicios. Pero ¿de dónde me tocó en suerte esta inclinación de la voluntad hacia la peor parte? ¿No es que antes de que ello aconteciera, cuando las leyes divinas y las humanas me invitaban a sus respectivas jurisdicciones, ya había sido determinado por la consumación de las razones que debía inclinarme hacia la parte mala antes que a la buena? Acaso, afirmada ya la razón en todas sus partes, ¿no da lo mismo impedir lo razonado que volver no hecho lo ocurrido? Pues cualquiera que sea la inclinación de mi voluntad, de acuerdo a tu opinión, ha sido perfectamente determinada por una razón antecedente y ésta a su vez por otra anterior, y así sucesivamente hasta el origen de todas las cosas. *Ticio*. — Ya te libraré de esa inquietud. En cualquier oportunidad de ejecutar una acción, el encadenamiento de las razones implicadas te suministró motivos que puedan atraerte a uno u otro partido: tú mismo te entregaste gustoso a uno u otro de ellos porque te agradaba más actuar de ese modo que de otro. Pero me dices que ya estaba determinado por la consumación de las razones el que fueras inclinado hacia la parte destinada. Quisiera que pienses si para la razón consumada de la acción se requiere una propensión espontánea de tu voluntad conforme a los atractivos del objeto. *Cayo*. — Guárdate de decir espontánea: no pudo no inclinarse hacia esta parte. *Ticio*. — Esto en verdad tan lejos está de quitar la espontaneidad que más bien la vuelve indubitante, con tal que sea tomado en el recto sentido. En efecto, la *espontaneidad* es una acción surgida de un *principio interno*. Cuando ésta es determinada para la representación de lo mejor, se llama *libertad*. Cuanto con más certeza obedece a esta ley, cuanto, puestos todos los motivos para querer, más determinado está, tanto más libre es el hombre. De tu argumentación no se desprende que la libertad es infringida por la fuerza de las razones anteriormente determinantes. De un modo suficiente te refuta la confesión de que no obraste contra tu voluntad sino de grado. De aquí se desprende que tu acción no fue *inevitable*, como parece pensar, que tampoco te aplicaste a evitarla, sino que fue *infalible* conforme a la propensión de tu apetito con respecto a las circunstancias así delineadas. Y esto ciertamente arroja sobre ti una culpa mayor. A tal punto fue vehemente tu deseo que no podías tolerar que se te apartara de tu designio. Pero con tu propia arma te perderé. ¿Ea pues! ¿con qué razón piensas que, de acuerdo a tu parecer, se forma más convenientemente la noción de libertad? *Cayo*. — Pienso en verdad

que si se desechara aquello —cualquier cosa que sea— de la conde-nación de las razones que se determinan a sí mismas con efecto estable, si se concediera que el hombre en cualquier acción libre se comporta indiferentemente con respecto a una u otra alternativa y que, establecidas todas las razones que determinan en cierta dirección cuanto se supone, con todo pudiera elegir lo que se le ocurriera frente a cualquier otra cosa, entonces sí confesaría que se trata de la libertad bien entendida. *Ticio*. — ¡Quiera Dios evitar esta desgracia! Si algún numen dispusiera que se cumpliera tu deseo, serías por cierto un hombre muy infeliz a toda hora. Supón que estableciste en su ánimo ingresar en el camino de la virtud; supón que tu mente ya está bien resguardada por los preceptos de la religión y cualesquiera otros principios que son eficaces para afirmar tu propósito; se presenta pues la ocasión de obrar: inmediatamente vienes a parar a la parte peor, puesto que las razones que te invitan no te determinan. Me parece oírte profiriendo lamentaciones sin fin: “¡Ay de mí! ¿qué hado sinies-tro me apartó súbitamente del propósito saludable? ¿Para qué emprender las cosas apoyándose en los preceptos de la virtud?: ¡las acciones suceden por acaso, no las determinan las razones! No echo la culpa a la forzada coacción de un hado cualquiera que me arrebató, pero lo que me da enojo es ese no sé qué que en buenos términos me llevó a la parte abominable. ¡Oh vergüenza! ¿de dónde me vino ese detestable apetito precisamente hacia la parte más mala si tan fácilmente pudo ser inclinado hacia la opuesta!” *Cayo*. — Luego, en tratándose de toda libertad, es como si no hubiera remedio: se acabó. *Ticio*. — Tú ves cómo te tengo acorralado. No mezcles los espectros de las ideas; sientes en efecto que tú eres libre, pero no vayas a configurar la noción de esta libertad de un modo poco apropiado a la recta razón. Actuar libremente es actuar conforme al apetito de uno mismo y con conciencia. Y esto por cierto no está excluido por la ley de la razón determinante. *Cayo*. — Aunque apenas tengo lo que objetarte, sin embargo el sentido interno de tu parecer se me figura contradictorio. Preséntame en efecto un caso de poca monta y, si me aten-go a mí mismo, advierto que ser libre es inclinarse a una y otra parte al punto que estoy suficientemente persuadido de que la dirección de mi acción no ha sido determinada por una serie antecedente de razones. *Ticio*. — Te haré ver la tácita impostura de la mente que te en-gaña con la indiferencia del equilibrio. Se sabe que la fuerza natural apetitiva, ingénita de la mente humana, no sólo se manifiesta con respecto a los objetos, sino que también ofrece al intelecto diversas clases de representaciones. Y puesto que sentimos que nosotros mismos somos los autores de las representaciones que en un caso dado contienen los motivos de la elección, al punto que nos bastamos muy bien para aplicarles la atención para suspenderla o dirigirla en otro sentido, sabemos en consecuencia que nos es posible no sólo tender hacia los

objetos conforme a nuestro deseo, sino que también se pueden cambiar de varias maneras y de acuerdo al gusto las mismas razones objetivas, hasta tal extremo que apenas podamos abstenernos de pensar que la aplicación de nuestra voluntad está exenta de toda ley y libre de determinación estable. Pero si nos empeñamos en apreciar rectamente el por qué en un caso se produzca ésta y no otra tendencia de la atención para la combinación de las representaciones, por lo cual, cuando nos atraen desde alguna parte ciertas razones, luego que hagamos siquiera una prueba de libertad volviendo nuestra atención hacia la parte opuesta, hacia ésta inclinemos todo el peso, fácilmente nos convenceremos de que hay razones que determinan de cierto por qué y de tal suerte el apetito se dirija así y no de otra manera. Cayo. — Confieso que has sabido envolverme con muchas dificultades, pero estoy seguro de rodearte con otras no menores por cierto. ¿De qué modo piensas que la futurición determinada de los males, cuya causa última y determinante al cabo es Dios, puede conciliarse a la bondad y santidad del mismo Dios? Ticio. — Para que no perdamos inútilmente el tiempo en vanas controversias, pienso exponer en pocas palabras las vacilaciones que te tienen suspenso y desatar después los nudos de esas dudas. Siendo que la certidumbre de todos los acontecimientos, tanto los físicos como las acciones libres, está determinada: las consiguientes en las antecedentes, las antecedentes en las que más allá las preceden y así con nexo concatenado siempre en razones anteriores, hasta que el primer estadio del mundo —que arguye a Dios como autor inmediato— sea como la fuente y el manantial del cual todas las cosas se derivan con necesidad infalible como por un rápido cauce: de aquí deduces que Dios es designado claramente como maquinador del mal y te parece que no puede odiar la tela que Él mismo ha comenzado y que conforme a su primer ejemplar se teje para los siglos futuros del tiempo por venir, y que tampoco puede perseguir los pecados introducidos en su obra con toda la indignación que su santidad le permita, puesto que finalmente la culpa viene a caer sobre Él mismo, primer autor de todos los males. Estas son las dudas que te oprimen: disiparé de inmediato las nieblas perturbadoras. Dios, al emprender los principios de la universalidad de las cosas, comenzó la serie que —con el nexo estable de las razones unidas y estrechamente ligadas— incluye también los males morales y los físicos, que a los morales corresponden. Pero de ahí no se sigue que las acciones moralmente corrompidas puedan acusar a Dios como autor. Si, tal como sucede en los mecánicos, los entes inteligentes se comportaran únicamente con razón pasiva respecto a aquellas cosas que los impelen a las determinaciones y mutaciones manifiestas, no niego que la última culpa de todo pudiera ser atribuida a Dios, arquitecto de la máquina. Pero, las cosas que se hacen por voluntad de seres inteligentes y dotados de la facultad de determinar por su propio instinto provienen



ciertamente de un principio interno, de apetitos conscientes y de la elección de uno u otro partido hecha con libre albedrío. De aquí que, establecido por alguna razón el estado de las cosas antes de actuar libremente, aunque aquel ente inteligente esté envuelto por tal nexo de circunstancias que sin el menor género de dudas conste y pueda preverse que de allí provendrán males morales, sin embargo esta futurición está determinada por razones en las que lo esencial es la voluntaria inclinación de esos mismos seres hacia la parte corrompida: y como a los pecadores les fue muy agradable hacer estas cosas, lo que más conviene es que les corresponda decir su propia defensa y ser castigados por su ilícito placer. Por lo que corresponde a la objeción según la que es justo sin ninguna duda que Dios por su misma santidad se aleje de los pecados, pero no parece que pueda corresponder con el dogma de la creación del mundo el que haya incluido la futurición de estos males, aun aquí no es insuperable la dificultad que está en cuestión. Y veamos por qué. La bondad infinita de Dios tiende hacia la máxima perfección —en cuanto cabe en ellas— de las cosas creadas y a la felicidad del mundo espiritual. Con ese mismo intento infinito de manifestarse, no sólo se preocupó, para que después se propagaran con el encadenamiento de las razones, de las series más perfectas de acontecimientos sino que, para que no faltase siquiera algo de lo bueno en menor grado, para que la universalidad de todo lo que existe fuera abarcada por su inmensidad desde el sumo grado de perfección que cabe en las cosas finitas hasta las más inferiores y hasta la nada —por así decirlo— en su forma más completa, permitió que se introdujeran en su delineación cosas que con muchísimos males incorporados ofrecían no obstante algo de bueno que la sabiduría de Dios de allí sacara para discernir la manifestación de la gloria divina en su infinita variedad. En este punto viene de perlas que no se deje de mencionar la historia del género humano, que si bien es lúgubre, lleva no obstante —aun en la misma turbulencia de sus males— innumerables testimonios que celebran la infinita bondad, sabiduría y potencia divinas. Pero no por eso se debe pensar que Él puso los males mezclándolos a la obra comenzada y que los provocó de propósito. Porque ante sus ojos tuvo las cosas buenas y pensó que ajustándoles las razones no obstante subsistirían, y era indigno de su suma sapiencia arrancarlas junto con la eizaña. Por lo demás los mortales pecan voluntariamente y llevados por una íntima afección de la mente ya que el orden de las razones antecedentes no los urge y arrebató a pesar suyo, sino que únicamente los invita, y aunque se hubiera previsto de cierto que hay que obedecer a sus estímulos, sin embargo, siendo que el origen de los males radica en el principio interno de la propia determinación, abiertamente se manifiesta que tenemos que imputarlo a los mismos pecadores. Y no debe pensarse que el numen divino aborrece menos de los pecados porque en cierto modo, al darles lugar, les da su consentimiento. Pues esa misma compensación de

conseguir mediante continuo esfuerzo que los males que estaban permitidos se vuelquen hacia la mejor parte, trueque que se empeña en obtener aconsejando, amenazando, invitando, suministrando los medios, es propiamente aquel designio que tuvo ante sus ojos el divino artifice. Y así cuando poda las ramas brotadas de males y las reprime (cuanto puede hacerse dejando a salvo la libertad de los hombres), con ello mismo se muestra como aborrecedor de toda maldad aunque amador de las perfecciones que pueden no obstante sacarse de ahí. Pero habiéndome alejado un tanto más de lo conveniente del plan de mi tarea vuelvo ahora al recto camino.

## ADICIONES AL PROBLEMA IX

*Con respecto a las acciones libres no hay lugar para la presciencia divina, a no ser que la futurición de ellas se admita como determinada por sus razones*

Quienes adhieren a nuestro principio siempre sostuvieron con fuerza este argumento contra los impugnadores. Por lo cual, desistiendo de hacerlo, sólo me cuidaré de responder a los razonamientos que el perspicacísimo CRUSIUS aporta en contrario. A los que así opinan les objeta que este dictamen es indigno de Dios como si creyeran que Él precisa de raciocinios. En cuanto a esta opinión, si hay quienes la interpretan equivocadamente, gustoso me pasaré al partido adversario. Con efecto, reconozco que los giros y vueltas de los raciocinios poco se avienen con la inmensidad del intelecto divino; pues la inteligencia infinita no precisa de la abstracción de las nociones universales y de su combinación, y de la comparación necesaria para extraer consecuencias. Pero lo que sostengo es que Dios no puede prever esas cosas cuya futurición no está anteriormente determinada —no por falta de recursos, de los cuales está bien provisto— sino porque es imposible por sí misma la precognición de la futurición, que ciertamente es nula si la existencia, de un modo absoluto y por sí y anteriormente, es indeterminada. De la contingencia se concluye que es indeterminada por sí misma. Nuestros antagonistas pretenden que es a un tiempo anteriormente indeterminada: en consecuencia no sólo es completamente falta de determinación, vale decir de futurición, en sí misma, sino que es indispensable que sea anticipada por el divino intelecto.

Finalmente nuestro elogiado adversario confiesa ingenuamente que aquí algo queda incomprendible; lo que por cierto, cuando la contemplación se vuelve a lo infinito, se aviene muy bien con la eminencia del objeto. Pero aunque reconozco que ciertos sagrarios de la inteligencia más recóndita permanecen por siempre cerrados al intelecto humano si uno pretende descender hasta lo profundo del conocimiento,

sin embargo aquí no se trata del límite sino si la cosa misma tenga lugar, cuya oposición con el parecer de la parte contraria es para el conocimiento mortal muy fácil por cierto de examinar.

*Refutación de las instancias que los defensores de la indiferencia del equilibrio llaman en su auxilio*

Los defensores del partido contrario nos desafían a que demos satisfacción a los ejemplos que semejan atestiguar a tal punto y con tanta claridad la indiferencia de la voluntad humana con respecto a cualesquiera acciones libres, que parecería que apenas puede haber algo más evidente. Cuando se juega a pares o nones, y se gana presentando las habas escondidas en la mano, de una y otra parte suele procederse completamente sin deliberación y sin escoger las razones. Algo semejante a esto refieren en el caso de no sé qué príncipe que le dio a elegir libremente a alguien entre dos cajitas en todo semejantes, por su peso, figura y apariencia, de las cuales una contenía oro y la otra plomo: donde vemos que la determinación para escoger la una o la otra no pudo hacerse a no ser fuera de toda razón. Cosas parecidas dicen con respecto a la libertad de adelantar indistintamente el pie derecho o el izquierdo. A estas objeciones responderé con pocas palabras y que en verdad me parecen suficientes. Cuando se habla en nuestro principio sobre las razones determinantes, no debe entenderse aquí uno u otro género de razones determinantes —por ejemplo en las acciones libres, las razones obversantes al intelecto consciente— sino que, si es menester que la acción suceda, es necesario sin embargo que, de cualquier modo que se determine, sea determinada por cierta razón. Las razones objetivas pueden faltar completamente en la determinación del arbitrio, y puede ser perfecto el equilibrio de los motivos representados con la conciencia: queda no obstante todavía lugar para muchísimas razones que pueden determinar la mente. Esto sólo, en efecto, se consigue con tal ambigua cuestión: que la cosa se traslade de una facultad superior a otra inferior, de una representación unida a la conciencia hasta las zonas oscuras en las que con dificultad debe establecerse que todas las cosas son perfectamente idénticas de una y otra parte. La tendencia del apetito dirigido a las percepciones ulteriores no tolera que la mente permanezca largo tiempo en el mismo estado. Por lo tanto es preciso que, variándose el estado de las representaciones internas, la mente se incline en determinada dirección.

PROP. X: *Exponer ciertos corolarios genuinos del principio de la razón determinante.*

1. — *Nada hay en lo razonado que no haya estado antes en la razón. Nada hay, en efecto, sin razón determinante y por consiguiente nada hay en lo razonado que no arguya una razón determinante de sí.*

Podría objetarse que, como a las cosas creadas se les fijan límites, de ahí se seguiría que a Dios —que contiene la razón de ellas— igualmente se le fijan. Respondo así: los límites que adhieren a las cosas finitas, arguyen al mismo tiempo la limitada razón de ellas en la acción de la creación divina. Con efecto, la acción creadora de Dios es limitada por razón de producir un ente limitado. Por otra parte, como esta acción es la determinación respectiva de Dios, que necesariamente corresponde a la producción de los hechos, no interna y absolutamente inteligible en Él mismo, se hace evidente que estas limitaciones no competen internamente a Dios.

2. — *De dos cosas que no tienen nada común, una no puede ser la razón de la otra.* Remite a la proposición anterior.

3. — *En lo razonado no hay nada más que lo que hay en la razón.* De la misma regla se hace evidente.

**COROLARIO.** La cantidad de la realidad absoluta en el mundo naturalmente no se cambia, ni creciendo, ni disminuyendo.

**DILUCIDACIÓN.** La evidencia de esta regla se manifiesta muy fácilmente en las mutaciones de los cuerpos. Si, por ejemplo, el cuerpo A empuja golpeando a otro cuerpo B, cierta fuerza —realidad<sup>1</sup> por consiguiente— a éste se añade. Pero una cantidad igual de movimiento se le sacó al cuerpo que empuja: en consecuencia, la suma de las fuerzas en el efecto es equiparada a las fuerzas de la causa. Pero en el choque de un cuerpo menor elástico contra otro mayor la ley alegada parece estar convicta de error. De ningún modo es así, sin embargo. Con efecto: el cuerpo elástico menor, rechazado por el mayor contra el que ha chocado, adquiere cierta fuerza contra las partes opuestas que, si se añade a aquella que transfirió al mayor, forma una suma más grande que la cantidad del incurrente —según consta por las leyes de la mecánica—: pero en este caso en lugar de decirle absoluta debiera ser llamada con más propiedad respectiva. Pues estas fuerzas tienden hacia partes diversas y por consiguiente, de los efectos, que los instrumentos conjuntamente aplicados pueden poner de manifiesto, se conoce la suma de las fuerzas quitando los movimientos hacia las partes opuestas, como que de cualquier modo habrán de destruirse a sí mismos; y queda el movimiento del centro de gravedad que —como se sabe por la estática— después del conflicto es el mismo que fue antes. Por lo que se refiere a que el movimiento, por resistencia de la materia, tiende a la destrucción, me parece que esta afirmación más bien robustece que debilita la regla enunciada; pues en efecto la fuerza que por acuerdo de las causas ha nacido de la quietud, otro tanto cuanto recibió consumiéndose la resistencia de

<sup>1</sup> Aquí, según el sentir común, cabe concebir a la fuerza impresa como una realidad hecha, aunque propiamente no sea sino cierta limitación o dirección de la realidad ínsita.

los impedimentos se reduce de nuevo a la quietud y la cosa queda como antes. De aquí también que sea imposible la perpetuidad inagotable del movimiento mecánico: porque, empleando siempre alguna parte de su fuerza contra las resistencias, de modo que sin embargo el poder para restaurarse a sí mismo permanezca intacto, se opondría igualmente a esta regla y a la sana razón.

A menudo vemos que fuerzas inmensas nacen de un principio infinitamente pequeño de la causa. ¿Acaso una chispa caída en la pírta no provoca una inmensa fuerza expansiva? ¿o no produce también en otras ocasiones grandes incendios, ruinas de ciudades e interminables devastaciones de inmensas selvas? ¿Cómo es posible que la pequenísimas sollicitación de una sola chispita haya soltado tan ajustada trabazón de los cuerpos? Pero lo que aquí sucede es que la causa eficaz de fuerzas inmensas que se mantiene bien adentro escondida en la trabazón de los cuerpos, a saber la materia elástica, o la del aire —como en el polvo pirjo (según los experimentos de HALES), o de la materia ígnea —como en cualquier cuerpo combustible— se manifiesta ante una sollicitación disminuata con mucha más intensidad que la que la produce. Adentro se esconden como unos resortes comprimidos que con sólo ser un poquito provocados ponen de manifiesto fuerzas proporcionales al recíproco esfuerzo de la atracción y repercusión.

Las fuerzas de los espíritus y la perpetua progresión de ellas hacia ulteriores perfecciones parecen estar eximidas de esta ley. Pero, por lo que a mí respecta, también les están adscritas. Sin duda la infinita aunque oscura percepción de todo el universo —que el alma siempre internamente tiene a su disposición— contiene ya en sí cualquier cosa de realidad que luego, con mayor claridad, estará en los pensamientos desarrollados, y la mente después dirigiendo tan sólo la atención hacia algunos de ellos (mientras que a otros se las mezcla), al iluminarlos con luz más intensa conquista cada día un conocimiento mayor, sin extender por cierto el ámbito de la realidad absoluta (como que el material de todas las ideas proveniente del nexo con el universo queda siempre el mismo), pero en cuanto a la forma —que consiste en la combinación de nociones y la atención aplicada a la diversidad o a la conveniencia de ellas— por cierto que se cambia de varias maneras. Del mismo modo advertimos cosas semejantes en la fuerza ingénita de los cuerpos. Con efecto, ya que los movimientos —si se los examina bien— no son realidades sino fenómenos, la fuerza ínsita en ellos, modificada por el impacto del cuerpo externo, cuando por el principio interno de la eficacia resiste al ataque con tanta energía cuanta adquiere en dirección de las fuerzas del que empuja. en el fenómeno del movimiento de las fuerzas hace equivaler todo lo real a aquello que ya estaba en el cuerpo en descanso, aunque la potestad interna que en la quietud era indeterminada con respecto a la dirección, por el impulso externo sea ahora dirigida.

Las cosas que hasta ahora hemos alegado con respecto a la inva-

riable cantidad de realidad absoluta en el universo deben entenderse así en tanto todo suceda de acuerdo al orden de la naturaleza. Con efecto, ¿quién osaría dudar que por obra de Dios también es renovada la perfección desfalleciente del mundo material y que desde el cielo se infunde a los entendimientos una luz más pura que la que se da naturalmente, y que todas las cosas pueden ser llevadas a una cumbre más alta de perfección?

PROP. XI: *Exponer y refutar ciertos corolarios adulterinos deducidos con poca legitimidad del principio de la razón determinante.*

1. — *Nada hay sin subsiguiente razonamiento*, vale decir, cualquier cosa que existe tiene consecuencia de sí. Se llama principio de consecuencia. El cual —en cuanto a lo que se me alcanza— reconoce como autor a BAUMGARTEN, corifeo de los metafísicos. Y como lo demuestra en la misma forma con la que ha sido demostrado el principio de la razón, con ruina semejante cae junto con él. Si sólo se trata de las razones de conocer, la verdad de este principio está a salvo. En efecto, la noción de un ente cualquiera es o general o individual. Si en el primer caso las cosas que se establecen acerca de la noción genérica corresponden a todas las inferiores implicadas bajo la misma, de aquí debe deducirse que ella contiene las razones de éstas. Si en el segundo los predicados corresponden con cierto nexo a este sujeto, puede concluirse que, puestas las mismas razones, siempre deben corresponder, y de un caso dado determina la verdad en los semejantes, de lo cual extrae las razones de conocer. Pero si suponemos aquí los razonamientos de existir, podrá verse de la última parte de este comentario que los entes no son productivos hasta lo infinito con respecto a ellos, cuando forjemos con razones poderosas un estado libre de todo cambio, de una sustancia cualquiera que esté exenta del nexo con las demás.

2. — *De toda la universalidad de las cosas ninguna es completamente semejante a otra*. Se llama principio de las cosas indiscernibles, el cual tomado —como generalmente sucede— en su sentido más lato, está completamente alejado de la verdad. Puede demostrarse con doble razonamiento. La primera manera de argumentar pasa rápidamente sobre el objeto con un ligero salto y por ello apenas merece que se la considere. Estas son sus argucias: cualesquiera cosas que perfectamente se avienen con todas las conocidas y no son discernidas por ninguna diferencia parecen poder considerarse como un único y mismo ser. De aquí, que todas las cosas perfectamente semejantes no sean sino un único y mismo ser a quien muchos lugares se le asignan. Y como esto está contra el recto juicio, deducen que esta sentencia pugna contra sí misma. Pero ¿habrá quien no advierta el fraude de las argucias? Para la perfecta identidad de dos cosas se requiere la identidad de todas las señales o determinaciones, tanto internas cuanto

externas. ¿Y quién va a exceptuar de esta omnímoda determinación lo que se refiere al lugar? Por lo tanto no son un único y mismo ser las cosas que, aunque correspondientes por sus señales internas, se diferencian por lo menos en cuanto al lugar. Y vamos a discutir ahora con más empeño la demostración que se da basada en un falso principio de razón suficiente. Pretenden que no hay ninguna razón para que Dios haya asignado diversos lugares a dos sustancias si por todo lo demás se corresponden perfectamente. ¡Qué ineptitud! Me admira que hombres tan serios se deleiten con estos juegos de razonamiento. Llama A a una sustancia y B a la otra. Haz que A ocupe el lugar de B: entonces, como por los caracteres internos A no discrepa en absoluto de B, al ocupar también el lugar de B será en todo idéntico con él y deberá ser llamado B lo que antes se llamó A. Y el que antes se llamó B, transferido ahora al lugar de A, deberá ser llamado A. Con efecto, esta diferencia de caracteres señala únicamente diversidad de lugares. Y pregunto entonces ¿acaso Dios hizo alguna otra cosa si determinó los lugares de acuerdo al parecer que sostienes? Uno y otro son absolutamente el mismo, y por lo tanto la mutación simulada por tí es nula.

Esta ley adulterina es refutada magníficamente por toda la universalidad de las cosas y también por el decoro de la sapiencia divina. En efecto, el que los cuerpos que se dicen análogos, el agua, la plata viva, el oro, las sales más simples, etc., coincidan perfectamente con todas las señales homogéneas e internas en sus partes primitivas es cosa que no sólo conviene a la identidad del uso y la función para la cual han sido destinados, sino que también puede verse por los efectos, que siempre se muestran similares y sin ninguna diferencia notable. Y no corresponde aquí sospechar cierta diversidad secreta y que escapa a nuestros sentidos, como si Dios tuviera cómo conocer por su lado las partes de su obra: esto es buscar dificultades donde no las hay.

Reconozco que LEIBNITZ, autor de este principio, en la estructura de los cuerpos orgánicos o en la de otros muy alejados de la simplicidad advirtió siempre una notable diversidad en la textura y que en todas las cosas de esa clase puede conjeturar muy bien. Y es evidente que cuando se precisa que muchas cosas se avengan para componer algo, no pueden resultar siempre determinaciones parejas. De aquí que apenas pueda encontrarse algo perfectamente igual tratándose de las hojas de un mismo árbol. Pero en nuestra argumentación únicamente se repudia la universalidad metafísica de dicho principio. Por lo demás, parece que apenas puede negarse que también en las figuras de los cuerpos naturales a menudo se encuentra la identidad del original. Por ejemplo, ¿quién osaría sostener que en las cristalizaciones, entre las infinitas distintas, no suele encontrarse uno y otro cristal que reproducen a un tercero con similitud perfecta?

## SECCIÓN III

*Donde se dan a conocer dos principios del conocimiento metafísico muy fecundos en corolarios y que se desprenden del principio de la razón determinante*

## I

## PRINCIPIO DE SUCESIÓN

PROP. XII: *Ninguna mutación puede acontecer a las sustancias a no ser en cuanto están ligadas con otras; esta dependencia reciproca determina el mutuo cambio de estado.*

De aquí se deduce que la sustancia simple, exenta de todo nexo externo y por lo tanto abandonada a su propia soledad, es absolutamente inmutable por sí misma. Además, ligándose con otras mediante un nexo, si esta relación no se muda, ningún cambio de su estado interno puede tampoco acontecer en ella. Y así en un mundo falto de todo movimiento (como que el movimiento es el síntoma del nexo modificado) nada absolutamente de sucesión se encontrará en el estado interno de las sustancias. De aquí que, absolutamente abolido el nexo de las sustancias, la sucesión y el tiempo a la vez se retiran.

## DEMOSTRACIÓN

Supongamos que alguna sustancia simple, exenta del nexo con otras, existe en soledad: digo que ningún cambio de su estado interno puede acaecerle. En efecto, siendo que las determinaciones que competen a la sustancia interna son establecidas por razones internas con exclusión de lo opuesto, si se quiere que suceda otra determinación lo que se debe hacer es establecer otra razón, y como su opuesto tiene que estar en las internas y ninguna razón externa pueda añadirse, abiertamente se manifiesta que ella no puede ser inducida al ente.

*Lo mismo de otra manera.* Cualesquiera cosas que se establecen por la razón determinante, necesariamente deben establecerse al mismo tiempo con ella: en efecto, es absurdo que una vez establecida la razón determinante no se establezca lo razonado. Y por lo tanto es preciso que todo sea por completo determinado simultáneamente con cualesquiera cosas que en alguna forma sean determinantes de la sustancia simple. Pues en verdad la mutación es una sucesión de determinaciones, o sea que cuando se origina cierta determinación que antes no existió, y por lo tanto el ente es determinado para lo opuesto de cierta determinación que a él mismo compete, ésta no puede acaecer por las cosas que se encuentran intrínsecamente en la sustancia. Por lo tanto si acaece, es necesario que provenga de un nexo externo.

*Todavía de otro modo diferente.* Supongamos que se origine una



## NUEVA DILUCIDACIÓN

mutación bajo las condiciones expresas: pues comenzó a existir, siendo que antes no existía, vale decir, cuando la sustancia estaba determinada para lo opuesto, y no se permite aducir otras razones aparte de las internas —que determinan a la sustancia en sentido contrario—, por esas mismas razones, por las que en cierto modo se tiene determinada la sustancia, será determinada para lo opuesto: lo que es absurdo.

### DILUCIDACIÓN

Esta verdad, aunque pendiente de una cadena tan fácil e infalible de razones, no fue advertida por quienes dan nombre a la filosofía wolffiana, a tal extremo que llegan a sostener que la sustancia simple se halla expuesta a continuas mutaciones debido al principio interno de actividad. Bien que conozco sus argumentos, pero no se me da un higo de ellos. En efecto, cuando estructuraron una definición de fuerza a tal punto arbitraria que la hacen significar lo que contiene la razón de las *mutaciones* siendo que debe establecerse que contiene la razón de las *determinaciones*, era muy fácil que cayeran en una serie sucesiva de errores.

Si alguien quisiera saber de qué manera se originan las mutaciones cuya vicisitud encontramos en el universo, ya que no fluyen de lo interno de cualquier sustancia considerada en soledad, quisiera que esa persona dirija su atención hacia aquellas que se suceden por el nexo de las cosas, vale decir su mutua dependencia en las determinaciones. Por lo demás como al explicar aquí esto con más detenimiento sería apartarnos en cierto modo de los límites de nuestra disertación, baste con nuestra demostración para establecer que la cosa no puede ser de otra manera.

### Uso

1. Encuentro que en primer lugar de las afirmaciones de nuestro principio se deduce con toda claridad la existencia real de los cuerpos, a la que la filosofía más sensata no pudo defender contra los idealistas por otra vía que no fuera la de la probabilidad. Por cierto que el alma está expuesta a mutaciones internas (por el sentido interno); y como estas mutaciones no pueden originarse de la naturaleza de ella misma, a solas y fuera del nexo con las otras cosas, es necesario, por lo que se ha demostrado, que fuera del alma se presenten otras cosas que la enlacen con mutuo nexo. De parecida manera surge de esa misma demostración que también al movimiento externo le acontece en esa forma la vicisitud de las percepciones, y como de ahí se sigue que nosotros no habremos de tener la representación variadamente determinable de cualquier cuerpo a no ser que se presente en realidad aquel cuyo comercio con el alma le induza una representación conforme consigo, fácilmente puede concluirse de ello que se da un compuesto, al que llamamos nuestro cuerpo.

2. Echa por tierra en forma radical la armonía preestablecida leibnitziana, no —lo que generalmente sucede— por las razones finales que se consideran poco convenientes para Dios y que generalmente suministran un apoyo inestable, sino por la imposibilidad interna de sí misma. De lo que se ha demostrado se sigue inmediatamente que el alma humana, exenta del nexo de las cosas externas, estaría completamente privada de las mutaciones de su estado interno.

3. La opinión de atribuir cierto cuerpo orgánico a completamente todos los espíritus circunscriptos adquiere de aquí una prueba muy grande de certidumbre.

4. Deduce la esencial inmutabilidad de Dios, no de la razón de conocer, que ha sido tomada de la infinita naturaleza de Él mismo, sino de su genuino principio. En efecto, de nuestros asertos puede verse con suficiente claridad, que el sumo numen, libre por completo de toda dependencia (ya que las determinaciones que a Él mismo competen han sido establecidas sin ninguna consideración externa), carece absolutamente de mutación de estado.

ESCOLIO. Quizá a alguien se le ocurra que el principio aducido adolece de un feo defecto, a causa del indisoluble nexo mediante el cual el alma humana ha sido ligada a la materia al circundar las funciones internas de los pensamientos de un modo que no parece muy remoto de la pernicioso opinión de los materialistas. Pero no por eso privaré al alma del estado de las representaciones, aunque confesaré que sería inmutable y por siempre semejante a sí mismo si ella estuviera completamente libre de nexo externo. Y si alguien intentara lidiar conmigo lo remitiré al parecer de los filósofos más recientes quienes con opinión unánime sostienen que es del todo necesaria la unión del alma con algún cuerpo orgánico. Para citar el testimonio de uno solo he de recurrir a CRUSIUS, a quien a tal extremo advierto adentrándose en mi opinión que llega a afirmar abiertamente que el alma está adstricta a esta ley por la cual el conato para las representaciones siempre está unido con el conato de su sustancia para cierto movimiento externo, al punto que si a éste se le ponen obstáculos, aquél también es impedido. Aunque por cierto no piensa que esta ley sea tan necesaria que no pueda abolirse queriéndolo así Dios, sin embargo como concede que su naturaleza le está adstricta, también debiera confesar que corresponde que ésta fuera transcreada.

## II

## PRINCIPIO DE LA COEXISTENCIA

PROP. XIII: *Las sustancias finitas, por la sola existencia de ellas mismas, no se corresponden entre ellas con ninguna relación y ningún comercio en absoluto las liga a no ser en cuanto se mantienen conformadas en sus mutuos respectos por el principio común de su existencia, o sea el divino intelecto.*

## NUEVA DILUCIDACIÓN

### DEMOSTRACIÓN

Las sustancias individuales, de las cuales ninguna es la causa de la existencia de otra cualquiera, tienen una existencia particular, vale decir por completo inteligible separadamente de todas las otras. Establecida pues en singular la existencia de cualquier cosa, nada hay en ella que arguya la existencia de otras diversas de sí. Y puesto que la relación es una determinación respectiva, vale decir no inteligible en el ente mirado absolutamente, no puede entenderse como la razón que lo determina por la existencia de la sustancia establecida en sí misma. Por lo tanto si aparte de ésta no se presentara nada más, no habría ninguna relación entre todos los entes y ninguna clase absolutamente de trato común. Siendo pues que, en cuanto cada una de las sustancias tiene una existencia independiente de las otras, no hay lugar para su nexo mutuo, que por otra parte no cabe que las cosas finitas sean causa de otras sustancias, y no obstante todas las cosas en el universo se encuentran ligadas por mutuo nexo, es preciso confesar que esta relación depende de la comunión de la causa, es decir de Dios, principio general de las existencias. Y pues de que Dios haya establecido separadamente la existencia de ellas, no se deduce la mutua relación entre las mismas (a no ser que aquello que da existencia, vale decir el esquema del intelecto divino, como concibió correlativamente sus existencias, haya establecido también sus relaciones) aparece muy claramente que el comercio universal de todas las cosas debe ser atribuido a la sola concepción de esta divina idea.

### DILUCIDACIÓN

Me parece que soy el primero en haber probado con evidéntísimas razones que la coexistencia de las sustancias del universo no basta para establecer un nexo entre ellas, sino que además se requiere cierta comunión de origen y una armónica dependencia de ese principio común. Para resumir un tanto el nervio de mi demostración diremos que: si la sustancia A existe, y existe aparte la sustancia B, no puede pensarse que ésta establezca nada en A. Supongamos que determina algo en A, es decir que contiene la razón de la determinación C: como ésta es un predicado relativo, no inteligible a no ser que además de B se presente A, la sustancia B, mediante lo que es la razón de C, supone la existencia de la sustancia A. Y como en el caso de existir sola la sustancia B, por su sola existencia sea del todo indeterminado si cierto A deba existir o no, por su sola existencia no puede entenderse que establezca algo en otras diversas de sí, y de aquí ninguna relación y ningún comercio en absoluto. En consecuencia, si Dios, aparte de la sustancia A, creó otras B, D, E, hasta lo infinito, la mutua dependencia de ellas en las determinaciones no se sigue sin embargo como consecuencia inmediata de su existencia establecida. Y no porque

aparte de A existan también B, D, E, y sea A en cierto modo cualquiera determinada en sí, concluiremos de ahí que B, D, E tengan determinaciones de existir conformes a ella. Y por lo tanto es necesario también para su dependencia mutua que haya una razón de común dependencia de Dios. Fácilmente el intelecto percibe por qué razón esto sucede. El esquema del intelecto divino, origen de las existencias, es un acto perdurable (lo llaman conservación) en el cual si ciertas sustancias han sido concebidas por Dios aisladamente y sin relación de determinaciones, no se originará entre ellas ningún nexo y ningún trato mutuo; pero si son concebidas respectivamente en su inteligencia, conforme a esta idea en la continuación posterior de su existencia las determinaciones siempre se corresponden, vale decir accionan y reaccionan, y se manifiesta cierto estado externo de cada una que, si nos alejamos de este principio, por la sola existencia de ellas no podría ser ninguno en absoluto.

#### Uso

1. — Puesto que el lugar, el sitio, el espacio, son relaciones de las sustancias mediante las cuales se enfrentan por mutuas determinaciones con otras realmente distintas de sí, y mediante esta razón son abarcadas por el nexo externo; puesto que además, por lo que se ha demostrado, se probó que la sola existencia de las sustancias por sí misma no involucra el nexo con otras: de todo ello se hace evidente que si suponemos que existen muchas sustancias, de ahí no se determina a la vez el lugar y el sitio y el espacio. Pero como el nexo mutuo de las sustancias requiere una delineación del intelecto divino respectivamente concebida en una representación eficaz, y esta representación está completamente librada al arbitrio de Dios y por lo tanto según su beneplácito tanto puede ser admitida como omitida, de ahí se sigue que las sustancias pueden existir con esta ley: *que no estén en ningún lugar* y no tengan ninguna relación en absoluto respecto a nuestro universo de las cosas.

2. — Puesto que por voluntad divina puede haber muchas sustancias de esa clase, libres del nexo de nuestro universo, que no obstante entre ellas estén coligadas por cierto nexo de determinaciones y de aquí originen lugar, sitio y espacio: componen por lo tanto un mundo que está fuera del ámbito de aquel del cual somos parte, vale decir solitario. Y por esta razón no es cosa disparatada el decir que puede haber muchos mundos también con sentido metafísico, si a Dios así le pluguiera.

3. — Puesto que la simple existencia de las sustancias sea del todo insuficiente para el comercio mutuo y las relaciones de las determinaciones, de suerte que mediante el nexo externo arguya la causa común de todas ellas en la cual se haya formado respectivamente su existencia, y el nexo universal no pueda concebirse sin esta comunión de principio: de todo ello surge el evidetísimo testimonio de la suprema

y por cierto única causa de todas las cosas, vale decir de Dios, argumento que según mi opinión parece aventajar en mucho a aquella otra demostración de la contingencia.

4. — Con nuestro principio se echa también por tierra la insensata opinión de los maniqueos que ponían al frente del imperio del mundo dos principios igualmente primeros y no dependientes de sí. En efecto, la sustancia no puede tener ninguna clase de comercio con las cosas del universo a no ser que: o la causa de ellas sea común o haya surgido con ellas de la misma causa. Y por lo tanto si decimos que uno u otro de estos principios son la causa de todas las sustancias, uno solo de los dos no puede determinar nada en ellas de ninguna manera; y si decimos que uno u otro son la causa por lo menos de algunas sustancias, éstas no pueden tener ninguna clase de comercio con las restantes. De otra manera habría que establecer que uno de estos principios depende del otro, o que uno y otro dependen de una causa común lo que igualmente se opone a la hipótesis.

5. — Finalmente, siendo que las determinaciones de las sustancias se consideran recíprocamente, vale decir que mutuamente actúan las sustancias diversas de sí (como que una en la otra algunas cosas determina), la noción de espacio es puesta de manifiesto por las acciones implicadas de las sustancias, con las que es preciso que siempre vaya unida la reacción. Si el síntoma externo de esta acción y reacción universal por todo el ámbito del espacio en el cual los cuerpos se consideran es su mutua aproximación, se llama *atracción*, que, como se ejerce por la sola co-presencia llega hasta cualesquiera distancias y es la *atracción newtoniana* o sea la gravitación universal. Y a tal punto es verosímil que esta gravitación es producida por el mismo nexo con que las sustancias determinan el espacio, que de ahí tenemos una ley muy primitiva de la naturaleza, a la cual está ligada la materia, y que con sólo Dios como inmediato vigía perdura eternamente, según el propio parecer de aquellos que se dicen aseclas de NEWTON.

6. — Puesto que, en cuanto son contenidas por el mismo espacio, existe un mutuo comercio de todas las sustancias, de ello puede entenderse una dependencia mutua en las determinaciones o sea una acción universal de los espíritus en los cuerpos y de los cuerpos en los espíritus: Pero como cualquier sustancia (por lo que se ha demostrado) por lo que internamente le compete no tiene potestad para determinar a otras diversas de sí, sino únicamente por la fuerza del nexo mediante el cual se ligan en la idea del ente infinito, cualesquiera determinaciones y mutaciones que se encuentran en cualquier sustancia miran siempre a lo externo, pero el influjo llamado con propiedad físico es excluido, y ésta es la *armonía* universal de las cosas. Y sin embargo, de ahí no se origina aquella *preestablecida de Leibnitz* que procura a las sustancias no la *dependencia* mutua sino el *consenso* unánime. Con efecto, ni Dios se vale para establecer la concordia de las sustancias de las tretas de los artificios adaptados en una serie de razo-

nes ajustadas, ni además se establece aquí el influjo siempre especial de Dios, vale decir el comercio de las sustancias por las *causas ocasionales* de MALEBRANCHE; pues la misma acción indivisible que produce y conserva las sustancias existentes es la que concilia para ellas la mutua y universal dependencia, de modo que no le sea necesario a la acción divina ser determinada cada vez de otra manera según las circunstancias; pero hay una acción real de las sustancias hecha recíprocamente, o sea un comercio por causas verdaderamente eficientes, puesto que el mismo principio que consolida la existencia de las cosas, las muestra ceñidas a esta ley; de aquí que el comercio mutuo se establezca por aquellas determinaciones que adhieren al origen de su existencia; por lo que con igual derecho puede decirse que las mutaciones externas son producidas por causas eficientes en virtud del mismo pacto por el cual las cosas que acaecen internamente son suscritas por la fuerza de la sustancia interna, aunque la natural eficacia de ésta no menos que aquella fuerza de las relaciones externas se apoyen por igual en el sostén divino. Entre tanto el sistema del comercio universal de las sustancias así delineado es ciertamente un tanto más correcto que aquel otro divulgadísimo del *influjo físico* o influencia natural y nos descubre el origen mismo del mutuo nexo de las cosas, que debe ser buscado fuera del principio de las sustancias consideradas aisladamente, cosa en la que aquel trillado sistema de las causas eficientes se apartó completamente de la verdad.

ESCOLIO. He aquí pues, lector benévolo, dos principios del conocimiento metafísico más recóndito, con cuya ayuda cabe obtener en la región de las verdades un testimonio nada despreciable. Y si con esta razón se cultivara hábilmente nuestra ciencia no habría motivo para encontrarle un suelo tan estéril, y el oprobio de ociosa y oscura sutileza que le achacan sus detractores sería refutado por la abundante siega de un conocimiento más útil. Existe por cierto una clase de encarnadísimos cazadores de razonamientos equivocados en los escritos ajenos, quienes son siempre muy doctos para descubrir cualquier ponzoña en las sentencias de los demás. Aunque no negaré que quizá también en este trabajo mío puedan ellos tocar algunas cosas en el peor sentido, creo sin embargo que habrá quienes procuren abonar con su buen sentido los argumentos de mi parte, no porque tal vez les complazca juzgar falsamente sino porque pretendan avanzar por el recto camino de la indagación y la ciencia; y ruego a cualesquiera que se dedican con amor al cultivo de las letras selectas que me favorezcan en esta empresa con toda la consideración que sea dado prestarle.

(Traducción del latín por *Beatriz Maas de Zagalsky*)

## RESEÑAS BIBLIOGRAFICAS

### I. LA FILOSOFIA DE KANT

GÉRARD GRANEL, *L'équivoque ontologique de la pensée kantienne* (París, Gallimard, 1970).

Un aspecto no soslayable de la filosofía contemporánea, como autorreflexión —y esto no entraña ninguna decisión previa acerca de su eventual autonomía—, lo constituye la radicalización del problema de la historia de la filosofía. Éste parece imponer de entrada una disyuntiva difícil de conmovir: o bien se la piensa desde el punto de vista del historiador, o bien se descubre en ella una genuina modalidad del filósofo. En cada caso el criterio que guía la exposición de la filosofía tematizada será distinto, como distinta será la puesta a prueba de esa exposición e incluso el estilo que adopte su comunicación. Porque la historia de la filosofía como ejercicio filosófico no puede recurrir a criterios de validez probada para el recinto de una metodología histórica. Tales criterios apuntan en definitiva al establecimiento de un discurso objetivo acerca de una realidad igualmente objetiva. Pero la reflexión filosófica sólo puede referirse a la objetividad como problema y nunca como dato inmediato —y así ocurre te llegando el caso hacia opciones de cuño realista.

Sin embargo, para una perspectiva aunque el trabajo filosófico se orientenomenológica, que plantea el problema de la constitución del objeto a partir de un nivel más primitivo

de la experiencia, es evidente que la concepción histórico-positiva de la obra filosófica como objeto del mundo de la cultura tiene que entrar en una crisis todavía más aguda. Implícita ya en la crítica inicial al historicismo y nítidamente manifiesta en la contraposición de la historia de la filosofía como "poema" y como producto de la actividad científica, esa crisis deja su impronta en el ámbito del pensamiento husserliano y llega a una franca tematización en algunos textos tardíos de Merleau-Ponty. Como sucede con el objeto cognoscitivo —cuya génesis, arraigada en la zona originaria del mundo de la vida, se trata de explicitar—, del mismo modo el filósofo tiene que comunicarse con las diferentes filosofías "antes" de que éstas queden acuciadas como objetos culturales: tiene que intentarlo al menos si aspira a experimentarlas sin abandonar el horizonte de la reflexión creativa. Pero una vez "desconectado" el criterio que se desprende de la interpretación objetiva, la historia de la filosofía queda entregada a una dialéctica difícil de controlar (pero cuya riqueza es función directa de tal dificultad) entre lo que cada filosofía positivamente piensa (lo pensado por ella) y aquello impensado (lo pensante en ella) que sólo se constituye como

horizonte de su experiencia reflexiva. Quizás no sea casual que con estos términos la exprese Heidegger en un pasaje de *¿Qué significa pensar?*, que Merleau-Ponty retoma cuando emprende su exploración del pensamiento de Husserl (cf. "El filósofo y su sombra"). Y el mismo texto heideggeriano es elegido por Gérard Granel para presidir su exposición de un nuevo enfoque de la filosofía de Kant.

Una introducción —"Interpretación y 'explicación histórica y objetiva'", "Acercas de la riqueza interna de la interpretación"— y un apéndice —"El problema de los niveles de la interpretación"— terminan de explicitar los principios que guían la investigación (los mismos, por otra parte, que el autor asumió para su trabajo ulterior, aunque publicado con anterioridad, sobre Husserl: *Le sens du temps et de la perception chez E. Husserl* —Paris, Gallimard, 1968—, cf. "Nota acerca del problema de la bibliografía").

Cuando se ha dicho que una relación genuinamente filosófica con un texto de la índole de la *Crítica de la razón pura* debe tener por fuerza el carácter de una interpretación y que todo enfoque pretendidamente objetivo resulta insuficiente, queda entendido también de modo implícito que la verdadera diferencia entre ambas perspectivas consiste en el mayor grado de responsabilidad que pesa sobre el discurso de cuño interpretativo. Ya lo reconoce el propio Heidegger en el prólogo a la segunda edición de *Kant y el problema de la metafísica*: "En efecto, los historiadores de la filosofía tie-

nen razón cuando enfocan su crítica contra quienes tratan de exponer un diálogo de pensamientos entre pensadores. Pues un diálogo de esta clase, a diferencia de los métodos propios de la filosofía histórica, se halla bajo muy diversas leyes. Son leyes más vulnerables. En los diálogos el peligro de errar es mayor, los defectos más frecuentes." Porque la ventaja que consigue quien emprende la vía de la interpretación, se traduce inmediatamente en un compromiso filosófico más radical: si está en condiciones de poner al descubierto la ilusoria neutralidad del punto de vista objetivo y de desautorizar con ello todo presunto criterio histórico inapelable para juzgar cualquier exposición de una filosofía, contrae al mismo tiempo la obligación de explicitar por su parte el sistema de supuestos y referencias en el que su propio discurso va a entramarse. Y más grave es esta responsabilidad por cuanto la explicitación de tales decisiones previas o marginales nunca puede llevarse completamente a cabo (como la incesante reelaboración del problema lo atestiguan en Husserl para el caso de la reducción). Pero la interpretación no sólo queda separada del texto porque no logra neutralizar las otras referencias textuales que la constituyen: en la precisa medida en que funciona como interpretación se revela como una operación productiva y de ningún modo neutral. Sin embargo, esa distancia en comparación con una ilusoria proximidad al texto y esa infidelidad que consiste en no poder borrarse frente al texto, expresan a la interpretación como genuina ex-



perencia del pensar, representan su mecánica característica.

Como intérprete de Kant, Granel parece cumplir con la obligación que contrae al apartarse de toda lectura objetiva. En el ya mencionado capítulo introductorio aclara a través de qué atmósfera interpretativa se abre paso su propia visión del texto kantiano. Deja constancia de la deuda que de todos modos tiene para con las exposiciones "históricas" de J. Nabert y de R. Daval, pero el verdadero compromiso está en otro lado: en la primera parte de *Glauben und Wissen* de Hegel, en la fenomenología husserliana, en los tres trabajos de Heidegger sobre Kant (*Kant y el problema de la metafísica*, *La pregunta por la cosa*, *Kants These Über das Sein*), en la *Fenomenología de la percepción* y más aún en *Lo visible y lo invisible* de Merleau-Ponty y en *Lecture de Kant* de Michel Alexandre.

¿Se puede admitir que todas estas interpretaciones integran una perspectiva homogénea? El propio Granel reconoce que no, y está dispuesto a distinguirlas según su pertenencia a dos etapas diferentes de la experiencia filosófica. Los textos de Heidegger corresponden a una época más radical desde el punto de vista del pensar; los otros, ilustran una figura histórica de transición, hablan un lenguaje "equivoco". Esta distribución de los textos obedece a un criterio que se hace valer para cada una de las decisiones hermenéuticas del autor: en el desarrollo del pensar filosófico el momento dominado por la idea de "representación" entra en crisis cuando emerge el motivo de la "fenomenalidad". En

la obra de Heidegger posterior a *Ser y Tiempo* comienza a cobrar forma el lenguaje ontológico que expresa la experiencia fundamental del ser como fenomenalidad. Hasta entonces todavía se sigue hablando en el lenguaje ontológico de la representación, incluso cuando —como sucede en el caso de los otros pensadores que Granel menciona— lo que intenta articularse es ya del orden de la fenomenalidad.

Este doble esquema —oposición entre dos épocas del pensar y desajuste entre época y lenguaje— configura la tesis central de Granel: en la *Critica de la razón pura* el punto de vista representativo, que opone apariencia y ser en sí, instancia subjetiva y objetividad, resultaría permanentemente transgredido por una perspectiva más originaria que presenta al ser como fenomenalidad, como pleno aparecer, como percepción.

¿Qué alcance asigna Granel a su tesis? Podría pensarse inmediatamente que su punto de inserción en el texto kantiano se encuentra en la Estética trascendental, e incluso en la problemática más amplia abierta por la noción de fenómeno. Y, en efecto, el autor introduce algunas aclaraciones pertinentes acerca del juego —pocas veces explicitado antes— entre los términos "*Erscheinung*" y "fenómeno". Pero la interpretación pretende no quedar limitada a esto: cree haber puesto de manifiesto el núcleo de toda la *Critica de la razón pura*, y cree haberlo hecho de un modo definitivo. Aquí parece imponerse una primera objeción: la propia idea de interpretación está cuestionando cualquier

eventual pretensión de exhaustividad. Granel sale al paso de este reparo estableciendo un distingo entre dos niveles diferentes de la interpretación: el de la lectura y el de la "deconstrucción", correlativamente orientados hacia la "arquitectura" de la obra y hacia su "arquitectónica". Si bien la lectura de la arquitectura se presenta como una tarea inacabable (y su exposición requeriría una suerte de "escriturario" análoga a la que en el campo de la literatura ilustraría la obra de un Proust o de un Joyce), la "deconstrucción" (noción cuya fuente hay que indagar en *Ser y Tiempo*) no sólo puede tener término sino que resulta esencialmente completa. Así el equívoco ontológico del pensamiento kantiano tal como Granel lo expone, constituye la clave definitiva para la comprensión de la obra de Kant.

Pero esto sólo consigue suscitar objeciones más radicales: ¿hasta qué punto esa distinción entre arquitectura y arquitectónica disimula apenas la oposición husserliana —y clásica— entre hecho y esencia?, ¿hasta qué punto esa distinción no se encuentra ya estructuralmente comprometida con la oposición "representativa" entre apariencia y ser en sí? Y si se pretende asignarle sólo un valor metodológico: ¿hasta qué punto no se incurre así en una ingenuidad que consigue asegurarle al lenguaje de la representación un último reducto precisamente en el momento en que Granel pretende estar hablando más allá de él?

A estas objeciones metodológicas habría que agregarles una serie muy nutrida de reparos vinculados con

el tratamiento singular que Granel aplica a algunos temas capitales de la reflexión kantiana. Valga como ejemplo su interpretación del énfasis en la subjetividad como un síntoma más de las dificultades insalvables que encontraría Kant para ir más allá del equívoco que domina su pensamiento.

Sin querer engrosar esa lista aludiendo, por ejemplo, al problema de la articulación de la crítica teórica con la de la razón práctica, preferimos volver por último al examen del marco de referencia interpretativo que Granel coloca a la cabeza de su propio enfoque de la filosofía de Kant.

Creemos que difícilmente las aclaraciones que proporciona el autor consiguen disimular el hecho de que en cada caso se trata de una perspectiva diferente sobre el texto kantiano. Para medir la distancia entre la lectura de Hegel y la de Heidegger, hubiese bastado quizás con tener presente las afirmaciones acerca del idealismo alemán contenidas en *La pregunta por lo cosa*. Para medir la distancia entre la lectura de Heidegger y la de Merleau-Ponty, hubiese bastado con comparar las distintas maneras en que ambos relacionan el tema del lenguaje con la preocupación ontológica (y aquí el intérprete hubiese tenido que ir más allá de algunas declaraciones consignadas en *Lo visible y lo invisible*). Para medir la distancia entre la lectura de Merleau-Ponty y la de Alexandre, hubiese bastado con tomar al pie de la letra la indicación del propio Alexandre que consideraba la actitud del autor de la *Fenomenología de la percepción* co-

mo "próxima pero opuesta" a la suya propia. Y, en efecto, si ambos abordan el problema de la percepción, hay que tener presente que Alexandre empalma su lectura con aquella línea que, a través de Alain, se remonta hasta el "*Cours sur la perception*" de Jules Lagneau (cf. *Célebres leçons et fragments*, Paris, P.U.F., 1950). Granel tampoco parece reparar en las críticas que esa línea interpretativa suscita en la obra de Merleau-Ponty.

Dado que existen tales diferencias, la actitud más productiva pareciera ser la de contar con ellas y capitalizarlas para todo nuevo intento de interpretación. Sin embargo, Granel opta por ignorarlas y la consecuencia inevitable de ello es el

franco empobrecimiento de su propia visión de la filosofía kantiana. Si esta perspectiva se aproxima más a alguno de los textos que el autor cita, no es tanto a los de Heidegger, sino a la obra de Alexandre: no hay que olvidar que fue Granel quien en 1961 se encargó de organizar los escritos que la componen y de enriquecer su publicación con una serie de sustanciosas notas en las que, por otra parte, ya puede percibirse lo esencial de la interpretación que ahora presenta en forma independiente. Y la valía de un texto como *Lecture de Kant* es cosa que no se nos ocurriría poner en tela de juicio.

Ricardo Pochtar

WILLIAMS, T. C., *The concept of the Categorical Imperative. A Study of the Place of the Categorical Imperative in Kant's Ethical Theory* (Oxford, Clarendon Press, 1968), 142 pp.

Gran parte de los problemas que plantea la ética de Kant surgen de la ambigüedad que caracteriza a la expresión "imperativo categórico". De ahí la importancia de un estudio de los diversos matices de sentido en el uso del término. La primera tarea que se presenta es la de determinar la naturaleza del imperativo categórico como principio supremo de la moralidad. A través del examen de los dos vías que parten de las nociones de deber y obligación categórica, y la elucidación de lo que Kant entiende por máxima, Williams encara esa determinación sobre la base de las formulaciones explicitadas por Paton y Duncan y

sostiene la tesis de que ninguno de estos autores ofrece una explicación satisfactoria del modo en que la llamada fórmula de la autonomía se relaciona con las restantes. El principio de la autonomía pertenece a un orden lógico diferente aun cuando considerado como imperativo —es decir, como una enunciación del modo en que los hombres deben actuar— tiene el mismo alcance que la llamada fórmula de la ley universal. Su verdadera significación reside exclusivamente en que enuncia el presupuesto fundamental de la moralidad. Establece la condición que debe presentarse para que haya moralidad y sobre

la que se funda la validez del imperativo categórico y los principios subsidiarios.

La segunda tarea que se ha impuesto el autor es la de determinar en qué sentido el imperativo categórico es el principio supremo de la moralidad. Para ello analiza las tres interpretaciones más importantes sobre el lugar que ocupa en el pensamiento kantiano: la interpretación tradicional y los puntos de vista de Paton y Duncan. Mientras que aquella sostiene que el imperativo debe ser contemplado como un criterio lógico para comprobar el valor moral de las acciones propuestas mediante una consideración de la forma lógica de sus máximas, Paton sostiene la tesis de su uso "práctico" opuesto al uso "teórico" negando que la moralidad de las máximas sea determinada exclusivamente por su autoconsistencia o posibilidad de una universalización carente de contradicción sin necesidad de una referencia a los fines y consecuencias de las acciones propuestas. El valor del principio sólo puede demostrarse cuando es utilizado por quien trata de vivir una vida moral: es un valor práctico en la medida en que enuncia la naturaleza de la acción moral y el principio empleado por la razón práctica al efectuar sus pronunciamientos sobre el modo en que se debe actuar. Por su parte, Duncan se opone tanto a Paton como a la interpretación tradicional al sostener que el imperativo categórico no es un principio prescriptivo sino descriptivo porque muestra el elemento común a toda acción moral: indica la naturaleza del querer mo-

ral a través del principio empleado en la operación de la razón práctica. Según Williams, el valor de la tesis de Duncan reside en la clara distinción que traza entre el punto de vista tradicional y su propia concepción del imperativo categórico como un principio que describe el modo de operar de la razón pura práctica. Pero sólo habría una diferencia de énfasis con respecto a la segunda interpretación. Al elaborar una nueva concepción del uso práctico del imperativo categórico, Paton no expresaría una opinión que se opone a la posición de Duncan sino que simplemente va más allá de lo explícitamente aceptado por éste. Duncan tiene razón, lo mismo que Paton, al negar que el imperativo categórico tenga un valor práctico en la forma en que lo considera la interpretación tradicional, pero el acierto de Paton consiste en ir más allá de la interpretación de Duncan y sostener que el principio tiene valor práctico en otro sentido relacionado con la comprensión de la naturaleza moral de las acciones.

El examen de las tres interpretaciones permite, pues, distinguir dos sentidos del imperativo categórico que lo presentan como "una enunciación del principio empleado en la actividad creadora espontánea de la razón pura práctica" y "un principio útil desde el punto de vista práctico como guía para la conducta o vida moral". La primera concepción es la que interesa a Duncan con exclusión de la restante, y la que, sin tener preeminencia, es aceptada también por Paton como fundamento de sus puntos de vista so-

bre la aplicación práctica del principio. Williams lleva a cabo una comparación con la elaboración crítica más madura de la teoría de Kant. Mientras que en un primer momento la realidad objetiva de la moralidad se establece a partir de la noción de deber y el presupuesto necesario de la libertad de la voluntad, en un segundo momento se conoce la realidad de la moralidad y la libertad de la voluntad por medio de nuestra conciencia de la ley moral como un "hecho de la razón pura" que las implica: la fórmula de la autonomía es afirmada en este caso como un hecho y no como un presupuesto. Por eso es fundamental una aclaración de lo que Kant entiende por "conciencia de la ley moral". El autor insiste en que esta conciencia, que equivale a la experiencia del imperativo categórico, no surge de la actividad de la razón pura práctica considerada en sí misma de un modo vacío —es decir, de una aprehensión directa del principio puramente formal—, sino de su actividad erodora espontánea cuando opera sobre el contenido de las máximas de la persona que obra y se afirma como un motivo moral frente a las inclinaciones y deseos subjetivos. La ley moral es conocida a través de sus manifestaciones en contextos empíricos, es decir, por medio de sus mandatos tal como se manifiestan en situaciones morales particulares. La vida moral exigiría el esclarecimiento de las máximas que rigen la acción en situaciones que se presentan, y en este proceso la razón puede mostrar cómo se debe actuar. Por consiguiente, no puede haber mora-

lidad sin una referencia a los fines que se expresan en las máximas.

Al considerar desde este punto de vista el segundo aspecto del imperativo categórico, el autor adopta una posición cercana a la de Paton. La única interpretación válida sería la de que tiene un valor práctico porque es "una enunciación que conduce a una comprensión de la naturaleza de la acción moral y permite al sujeto agente adoptar una actitud de la voluntad conducente a la vida moral". Puesto que la objetividad se crea y revela por medio de la actividad de la razón pura práctica que opera sobre el contenido de la experiencia, la ética de Kant se enraizaría por un cierto "subjetivismo" e "intuicionismo" que obliga a rechazar la interpretación tradicional. Es posible "ver" si en una situación particular se debe actuar o no conforme a una máxima efectuando una proyección imaginativa de sus efectos para determinar si son consistentes con una acción semejante por parte de los demás. El criterio propuesto por Kant no tiene un carácter formal porque consiste en la exigencia de un fin válido para todos los seres racionales y constitutivo de un sistema de la naturaleza. Así, el principio subsidiario de la ley de la naturaleza adquiere una primacía sobre el principio puramente formal de la ley universal. Por otra parte, la comprensión del motivo moral permite ser cada vez más sensible ante las demandas de las situaciones morales y los pronunciamientos de la razón pura práctica, y en virtud de esta mayor sensibilidad se amplía el contenido sobre el que opera la ra-

zón. Aquí surge una concepción dinámica de la moralidad que contempla la posibilidad de un progreso moral en el individuo y la sociedad en una búsqueda creadora de la objetividad racional. Esta interpretación concordaría con la afirmación de Kant —en *La idea de la historia universal desde el punto de vista cosmopolita*— de que la razón no conoce límites en sus proyectos. Tal es la conclusión de este estudio que

se lleva a cabo a través de una permanente referencia a las dificultades de interpretación que suscitan los textos y que tiene la virtud de no prescindir de las restantes obras de Kant al enfocar un tema que exige ante todo un comentario de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*.

Roberto J. Walton

BRÜCKER, WALTER, *Kant Über Metaphysik und Erfahrung* (Frankfurt a.M., V. Klostermann, 1970), 161 pp.

Este libro comienza con una determinación general del marco dentro del cual se va a explayar la interpretación. Esta actitud —plausible en todo trabajo interpretativo— y ese marco tienen raíces en el pensamiento de Heidegger.

El primer capítulo "La tarea de la metafísica" plantea el ya conocido problema de la necesidad de un pensamiento propio para fundamentar cualquier interpretación histórica, "una historia de la filosofía sólo es posible como prehistoria de la propia filosofía" (p. 7). La importancia que el autor atribuye al pensamiento de Kant va hasta el punto de aceptar como la más ajustada división de la historia de la filosofía ésta: 1. la filosofía antes de Kant; 2. la filosofía de Kant; 3. la filosofía después de Kant. Bröcker aclara que la decisiva posición que adjudica a la filosofía de Kant no hace de él un kantiano ortodoxo. Ni por su intención ni por su tratamiento de los temas, es éste un libro que pueda ubicarse entre la

abundante historiografía kantiana de hoy. No es un libro de erudición. Lo más valioso en él es la manera directa de enfrentarse con los grandes problemas filosóficos tal como están planteados en la *Crítica de la razón pura*. No me parece que aporte esclarecimientos nuevos de esos problemas, pero sí logra plantearlos en una forma que resultará fructífera para el estudiante que se inicia en los laberintos de la *Crítica* e interesante, en muchos puntos, para el especialista.

Un ejemplo de lo dicho es el capítulo segundo "La tarea de la Crítica de la razón pura", conciso y con muchas formulaciones felices, pero que no contiene en lo básico, ideas que no estén ya en otros, sea el importante libro de Max Wundt *Kant als Metaphysiker* (1924) —lamentablemente un poco olvidado hoy— sea en el de H. J. de Vleeschauwer sobre la Deducción (1934), o en los tres trabajos de Heidegger sobre Kant.

No suficientemente claras son las

relaciones insinuadas (cap. 3) entre la teoría kantiana del espacio y las teorías respectivas de la física actual. En especial, en el problema de la tridimensionalidad del espacio la referencia a Einstein es incomprensible si no se explican los diversos significados y supuestos de expresiones como "experiencia" y "subjetividad" en ambos pensadores. Al respecto se puede recordar lo dicho por Cassirer: "La tesis sobre el espacio y el tiempo que desarrolla la teoría de la relatividad, es una teoría del espacio empírico y del tiempo empírico, no del espacio puro y del tiempo puro" (*Zur modernen Physik*, cap. V). Sobre esto han coincidido casi todos los que han comparado las teorías de Einstein y Kant.

En el capítulo cuarto, "Espacio y tiempo", elabora una explicación del problema del tiempo que tiene su fundamento en Heidegger, y que luego le servirá, según sus propias palabras, como instrumento para la interpretación de Kant. Este instrumento lo aplica para explicar el problema del esquematismo (cap. 9). Al respecto afirma Bröcker que una de las razones de la oscuridad del esquematismo es que Kant careció de la distinción entre "tiempo estático" y "tiempo dimensional". Afirmar esto implica probar que una vez introducida esta distinción, el problema, por lo menos, se aclara. Bröcker la aplica a los esquemas de las categorías de cantidad y de causalidad. ¿Pero esta distinción es aplicable a los esquemas de la categoría de "realidad" (cualidad) o a las de modalidad? ¿Se puede decidir qué tiempo tiene significación

cuando se habla de la "serie del tiempo", el "contenido del tiempo", el "orden del tiempo" y el "conjunto del tiempo"? (KrV, B144-145). Además no parece que esta distinción del tiempo explique por sí sola el papel mediador de los esquemas; si ellos son principios necesarios del enlace entre las formas puras del entendimiento y las de la intuición, o si son más semejantes al fenómeno que a la categoría, o si tienen algún papel en la predeterminación de una posible afección transecedente de la cosa en sí.

Un capítulo de positivo valor es el dedicado a "Phenomena y Noumena" (cap. 14) donde el autor defiende la distinción kantiana ante algunas críticas, en particular la de Hegel. Lo que está bien mostrando allí es la congruencia de esa distinción con el resto de la descripción del proceso del conocimiento trascendental: "El concepto de cosa en sí pertenece a los conceptos que surgen cuando se reflexiona sobre el proceso de la experiencia" (p. 80). El conocimiento decide *a priori* sobre lo conocido, ya que nada puede ser conocido que no esté determinado por las leyes del proceso cognoscitivo, pero lo constituido como fenómeno no está determinado solamente por el sujeto, sino que está "co-determinado". A este elemento co-determinante "lo llama Kant cosa en sí". Este concepto no pertenece a la experiencia y por tanto sólo puede ser pensado como un concepto límite "dándole solamente el nombre de un algo desconocido" (KrV, B312). La función de este concepto consiste en mostrar

únicamente que el proceso del conocimiento no está determinado en forma unilateral por el sujeto. Bröcker dice con acierto: "La proposición 'no conocemos ninguna cosa en sí' dice lo mismo que la proposición 'no hay ningún conocimiento puramente *a posteriori*'" (p. 82). La función de este concepto está así justificada, y aunque el mismo sea problemático no es contradictorio "pues no es posible demostrar que la sensibilidad sea la única especie posible de intuición" (*KrV*, B310). Bröcker subraya la necesidad de tener presente la diferencia entre pensar y conocer. Si bien es acertada la manera en que destaca la importancia del elemento co-determinante del conocimiento, llama la atención que el autor no se detenga a considerar el modo en que actúa ese elemento, es decir, en el problema de la afección de la cosa en sí. Si hay sólo afección empírica, los objetos en el espacio, que son representaciones nuestras, deben ser causa real de sí mismos, lo que es paradójico; si la afección es de la cosa en sí, las categorías de causa-

lidad y substancialidad, cuyo uso trascendental está expresamente prohibido, encuentran aplicación en la cosa en sí, lo que es contradictorio (Cf. Vaihinger, *Commentar* II, 56). O bien, la afección trascendente es el supuesto necesario de la afección empírica y debe ser pensada como fundamento de su determinación (Adickes). No parece exagerado esperar que un libro sobre Kant y la metafísica se explaye más sobre este tema.

El capítulo 19 dedicado a "La crítica de la teología especulativa" contiene una excelente exposición del problema. En el último, "El fracaso de la metafísica", Bröcker ubica el pensamiento de Kant dentro de la historia del pensamiento occidental, aplicando ideas de Nietzsche que han sido luego recogidas por Heidegger. "La metafísica no es otra cosa que el intento, continuado a través de dos milenios, de cubrir el abismo del nihilismo que surgió cuando la relación del hombre con el mundo se volvió esencialmente física" (p. 154).

Eduardo García Belsunce

HOPPE, HANSBOURG, *Kants Theorie der Physik (Eine Untersuchung über das Opus postumum von Kant)* (Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1969).

El trabajo en cuestión trata uno de los problemas acaso más difíciles y relativamente poco conocidos de la filosofía kantiana: la teoría de la física que Kant esboza en su inconcluso *Opus postumum*. El tratamiento tiene todo el rigor y minuciosidad que el lector avisado estará desde ya descontando tratán-

dose de un investigador alemán. Pero las dificultades del tema justifican sin duda el casi exquisito tecnicismo de Hoppe. Existe, desde luego, una teoría de la física en la *Crítica de la Razón Pura*, pero Kant volvió sobre el problema en los *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza* comprendien-



do una metafísica de la naturaleza basada en principios *a priori*. Ahora bien: el problema propio encarado por Hoppe reside en que entre semejante metafísica de la naturaleza y la física como ciencia empírica de la naturaleza, existe un vacío, un hiato, y por consiguiente, para considerar consumada aquella metafísica, es preciso "suministrar el pasaje de los principios metafísicos de la naturaleza a la física". El *Opus postumum* se presenta como "*ciencia del pasaje*" y por ello constituye, en último término, el objeto propio de esta investigación.

Cierto es que para autores como K. Fischer o Adickes la ciencia del pasaje y el problema que ella intenta resolver constituyen una cuestión ociosa, pues, a juicio de aquéllos y dicho de una manera general, la crítica había asentado ya los fundamentos de la física. Teniendo en cuenta tales objeciones, y sobre todo con el fin de hacer inteligible la posición y pertinencia del problema, Hoppe procede a rastrear primeramente la cuestión en las *Críticas* y en los *Principios*.

Muestra de tal manera cómo la *Crítica de la Razón Pura* encara en realidad la experiencia en general, la experiencia de objetos en general y no una experiencia determinada; por consiguiente Kant no trata allí de la conexión entre ambos tipos de experiencia y queda así inexplicado lo propiamente empírico de la experiencia, es decir la experiencia de objetos determinados. Igualmente, si se considera en aquella primera *Crítica* la relación entre conocimiento puro y la física como conocimiento empírico científico, se

detecta la cuestión no resuelta de la posibilidad de la conexión sistemática de las leyes empíricas y por tanto de la posibilidad de una física como ciencia empírica. En verdad, la representación de la unidad sistemática de las leyes empíricas de la naturaleza es sólo una idea, y en cuanto las ideas son sólo regulativas pero no constitutivas para la unidad de la experiencia, el problema queda irresoluto en el ámbito de la primera *Crítica*.

Seguidamente considera Hoppe las dos versiones de las Introducciones a la *Crítica del Juicio*, tomando en cuenta la conexión entre ambas. Si bien hay aquí un intento por parte de Kant de realizar el pasaje, ello no pasa de una exigencia, podría decirse, subjetiva, considerando la naturaleza determinada *como si* se encontrase regida por leyes y proporcionase así un conocimiento empírico objetivo. El resultado que se extrae es pues semejante al de la primera *Crítica*. El entendimiento puro prescribe a la naturaleza leyes determinadas *a priori*, pero esto sólo concierne en realidad a una naturaleza en general; quedan por tanto indeterminadas las formas diversas de una naturaleza particular.

Los *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza* representan, por su parte, como se verá, un pasaje, pero hacia la física pura; al paso que constituyen una metafísica de la naturaleza cuyo lugar, según Hoppe, está ya indicado en el capítulo sobre la arquitectónica de la razón pura en la primera *Crítica*, lo que es mostrado confrontando la división que al respecto establece

Kant en una y otra obra. Lo que interesa aquí, es que la aplicación de los principios trascendentales a los objetos del sentido externo constituye la "metafísica especial", mientras que aquella parte de ésta llamada "física racional" sirve de base al concepto empírico de materia. La susodicha aplicación equivale a la aplicabilidad de las matemáticas a los objetos externos, con lo que la metafísica especial constituye un pasaje de la metafísica, en el sentido general de la crítica, a la física matemática, pues, para Kant, ciencia de la naturaleza es ciencia matemática de la naturaleza. Los *Principios* tratan pues de una teoría de la posibilidad de una ciencia natural matemática, y en la aplicación de las matemáticas a los fenómenos naturales reside, para Hoppe, la importancia principal que resuelve el pasaje en cuestión, pues en ella la situación del movimiento como determinación fundacional de la obra. Sin embargo, ésta mental del concepto empírico de materia es sólo provisoria al no resultar suficientemente establecido el estatus de las fuerzas móviles (*bewegende Kräfte*), las cuales constituyen el objeto del conocimiento empírico de la naturaleza. Kant mismo admite que los *Principios* tratan sólo del pasaje a la parte pura de la ciencia de la naturaleza y no inmediatamente a la física como conocimiento racional aplicado; ellos proporcionan simplemente una "teoría pura del movimiento", pero dejan totalmente en suspenso la cuestión de cómo la parte pura asegura la cientificidad de una doctrina de la naturaleza

empírica. Los *Principios* no aclaran, pues, cómo es posible la física en cuanto conocimiento empírico.

Llegados así al final de este rodeo, constatamos que la metafísica de la naturaleza kantiana no se halla consumada. Los problemas no resueltos generan pues, con toda consecuencia para el autor, la nueva investigación que Kant pone en marcha en el *Opus postumum* bajo el título de un "Pasaje de los Principios Metafísicos de la Ciencia de la Naturaleza a la física".

Pasa pues Hoppe a considerar dicha obra, o mejor los distintos esbozos de obra según las diversas versiones establecidas. A través de ellas, el problema del pasaje se replantea primeramente como posibilidad de que la física constituya un sistema, el cual tiene que ser, en cuanto tal, *a priori*. Kant mismo define la física como "el sistema de las fuerzas móviles, dadas sólo *a posteriori*, pero cuya conexión sistemática requiere principios *a priori*". Tales principios *a priori* de las fuerzas móviles son los "conceptos intermedios" (*Mittelbegriffe*), cuya función es equivalente a la de las denominadas "ideas experimentales" (*Versuchsideen*), función que consiste en operar la realización en la percepción y la experiencia del concepto de objeto. Con la introducción de los conceptos intermedios, se da el primer paso hacia la solución de cómo pueden ser posibles los experimentos. Pues ocurre que se trata ahora no de una *physica generalis*, como era el caso de los textos antes examinados, sino de una física como investigación de la

naturaleza o física experimental. Ahora bien: en las ideas experimentales que operan en el experimento, se representa un esquematismo de los conceptos puros del entendimiento respecto al conocimiento empírico de una naturaleza particular, lo que asegura la sistematicidad de la física como conocimiento científico empírico objetivamente válido, y con ello la aplicación efectiva de los principios trascendentales al conocimiento físico empírico. De todas maneras la posibilidad del experimento descansa en último término en la acción del sujeto. Este interviene activamente en el experimento, es decir, no sólo pensando objetos sino autoafectándose, esto es, produciendo, mediante su cuerpo y los instrumentos que manipula, acciones reales en otros cuerpos. Merece a estas acciones experimentales el sujeto "mete" (*hineinlegen*) sus conceptos en la experiencia y al mismo tiempo alcanza la experiencia concreta. Es preciso entender que lo que el sujeto "mete" en la experiencia son las formas de los objetos, y por consiguiente, a diferencia del criterio de Adickes y tras él de Lehmann y Mathieu, se afirma aquí que no hay cuestión de "participación material"; punto especialmente destacado por Hoppe mediante la repetida apelación a la fórmula kantiana: *forma dat esse rei*. Instructivo para la significación y el alcance del experimento es, por otra parte, el examen de desarrollos tales como la hipótesis del éter y su deducción, a propósito de lo cual se confrontan interpretaciones co-

mo las de Albrecht, Hübner y Mathieu.

El *Opus postumum* pues "reduce la cuestión de la posibilidad del conocimiento empírico de la naturaleza a la de la posibilidad del experimento físico". Pero en la medida en que, a través de la actividad del sujeto, se realizan en el experimento los principios puros, se ha logrado el buscado pasaje de la metafísica de la naturaleza a la física en cuanto ciencia empírica. "La relación de nuestros conceptos a fuerzas móviles... el esquematismo de los conceptos puros en relación al conocimiento empírico de la naturaleza, que es siempre conocimiento de fuerzas móviles, efectúa pues precisamente la aplicación de los conceptos puros del entendimiento a la experiencia determinada". Con esta esquematación de las categorías, las cuales se realizan en el experimento al mantener su relación con las fuerzas móviles empíricas a través de los conceptos intermedios, se logra un conocimiento empírico objetivo.

El resultado final ha sido alcanzado a partir de las conclusiones de la crítica, como se ha visto. Pero por otra parte ello testimonia que la "ciencia del pasaje" representa la aplicabilidad real de la filosofía trascendental. Es la conclusión final de Hoppe, y pensamos que a través de ella se intenta afirmar, si bien implícitamente, la radical tesis gnoseológica de la filosofía kantiana. La consideración de esa perspectiva excedería los límites de esta exposición y por lo demás compete en rigor a los especialistas de

la cuestión aquí tratada. Por otra parte, ellos encontrarán, en esta obra, una investigación que indudablemente no podrá ser pasada por

alto en futuras exploraciones sobre el tema.

Carlos Alberto Orlandi

WEIL, ERIC, *Problèmes Kantiens* (Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1970), 2ª edición.

El volumen reúne tres ensayos de la primera edición (1963) y un cuarto incluido en la presente, los cuales obedecen a un encaramiento antes reflexivo que doxográfico o expositivo; tratan, pues, según el autor, no de los pensamientos sino del *pensar* de Kant; o de otra manera, según el título general de la obra, del planteo, génesis y resolución de problemas de la filosofía kantiana.

El primero de los trabajos, "Pensar y Conocer, la Fe y la Cosa-en-sí", moviéndose especialmente dentro de los límites de las dos primeras ediciones de la *Crítica de la Razón Pura* publicadas en vida de su autor, afronta en principio las dificultades de éste por constituir una metafísica de nuevo cuño, ni dogmática, ni modo de la escuela wolfiana, ni escéptica a la manera de Jacobi. Pero el problema radical está centrado en la posibilidad de la elaboración metafísica, una vez que la crítica ha limitado el campo del conocimiento a los objetos sensibles y excluido de él el objeto propiamente metafísico, es decir, la "cosa-en-sí". Weil apunta aquí a la distinción entre el *conocer*, propio del entendimiento y cuyos objetos son los de la experiencia, y el *pensar* de la razón pura que ya no es ciencia sino un saber de los objetos de

la razón, es decir, las cosas-en-sí. Éstos no son cognoscibles sino pensables, concebibles por la razón teórica como puras posibilidades lógicas, o sea, no contradicciones; pero ellos devienen objetos de una fe racional al prestarles la razón práctica su asentimiento; racional y necesario, pues se basa en la presencia en el hombre de la ley moral universal. Weil fundamenta con este distinción la afirmación de que la crítica es una empresa de comprensión de sí de la razón, su autoaprehensión como fundamento necesario del conocimiento, que otorgando al entendimiento el solo conocimiento de los objetos de la experiencia, deja en libertad a la razón para pensar el alma, la libertad, Dios, y, en tanto razón del hombre práctico, dar su adhesión a lo que ella piensa.

Podemos interpretar, pues, que la metafísica kantiana así vista constituye ante la ciencia un saber *compreensivo*, posición peculiar de la corriente existencial. Y no lejos de la misma perspectiva, el intérprete viene a afirmar que el fundamento último, aunque no tematizado por Kant, de la teoría del conocimiento y de la metafísica kantianas es la antropología filosófica. Pero, en verdad, como se deja ver más fácilmente a lo largo de la obra, predomina un implícito horizonte he-

geliano: lo que encara la filosofía, es decir, la antropología filosófica, los *intereses del hombre* son no los fenómenos, sino las cosas en sí que en verdad no son cosas ni en-sí, sino sujeto y para-sí, cuyo nombre conviene rigurosamente sólo a Dios: *causa sui et rerum omnium*. Pero Dios es únicamente afirmado por el hombre, por lo cual si bien el hombre es por Dios, éste no existe sino para el hombre. Nos será forzoso concluir, pues, que la metafísica comprensiva kantiana resulta en última instancia una antropología religiosa, cuyo núcleo básico es la concepción del pensar como fe, y en la cual la "cosa-en-sí" aparece como una suerte de anticipo del sujeto absoluto hegeliano.

El segundo ensayo, "Sentido y Hecho", encara el problema de la unidad de la *Crítica del Juicio*, que constituye, según el autor, el de la unidad del sistema kantiano y de la unidad del mundo, como tal el problema de la filosofía de Kant: la integración en un discurso coherente —en virtud de que la filosofía sólo existe como sistema— de dos hechos reconocidos como igualmente fundamentales: la ciencia por un lado, la ley moral por otro. El problema se expresa de otra manera, en los términos de una armonización entre el espíritu del hombre —cuyo interés, como se viera en el ensayo anterior, es fundamentalmente práctico— y la naturaleza en cuanto terreno de los hechos dados y como tales desprovistos de sentidos, o el de una correspondencia entre teoría y praxis. Destacamos los puntos principales de este tratamiento no del todo claro: En

la *Crítica del Juicio* el juicio deja de ser determinante, como lo era, al menos metódicamente, ya en la primera *Crítica*, y se torna reflexionante, lo que configura un paso del conocimiento de los hechos dados a la comprensión de los hechos provistos de sentido. La facultad de juzgar, por otro lado, asegura la realización del fin, es decir el sentido, perseguido por el hombre en tanto ser moral, que como interés de la razón práctica encuentra su realización en el mundo fenoménico; la finalidad, adecuación de lo dado al objetivo perseguido, es por sí un hecho, ya que se la encuentra, también ella es dada, pero este hecho tiene un sentido. Las distintas "especies" de finalidad —lo bello, lo sublime, la creación del genio— como hechos de sentido expresan una unidad estructural del género humano, hecha posible por la naturaleza que dota a todos los hombres de las mismas facultades; igualmente es dable encontrar esas estructuras finalistas en el organismo viviente. Pero en última instancia la existencia de estructuras comprensivas, es decir, dotadas de un sentido, plantea el problema del sentido del todo, del hecho de un sentido del mundo para el hombre. Y aunque la fórmula no sea tampoco aquí kantiana, Weil afirma al hombre como fin último de la naturaleza, en cuanto el único capaz de proponerse fines y, más aún, el fin en-sí que trasciende toda naturaleza, más allá del cual no existe ya fin. El hombre es pues en última instancia el sentido del mundo. Se llega así a una teología moral capaz de fundar una teleología na-

tural que haga comprensible el mundo en su totalidad, la relación entre hombre y naturaleza, ciencia y ley moral, teoría y praxis, a través de la afirmación de la naturaleza como condición de posibilidad del trascender humano en busca de los fines supremos: Dios y la libertad. Se advertirá, en fin, la tesitura del ensayo anterior: afirmación de lo práctico sobre lo teórico, de la comprensión sobre el conocimiento; lo cual, desde el ángulo de esta consideración, resulta provenir de un desarrollo del primado de la razón práctica.

El tercer ensayo, "Historia y Política", de tónica menos problemática que los anteriores, comienza señalando cómo Kant procede a una transformación respecto de la tradición filosófica al dejar de considerar los problemas políticos por sí mismos para llegar a la política como una necesidad de su sistema. Aquí se hace presente la perspectiva ya destacada del intérprete: la moral conduce a la filosofía de la historia, ésta a la antropología filosófica: la ley moral se dirige a un hombre que es racional pero vive en un estado de naturaleza del cual debe salir, por lo que el progreso moral, que equivale al progreso de la civilización, es resultado de una constitución estadual, cuyo establecimiento requiere la violencia; de donde resulta que el estado surge a pesar del hombre, como imposición de su libertad que busca realizarse, producto pues de una suerte de "astucia de la naturaleza" —o de la providencia. Así adquiere importancia el *contrario originario*, no en cuanto hecho histórico, sino como idea, cuya acción

ha producido el nacimiento de la *Aufklärung* y de su obra educadora de los hombres no pensantes. En cuanto al hombre pensante, le es señalado no el camino de la revolución violenta —contradictorio, pues representa un estado de naturaleza—, sino el del uso público de la crítica, a la que nada se sustrae. Si bien para Kant la época de las luces está sólo en sus comienzos y todavía es preciso un príncipe gobernante que asegure el estado de derecho, en razón del providencialismo antes señalado, aquella "astucia de la naturaleza" garantiza la realización necesaria del progreso. De tal manera, el "proyecto filosófico" *Para la paz perpetua*, que integra unitariamente los conceptos políticos kantianos antes referidos, representa para Weil no tanto, como se insiste, un proyecto de sociedad de naciones, sino el conjunto de reglas de un derecho internacional según la razón, cuyo reconocimiento hará posible el establecimiento de la paz, bien que dos años más tarde, en la *Metafísica de las Costumbres*, Kant vacile en afirmar el logro de la paz perpetua. De todas maneras, para el intérprete lo que interesa al filósofo no es ni la política ni la historia, sino la moral —lo que explica las debilidades de la teoría político-histórica kantiana para la comprensión positiva de los hechos sociales. Pero esta debilidad es, según nuestro autor, la grandeza del pensamiento político kantiano, pues con ello la política deja de ser una preocupación de los filósofos y deviene, junto con la historia, *problema* filosófico.

En el último ensayo, "El mal radical, la religión y la moral", a

propósito de *La Religión dentro de los límites de la simple razón*, obra que sorprendió e incluso escandalizó a sus contemporáneos, Weil comienza por mostrar cómo la filosofía de la religión y la antropología que ella implica se hallaban ya fijadas antes de la elaboración del sistema crítico. De todas maneras, la noción de "mal radical" está ausente en obras como la *Fundamentación* y la primera *Crítica*; tal ausencia es el problema aquí encarado. Ella se explica, según Weil, por el objetivo de las últimas obras mencionadas: fundar un discurso moral y no trazar una ética en sentido tradicional, un sistema de deberes; y en una fundamentación semejante, la antropología no juega ningún papel. Pero es el caso que la noción referida pertenece, según el intérprete, a la antropología y emerge cuando Kant encara en *La Religión* "no ya la posibilidad trascendental del principio moral sino la moral del hombre en su vida concreta", aunque ello equivale, en verdad, a una consideración antropológica. Tal antropología no es ni psicológica ni etnológica, sino metafísica, es decir, en términos de Weil, práctica; trata de la *naturaleza moral* del hombre. El mal radical no es explicado por razones empíricas, sino por la naturaleza depravada del hombre: éste *no quiere* obedecer a la ley moral; quiere, inconscientemente, el mal. Así llega el intérprete a considerar, aunque reconociendo que Kant nunca lo haya dicho, que la admisión del mal radical es la condición de posibilidad de la vida moral. El hombre conoce

y necesita la ley moral porque debe purificar su voluntad, naturalmente impura; y la admisión de tal mal es, además, según el autor, el intento kantiano de salvar la religión cristiana volviendo comprensible a la simple razón el dogma del pecado original: el hombre no es seducido, sino que se seduce a sí mismo —lo que convierte a Kant, por otra parte, en padre de toda filosofía de la religión.

Es lógico que esta posibilitación del bien en virtud del mal exprese la "astucia de la naturaleza" antes referida. Y es igualmente natural que Weil encuentre en este punto un total acuerdo entre Kant y Hegel. Ocurre, en verdad, que la perspectiva hegeliana subyace a todas estas disposiciones problematizadoras, aunque como trasfondo interpretativo siempre atemperado por el autor. De todas maneras, el verdadero *leit motiv* de la interpretación es la consideración del fundamento antropológico de la filosofía kantiana, perspectiva no exenta sin duda de relativa originalidad. Acaso fuese deseable que, en vez de asumir el rol de problematizante, dicha tesis hubiera sido planteada directa y explícitamente a través de los mencionados textos kantianos, inteligentemente elegidos por Weil. Con todo, la función problematizadora de dicha tesis resultará igualmente eficaz si por su sola virtud en vez de dispensarnos de la lectura de los textos kantianos nos conduce, como es intención del autor, nuevamente a ellos.

Carlos Alberto Orlandi

LAMACCHIA, ADA, *La Filosofía de la Religión en Kant (I. Del dogmatismo teológico al teísmo moral, 1755/1783)* (Manduria, Piero Lacaita Editore, 1969).

Esta extensa obra constituye el primero de los dos volúmenes que la autora se propuso dedicar al estudio del pensamiento religioso en Kant. Más bien que de una formulación sistemática, aclara explícitamente en el Prefacio, se trata de una reconstrucción histórica, que persigue la génesis y evolución de la filosofía religiosa kantiana mediante el estudio de la problemática que se define en contextos muy diversos. Como lo refiere el subtítulo, este primer volumen abarca la producción juvenil del filósofo, obras, en general, poco conocidas. El enorme trabajo de comprensión y exégesis de esos textos, la escrupulosidad de la autora por determinar correctamente la veracidad y precisión de las fuentes, el vasto conocimiento de la bibliografía kantiana, confieren a la obra un valor singular. Pero no es menos significativa la notable reconstrucción de un pensamiento que crece y se desarrolla a veces dramáticamente y ofrece una imagen muy distinta a aquella del Kant de la madurez a la que estamos acostumbrados. Vale la pena señalarlo, pues como la finalidad de una reseña es la de informar y en lo posible orientar al lector antes que expresar juicios o sentimientos personales, se comprende que nuestro comentario no podrá más que brindar un pálido reflejo de esa labor rigurosa pero a la vez expresiva, cuyo desarrollo con todo seguiremos de cerca.

La obra incluye una Introducción

cuyo primer capítulo pasa revista a los antecedentes especulativos y teológicos de la filosofía religiosa de Kant, especialmente a partir de la repercusión que sobre el pensamiento religioso comienzan a ejercer en el siglo XVI los nuevos métodos científicos y las consiguientes respuestas aportadas por el deísmo inglés, sus epígonos franceses y Hume, así como el encaramiento de la cuestión en el ámbito alemán a través de Leibniz y la escuela wolfiana; se destaca seguidamente la especial influencia que sobre Kant ejerciera la conciliación entre pietismo y racionalismo que para la época de la formación cultural del filósofo caracterizaba el ambiente intelectual y aun vital de Königsberg, bien que Lamacchia acepte sólo atemperadamente la so-called tesis del exclusivo pietismo kantiano, equilibrándola con la admisión, también parcial, de investigaciones que como las de Bohatec y Redmann convienen en señalar la influencia sobre Kant de autores reformistas y calvinistas (en especial de J. F. Stapfer). El segundo capítulo de esta Introducción está dedicado a destacar las características personales del joven Kant y el desarrollo del interés religioso durante su formación escolar y universitaria.

El examen de las primeras indagaciones kantianas del problema religioso es situado en el contexto determinado por intereses especialmente científicos configurado por



los escritos de entre 1755 y 1760: *Teoría de la naturaleza, Nuevas explicaciones de los principios de Metafísica*, los ensayos sobre los terremotos y sobre el optimismo y algunas *Lose Blätter* (Páginas sueltas). Se destaca de allí una figura de conjunto en la cual la autora discierne dos componentes: una especulativa, según la cual son esbozados los argumentos de Dios, más tarde desarrollados —tales como “el único argumento posible” y la prueba “*ex commercio substantiarum*”— mientras son refutadas la prueba ontológica cartesiana y la prueba wolfiana a *contingentia mundi*; la segunda componente concierne a la elaboración de una “síntesis original” entre física mecanicista y teología de la creación, esto es, el desarrollo de una teología de Dios como creador y soberano del universo unida a la hipótesis evolucionista proveniente de la afirmación de la autonomía de la ciencia y la naturaleza, concebidas bajo el influjo del modelo newtoniano; síntesis que lleva a Kant a oponerse tanto al teleologismo racionalista como al materialismo ateo.

Aquel interés científico es reemplazado por la preocupación metafísica en el año 1762, cuando Kant ha de cumplir el máximo esfuerzo por llegar a una definición metafísica del problema de Dios. Si bien ello se desarrollará en el marco de la crítica a las pruebas racionalistas y la oposición a la metafísica y la moral dogmáticos, el primer texto considerado, *El Único argumento posible de la existencia de Dios*, desarrolla en especial esta prueba apriorística, que Kant llama “ontológica”, y que Lamachia tras de-

tenido examen evalúa críticamente, concluyendo que lo que en ella se afirma es la necesidad lógico-real —concepto ambiguo— del *ens realissimum*, quedando por demostrar la existencia de tal ente. De tal argumento permanecerán dos adquisiciones para la filosofía crítica: la afirmación de que la existencia no es un predicado y la de Dios como principio primero de lo real (*Realgrund*). El alejamiento del horizonte racionalista se subraya en el *Intento de implantar el concepto de Grandeza Negativa*, esto es, la noción de oposición o “repugnancia real” que opone dos cosas no contradictorias cuyo resultado, aunque igual a cero, produce un nuevo estado. La ley moral resulta interiorizada sobre la base de semejante oposición real —contra la oposición lógica, exterior y abstracta, de la escuela wolfiana— mediante una fuerza residente en el sentimiento moral; concepción ética en la cual la intérprete lee la génesis de la moral kantiana madura. Por último, la nueva orientación que va tomando la reflexión del filósofo tras haber puesto en crisis el horizonte racionalista, se define en este año de 1762 a través de la *Investigación sobre la claridad de los principios de teología y de moral*, cuya temática, desarrollada ampliamente en la *Dissertatio* de 1770, lleva a la afirmación de la imposibilidad de aplicar el método natural a la metafísica, por lo que la investigación del problema de Dios requiere un conocimiento no analítico ni demostrativo sino intuitivo y simbólico, basado en una certeza interior que a su vez se apoya en el saber objetivo de los límites de la

razón y de allí a la afirmación de la trascendencia necesaria de Dios y con ello a la de la fe moral como principio íntimo del obrar según una legalidad normativa, anticipo primero de los postulados de la razón práctica.

La siguiente etapa, años 1763-66, es presentada como verdadera crisis de crecimiento y en ella se definirá una nueva perspectiva ético-religiosa en el marco ahora de una problemática antropológica en sus fases moral e histórica. Tal lo revelan las *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime* y especialmente las *Bemerkungen* (Notas), texto de especial interés además por señalar la crisis intelectualista de Kant en relación a la notable influencia que sobre el mismo ejerce Rousseau, tanto en relación al problema antropológico cuanto al histórico. En 1766, a propósito del libro *Arcana coelestia* del "archivisionario" E. Swedenborg, Kant publicó *Sueños de un visionario*, que representa para Lamacchia la respuesta definitiva a los problemas concernientes al mundo ético-religioso y la cúspide de la crisis reflexiva del joven Kant, radicada en la perspectiva metafísica. A través de los temas fundamentales del texto: el de la naturaleza espiritual del alma, a propósito del cual aparece la noción de *Erfahrungsbegriffe* (conceptos de experiencia), y de la comunión de los espíritus, mundo inteligible que aunque pensado en analogía con el mundo de las fuerzas físicas newtonianas prefigura el "reino de los fines" pues en él se manifiesta un vínculo moral que une racional y universalmente a los

hombres, Kant llega a afirmar como verdadero objeto de la metafísica la determinación de los límites del conocimiento posible, donde es claro ver el anticipo del método crítico. En cuanto a la final desilusión respecto de la metafísica tradicional expresada en la crisis de este período, no comporta para Lamacchia disminución del interés religioso en Kant sino una mayor concentración en la interioridad, que promueve la perspectiva de una fe moral fundada sobre la interiorización de la ley práctica, y que, concluyendo por el rechazo del enfoque especulativo, propone una justificación ético-práctica de la fe, desarrollada, como se verá, en el decenio 1770-80.

Tras la crisis, sobreviene en 1769 lo que Kant llama "la gran luz", esto es, la apertura al método crítico. La *Dissertatio* presentada al año siguiente para optar al cargo de profesor ordinario, juzgada por la autora, fiel a su método genético, culminación de la etapa precedente, permite destacar ya la distinción entre mundo inteligible y mundo sensible, entre fenómeno y noumeno; la doctrina del espacio y el tiempo como formas puras de la intuición, elaborada críticamente respecto de Newton y de Leibniz, y que constituirán partes importantes de la *Crítica de la Razón Pura*. En el problema religioso, sobresalen las pruebas de la existencia de Dios en cuanto *perfectio noumenon*, principio de inteligibilidad y de perfección moral y *nexus idealis* que liga las sustancias del universo (es decir, el desarrollo del argumento *ex commercio substantiarum*).

Propio sólo de Dios es la intuición particular de lo inteligible, mientras que el intelecto humano obtiene una *cognitio symbolica*, o *in abstracto*, de los conceptos suprasensibles, pero que permite llegar a la afirmación de la inmortalidad del alma. Quedan pues, para la autora, fijados los principios fundamentales de una teología trascendental, cuyo desarrollo culminará en la primera *Crítica* mediante la afirmación de la idea de Dios como ideal trascendental de la razón pura y condición necesaria del conocimiento.

Tras este minucioso recorrido por los senderos de la filosofía precrítica, sobreviene un remanso en el flujo de la exposición genética a fin de considerar la personalidad y actividad de Kant como *Magister* (docente privado) y como profesor ordinario luego; así como el carácter, fuentes historiográficas e importancia de las *Vorlesungen* (Lecciones) que aquél dictara y han de constituir objeto de estudio del resto de este volumen.

La marcha se reinicia con un paso atrás en el orden cronológico, a partir del examen de las Lecciones de 1762-64, considerando primeramente las de *Metafísica* (psicología empírica y racional y teología natural), en donde comparecen como temas centrales el problema de la libertad y de la inmortalidad del alma, aunque en términos ambiguos; más claro es, en cambio, el tratamiento de la temática de la parte correspondiente a la *Ética*. En general estas Lecciones muestran por primera vez los motivos sobresalientes de la nueva perspectiva ético-religiosa: interiorización

del principio moral, expresado en un sentimiento moral de naturaleza todavía no bien definida pero donde es perceptible la influencia de la moral inglesa y de Rousseau; la autonomía de la moral; Dios como principio de la posibilidad de todas las leyes y por ende de las de la moral, y con ello, la elaboración, ya en estos años juveniles, de una filosofía de la religión centrada especialmente sobre la *cognitio interior* y práctica de la relación moral con la voluntad divina, en lo cual la autora ve resuelto el tratamiento moral de la religión que Kant habrá de mantener hasta su madurez.

Seguidamente, tras la "gran luz" del 69, aparecen las *Vorlesungen* del período 1775-80 como un tránsito hacia la definitiva elaboración crítica. De la parte de *Metafísica* de estas Lecciones se concluye fundamentalmente en afirmar como finalidad de la metafísica la razón práctica: la religión ha de operarse en la realización moral de los fines humanos, coincidentes con los fines divinos. Con ello adquieren un claro lineamiento los temas fundamentales de la filosofía de la religión kantiana: interiorización de la idea de Dios; de allí la *cognitio symbolica*, entendida como conocimiento indirecto o subjetivo de lo divino, y la libertad trascendental en cuanto afirmación de la conciencia de la personalidad moral. Un examen cuidadoso de la parte concerniente a la *Ética* lleva a determinar cómo Kant define el principio de la moral como interno a la razón, intuido *a priori*, idea que para la intérprete no es sólo moral sino también radicalmente religiosa, en virtud de que

la autonomía de la ley moral no asegura su cumplimiento sino que para esto es necesaria la fe en Dios; lo cual constituye una *prueba moral* que antes que demostrar verifica la existencia divina. La religión es caracterizada como *cognitio practica* y en cuanto tal "moral ligada a la teología", que opone la interioridad del sentimiento religioso a cualquier forma exterior de la religión, el "espíritu de oración" al culto externo. La intérprete señala atinadamente que esta estrecha interdependencia entre ética y religión no implica confundirlas: la ética consiste "en el obrar conforme a la ley moral y al imperativo presente a la razón"; la religión, en cambio, en la actitud práctica de la conciencia frente a Dios y por tanto en el obrar para hacer su voluntad" (p. 588).

El último paso conduce a las *Vorlesungen* sobre Filosofía de la Religión de los años 1781-83, posteriores pues a la edición de la primera *Crítica*. Juzgadas como documento único en virtud de desarrollar, a criterio de la autora, con la mayor agudeza y unidad la perspectiva ético-religiosa kantiana, estas Lecciones pasan de la religión trascendental, que concibe a Dios como *ens realissimum et originarium* y determina sus atributos, al *minimum de teología*, es decir, el mínimo conocimiento exigido para creer en Dios. Pero una demostración teórica de la existencia divina es reconocida como imposible; ella debe ser en cambio probada prácticamente, sobre la base de la presencia de la ley moral en la razón. Trátase pues del *postulado* de la razón práctica, con-

dición de verificación de la ley moral sobre la base de la existencia de Dios santo, justo y creador del universo, que en cuanto principio de legislación universal puede asegurar la completa adquisición de la felicidad de la criatura en el reino de los fines. "He aquí de hecho la afirmación del primado de la razón práctica". Las *Lecciones* tratan también sobre la historia y por fin admiten la posibilidad de la Revelación sobre la base de los límites de la razón humana, aunque el reconocimiento de la misma debe estar fundado en la religión natural, esto es, en el conocimiento moral de Dios, derivado de la presencia en el hombre de la ley moral, norma que constituye para Kant una revelación interna.

De este largo itinerario recorrido, la autora destaca dos hitos sobresalientes: la progresiva definición de un *conocimiento práctico* de Dios, y la comprensión kantiana de la religión como "*relazione creaturale*", esto es, la aceptación de la obligación moral o bien el cumplimiento de la voluntad divina que se expresa mediante la ley moral. En cuanto a las conclusiones generales son remitidas naturalmente para el final del prometido segundo volumen, y se comprende que una evaluación de conjunto requiere igualmente la consideración de ese trabajo. Cabe pensar sin embargo que, en virtud del método genético empleado, el cual opera siempre de adelante hacia atrás, este primer volumen nos ha dado las coordenadas esenciales del pensamiento religioso kantiano según la autora: las del teísmo moral que, requiriendo como propedéu-

tica un mínimo de conocimiento especulativo, funda no obstante la religión en la moral antes que en la especulación, tratando de mante-

ner, como fuera señalado, la diferencia entre religión y ética.

Carlos Alberto Orlandi

PHILONENKO, A., *L'oeuvre de Kant. La philosophie critique*, tomo I. (Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1969), 356 pp.

En este primer volumen de una obra que Philonenko consagra a la filosofía kantiana, se realiza un estudio pormenorizado del período *precrítico* y de la *Crítica de la Razón Pura*. El segundo volumen, que analiza el pensamiento moral y político de Kant, todavía no se ha publicado.

En la *Introducción*, el autor nos anticipa que su propósito radica, fundamentalmente, en ajustar el examen de los temas capitales del pensamiento de Kant al único enfoque *legítimo* si "se intenta respetar el carácter de esta filosofía", esto es, "un análisis histórico y genético" (p. 14). Estas indicaciones de principio se definen, en la práctica misma de la investigación, en una perspectiva de características neokantianas.

El autor reconoce el mérito de los aportes que la Escuela de Marburgo ha legado a la exégesis filosófica de la obra de Kant, pero precisa sus diferencias con aquélla. Estas se determinan en dos sentidos principales: por una parte, la filosofía kantiana es, como sostenía H. Cohen, una teoría del conocimiento y un tratado del *método*, pero éste debe entenderse, según Philonenko, en la acepción fenomenológica-husserliana del término; por otra, tiene un alcance que trasciende los

marcos de la epistemología: "es una investigación... que se aplica a todos los momentos de la condición humana" (p. 14).

El mayor esfuerzo de este estudio se dirige a fundamentar lo primero; en lo concerniente al problema de cuño antropológico indicado, las referencias son esporádicas y subordinadas al tema del método en el terreno de la gnoseología. El interrogante "qué es el hombre" —señala Philonenko— "encuentra su respuesta en la *Crítica de la Razón Pura* en tanto ella determina el campo del conocimiento" (p. 14).

*L'oeuvre de Kant* se compone de dos partes. La primera lleva por título *De "Pensamientos sobre el verdadero valor de las fuerzas espirituales"* a la *"Crítica de la Razón Pura"*, la segunda, *La Crítica de la Razón Pura*. Sólo el capítulo primero se dedica al examen del período *precrítico* que, según Philonenko, llega hasta 1770, fecha en que se da a conocer la doctrina de la *Disertación*. Esta obra marca un hito decisivo en el pensamiento kantiano: la inauguración del criticismo. Hasta entonces, Kant se adscribe sucesivamente al *racionalismo dogmático* de Leibniz y Wolff (1755-1766) y al *empirismo* de Locke y Hume (1760-1769). También, en este período, Kant recibe la influen-

cia de Newton, Rousseau y Shaftesbury.

La significación crítica de la *Disertación* radica en que allí Kant distingue la sensibilidad del entendimiento como formas de conocimiento específicas. Pero el hecho de afirmar, al respecto, la *diferencia* entre ambas facultades y no la necesidad de su síntesis, es un índice, para Philonenko, de que Kant permanece todavía en una "perspectiva esencialmente dogmática" (p. 80). La superación de la misma se resuelve definitivamente en la *Crítica de la Razón Pura*.

El análisis de la *Crítica de la Razón Pura* se eñe, en este trabajo, al orden de exposición de las cuestiones fundamentales de esa obra, sometiendo, a la vez, la consideración de cada una de ellas al enfoque de la *Estética*, la *Análitica* y la *Diálectica Transcendental*.

El carácter sintético de la razón kantiana es, para el autor que comentamos, el sentido profundo de la filosofía crítica. De allí la importancia de comprender en su verdadero significado y alcance la afirmación de Kant de que "el idealismo trascendental es un realismo empírico". Este es el fundamento teórico que nos debe permitir apreciar el valor del criticismo en legítima comparación con la revolución copernicana. Escribe Philonenko: "El problema crítico se define así: explicar la posibilidad de la experiencia, es decir, separar la esencia universal del conocimiento como unidad de las formas de la sensibilidad y de las formas categoriales" (p. 118). Y agrega más adelante: "el problema acerca de cómo son posi-

bles los juicios sintéticos a priori radica en el problema referido a la *esencia* del conocimiento en su totalidad, es decir, referido a la posibilidad de la experiencia" (p. 118).

La dimensión gnoseológica de la filosofía especulativa de Kant consiste en la determinación de la *esencia* del conocimiento, la cual coincide, en virtud de la teoría del idealismo trascendental, con el problema de la posibilidad de la experiencia. Pero el *criticismo* kantiano se pone especialmente de manifiesto en el modo en que se efectúa la *explicación* de esos temas centrales, es decir, en el *método*. En lo que a éste se refiere, "lo menos que se puede decir" —señala Philonenko— "es que no ha sido comprendido" (p. 119). El método trascendental es ni psicológico ni constructivo, es "una *descripción pura* de la esencia del conocimiento, en tanto ésta hace posible la experiencia" (p. 121).

Al respecto, Philonenko destaca el papel que cumple el *esquematismo* en la concepción kantiana de la razón. El tiempo, como forma del sentido interno, presenta la doble determinación requerida para que la imaginación opere la síntesis trascendental del concepto y de la intuición. De este modo, la imaginación se revela como la razón misma en la esfera de la conciencia empírica y, el *esquema*, como el *método* que regula la operación que aquella efectúa.

Para este autor, la cercanía entre Kant y Husserl se manifiesta en la interpretación del método. Las diferencias en este nivel son, fundamentalmente, terminológicas: "si

la eidética para Husserl se expresa como una *ontología regional*, para Kant se revela más bien como una *metodología regional*" (p. 322). Ambos filósofos adjudican a la Idea un lugar metodológicamente subordinado; en un caso, a una *reducción fenomenológica*, en el otro, a una *reducción dialéctica*. Este hecho es, justamente, el que posibilita a Kant destruir el pretendido saber de la metafísica.

De acuerdo con H. Cohen, para Philonenko, "el pensamiento trascendental se orienta hacia el establecimiento de una naturaleza" (p. 259), pero el mundo kantiano, por su carácter fenoménico, remite de nuevo a la descripción de las estructuras aprióricas del conocimiento que lo determinan como tal. De allí la primacía del método que, desde una consideración husserliana, se mostraría como "una reducción fenomenológica y trascendental que devela las intencionalidades en su movimiento pre-judicativo por el que se determinan las relaciones del hombre con el mundo" (p. 258).

Pronunciarse sobre la validez de

la correspondencia que Philonenko establece entre Kant y Husserl requiere dilucidar hasta dónde aquél es consecuente con la premisa metodológica de su investigación, esto es, la exigencia de un "análisis histórico" de la filosofía kantiana.

La tesis de Philonenko resume el sentido de la filosofía crítica en los lineamientos de una epistemología que suprime valor cognoscitivo a todo planteo ontológico. La misma ofrece la solidez que le confiere su filiación clásica. Pero a ella debe también atribuirse el carácter esquemático y parcial del enfoque asumido. Bajo riesgo de contradecirse, Philonenko no puede abordar dimensiones de la filosofía de Kant cuya legitimidad se funda en la riqueza de sus significados. De allí el sentido unilateral con que se examina la concepción kantiana de la metafísica y, consecuentemente, la necesidad de subsumir el problema antropológico en el dominio de la gnoseología trascendental.

Rodolfo Gómez

ZIVIA KLEIN: *La notion de dignité humaine dans la pensée de Kant et de Pascal*. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1968. 133 págs.

Henri Gouhier —integrante del jurado que juzgó como tesis lo que después habría de constituir este libro— confiesa el asombro del tribunal no porque Klein vea en Pascal un hombre real, sino ante su severidad para con el kantismo. Yo me propongo, dice la autora, demostrar que un examen más profundo echa por tierra una genera-

lizada opinión: que la ética kantiana está edificada sobre la dignidad ontológica del hombre. Toda la tesis de Kant se aplica a un hombre que jamás podría existir, un ser imaginario imposible de identificar con el hombre tal como se presenta en la realidad dada. Pero lo más grave es que el principio en el cual se asienta la dignidad está mal fun-

dado. El hombre sólo puede reivindicar su dignidad mediante un proceso interminable en un tiempo ilimitado, de modo que la realización de la idea de dignidad —para Klein la dignidad kantiana es en el fondo una idea— queda siempre excluida. Kant, en cuyo sistema moral gravita la “ciudad de Dios” transmutada por el racionalismo en el “reino de los fines” era en rigor, pese al aparente optimismo, un perfecto pesimista sobre la condición humana. Su educación pietista y su estrechez de sentimiento debía desembocar en una moral muy árida, muy terrestre y desesperanzada. Todo respeto por una persona es propiamente respeto por la ley. Está claro que es la ley la merecedora de respeto y no el hombre. Precisamente el respeto por la ley conlleva la conciencia de la fundamental indignidad del hombre. Pero así la moralidad es una hipótesis siempre infructuosa. Si la auténtica condición del hombre es la de un individuo mortal cuya experiencia le vea siempre toda ilusión optimista, la virtud y la misma moralidad son irrealizables y la dignidad es no ya utópica sino sencillamente “in-concebible”. Klein sostiene que en Kant el rostro verdadero del criticismo es el dogmatismo y el revés de la trama de la libertad es la esclavitud; al final, no vacila en incluirlo entre los “magníficos egoístas del infinito” según la frase de Hugo. Apoyándose en la conocida observación de Scheler de que la ética kantiana es la medida de un *ethos* popular y nacional circunscripto a una cierta época de la historia de Prusia, concluye Klein que dentro de este *ethos* (y merced

a su inteligencia sin igual) diseñó Kant una fenomenología moral frecuentemente acertada pero dependiente de una ideología falsa.

Si el sistemático Kant desemboca en la contradicción, el aforístico Pascal, en cambio, le habla al hombre concreto. El francés, que tanto subrayó la vanidad de las pretensiones humanas, que tan ardientemente aconsejaba la sumisión y la extirpación de toda soberbia, reconoció como ninguno la dignidad del hombre y hasta tuvo, a juicio de Klein, mejor suerte que el alemán para estructurarla desde el punto de vista lógico. A partir del pensamiento 146 —“Evidentemente el hombre está hecho para pensar; en esto reside toda su dignidad y todo su mérito (...)”— se analiza el sentido de la dignidad en Pascal: grandeza y debilidad son inseparables. Como Kant, llega Pascal a la afirmación de la finitud de nuestro entendimiento; pero sin negar la posibilidad del conocimiento de los primeros principios, instalados en una facultad semejante a lo que llamaría Kant intuición intelectual y que en Pascal se llama “*coeur*”.

Como la naturaleza, insumisa a la razón, no es un libro descifrado, ante el espectáculo del caos absurdo aparece la angustia. En tal circunstancia, toda acción implica un riesgo enorme y el drama de la existencia es intentar el desciframiento. Solamente creyendo en la dignidad del hombre puede lanzárselo al riesgo. En cierto modo, la ciencia actual parece no alejada de Pascal en cuanto sostiene que un mundo estable marchando hacia una armonía universal es algo ya superado. Pero



si la razón es incapaz de alcanzar la verdad, será menester alguna facultad que pueda reemplazar las deficiencias racionales pues los hombres tenemos una idea invencible de la posibilidad de la verdad: "Dos excesos: excluir la razón, no admitir más que la razón", dice el pensamiento 253. La actitud de Pascal es tratar de redimir al hombre de su debilidad pero esta redención nunca es total.

Mientras para Kant es el hombre al fin y al cabo miembro del fantasmal mundo inteligible, para Pascal la conclusión es negativa en cuanto al hombre como miembro de una sociedad o un estado. A la justicia la ignoramos tanto como a la verdad. Rechaza la existencia de una ley natural, base del orden social y de la cual sería la razón su fiel intérprete, y piensa que lo mejor para el hombre es inclinarse ante los hechos y seguir las leyes de su país: una manera de hacer definitiva la moral provisoria de Descartes. Según Klein, ha visto tan bien Pascal los límites impuestos al entendimiento por la condición humana, que operó mucho antes de Kant una verdadera "crítica de la razón" tan firme como la kantiana pero más sugerente. El pensamien-

to 230 presagia las antinomias: "Incomprensible que Dios sea, e incomprensible que no sea; que el alma sea con el cuerpo, que no tengamos alma; que el mundo sea creado, que no lo sea; que exista el pecado original, y que no exista". Kant reemplazó el saber de la razón por la fe en la razón. En Pascal la razón admite su propia incapacidad y, sin subterfugios, capitula. Entonces resplandecen los valores esenciales de la religión judeo-cristiana que Kant —¡a pesar suyo!— desdeñó: caridad, humildad. Fue el de Pascal un tiempo de dudas e inquietudes, inestable y agónico, donde el hombre, como diría Buber, no tenía ni cuatro estacas para levantar su tienda. Un tiempo como el nuestro. Por eso sentimos a Pascal más cercano que Kant.

El plan era excelente pero el libro se resiente en dos puntos. Uno es el intento de rematar a Kant apelando a la ideología. El otro es el recurso a las citas, de modo que la segunda parte —la de Pascal, justamente— acaba siendo un manojo de fragmentos que Klein se limita a apostillar.

Coriolano Fernández

PAREYSON, LUIGI, *L'estetica di Kant* (Milán, U. Mursia, 1968), 212 pp.

La estética kantiana ocupa un lugar preponderante en la filosofía moderna, por cuanto remata definitivamente la interesante problemática de la estética del 700, y al mismo tiempo abre el camino a la vigorosa renovación romántica, im-

pulsando las dos corrientes fundamentales del pensamiento estético de ese período. La que insiste sobre todo en el lado subjetivo de la contemplación, desarrollando una doctrina de la genialidad como perfección de la espiritualidad humana

—como acontece sobre todo en Schiller y Fichte—, y la que se encuentra en Goethe, quien acentúa el lado objetivo de la contemplación, es decir, la contemplabilidad de la forma en su cumplimiento, la organicidad del producto artístico, la relación entre arte y naturaleza, temas que logran su máxima expresión en Schelling.

No faltan tratamientos generales de la estética kantiana, pero la intención de Pareyson es la de considerarla como el punto de partida de las dos corrientes ya mencionadas y eso es lo que aquí trata de fundamentar con claridad, reivindicando aspectos de la estética kantiana un tanto olvidados y, sin embargo, muy de actualidad.

La *Crítica del Juicio* es, para algunos, la más sistemática de las críticas de Kant. Establece definitivamente la división tricotómica de la crítica y la partición dicotómica de la filosofía. Esta, su última crítica, está destinada a mostrar el nexo unificante entre las dos únicas partes de la filosofía y es, pues, el coronamiento sistemático de la doctrina de Kant. Pero, por otra parte, se puede decir que es la menos sistemática de las críticas, porque en ninguna como en ella el rico material tratado escapa al ordenamiento en el cual Kant trata de encuadrarlo.

El reconocimiento de la existencia de los gérmenes de la estética romántica en Kant es para Pareyson el criterio más seguro para encontrar el significado genuino de tantas afirmaciones kantianas que de otro modo no comprenderíamos.

El significado general de la estética kantiana es el haber encontrado

un concepto de contemplación pura por el cual la belleza, definitivamente separada de la perfección, es puramente subjetiva, y su fundamento consiste únicamente en la actitud de sujeto contemplante, en absoluta independencia de toda intrusión de elementos prácticos o teóricos. Y como a la luz de esta doctrina parecen injustificados, en el texto kantiano, los conceptos de sublime y belleza adherente, éstos han sido considerados en contradicción con el significado general de la estética kantiana. Pero el cuidado que Kant pone al analizar el concepto de sublime, y el continuo recorrer, en su estética, de indicios de una teoría de la belleza adherente, advierten al lector atento que en estos conceptos debemos encontrar algo más que meros elementos contradictorios o residuos de concepciones ya repudiadas por Kant. Sobre esta base, el autor comienza por investigar el significado exacto de la doctrina kantiana de la contemplación pura, estudiando especialmente los caracteres atóxico y apráxico. Examina, en seguida, si los conceptos de sublime y de belleza adherente comprometen la ateoricidad y la apracticidad de la contemplación pura, y los estudia buscando en el texto kantiano todos los argumentos que puedan servir para indicar cuáles son las genuinas exigencias kantianas presentes en tales conceptos. La conclusión es que lo sublime contiene la instancia de una presencia del sentimiento en la contemplación estética, y la belleza adherente resulta de la visión estética de la interpretación de la naturaleza. De esta manera se verá emerger de la sobre-

estructura sistemática la expresión sentimental y la interpretación naturalista, y, por lo tanto, iniciar dos distintas corrientes estéticas del último decenio del siglo XVIII.

En resumen, la interpretación de la estética kantiana propuesta por Pareyson puede condensarse de esta manera:

La pura contemplación como placer puro, ni práctico ni teórico, implica en el objeto la representación sin existencia y la forma sin concepto, y en el sujeto contemplante, el sentimiento sin deseo y el juicio sin conocimiento. El significado de esta definición debe ser buscado más que en el establecimiento de una esfera estética, en la proposición de una perfecta correspondencia entre contemplante y contemplado, por la cual ambos se muestran tales sólo en la culminación de un proceso activo de purificación estética que obedece a determinadas condiciones internas. Sin embargo, Kant incluye en la contemplación estética tanto la practicidad como la teorividad, en el sentido que éstas vengan purificadas y transportadas a una esfera estética. Con lo cual Kant demuestra superar su explícita distinción entre belleza libre y adherente, en el sentido de que toda belleza es libre y adherente al mismo tiempo, adherente en cuanto radicada en el complejo de la espiritualidad humana, y libre en cuanto resultado de un proceso de purificación estética.

La practicidad contenida en la belleza y purificada por la contemplación, no es otra cosa que la resonancia sentimental que la moralidad tiene en el sujeto: es el sen-

timiento moral, al cual la *Crítica de la Razón práctica* se refiere solo incidentalmente. No la moralidad en cuanto tal, sino su resonancia sentimental es la que puede ser estetizada; se trata de una superación estética de la practicidad traducida en sentimiento. Esto acontece en lo sublime, lo cual debe interpretarse como expresión del sentimiento moral.

La teorividad contenida en la belleza y purificada por la contemplación no es la legalidad de la naturaleza concebida por el intelecto como causalidad mecánica, sino la interpretación de la naturaleza tal como se da en el juicio teleológico. No es el conocimiento de la naturaleza en cuanto tal, en su necesidad, sino la interpretación de la naturaleza la que puede ser estetizada, es decir, transportada a un plano estético por la contemplación: se trata de la superación estética de la naturaleza, no conocida como mecanismo sino interpretada como organismo. Esto acontece en la contemplación de la belleza adherente, la cual debe ser considerada como un penetrante esfuerzo de interpretación de la naturaleza. Contemplar la belleza adherente significa penetrar en la naturaleza interpretándola, al punto de identificarse con ella, y se extiende a la espontaneidad natural del genio como facultad de la producción artística, es decir, como eso por lo cual la naturaleza da la regla a arte. Se logra así la unidad de naturaleza y razón en la espontaneidad del genio.

Las dos corrientes que se desprenden de Kant están conectadas, una con su concepción de lo subli-

me, la otra con su concepto de belleza adherente. La primera hace de la contemplación estética una cuestión de expresión sentimental vinculada a la constitución de la persona como persona moral y habla de una educación estética del hombre, en cuanto la esfera estética es pasaje necesario a la moralidad; la segunda hace de la contemplación estética una cuestión de interpretación amorosa de la naturaleza, conectada con la genialidad del arte que prolonga en su obrar la operación de la naturaleza, y habla del artista que en el genio se asimila a la naturaleza al punto que ella obra en él como espíritu. Aquella da lugar al desarrollo moral de Schiller; ésta, a las consideraciones estético-naturalistas de Goethe. De un lado, la contemplación de la belleza se

identifica con la belleza del alma; del otro, la producción de la belleza asimila el artista a la naturaleza. Persona y alma bella, naturaleza y genio son los motivos principales de estas dos corrientes.

Esta obra es, por lo tanto, una excelente introducción al difícil texto kantiano y ofrece al lector la oportunidad de abondar en el riquísimo material que brinda la *Crítica del Juicio* para descubrir aspectos de la estética kantiana que la mayor parte de sus comentaristas habitualmente descuidan, tanto por las ya mencionadas dificultades del texto, como por no encontrar fácilmente la integración de estas ideas con la totalidad del pensamiento estético kantiano.

Maria Catalina Galati

SCHULTZ, UWE, *Kant* (Barcelona, Editorial Labor, S.A., 1971), 126 págs.

La labor de exégeta de U. Schultz se dirige a una explicación en base a la vida y obra del filósofo. Divide su libro *Kant* en dos partes: vida y escritos. La primera, abundante en anécdotas de contemporáneos de Kant concluye con lo que ha trazado el camino hermenéutico del autor: "Pero lo que hizo posible a aquel hombrecito enclenque de Königsberg [...] erigir el máximo y más impresionante edificio del pensamiento debido a un filósofo germano, sino ya de la filosofía en general, seguirá siendo el secreto de su personalidad". Así termina Schultz la primera parte de su estudio introductorio y que se presenta sin pretensión como una aproximación al conocimiento del filósofo.

El estudio es cronológico no sólo en la vida, sino también en la obra. Las dos se presentan muy entrelazadas aunque es la intención, o parece ser, del autor terminar un campo para entrar en el otro. Aporta una biografía, si bien anecdótica, rica en testimonios. Kant alumno, profesor auxiliar, catedrático, no están dejados de lado en ningún momento, aunque mayor densidad tiene lo dedicado a la obra, como es natural.

En la parte biográfica se producen superposiciones, tal vez por la división que sufre el libro. Schultz intenta dar una visión de Kant en la que nada falte pero, por esto mismo, hay hechos que aparecen como contingentes y que a su vez marcan la

carencia de un enfoque más profundo. El libro comienza tradicionalmente: "Manuel Kant nació en 22 de abril de 1724 en Königsberg..."; a partir de aquí se irán dando los detalles de su vida. La figura del padre aparece desdibujada, en cambio la relación con su madre y su religión, el pietismo, delinear, como todos sabemos, los primeros años de Kant. Su ingreso en el Colegio Friedericianum, la influencia en él de los clásicos, como Lucrecio, etc., desfilan en el panorama de la vida del joven Kant. Luego renegaría de lo allí practicado cuando apartado del pietismo reclame un nuevo deber y conducta. Su paso por la cátedra, su permanente estada en Königsberg son aspectos a los que nos permite acceder el autor. A tal punto se presenta clara la intención de U. Schultz de enlazar la vida y la obra como especialmente relacionadas, que comienza su primera parte con un epígrafe de Fichte que dice: "La filosofía que se elige depende de la clase de hombre que se es, pues un sistema filosófico no es un utensilio doméstico sin vida que pueda cogerse y dejarse caprichosamente, sino que se halla animado por el alma de la persona que lo tiene".

Kant queda en su ciudad natal, en su monótona vida regular, medida al extremo y desarrolla así su larga existencia dedicada a la filosofía y a la enseñanza de la misma.

Es interesante en la segunda parte (obra de Kant) el acceso al conocimiento de los tratados precríticos, es 1747 el año del primero. El autor propone que si queremos medir la distancia de la filosofía kantiana respecto de las que la precedieron debemos recorrer la senda de emancipación que siguiera el propio Kant.

Así lo hace Schultz y comienza a enmarcar los tratados precríticos donde se ve la influencia de Leibniz, los tratados sobre *Teoría del Cielo*. En Kant el problema cosmológico está unido al antropológico ya que la Tierra tiene una edad mediana al igual que el hombre, que va hacia su plena evolución. Este hombre es el que es capaz de virtud y perfección. De estos años, alrededor de 1775, es la teoría que conocemos como cosmogónica de Kant-Laplace.

Siendo representante de la Aufklärung conoce los escritos de Rousseau y publica en 1764 *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y de lo sublime*. Según Schultz esto lo aleja de sus preocupaciones sistematizadas.

El año 1770 es el hito entre los escritos precríticos y la dogmática posterior. El 21 de agosto aparece y es sometido a discusión pública el tratado *Sobre la forma y los principios del mundo sensible y del inteligible*. Las nociones de espacio y tiempo que aparecen aquí son adoptadas después casi sin variaciones en la *Crítica de la razón pura*. Lo que dice el autor acerca de la *Crítica* es lo que todos conocemos de ella y su finalidad: aportar la prueba crítica de por qué la metafísica se ha metido en el callejón sin salida de la autocontradicción y trata Kant de darle nuevos cimientos científicos sólidos. Lo que U. Schultz no dice, pero podemos hacerlo nosotros, es que es la fundamentación epistemológica de Newton. Aparece en 1781 la *Crítica*. Ahora comienza el autor a explicar cuales son los supuestos que se dan allí, hace un análisis superficial, ex-propósito, seguramente, dado que es un libro pequeño en

relación al monumento filosófico que intenta comentar.

Después de señalar la aparición de la *Crítica* y lo que ella significa en su época y en general en la filosofía, se refiere más brevemente a otras obras y a la importancia de la aparición de cada una.

*La religión dentro de los límites de la mera razón* tiene gran interés. Presenta la polémica con la Iglesia, su relación con el protestantismo y da como lógica razón, Schultz, a la oposición de la Iglesia la vehemencia con que el autor sitúa la doctrina protestante en su sistema filosófico ya elaborado. Señala también, por supuesto, Schultz que durante toda su vida había buscado Kant someter el cuerpo a la voluntad y señala que de muy cerca de la vejez del filósofo es el último capítulo de *El conflicto de las Facultades* (1798) que se titula de la *Pugna de la Facultad de Filosofía y la de Medicina*. Aparte de varios artículos de poca extensión es éste el último trabajo extenso de Kant.

Se acercaba al término de su vida cuando la filosofía renacía en su país, aparece por ejemplo una publicación de Fichte. La enorme influencia de la filosofía crítica Kant la lanzó des-

de su cátedra de Jena. Y ya en 1794 comienzan a verse los cimientos del idealismo germano. Pero para Schultz en la historia del pensamiento tiene importancia sólo el hecho de que después de lo que él llama "el naufragio del idealismo", se reclame una "vuelta a Kant" con el neokantianismo (1860). Termina con la aseveración de que no sólo para dicha historia de la filosofía ha sido y sigue siendo fecunda la crítica racional; lo cual suponemos, quiere decir que se proyecta a todos los demás aspectos del quehacer humano.

Al final el libro presenta una cronología y una serie de testimonios de personalidades en relación con Kant, breves todos ellos, como por ejemplo los de Herder (1793), Schiller (1794), Goethe (1827), etc.

Dando una mirada al material y a la intención de este libro se advierte que se trata de una obra con un claro y honesto intento de información objetiva para iniciar al lector interesado en este difícil pensamiento. Con ideas propias el autor se acerca a la intención inicial: dar su propio Kant bosquejado a través de la biografía del filósofo como pilar de toda la explicación posterior.

Teresita Vera

## II. OTRAS RESEÑAS

GRANGER, GILLES-GASTON, *Essai d'une philosophie du style*, Paris, A. Colin, 1968.

No se trata simplemente de esbozar una filosofía del estilo, sino de inclair la estilística dentro de la filosofía. Esto entraña una redefinición del concepto de estilo, y antes todavía una redefinición de la idea de filosofía. A diferencia de la ciencia que construye objetos sometiendo la experiencia a un trabajo de estructuración, la filosofía interpreta las significaciones que constituyen esa experiencia y exceden permanentemente toda estructura. La filosofía es un tipo no-objetivante de conocimiento, porque no apunta a objetos sino a significaciones (cf. pág. 300). Precisamente esta noción de significación representa el fundamento del concepto de estilo: "el estilo es la organización latente de las significaciones" (pág. 143). Tal como Granger lo concibe, el estilo se ubica en los límites de toda estructuración. Entre los eventos perfectamente codificados y los puramente casuales, surgen los "hechos de estilo" como exponentes de ciertas regularidades que informan una materia redundante desde el punto de vista de la codificación principal. El estilo implica, pues, un trabajo de codificación suplementaria: extrafuncional en el caso de la ciencia y constitutiva en el caso del arte, la filosofía y la historia (pág. 299). Admitiendo incluso la imposibilidad de plantear un acceso teórico (y ya no

meramente "práctico") a lo individual, el estudio de los hechos de estilo permitiría explicitar al menos el mecanismo propio de ese "efecto de individuación" característico tanto de la experiencia vivida como del trabajo artístico, la interpretación filosófica y esa forma extrema del conocimiento que es para Granger la historia (cf. "L'histoire comme analyse des oeuvres et comme analyse des situations" *Médiations*, n° 1, 1961). "Uno de los movimientos de la ciencia —su componente 'matemático'— consiste precisamente en ignorar la individuación, en la medida en que escoge tal o cual tipo de estructuración y la privilegia; pero un movimiento opuesto —su componente 'histórico'— la impulsa a hacer que las estructuraciones dispersas converjan hacia el ideal *especulativamente inaccesible* de un conocimiento de lo individual (pág. 203). Ir más allá significaría caer en una ilusión "trascendental" (pág. 7). La referencia kantiana no es casual: al caracterizar la tarea filosófica —y en particular el análisis estilístico— como intermedia entre las significaciones de la experiencia y las estructuras objetivas de la ciencia, se reactualiza en cierto modo el programa de la estética trascendental. Sin embargo, esta analogía no disimula las diferencias que van de Granger a Kant: en principio, su rechazo de todo "idea-

lismo" y de toda "filosofía de la conciencia" (pág. 5), y luego su interpretación de la experiencia pre-científica en términos de praxis y no de percepción (esto lo lleva a insistir en la discontinuidad entre las estructuras perceptivas y las científicas —cf. *Pensée formelle et sciences de l'homme*, Paris, Aubier, 1967, 2ª ed.—, a la vez que inserta el conjunto de su reflexión dentro del marco más amplio de una "filosofía de la práctica").

Así deslindado, el análisis estilístico (cuyo concepto es expuesto en un capítulo inicial —"Contenido, forma y práctica"—) se ejerce luego en tres direcciones: la de la estructuración matemática —Iª Parte: "El estilo en la construcción del objeto matemático"—, la de la estructura lingüística —IIª Parte: "Estilo y estructuras de lenguaje"—, y la de la estructuración en el campo de las ciencias del hombre —IIIª Parte: "Para una estilística de las ciencias del hombre". Los hechos de estilo se vinculan en cada caso con la virtual pluralidad de los modos de estructuración (Granger indica otros posibles campos para la indagación estilística —en el nivel de una "caracterología" de los hombres de ciencia, que practicó ya en *La mathématique sociale du Marquis de Condorcet*, París, P.U.F., 1956, y en el de una historia de las ciencias—, pero en el presente ensayo se concentra sobre este campo particular). Las direcciones escogidas para practicar la pesquisa estilística se justifican así: las matemáticas representan el caso límite en el que a primera vista los hechos de estilo no tendrían cabida; las ciencias hu-

manas constituyen un ámbito epistémico en vías de establecimiento, y su propio estatuto científico implica una referencia a la experiencia y a la individuación (por consiguiente se encuentran estrechamente vinculadas con el programa del análisis estilístico); la lingüística —y en general la semiología— es la fuente de la que proviene el concepto mismo de estilo y la condición de posibilidad para el uso generalizado que de él propone Granger.

Los hechos de estilo se sitúan tanto en el plano de la producción de las estructuras como en el de su utilización. Así, toda lectura implica una pauta estilística determinada. La nuestra enfatiza sobre todo los aspectos del análisis estilístico vinculados con el lenguaje (IIª Parte). En esta sección Granger incluye un trabajo anterior sobre "Objeto, estructuras y significaciones" (cf. *Revue internationale de philosophie*, n° 73-74, 1965 fasc. 3-4): capítulo V, "El problema de las significaciones". Allí distingue entre tres tipos de semiología: una, que opera formalizando la experiencia y constituyendo sistemas formales; otra, que se refiere a un tipo diferente de sistemas simbólicos (entre los que se destaca el lenguaje natural) —en este caso Granger habla de "sistemas significantes"—; por último, una tercera semiología que interpreta la relación entre esos sistemas y la experiencia global —se trata de una hermenéutica que coincide con la filosofía—. En un texto ulterior ("*Langue et systèmes formels*", *Langages*, n° 21, marzo de 1971) se afina esta distinción sepa-



rando con mayor precisión el caso del lenguaje natural de los otros sistemas simbólicos "no-saussurianos" que informan la práctica social e individual. El capítulo VI aborda cuestiones relativas a "Syntaxis y semántica". La teoría semántica desarrollada por J. J. Katz y J. A. Fodor es considerada como una ilustración del tipo de soluciones al problema de la articulación de aquellos niveles lingüísticos que Granger denomina acertadamente "hipótesis pansintáctica". Quizás no tan acertada resulta su interpretación de la referencia chomskiana a W. von Humboldt y su concepción del lenguaje como *Form* en términos de "ideología". Apreciación que parece conectarse con su ulterior rechazo de toda psicología del lenguaje que no se "conforme con un modelo que satisfaga las exigencias globales de transformación de los datos en resultados" (pág. 271) sino que aspire a "explicar las performances realizadas por el sujeto hablante" "realizándolas de la misma manera que éste las realiza"

(ibid.). El capítulo VII - "El análisis estilístico funda una estética del lenguaje" - representa una de las contribuciones más importantes del *Ensayo*. En efecto, la perspectiva estética complementa la perspectiva epistemológica: ambas son concebidas como un trabajo de estructuración de la experiencia vivida (la primera, trascendiendo la experiencia para volver a ella y enriquecerla mediante el símbolo artístico; la segunda, trascendiéndola en dirección a los objetos formales que sólo por medio de modelos se vinculan nuevamente con ella).

Estos apuntes no pretenden, por supuesto agotar la rica temática del libro de Granger. A lo sumo brindan una presentación esquemática de los diferentes órdenes de problemas allí abordados. Destáquese por último, que esta obra resulta significativa dentro del actual panorama de publicaciones filosóficas en lengua francesa.

Ricardo Pochtar

VATTIMO, GIANNI, *Poesía e ontología* (Milán, U. Mursia, 1967), 192 pp.

Contra la tendencia de ciertas corrientes estéticas que han creído poder fundar la investigación sobre el arte, separándolo radicalmente de toda otra actividad y reservándolo al ámbito del juego y del desinterés, se han rebelado, antes que los filósofos, los artistas. Todas las grandes revoluciones artísticas del novecientos, desde el expresionismo al surrealismo, del dadaísmo a las poéticas del compromiso, nacen bajo el

signo de una reivindicación de la importancia y del significado fundamental del arte tanto para la historia como para la existencia del hombre. En este sentido, ellos reivindican, más o menos explícitamente, el reconocimiento de una relación más profunda del arte con la existencia, con la historia, con el ser.

La revisión del tradicional concepto metafísico de la verdad, por

parte del existencialismo ontológico, ha puesto las condiciones para replantear sobre bases nuevas el problema de la relación arte-verdad-ser. Este volumen representa justamente el esfuerzo del autor por aclarar, bajo distintos aspectos, los caminos para una aproximación ontológica del problema del arte.

Para analizar la expresión "estética ontológica" el autor se sirve de dos nociones heideggerianas: la "diferencia ontológica", que es la relación que liga, y también separa, al ser de los entes; y el "carácter epocal del ser", carácter por el cual el ser se da y se oculta, simultáneamente, en la aparición de los entes. La noción de diferencia ontológica tiene, según Vattimo, un sentido negativo: el ser no es el ente; y un sentido positivo: la verdad del ente consiste en su apertura hacia algo, radicalmente diferente de él.

Tomando como base estas nociones heideggerianas, a Vattimo le resulta relativamente fácil poner en evidencia el carácter óntico o metafísico de las filosofías que se han sucedido en la historia; es mucho más difícil indicar cuáles deben ser los caracteres de una filosofía y de una estética que no olviden, desde el principio, el problema del ser.

Así, mientras que para la filosofía clásica, preguntar por la esencia significaba preguntar por la estructura universal y necesaria del ente, o también por la causa suprema a la cual tal estructura está ligada; y para la filosofía moderna, ha significado preguntar por el fundamento, la condición de posibilidad, la justificación crítica del

ente; desde la perspectiva ontológica, dicha pregunta se transforma en: qué cosa ha de hacer, un cierto ente, con el ser.

Dos son las condiciones para que, desde el punto de vista ontológico, se pueda dar una filosofía de alguna esfera de la experiencia o región del ente: primero: que la esencia venga considerada como evento; en segundo lugar, que venga considerada como evento del ser. Desde este punto de vista, "estética es todo lo que concierne al significado del fenómeno arte, desde la descripción 'trascendental' de la experiencia estética, a la definición del significado que tiene, para la época del ser, una determinada obra de arte".

Un esfuerzo por replantear el problema de la relación del arte con el ser necesariamente presupone una determinada descripción del arte y de la experiencia estética. A esta descripción Vattimo la llama "fenomenología estética" y, para ello, busca apoyo en la teoría de la formatividad de Luigi Pareyson.

Aunque radicalmente nueva, la obra de arte no es un hecho arbitrario: en la experiencia artística encontramos, junto a la novedad, también una rigurosa legalidad. Pareyson define el formar como aquel hacer que, haciendo, inventa el modo de hacer. La ley se impone no sólo al contemplador de la obra de arte, una vez que está hecha, sino también al autor mientras la produce. Pareyson distingue, en la obra de arte, una forma formante, la ley que guía el proceso y lo trasciende, y una forma formada, la obra como concretamente es, una vez producida. La obra es así portadora

de una ley que nace con ella, pero que, sin embargo, la trasciende y la juzga.

Para la descripción de la novedad absoluta de la obra, Vattimo recurre a la noción heideggeriana de *mundo*. La fundación de una nueva perspectiva sobre el mundo es la verdadera fundación de un nuevo mundo. La obra de arte, en cuanto no se inserta en el mundo porque es en sí una perspectiva diferente sobre el mundo en su conjunto, es realmente la fundación de un nuevo mundo. En este sentido la novedad del arte se puede llamar *originariedad*. La obra de arte es verdaderamente obra de arte, es decir, bella y estéticamente válida, sólo en la medida en que es un origen, la apertura de un mundo.

Desde el punto de vista ontológico, la distinción establecida por Parcyson entre forma formante y forma formada significa que sólo la trascendencia radical de la ley respecto de la obra, como producto, hace de la obra un origen y no una forma concluida; una apertura y no su definitiva clausura.

Para Heidegger la obra de arte es una "puesta-en-obra de la verdad". Vattimo, al examinar el concepto de goce estético en relación con esta definición, señala que la obra de ningún modo manifiesta una verdad dada, la verdad sobre una situación o estructura existente del ente. La obra de arte, en efecto, abre una nueva época del ser; como evento absolutamente originario e irreductible a lo que ya era, funda un nuevo orden de relaciones en el ente, un verdadero y propio nuevo mundo.

Los modos tradicionales de concebir el encuentro con la obra de arte son, fundamentalmente, dos: materialismo y formalismo. Si no se plantea radicalmente la cuestión de la verdad, sino que se continúa concibiendo lo verdadero más bien como la conformidad a un "dato", o también, como la corrección sintáctica y formal, la concepción del goce estético oscilará siempre entre materialismo y formalismo.

En Heidegger, la obra es vista como portadora de la verdad, pero de una verdad que es concebida como naciente y fundante junto a la obra. La verdad se piensa como evento: es el abrirse de los horizontes históricos, dentro de los cuales los entes vienen al ser. La verdad tiene una "tendencia al ser-en-obra", y si acontece en la obra de arte, la obra queda indisolublemente ligada a la verdad y ésta a la obra. La obra es forma, *Gestalt*, en cuanto es *gestellt*, es decir, *puesta, colocada*. La obra es forma en cuanto es *colocada* en el *Riss*, hendidura o grieta, que une y separa mundo y tierra. Tiene una suerte de vínculo privilegiado con el ser: ella liga el mundo a la permanente reserva de significados que es la tierra, o si se quiere, al ser mismo en su fuerza originante.

En esta perspectiva, el goce estético no es un puro gozar la obra en su perfección formal, ni un buscar más allá de la obra una verdad de la cual ella sería manifestación o revelación. Gozar la obra significa permanecer en el mundo por ella fundado; reorganizar continuamente la propia existencia y la propia "visión del mundo" sobre la base

de la apertura del ser que en la obra es acaecida; tratar la obra como el anuncio de una verdad.

Ahora bien, mientras que, por un lado, la perspectiva heideggeriana del encuentro con la obra representa la superación de las concepciones materialista y formalista del goce estético, por otra parte, esta postura hace nacer el problema de si es posible ahora hablar de un "gocce estético" y de una "experiencia estética" concebidos como algo diferente de otras especies de "experien-

cias". Esto lleva a Vattimo a afirmar que acaso haya que renunciar al concepto tradicional de goce estético, para recobrar la posibilidad de entender auténticamente la verdad del arte.

Muchos son los problemas que en este libro se hallan someramente tratados, pero Vattimo nos enfrenta a esta difícil problemática, contribuyendo, a menudo, a desentrañarla con valiosos aportes.

*María Catalina Galati*

ANCESEHI, LUCIANO, *Progetto di una sistematica dell'arte* (Milán, U. Mursia, 3ra. edición, 1968), 196 pp.

En este Proyecto, Anceschi presenta algunos escritos teóricos que se disponen como capítulos de un posible estudio sistemático del arte. Los trabajos que lo componen, que desarrollan algunos problemas fundamentales de la estética, tales como la autonomía del arte, la crítica literaria y artística, las poéticas y los géneros literarios, testimonian con claridad los procedimientos metodológicos y los horizontes especulativos dentro de los cuales se mueve la investigación.

La estética del arte es esencialmente estética filosófica, dice Anceschi. Una afirmación como ésta ha suscitado siempre enérgicas objeciones tanto por parte de artistas como de filósofos. Dichas objeciones son provechosas, según el autor, con tal que la estética renuncie a presentarse como creadora de Modelos, y por ende, esencialista, dogmática, forzada siempre a desmentirse, y se erija como justificación y garantía

de la variedad y multiplicidad de los modelos que surgen de la vida misma del arte y de la poesía.

El problema que aquí se plantea es saber si aún es posible hablar de estética filosófica del arte y en qué términos. El problema puede ser visto desde diferentes ángulos, siendo el más productivo, según Anceschi, aquél desde donde se examina la legitimidad de los motivos de lo que comúnmente se presenta como la tarea fundamental de una estética filosófica: responder de modo universal, necesario y sistemático a la pregunta "¿qué es el arte?".

La pregunta "¿qué es el arte?" exige una respuesta que tenga los caracteres de universalidad y necesidad, y tiende a explicitarse en formas irrevocables y exclusivas tales como "el arte es fantasía", "el arte es estilo", "el arte es ingenio". Es fácil comprender que tales definiciones son idealmente infinitas. Parece que la acusación de caos y

de desorden que la filosofía suele imputar a la vida se debiera referir también al pensamiento mismo; de hecho, se presenta una multiplicidad de definiciones que pretenden ser resolutivas, universales y absolutas, sin lograrlo.

Es tarea de la filosofía, según Aneeshi, buscar el significado de la multiplicidad y de la riqueza de la experiencia sin reducirla o alterarla. Por ello, son refutadas todas las teorías dogmáticas que impiden, retardan o falsifican esta tarea.

La reflexión pragmática en sus varios planos y la reflexión metafísico-esencialista caen en una forma de dogmatismo limitante, presentando un horizonte particular bajo la apariencia de la universalidad. Elevan a absoluta una posición parcial. El sentido de la pregunta "¿qué es el arte?" se propone, en los distintos grados de la reflexión, según posiciones diferentes que aplazan siempre la solución definitiva.

¿Es posible una filosofía del arte que se sustraiga a dichas limitaciones? Para responder a esta pregunta es necesaria una decisión en torno a la filosofía.

Poéticas y estéticas, a pesar de su infinita variedad y complejidad, han mostrado siempre puntos de contacto y relaciones significativas. Es éste un indicio aceptable de la implícita posibilidad de que toda esa rica multiplicidad tenga un sentido, y de que ese sentido pueda ser recuperado. Para ello el autor propone las nociones de *integración* y de *horizonte de comprensión* como hilos conductores de una actitud filosófica no dispuesta a reducir la

experiencia, una actitud tal que recupere el sentido de esta particular manera de obrar del hombre en el mundo. Dicha actitud no podrá ni amurallarse en principios definitivos, ni proponer elecciones operativas, ni instituir criterios de valoración. Tal actitud es la actitud fenomenológica.

La pregunta fundamental "¿qué es el arte?" se transforma en esta otra que excluye en su misma formulación toda respuesta esencialista: "¿según qué ley puede ser coordinada la vida del arte —obra, preceptos, ideales— de modo que en su comprensión no sufra mutilaciones?" El "qué es" es sustituido por el "cómo es".

El sentido fundamental del problema queda finalmente expresado así: todos los horizontes de selección, parciales y dogmáticos, aspiran, por sus mismas tendencias internas, a ser integrados en un horizonte de comprensión que los una, los ponga en relación y les confiera el sentido general y común. Está claro que la ley de integración, de la cual habla Aneeshi, no se enunciará nunca en un horizonte definitivo; indicará, sí, un sentido del arte, pero un sentido siempre abierto, capaz de ser modificado por las presiones de lo imprevisible, por las experiencias nuevas del arte; de manera tal que pueda abarcar, con la plenitud de sus determinaciones, las teorías particulares, los destinos individuales y las decisiones singulares.

Al erigirse como sistema de los sistemas, como sistematicidad abierta organizadora de sistemas cerrados, la fenomenología propone una

unidad articulada y no unívoca, siempre modificable, capaz de enriquecerse de continuo en virtud de lo imprevisible. En este orden, los "modelos" sólo son aceptados en cuanto se les reconozca *positiva-*

*mente* la parcialidad, el carácter situacional y se condene su pretensión a ser universal, a resolver en sí toda la vida del arte.

*María Catalina Galati*

Eco, UMBERTO, *La definizione dell'arte* (Milán, U. Mursia, 1968), 308 pp.

Esta obra está dividida en tres partes. En la primera se recogen ensayos históricos y teóricos escritos por Eco entre 1955 y 1963. Se detienen en esa fecha porque los estudios de la segunda parte describen y comentan la investigación contenida en su "Opera aperta", que es de 1962. La última parte, "Problemas del método", reúne escritos de 1963, que pueden ser leídos como una introducción a los problemas de la comunicación, temática a la que se dedica actualmente el autor.

El objeto de estos estudios más que la "definición del arte" es el problema filosófico de la posibilidad de una definición del arte, tal como se plantea en las estéticas contemporáneas. Los fenómenos con los cuales el pensamiento filosófico debe contar al abordar el problema de la posibilidad de una definición especulativa del arte son, por una parte, el rechazo de la estética normativa y la conciencia de la historicidad de toda definición filosófica, y por otra, el irrumpir de las experiencias artísticas de este siglo, que parecen destruir todas las definiciones del arte presentadas hasta hoy por la estética.

Este libro examina el problema desde tres puntos de vista: a través

de ensayos históricos que recogen las definiciones de la antigua estética hindú, de la estética medieval, y de algunas corrientes de los dos últimos siglos; a través de ensayos teóricos, que examinan las posiciones de los estudiosos contemporáneos, y a través de una recorrida por los dominios de las poéticas de vanguardia, para ver cómo y hasta qué punto sus exigencias entran en los cuadros especulativos presentados por la estética.

Cierra la primera parte el ensayo titulado "El problema de la definición general del arte". Allí se señala la importancia de no perder de vista la conciencia de la historicidad de toda exposición teórica. La definición que Eco intenta dar hoy es, evidentemente, la definición dada por un hombre del siglo veinte, nutrido por la cultura occidental.

Eco trata de demostrar la posibilidad y la legitimidad de una actividad filosófica que brinde una definición general del arte, y de establecer que la actividad definitiva debe coexistir con una actitud filosófica general que dé razón de la mutabilidad de las prospectivas poéticas y de las definiciones estéticas, así como del resto de las definiciones filosóficas.

Una definición del arte, en los términos que Eco la propone, no significa querer agotar para siempre el problema de la esencia del arte, sino más bien, un intentar definiciones del arte a título de modelos descriptivos, elaborar un modelo de los fenómenos artísticos.

El problema de la definición del arte no constituye solamente el tema explícito del último ensayo de la primera parte, sino que retorna, en su forma más problemática, en los estudios de la segunda parte, donde las nociones teóricas son puestas a prueba frente a las poéticas de vanguardia.

El ensayo final de esta segunda parte "Dos hipótesis sobre la muerte del arte" trata, en efecto, de mostrar cómo los instrumentos utilizados por la estética especulativa pueden servir para dar forma a las manifestaciones más extremas del arte experimental de hoy.

La mayor parte de las descripciones e interpretaciones de las obras o de los movimientos del arte contemporáneo dan la impresión de moverse más en el ámbito de la justificación histórica, de la individuación de la poética puesta en acto y de los modelos operativos, que en aquel de la valoración estética. Aquí se afirma que la obra vive y vale como realización de su propia poética, expresión concreta de un universo de problemas culturales transformados en problemas constructivos; pero dicho universo adquiere su sentido más pleno sólo en el contacto directo con la forma formada. Sólo ella da sentido y valor al modelo formal propuesto y realizado. De allí que esto no signifique renegar del hecho que en el arte con-

temporáneo el problema de la poética ha devenido el problema central, y que la obra debe aparecer, principalmente, como la declaración de una poética; pero la obra realiza su misión sólo si el modelo de poética puede ser gozado en cuanto objeto formado.

Por lo tanto, las categorías estéticas capaces de permitirnos una valoración, un juicio sobre la obra, son: un concepto de forma como fusión dispuesta de "contenidos", que antes de devenir forma eran puras abstracciones intelectuales u oscuros motivos psicológicos; un concepto de fusión como conformidad entre un universo psicológico y cultural y una materia que asume una configuración insustituible; y un concepto de arte como realización de una formatividad querida por sí misma, pues los varios presupuestos sólo entran en el orden del arte si son resueltos en una operación formativa.

Está claro que aquí se está pensando en la estética de la formatividad de Luigi Pareyson, en la relación señalada por aquella entre estilo y materia en el arte, en la noción de interpretación crítica como penetración, mediante congenialidad, en un universo físico de materia formada en el cual todo proyecto operativo —así como todo presupuesto sentimental o intelectual— se resolviese en el "modo de formar".

Se puede elaborar, por esto, una poética a nivel teórico, y las palabras con las cuales se comunica serán un cómodo vehículo para las ideas profesadas, pero en el momento en el cual se pone mano a una obra que sea la poética de sí

misma, se *forma* esta poética justamente para darle consistencia orgánica y para que sea gozada de aquí en adelante como *cosa*, y no ya como modelo abstracto. Sólo si se ha verificado esto, se entra en el dominio del arte.

He aquí la razón por la cual este

volumen se inicia con un examen de la estética de Pareyson; todos los estudios de este libro documentan, de diferentes modos, la interpretación personal de Eco sobre los temas de la estética de la formatividad.

Maria Catalina Galati

Eco, UMBERTO, *Opera Aperta* (Milano, Bompiani, 1962).

"El problema de la obra abierta", comunicación presentada en el XII Congreso Internacional de Filosofía (1958), es el punto de partida de un largo trabajo, que Umberto Eco elabora alrededor de un aspecto de la poética de la obra de arte.

El autor se anticipa en aclarar, que para los italianos, poética es "...el proyecto de una obra a realizarse, tal como lo intenta explícita o implícitamente el artista". De donde, poética y estética, son términos que apuntan a telos diferentes.

Obra de arte, estudiada como poética. Una premisa inicial establece la ambigüedad que caracteriza a toda obra de arte: después del encuentro obra-espectador, el enfoque y las interpretaciones conducen a situaciones múltiples. Escogiendo una, es posible hablar de "una dialéctica entre *forma y apertura*", experiencia en la cual participa activamente el contemplador.

Para Umberto Eco, forma es sinónimo de estructura, entendiendo por forma un "sistema de relaciones entre distintos niveles (semántico, sintáctico, físico, emotivo, etc.)". Dicha estructura debe ser común a todas las obras, porque será *válida*

estructura en cuanto se revela en un modelo.

Referido el concepto a la obra abierta, la apertura que le pertenece caracteriza a un grupo de realizaciones artísticas, que entran en una relación particular con los "destinatarios"; en definitiva, un problema de índole relacional que busca su respuesta en la experiencia "Obra-espectador". La apertura es intencional, y la intención debe descubrirla y aprovecharla el contemplador, al comprometerse con su participación.

El sistema operativo que dispone los términos de un planteo así expresado, no puede eludir el recorrido por los caminos intrincados del estructuralismo; Eco los transita, y se detiene en el momento en que se interroga por la poética de la obra de arte.

La expresión artística elegida por el autor, para postular su tesis, es la música, *algunas composiciones* de la música de hoy. El fenómeno presupone una obra y un intérprete; indicaciones fundamentales formuladas por el autor y participación activa del intérprete que adquirió derechos para intervenir, con toda libertad, en la trasmisión del men-



saje sonoro concebido por el creador (*mensaje*, palabra peligrosa que se lee en varias oportunidades).

Verdaderas "obras abiertas" (en cierto sentido), sin conclusión, sin definición incuestionable; resumen de posibilidades múltiples, de múltiples organizaciones.

Y ahora se encuentra el autor en el centro de la primera enrucijada; siguiendo el engranaje de sus ideas, da por sentado que ha sido perfectamente explicitada la relación "obra-intérprete"; pero deja de lado otra relación igualmente válida y auténtica: la que protagonizan la obra y el espectador. Silencio que debe desconocer la estructuración de una *teoría* que pretende monopolizar todos los perfiles del ARTE.

Esquemas primitivos, propuestas sugeridas y resonancias devueltas por el intérprete, se hacen sustancia de la poética de una "obra abierta". La antípoda de este panorama que ofrece el arte se sitúa en la "obra cerrada", en la cual el observador podrá "ver la figura en el justo y solo modo posible".

Inmediatamente, el autor intuye que su afirmación no está exenta de objeciones; consciente de la complicación que apunta, retoma el problema, para dejar entrever que en cierta medida toda obra se presenta *abierto al mundo*, donde será aprehendida y *des-ocultada* de acuerdo con sistemas especulativos de distinta índole. Verlaine, Mallarmé, Kafka, Joyce, Brecht, rubrican la validez de esa propiedad que enriquece a la *cosa-obra*, cuya trascendencia está siempre a la espera de su próxima apertura.

Eco vuelve al ejemplo musical,

para establecer una nueva categoría de obra. *SCAMBI*, de Pousseur, "por su capacidad de asumir diversas e imprevistas estructuras físicamente no actuadas", puede entrar en el repertorio de las "obras en movimiento". En el terreno musical, la demostración no parece difícil; en artes plásticas, todo resulta más complicado.

El enredo se hilvana cuando el escritor cita a Calder y al italiano Munari. La música cuenta con el intérprete, verdadero co-autor de la obra; en las artes visuales, ese personaje no existe. El programa proyectado por los plásticos elegidos difiere fundamentalmente de aquel otro que nos entrega Pousseur. Para la música —y para otras formas del arte—, la aparición y actuación del intérprete es fundamental y definitoria. Problema intrincado y apasionante, en el que U. Eco no se zambulle, para traer a la superficie algunas conclusiones imperiosas y necesarias.

Para esclarecer aún más sus intenciones, permanece en la problemática desencadenada por la "obra abierta" y la "obra en movimiento" (vistas como "metáfora epistemológica"), entroncándolas con las "resonancias vagas o precisas de algunas tendencias de la ciencia contemporánea". Husserl, Sartre, Merleau-Ponty, corroboran la ponencia; Einstein resultaría el paradigma de la "obra en movimiento".

En definitiva, lo esencial es que, en todos los casos, la *cosa-obra* aparece siempre como "obra", y no como una serie de elementos que aspirarían a abandonar el caos origi-

nario "para convertirse en una forma cualquiera". En este primer estado del ser de la obra, se encuentran —para el autor— la apertura, la dinámica, la multiplicidad de integraciones, donde quedan comprometidos un nuevo tipo de intérprete y un público que se ve actuando, de una manera hasta ahora desconocida.

Para U. Eco esta revelación interesa directamente a la percepción estética, a la sociedad, la biología y la pedagogía, y a la historia del arte. Se crean nuevas "situaciones comunicativas", y se establecen relaciones inéditas entre contemplación y consumo de la obra de arte.

En los capítulos que completan el libro se descubre la intención de aclarar, confirmar, sistematizar el desarrollo de una teoría presenta-

da en las primeras largas páginas. Algunos títulos encierran contenidos que responden afirmativamente a la propuesta intencional; otros esgrimen argumentos menos felices; y, en algunos casos, no se justifican determinadas incorporaciones.

La tesis del principio, desarrollada en una trayectoria laberíntica, descubre aspectos nuevos de la Verdad, induce a replantearse problemas importantes referidos a la poética del hacer artístico, entrega el aporte de una preocupación y una investigación concienzadas.

Pero todo ello se cumple siguiendo un camino complicado, donde las ideas hubieran conquistado el mismo éxito transitando por un número menor de páginas.

Osvaldo López Chuhurra

**DORFLES, GILLO, *Símbolo. Comunicazione. Consumo*** (Torino, Einaudi, 1962).

La tríada de sustantivos que conforman el título de este libro anticipa el enfoque desde el cual Gillo Dorfles considerará el problema de la creación artística.

Supone que un elemento característico de nuestro "siglo de la comunicación" y "siglo de rápido consumo", es el *símbolo*, ente que multiplica sus complicaciones, en virtud de poseer la posibilidad que le permite abrir tantos "canales comunicativos"; la comunicación (utilizada como *mass media*), constituye, para el autor, el eje de toda nuestra actividad pensante.

Dorfles trata de acercarnos a los significados que perviven en la obra

de arte —considerada como símbolo—, en su trascendencia comunicativa y en la experiencia reservada al que la contemple, verdadero *consumidor* de la misma.

En una primera instancia, el autor dirige sus dardos, para hacer blanco en la Teoría de la Información, basada en la "cantidad de información", hecho perfectamente calculable con la ayuda de determinadas fórmulas matemáticas.

Dentro del sistema, quedan incorporados la señal y el rumor, datos informativos que se distinguen por la intención que llevan al manifestarse. El rumor —dice Dorfles— "es una señal, que no se de-

sea transmitir"; en consecuencia, la señal es transmisión.

Inmediatamente después, penetramos en el universo de la información, en sus relaciones con la originalidad. Aquí entran en juego propiedades exclusivas de la obra de arte. Afirma el escritor: "Es evidente que en todo mensaje artístico, el individuo busca más una originalidad estética, que una información lógica". Y luego de una serie de disquisiciones acerca de las posibilidades del coeficiente informativo, Dorfles termina por admitir dos categorías nacidas de dicho coeficiente, advirtiendo al lector que, "la posibilidad de indagar la capacidad comunicativa del hombre, ha surgido de la matemática, la física, la cibernética".

Del inagotable elenco de autores y obras (nota peculiar en todo libro firmado por Dorfles), Bense aparece en este momento del discurso, para dejar estipulado el significado específico de "señal" y "símbolo"; la primera pertenece al universo físico, el segundo al estético: Los signos están permanentemente ligados a su significado; son *Informaciones*. La estrecha relación entre Información y connotaciones peculiares del signo estético, hacen decir a Bense, que el arte tendría que llegar al contemplador, a través de una *cinética estética*.

Gillo Dorfles se apoya en estas conclusiones para establecer algunos puntos de contacto entre la *estética de la acción* y ciertos procesos registrados por la física: los movimientos brownianos, las explosiones nucleares. El intento de interrelacionar arte y ciencia queda claramente manifestado y demostrado.

Títulos, subtítulos, autores, multiplican la complejidad de los problemas propuestos por el autor, lanzados a las páginas, como registro de hechos, verificaciones, conclusiones.

En el Capítulo Segundo la ciencia adquiere valor relevante, cuando el escritor asigna criterio de verdad a las relaciones entre la ciencia y la crítica; y a renglón seguido, cuando se refiere a los límites de una crítica científica. Dorfles sostiene que ciencia y arte son perfectamente parangonables, y por lo tanto, debe admitirse la existencia de una crítica científica —no olvidemos que nos referimos al arte—, siempre y cuando su metodología se entronque con las doctrinas filosóficas, físicas, científicas, propias de la época que nos interesa estudiar.

La ciencia, por su parte, maneja formas del pensamiento "puro" —matemático, científico—, no verbalizado; serán aquellas imágenes que se instalan fuera del tiempo y del espacio, creadas antes de articular la palabra que las represente. Este tipo de pensamiento —sigue Dorfles— tiene muchos puntos de contacto con los elementos mágicos, oníricos, artístico.

Corresponde al lector sacar sus propias conclusiones, aceptando o reprobando las afinidades propuestas, en las que ciencia y arte alcanzan una suerte de acercamiento, de perspectivas insospechadas.

Al referirse a la *estética norteamericana*, el escritor se detiene una vez más en la "comunicación", para considerarla ahora, como *agente activo* del hecho artístico; tal actitud reconoce en ella un valor de prima-

cía y de permanencia necesaria. El arte se convierte en un "lenguaje que sirve para comunicar valores". Esos valores, a los que llamaremos cuadro, poesía, trozo musical, entrarán en contacto con sus semejantes y con los contempladores del futuro; el símbolo que ellos son, posibilita la situación relacional y solicita el des-ocultamiento de la verdad que es el ser-obra.

Dorflès abandona la obra en la presentación de valores; el proceso debe continuar para que el hecho artístico se mantenga en su existencialidad. En última instancia, el arte será justamente la transmisión de valores, presentados por signos estéticos, signos que "deben ser siempre re-inventados" (característica que se opone a la de los signos matemáticos, por ej.).

Cabría preguntarse —o preguntarle al autor—, si esta presentización de valores estéticos condiciona una elaboración crítica de carácter axiológico. Si la obra es presencia de valores, correspondería a la crítica especular acerca de la función, la importancia y el destino de los mismos; y allí estaríamos embarcados en el *des-cubrimiento* de un proceso alimentado y guiado por la axiología.

El libro no contempla esta "circunstancia futura"; se muestra más preocupado por mostrar dos notas

características de nuestra época: lo efímero de las cosas, su incesante consumo y el rescate de ciertos objetos utilitarios destinados a ser símbolos de sí mismos. La rapidez de consumo y lo inesperado de nuevos productos artísticos tienen resonancia en el Op Art, y en las manifestaciones culturales que promuevan los años sesenta.

El ojo interesado de Dorflès se detiene en la comunicación cinética y filmica, en la televisión, fenómenos que confirman sus teorías acerca del signo, el significado, la comunicación, el consumo. Diecisiete páginas del libro están dedicadas al infaltable Zen (Eco también dirige su mirada hacia Oriente); y al doblar de la página, la *conclusión*, con la cual Gillo Dorflès rubrica su trabajo, después de un incesante ir y venir por tantos y tan diversos tópicos.

El párrafo sustancial de la conclusión anuncia a modo de sentencia: "sólo a través de una fraternal y universal voluntad de comunicación y de comunión, podremos entrever para el futuro de la humanidad la creación de una edad más comprensiva, orgánica y formativa". Que el símbolo de esta *comunicación* no quede apresado por el mecanismo del amenazante y rápido consumo.

Oswaldo López Chuhurra

LÓPEZ CHUHURRA, OSVALDO, *Estética de los elementos plásticos* (Barcelona, Labor, 1971), 154 pp.

En los primeros capítulos de este volumen dedicado a los elementos constitutivos de la plástica, como

puntualiza en el prólogo José Camón Aznar, el autor amplía su cometido y desarrolla una serie de

conceptos sobre la creación artística, proponiéndose elaborar una teoría de la "necesidad", para lo cual declara apoyarse en una metodología fenomenológica. En la descripción del acto creador, la relación artista-obra (que no se ha de abandonar a lo largo de las páginas) es presentada en su origen como un diálogo naciente, un real enfrentamiento entre la despojada tela que incita la propuesta artística y el creador que vuelca en esa tábula rasa su fuerza operativa, llevado por una necesidad que a modo de imperativo impulsa su proyecto, siempre en desajuste constante y desequilibrio existencial ante lo que todavía no es, para recomenzar permanentemente tras la realización efectuada. El resultado de esa acción formativa, la imagen, es un yo encarnado; el artista se halla frente a sí mismo y a la par frente a un no-yo, en este nuevo ente autosuficiente. A fin de comprender el ser y no ser de la obra y de su autor, explicitado en inquieto vaivén, y la misma posibilidad de la imagen, o sea su desprendimiento del artista, casi un desgarramiento vital —pasaje que preocupa a López Chuhurra—, se afirma que la energía del creador es "sentimiento" que al estructurarse en forma se convierte en "idea" y de tal modo se libera de su origen objetivándose, ya independiente. Cuando luego se aclara que la obra es esencialmente un compuesto de materia y forma, se disipa una duda, ya que en términos de sentimiento, idea y forma, aquella objetivación bien habría podido ser interna. El sentimiento en cambio resulta ser la materia en estado primero, que se torna forma me-

dante una materia concreta; ésta satisface de hecho la necesidad expresiva del hombre de "decir quién es", siempre en un tiempo y espacio dados —lo cual no es obstáculo para que se pueda hablar del no-tiempo de la obra, su "trascendencia sin tiempo". El fenómeno estético es definido como el des-ocultamiento del sentimiento, convertido en cosa autónoma, reprochándole a Heidegger no reconocer suficientemente la personalidad del artista— por otra parte el filósofo no concordaría con una teoría "expresiva" del arte, como la que aquí se delinea. Los capítulos que siguen ya se refieren a la constitución de la obra de arte; lo primero es la materia, que no es pensable sin la forma, de acuerdo con los conceptos de la filosofía clásica, materialidad que adquiere estructura expresiva en la concreción del sentimiento vital. Pero es en el capítulo sobre la forma donde el autor remata algunas ideas que ya permiten ubicar claramente su concepción. La forma, un todo acabado y cumplido que aspira a la permanencia, es "idea de"; clara como una idea, es significante y no significativa, según López Chuhurra, entendiendo por ello que se significa a sí misma en su esencial expresividad creativa. Lo dicho trae necesariamente el problema de la representación, que el autor aborda en el tema de la no figuración. El arte figurativo, aquí se afirma, es una verdad disfrazada mientras que el arte abstracto ofrece la verdad desnuda; por lo mismo la forma no figurativa, forma significante, es la forma, sin más, presente tanto en Arp como en Leonardo, núcleo de

fuerzas expresivas que actúa por debajo del soporte figurativo, dinamizándolo. Si todo es forma —también cuando se la pretende destruir—, el informalismo resulta ser una forma de la no-forma, en la que la materia asume papel preponderante. Prosigue a continuación el desarrollo de los elementos plásticos de la pintura, con abundante acopio de ejemplos y datos en los que el autor, profesor argentino que ha realizado estudios e investigaciones en diversas ocasiones en Europa, tiene oportunidad de revelar una especial aptitud y capacidad para la visión comprensiva de las formas, entendidas como organismos vivientes que delatan en el esquema visual, aprehendido con penetración sagaz, la propia razón de ser. Sucesivamente es examinada la línea que escribe la forma (es escritura) y al hacerlo manifiesta —no es difícil ya saberlo— el sentimiento del creador, elaborado en una concepción ideativa que permite definirla como pensamiento. A través de las páginas se llega a conocer que es también espacio, movimiento y tiempo. Junto a ella el plano, medio indispensable para la construcción de la imagen, despliega sus estructuras logrando la síntesis máxima en la pintura abstracta. Pero resulta ser el espacio el problema fundamental de la pintura, ya que ésta busca construir en la bidimensionalidad de la tela un ámbito ilusorio y tridimensional. La pintura es pues espacio, y la historia del arte de alguna manera puede ser considerada la historia de su creación, en un desarrollo que aquí implica una progresión y culminación (cabría

preguntar si también un fin) hacia los valores de la forma pura. Desde la pintura de las cavernas, que con su espacio-lugar carece de problemática espacial, como también Egipto cuya pintura es escritura, superando el espacio ideal del Medioevo que establece la proximidad divina, ya apunta en el siglo XIV para sistematizarse en el Renacimiento una verdadera problematización del concepto espacial, en su manifestación cúbica y tridimensional. Este espacio límpido, preciso y estático, enturbiado por la atmósfera barroca que busca lo indefinido con un espacio ilimitado que intuye el infinito, pierde profundidad en la experiencia acentuadamente sensorial del impresionismo. La tridimensionalidad ya se diluye en el postimpresionismo, cuando el espacio deja de ser un continente, fundiéndose figura y fondo. Por fin la pintura contemporánea cierra el ciclo y vuelve al plano; logra la ausencia de profundidad con un espacio sin perspectiva, espacio total de continuidad ininterrumpida, siendo en opinión del autor sus puntas culminantes Pollock y Mondrian, creadores de una experiencia polisensorial y bidimensional —respectivamente— concretada en un espacio sin lugar y sin tiempo. Sigue un interesante capítulo sobre el color, estudiado como una sensación que es también luz, materia y espacio —en comprensiva implicancia de elementos—, del que se investiga la significación autónoma y el simbolismo, en ilustraciones siempre bien elegidas y aun mejor explicadas. Completan y cierran el

volumen capítulos sobre la luz, la perspectiva y la composición.

Con cierta discreta reserva —recuerda el autor los 40.000 años de figuración—, la problemática de la pintura y su historia culmina con la abstracción, pintura pura que se significa a sí misma. Se diría que en estos desarrollos el contenido de las obras, considerado como tema y en relación con lo anecdótico, resulta irrelevante; al parecer no es esencialmente a través de la representación sino por debajo de ella donde López Chuburra sitúa los "valores específicamente plásticos", esquema armónico de relaciones puras, "orden que es así y para siempre", o sea la verdadera imagen significativa, la estructura real de la obra, substancia de sí misma. Esta concepción de las formas y de su evolución histórica puede ser

discutida, pero sin duda tiene antecedentes en intérpretes ilustres, entre los que habría que recordar a Malraux. En los fenómenos considerados se trata evidentemente del ámbito de la belleza, cuya evolución de alguna manera se detiene en la década del cincuenta. Notoriamente, el arte en los últimos años ha tomado otros derroteros. Pronto se verá, ya desde cierta perspectiva, qué son y qué valen las nuevas experiencias, y cuál es el lugar que les corresponde en una historia del arte que debe captar, como lo ha hecho López Chuburra en numerosos y brillantes análisis, el ritmo vital de las obras, sus coordenadas energéticas, o sea el tiempo interno que las define y sitúa en la temporalidad del desarrollo histórico.

Rosa María Raverá

KAHLER, ERICH, *La desintegración de la forma en las artes*, traducido por Jas Reuter (México, Siglo XXI, 1969).

Desde la proyección del estructuralismo al ámbito estético, las aproximaciones y divergencias entre el concepto de forma y la noción de estructura han suscitado reflexiones y controversias. Creo que una de las causas centrales de la persistencia del problema es la indudable ambigüedad semántica con que se manejan —en la mayoría de los casos— ambos vocablos. Basta examinar la obra conjunta editada por Bastide (*Sens et usage du terme structure*) para advertir las dificultades que deberá salvar quien busque un significado del término "estructura" que subsuma los diferentes

usos de la palabra; no es necesario reflexionar demasiado para comprender, por otra parte, que la dualidad forma-contenido en el arte está muy lejos de haber alcanzado (desde el formalismo del siglo XIX hasta ahora) una clara y rigurosa univocidad. Me parece útil mencionar, entre otros, dos intentos de distinguir forma y estructura en vinculación con el arte: Francastel (en su artículo "Arte, forma, estructura") anota que la forma es concebida generalmente como un conjunto global o como la apariencia sensible de la obra, mientras que la captación estructural implica

centrar el análisis no en el todo sino en el sistema de relaciones entre los elementos que lo componen; Lévi-Strauss (en "La estructura y la forma") opone el carácter "abstracto" de la idea de forma a la estructura como propiedad de lo real (descubierta a partir del modelo sistemático).

La obra de Kahler, en alguna medida ajena al problema de la distinción forma-estructura, hunde sus raíces en la cuestión precisamente porque intenta elucidar la naturaleza de la forma artística en el arte contemporáneo a partir de una interpretación de la forma claramente vinculada con la noción de estructura. Juzgando que la comprensión de la forma en general como "aspecto" o "contorno" resulta superficial, considera el autor que debe concebirse como una estructura interna (que se manifiesta en aspecto). Tal estructura, por otra parte, es entendida como organización *coherente*. La forma así explicitada, constituyendo una constante de lo real, es definida en el ámbito artístico como la "creada por un acto humano, intelectual" (pág. 14). La dicotomía forma-contenido es desechada, estimando que ambas determinaciones son dos aspectos de la misma forma (intrínseca conexión entre el "qué" y el "cómo"). Por consiguiente, la belleza es la perfección de la forma, y la obra de arte, en definitiva, constituye un todo cuya propiedad fundamental es la coherencia interna. Se puede ver que esta caracterización no agota la esencia de la obra: cuando el autor se refiere a la literatura, por

ejemplo, la define como un puente entre lo particular y lo universal, con lo que la dimensión última del arte, que se ha revelado esencialmente como un todo estructurado coherentemente, adquiere asimismo un claro matiz paradigmático. Ahora bien, en la medida en que la coherencia es inherente a la forma, la pérdida de la coherencia y la organicidad implica la destrucción de la forma y —en definitiva— (se trate o no de un ente artístico) de la *identidad* del objeto. Kahler piensa que la impronta de las últimas décadas es la progresiva caducidad de la coherencia. La crisis se percibiría en el hecho de que toda transformación, a través de la historia, se vinculó estrechamente con la creación de nuevas formas; en el momento actual la ruptura adquiere absoluta autonomía, "la creación deriva en disyunción" (pág. 36).

Las raíces históricas del proceso desintegrador deben buscarse, a juicio del autor, en el derrumbe de la cosmovisión medieval; la unidad teocéntrica es reemplazada por un creciente antropomorfismo racionalista. A partir del siglo XVIII surgen reacciones, en diversos campos, contra el imperio de la razón; algunas tendencias del Romanticismo del siglo XIX, por fin, acelera la dialéctica entre racionalismo e irracionalismo. El creciente predominio del inconsciente (ilustrado literariamente por la novelística rusa) encuentra su teórico fundamental en Freud. La actual pérdida del control de la tecnología (que se afirma reemplazando el pensar originario por la razón funcional)



instaura la última etapa del proceso.

En el arte, el inconsciente deja de ser un objeto de exploración para convertirse en legislador (surrealismo, literatura beat, pintura-acción). La disolución de la coherencia racional, y la consiguiente e inquietante percepción del carácter insondable del inconsciente, genera una necesidad de replegarse a la inmediatez de lo sensible; así la abstracción (que en Picasso, por ejemplo, constituye una auténtica síntesis hacia la desnuda esencia de la estructura) deja paso a la mera reducción, en la que se busca presentar al material sensible con carácter autosuficiente (Pop art).

A la dialéctica del inconsciente debe añadirse, como factor central, la creciente inseguridad del lenguaje y su posibilidad de comunicación, que culmina en nuestro siglo con la disolución de la forma lingüística y la ruptura de la coherencia sintáctica y semántica. La deshumanización progresiva del lenguaje conduce al aislamiento de las palabras de su contexto significativo (las "palabras libres" de Marinetti, la poesía fonética, la composición instantánea de Franz Mon); la doble separación del lenguaje —de su significación y de su raíz antropológica— lo coloca al borde del silencio y del vacío. La frase final de la desintegración de la forma en

el arte contemporáneo consiste ya en la voluntaria producción de la incoherencia (happening). Esto implica, como ineludible consecuencia, la posibilidad de que el arte (concebido como inseparable de la forma) se desvanezca definitivamente en un juego alucinado.

Sólo cabe objetar al autor ciertas imprecisiones de su lenguaje expositivo y algunas fundamentaciones históricas un tanto esquemáticas. El concepto de forma, por ejemplo, está a mitad de camino entre la noción de estructura y el *éidos* platónico; la idea de "coherencia interna" es clara y precisa en el reino lógico-matemático, pero aplicado al arte exigiría una previa —y detenida— elucidación. El balance general de la obra es altamente positivo y fértil: se trata de un libro polémico pero unitario e inteligente, que enfoca con penetración y audacia temas que, no tanto la estética como la crítica contemporánea (tal vez por haber educado sus parámetros axiológicos) suele eludir sistemáticamente. Si pensamos que, a juicio de Kallier, el triunfo de la incoherencia implica la destrucción de la conciencia misma, comprendemos, además, que su llamado de atención está lejos de circuncribirse al arte.

Carlos Asti Vera

GRASSI, ERNESTO, *Arte y Mito*, traducido por Jorge Thieberg (Buenos Aires, Nueva Visión, 1968)..

Ernesto Grassi, autor de una excelente obra sobre Platón (*Il problema della metafisica platonica*,

Bari, 1932), emprende en el libro que nos ocupa una investigación extensa y compleja: el descubri-

miento de una esencia del arte susceptible de reconocerse en períodos históricos diferentes y espiritualmente disímiles. Este propósito se verifica, a mi juicio, en tres tesis parciales: en primera instancia vincula el origen del arte (o más bien de las artes, como actividades autónomas) con la secularización del mito; en segundo lugar, define la esencia buscada a partir de la mimesis; por último, presenta a la mimesis como esencia constante e invariable a lo largo de la historia del arte y la estética occidental.

El punto de partida (ilustrado a través de fuentes platónicas y aristotélicas) es la convicción de que el arte hunde sus raíces en la esencia del hombre, entendida como lógos; el *légein* en tanto "elegir", implica que la actividad propia del ente humano consiste en la selección, concebida por Grassi como interpretación. En este sentido la *empeiria* constituye una selección ordenadora del caos sensorial. Este primordial ordenamiento está guiado por un interés inmediato y pragmático referido a lo exterior. Respecto de la experiencia, el arte es una superación hacia un nuevo orden, que ya implica la unificación de la totalidad (la selección de la experiencia no es más que un "re-corte" de la pluralidad). Aplicando la clásica dualidad materia-forma, acota Grassi que la experiencia impone una forma a la materia sensorial, y el resultado es a su vez materia para la forma artística. Advierte con agudeza que la concepción entre ambos momentos (materia y éidos) es oscura a menos que se la comprenda a partir de una raíz fundante: la trascendencia, co-

mo acto inseparable de la esencia del hombre (acto intencional que es fuente tanto de la experiencia como del arte). En la medida en que en el pensamiento aristotélico la superación de la *empeiria* corresponde a la *téchne*, se preocupa Grassi por distinguir *téchne* y arte, observando que la primera consiste en una instauración sobre la base del conocimiento, es un momento del saber, por lo que el *technites* es "entendido". El arte, si bien es *poética* (conducente del no-ser al ser) como la *téchne*, no crea sobre la base del conocimiento sino a partir de la inspiración divina; como puede comprobarse en Platón, la fuente de la poesía y la música es la entusiástica captación de la armonía divina. Este planteo inicial sobre el tema del arte la ubica en el terreno de lo Permanente, pero ¿no será Platón el último baluarte de esta concepción mítica y metafísica? Esta sospecha, que Grassi no formula explícitamente pero que flota a lo largo de la obra, conduce rectamente al problema del sentido del mito y su conexión con el arte: es en el hombre arcaico la unidad originaria que abraza a la totalidad; contiene, en su tiempo sin tiempo, a lo esencial. Como anota Eliade, el simple relato del mito anula el tiempo profano y remite al Origen; el hombre mítico existe en plena armonía con la Unidad y todos sus actos están dirigidos a ella. La música y la danza sacras son incomprensibles sin su referencia al mito; el ritmo, en tanto orden del movimiento, es la sugerencia y el regreso reminisciente de ese Orden inefable más allá de la dispersión

de lo sensible. La posterior secularización progresiva del mito (cuyas causas no son suficientemente analizadas por Grassi), la ruptura con el Orden absoluto, precipita el surgimiento de las artes como actividades autónomas. El reino de lo necesario se convierte en reino de lo posible. La música y la poesía aparecen en el siglo V como manifestaciones artísticas independientes. El arte, en fin, se torna "esbozo universal de las posibilidades del hombre" (pág. 115), pues el derrumbe del mundo mítico exige la reconstrucción de la realidad atomizada, en la que el arte cumple un papel preponderante. La *Poética* aristotélica es, en alguna medida, la explicitación teórica de la irrupción de las artes profanas, lo que puede ilustrarse con la importancia que en ella se atribuye al mito —ya convertido en *fábula*— dentro de la tragedia. Precisamente en la *Poética* define Aristóteles al arte como mimesis; intentando elucidar el significado preciso de tal definición, Grassi caracteriza al arte como representación de la praxis humana (mimesis *tés práxeos*). La exposición de esta "práctica" no asume un carácter individual, sino que descubre el marco de las posibilidades existenciales, con lo que la mimesis se identifica con la esencia del arte profano. Juzga el autor que la definición es válida aun para la representación de objetos, pues éstos son *tá prágmata*, instrumentos del actuar humano. Es decir que el arte se presenta inicialmente como un orden nuevo a partir del relativo caos de la experiencia, y ese orden, sea cual fuere su vinculación

con lo real, será instaurado con miras a su posible significación antropológica. A partir de esta certeza culmina Grassi su tarea procurando demostrar que la definición del arte como mimesis, a la luz de esta interpretación, es aplicable a toda la historia del arte occidental, concebida entonces como "la historia de las posibles interpretaciones de la esencia humana" (pág. 145).

Pienso que las conexiones internas que el autor descubre entre la irrupción de las artes y la secularización del mito, así como su interpretación de la mimesis, cuentan entre las reflexiones más profundas y originales del libro, las que lo jerarquizan como ineludible obra de consulta. Tal vez la sección más discutible sea la que Grassi dedica a demostrar que la mimesis como revelación progresiva de aspectos posibles de la esencia del hombre fertiliza toda la historia del arte. Habría que probar, por ejemplo, que los paisajistas ingleses concebían sus imágenes pastorales (donde en muchos casos ni siquiera descubrimos "prágmata") como posibilidades existenciales; lo cual es tan dudoso como la extensión de la mimesis al arte contemporáneo, que expone sobre la base de ejemplos parciales que no contemplan la multitud de tendencias que, antes que esa aprehensión fundante del ser del hombre, buscan elaborar un lenguaje autónomo que se precipita hacia un creciente formalismo sintactista. El autor mismo admite que el cambio del contexto espiritual de época a época determina nuevas posibilidades de visualización de la esencia humana por las manifesta-

ciones artísticas, pero no parece reconocer que, por la misma razón, aun el télos último del arte puede metamorfosearse radicalmente.

Más allá de estas breves objeciones (que lejos de invalidar las tesis de Grassi apenas si limitan su extensión), la obra es excelente y valiosa no sólo porque llena un va-

cío en cuestiones poco frecuentadas por los estetas, sino porque deja traslucir una honda meditación sobre lo que tal vez constituya el tema central de toda estética: el arte como hermenéutica de la realidad y del misterio del hombre.

Carlos Asti Vera

**KRISTELLER, PAUL OSKAR, *Ocho filósofos del Renacimiento italiano*, traducción de María Martínez Peñaloza (México, Breviarios del F.C.E., 1970).**

Sobre la filosofía, y más bien sobre los filósofos del Renacimiento, mucho se ha escrito y se destacan en este campo los nombres clásicos de Burckhardt, Dilthey, Cassirer, Mondolfo, y tantos otros más. No obstante el panorama renacentista es tan polifacético, que dista aún de haber sido agotado y siguen en pie innumerables dudas y polémicas en torno de autores e ideas de aquella efervescencia espiritual, casi sin parangón, que los manuales de historia denominan "Renacimiento", pero cuyos límites cronológicos e ideológicos permanecen flexibles y ofrecen bastante terreno virgen para la investigación y para la sistematización. Después de la alta cima que representa *Die Kultur der Renaissance in Italien* de Jacob Burckhardt, es a nuestro parecer, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance* de Ernst Cassirer la obra más importante que en nuestro siglo se ha producido sobre el tema en cuanto logra dar una visión coherente y englobante de las fundamentales

coordinadas del pensamiento renacentista.

Paul Oskar Kristeller es un estudioso serio y responsable. Se especializa en el renacimiento italiano. Los ocho filósofos en quienes centra su atención son: Petrarca, Lorenzo Valla, Ficino, Pico, Pomponazzi, Telesio, Patrizi, Bruno. Kristeller expone con precisión y minuciosidad las ideas de estos autores. Rastrea las huellas del neoplatonismo y del neorristotelismo, así también como la conjunción de ambas corrientes. La exposición de Kristeller procura en todo momento ser objetiva; rehuye el panegírico inflamado tanto como la crítica acerba. No obstante, Kristeller es un pensador y de tiempo en tiempo deja traslucir sus propias ideas. Así opina que el platonismo trasciende a Platón, a Ficino y a todos sus cultivadores específicos, y guarda un cierto grano fundamental revitalizado en distintas épocas y corrientes especulativas, siendo, de este modo, una tradición viva, una filosofía perenne (vid. pág. 76).

Los ocho autores que estudia Kristeller son, sin duda, dispares. Pezraza despierta interés y curiosidad, puesto que su fama de poeta margina al pensador en cuanto tal. Es que en verdad no fue un pensador, sino, valga la expresión, un pre-pensador. Lo reconoce Kristeller cuando dice: "Su pensamiento es aspiraciones más que ideas desarrolladas, pero estas aspiraciones fueron desarrolladas por pensadores posteriores y con el tiempo transformadas en ideas más elaboradas" (pág. 33).

Con Valla, Ficino, Pico della Mirandola, ascendemos paulatinamente a las cumbres de la filosofía renacentista. La *Theologia Platonica* de Ficino hizo época. En el caso de Pico, lo mejor del estudio de Kristeller quizá se centre en acentuar la importancia e influencia que pensamiento de aquel gran italiano. "Su estudio y uso de la Cábala inició una amplia y poderosa corriente de cabalismo cristiano, que floreció a través de todo el siglo XVI y contó entre sus representantes a muchos sabios y pensadores distinguidos" (pág. 96). En efecto esta amalgama de Cábala-cristianismo-filosofía, y su influencia y participación en el quehacer filosófico occidental a partir del siglo XV, aún no ha sido suficientemente justificada. Consúltese al respecto Henri Sérouya, *La Kabbale*, París, 1947.

Cuando habla de Pomponazzi interviene Kristeller en la vieja polémica, sobre todo contra aquellos intérpretes que consideran al autor italiano como anticipador del ateísmo y del libre pensamiento moder-

nos. Pomponazzi descartaba el tema de la inmortalidad del ámbito de las verdades racionales. Según los comentaristas Pomponazzi negaba la inmortalidad. Según Kristeller, no la negaba sino que la reducía a la fe. "Él pertenece a la larga línea de pensadores que han intentado trazar una clara línea de distinción entre razón y fe, filosofía y teología..." (pág. 121).

El naturalismo de Telesio y el platonismo de Patrizi son dos hitos más en la lucha de las ideas con las jerarquías eclesiásticas, o, para ser más veraces, viceversa. Lucha ésta que culmina con la figura de Giordano Bruno. El panteísmo —en más de una oportunidad confuso— de Bruno ha sido interpretado (y este es, a nuestro parecer, un grave error del cual más de un intérprete no ha podido salvarse) en perspectiva futura a partir de las ideas de Spinoza. También Kristeller recae en esta trampa de "spinozar" a Bruno (*vid.* pág. 175). Consideramos que Bruno está a mitad de camino entre la concepción personalista y la panteísta; en ningún momento llegó a atisbar el extremismo spinoziano. Spinoza era consciente y sabía que sus teorías atentaban contra la integridad del dogma religioso. Bruno no lo sospechaba, si quiera. Por otra parte, no es el panteísmo de Bruno el que revolucionó a su tiempo sino, sobre todo —y aunque ligado indirectamente al panteísmo— su concepto cosmológico de lo infinito, primeras consecuencias filosóficas derivadas del sistema copernicano.

El libro de Kristeller se completa

con un apéndice sugestivo sobre las relaciones entre las ideas medievales y el renacimiento, y, finalmente, con una frondosa y bien documen-

tada bibliografía respecto de todos los temas tratados.

Jaime Barylko

ABBAGNANO, BOBBIO, CHIODI, GARIN, PACI, ROSSI. VIANO; *La evolución de la dialéctica*. Tral. de Francisco Moh Campos (Barcelona, Ed. Martínez Roca, 1971), 275 págs.

La noción de dialéctica reconoce diversas determinaciones; de ellas se pueden señalar las fijadas por Platón, Aristóteles, los estoicos y Hegel como los tipos de fundamental vigencia histórica. La dialéctica entendida así como método de la división, como lógica de lo probable, como lógica, y como síntesis de los opuestos ostenta caracteres que se anulan en la doble perspectiva histórica y doctrinaria, para constituir un conjunto de ensayos de elaboración independiente pero coherencia notable. En un capítulo introductorio, Nicola Abbagnano señala la utilidad del trabajo "para fines de uso crítico de la noción", que obviamente no tiene un sentido unívoco.

Sin duda podría intentarse una caracterización genérica de "dialéctica"; por ejemplo, como "proceso en el que surge un adversario al que combatir o una tesis a la que confutar y que, por lo tanto, presupone dos protagonistas o dos tesis en lucha". Pero tales rasgos —señala Abbagnano— carecen de todo significado histórico u orientativo.

Un primer sentido específico del término —expuesto por Enzo Paci— es el platónico: de las hipótesis dispersas se tiende a su unidad bajo el principio —la idea del Bien—,

según se señala en la *República*; y dividiendo según las especies, se procede por una vía inversa.

Paci intenta mostrar que la idea de este segundo procedimiento se halla implícita ya en la formulación del primero; es decir que la dialéctica del *Sofista* y la concepción relacional del ser, como comunión de los géneros, se pueden rastrear en los primeros diálogos, la *República* inclusive. Sólo en virtud del principio relacional del ser, afirma, se puede superar el recurso sofístico de presentar la no-relación como relación. Se trata de demostrar que la nada es algo, frente a Parménides —el no ser no es— y la sofística que se refugia en la nada. El ser relacional, que reemplaza al ser inmóvil, es el principio filosófico de la dialéctica, fundamenta la técnica diáirética y permite limitar los campos científicos.

Aristóteles tiene en mucho menor estima el menester dialéctico que su maestro; Carlos Augusto Viano señala su conversión para el estagirita en lógica menor, "que vaga por el cavernoso mundo de la opinión, separada de la certeza propia del saber científico por un salto insalvable y que no siempre puede separarse de la sofística".

Frente a la liberalidad platónica

en el uso del procedimiento dialéctico, Aristóteles presupone una sistematización perfecta de géneros y especies que pueda desempeñar una función normativa en el diálogo. La esencia de algo es el orden unívoco de la cadena de inclusiones a que pertenece la cosa. La discusión no será ya instrumento de búsqueda, jalonado de opciones y expuesto a riesgos; Aristóteles arranca de la "intuición intelectual de las esencias". Así acaba por abandonar la dialéctica platónica y el terreno donde había comenzado sus trabajos.

El filósofo y el dialéctico son ya distintos. Aquél no necesita del diálogo, apoyado en la base firme de premisas afirmativas y de una inferencia según reglas. El dialéctico en cambio parte de interrogantes, y no de verdades.

En su formulación más madura, cita Viano, la dialéctica aristotélica es "la técnica de confutar una tesis deduciendo su contradictorio de premisas fundadas en la opinión"; es decir, es la técnica de confrontar una afirmación cualquiera con un grupo de creencias.

El razonamiento dialéctico imita a la ciencia, en tanto hay una estructura lógica común al razonamiento apodéctico. Sólo varían las premisas. Una forma falsificada de la dialéctica es la erística, que implica una ruptura de la relación imitativa.

Un tercer sentido de "dialéctica" se encuentra en los estoicos, y no es reducible a los significados precedentes sino que se nutre de motivos doctrinales de los círculos socráticos, cuyo proceso se señala, lo mismo que el pasaje al estoicismo

y a sus diversas personalidades, en especial Zenón y Crisipo; la exposición explícita la fórmula de Sexto Empírico: la dialéctica es la "ciencia de las cosas que son verdaderas, de las que son falsas y de las que no son ni verdaderas ni falsas". El ensayo de Viano señala estas tesis principales: Negación de que la evidencia pertenezca sólo a los principios intuitivos; afirmación de la evidencia de los anapodécticos (estructuras lógicas ni V ni F). Relativa independencia de la verdad de una proposición respecto de la estructura lógica en que se inserta. La verdad no consiste en la intuición de una esencia, sino en la referencia de un significado lingüístico a algo que existe y obra sobre el hombre. Carácter lingüístico de las estructuras lógicas. La dialéctica ofrece estructuras lógicas hipotéticas anteriores a los principios propios de los diversos campos del saber. Generalidad de la dialéctica, que ignora la sistematización de las ciencias basadas en teorías de la sustancia. Carácter hipotético del razonamiento.

La dialéctica termina por constituirse en una *scientia scientiarum* "que ilustra los procedimientos necesarios de que se sirven todas las formas del saber". Y esta concepción se transmitirá a la cultura posterior.

Luego de una identificación y confusión con la lógica, observa Eugenio Garin en su trabajo, el siglo XII llega a determinar un campo propio para la dialéctica; será *ars opponendi et respondendi*: técnica de la *disputatio*. La puntualización más genérica pertenecerá a

Pedro Hispano. Los tres sentidos que señala son: 1. *Tota logica. 2. Scientia disputandi et discernendi ex probabiliibus simpliciter, que traditur in libro Topicorum de sillogismo dialectico. 3. Sive procedit ex probabiliibus simpliciter, sine opponit alicui, scilicet respondenti, secundum quod temptativa quedam dialectica dicitur.* Ciencia o arte *sermocinalis*, tiende por fin a constituirse como lenguaje absoluto, "como alfabeto de la realidad". En los siglos XIV y XV se vuelve a considerar a la dialéctica como un razonamiento persuasivo a partir de lo probable, vinculado a la retórica.

Salto a Kant. Pietro Chiodi señala cuatro significados emparentados del término en cuestión. 1. Como lógica de la apariencia en el sentido de trueque entre principios, reglas y los significados del mundo de la verdad objetiva. 2. Como equívoco en el uso de significados de la lógica formal, originado en la analogía de estructuras formal y cognoscitiva. 3. Como arte sofisticado, dirigido a ofrecer a las propias ilusiones el aspecto de la verdad. 4. Como segunda parte de la lógica trascendental: crítica de la apariencia de los significados.

"Fundamentalmente —dice Chiodi— la dialéctica consiste en utilizar la lógica general como órgano productivo de verdades objetivas. En esta estructura silogística: "1. Dado un condicionado tenemos un incondicionado. 2. Se da un condicionado. 3. Por lo tanto se da también el incondicionado", la premisa mayor es el principio supremo de la lógica general desvinculada de las condiciones de su validez.

La dialéctica trascendental trata de responder si aquel principio de que la serie de las condiciones se extiende hasta lo incondicionado, tenga o no su exactitud objetiva.

Pietro Rossi y Norberto Bobbio se ocupan, respectivamente, de la dialéctica en Hegel y en Marx, que constituye el cuarto de los sentidos apuntados al comienzo, y del cual Abbagnano opina que "Si en el futuro la palabra dialéctica ha de tener una utilización provechosa científicamente, no será por cierto éste... el que ofrezca las reglas para esta utilización".

Afirma Rossi que la dialéctica hegeliana debe comprenderse no sólo según las relaciones con el pensamiento de Schelling y de Fichte; los conceptos de *trennung* y *vereinigung*, básicos para su dialéctica, ya aparecen en los escritos de su juventud, como instrumento para la solución de problemas religiosos o ético-políticos. La dialéctica se entiende así como una estructura metafísica de la vida, con dos pasos: escisión y reunificación. Luego, desde el período de Jena, aparece una segunda acepción: como estructura lógica del procedimiento por medio del cual la vida puede ser penetrada. Este doble aspecto se mantiene, dice Rossi, hasta la *Fenomenología del Espíritu*. En el período de Jena, justamente, la escisión se hace "inmediación", y "mediación" el momento de la reunificación. La búsqueda de la mediación será el núcleo de la dialéctica hegeliana, tanto desde el punto de vista lógico como el real.

En la *Fenomenología del Espíritu*, refiriéndose a la formación del



espíritu, Hegel remite a las figuras de la conciencia, que se escinde como mediación que ha de ser a su vez mediatizado, hasta alcanzar, sin enajenación ya, el saber absoluto. En las obras sistemáticas los protagonistas son categorías constituidas por el desarrollo de la idea; pero el concepto de dialéctica no cambia: momento abstracto, dialéctico o negativo racional, y especulativo o positivo racional. Lo mismo en la historia.

Marx, tomando el concepto hegeliano, lo dota de nuevo contenido. Norberto Bobbio se pregunta, en primer lugar, si Marx fue un pensador dialéctico, y en qué medida; y en segundo término, si la palabra "dialéctica" tuvo un sentido único en su pensamiento. Marx, contesta, estaba convencido de haber llevado a cabo una obra de ruptura y renovación en economía política, al sustituir el método naturalista por el dialéctico. Contra Lefévre Bobbio señala que Marx alcanza una comprensión del concepto cuestionado en su juventud. Se alza contra el uso especulativo de la dialéctica pero no contra esta misma. Acepta de Hegel: la idea

de que el núcleo de la historia es la negatividad; de que la historia (la autogeneración del hombre desde el mundo natural ahistórico) es un proceso; y este proceso tiene el ritmo dialéctico: enajenación-supelación.

Hay en Marx dos acepciones de "dialéctica": como acción recíproca (condicionalidad mutua), y como negación de la negación. Ejemplo de lo primero, el nexo dialéctico de la sociedad y el estado; de lo segundo, el movimiento dialéctico sociedad-estado. En el primer sentido se puede hablar de estructura y superestructura, sin negación ni movimiento triádico. Bobbio concluye que es el segundo de los sentidos el más importante en la doctrina marxista, aunque en general más vale su aporte de la teoría materialista de la historia que su pensamiento sobre la dialéctica.

Los ocho capítulos, que se encuadran en los cuatro conceptos básicos inicialmente enunciados, constituyen una esclarecedora aproximación a la múltiple y socorrida noción de "dialéctica".

Carlos Alemián

MIRCEA ELIADÉ, *Mito y realidad* (Ed. Guadarrama, Madrid, 1968).

*Mito y realidad* es el título con el que se ha traducido al castellano el libro de Mircea Eliade que conocíamos bajo su nombre francés de *Aspects du Mythe*. Se trata ésta de una nueva obra vertida al español del ilustre pensador rumano, con la que se viene a enriquecer en nuestra lengua la bibliografía sobre la

historia comparada y fenomenología de las religiones y a agregar un nuevo libro a los ya traducidos de un prolífico autor, del que las obras vertidas a nuestra lengua ya superan la decena.

Vuelve Mircea Eliade en esta obra a exponer, sistematizar y profundizar temas que constituyen el centro

de su atención desde sus primeros artículos en *Zalmoxis: Revue des Études Religieuses* (París-Bucarest 1938-1942). Los tres primeros capítulos de *Mito y realidad* tratan de facilitar al lector una caracterización objetiva del mito tradicional, la que a la vez que lo valorice como modo autónomo de conocimiento de la Realidad, frente a interpretaciones que lo subestiman o anulan (Levy-Bruhl, Lang, Schmidt, Cassirer, Freud o Jung), refleje sus niveles profundos de revelación arquetípica y atemporalidad y consiguiente reiteración mítico-ritual. De esta manera el mito nos es presentado como un relato que narra las acciones de los Seres sobrenaturales. Relato que es considerado sagrado y verdadero. Sagrado porque se refiere a las hazañas de los Seres divinos y verdadero porque tiene que ver con la realidad auténtica, la que lo es por naturaleza propia ya que se relaciona con lo sagrado y sus manifestaciones. Pero al mismo tiempo en el mito se refiere siempre ese suceso como acontecimiento cosmogónico o una situación nueva, solidaria de aquel acontecimiento original, en última instancia, la irrupción de lo Sagrado creando un Mundo, manifestación que es siempre primera y paradigmática. A este sentido cosmogónico del mito se adscribe aquella otra faceta propia de él, el hecho de que conocer el mito cosmogónico o un mito de origen, conduce a dominar una situación extraviada, pues conociendo el verdadero origen, lo que se aparta de él, obra de los hombres, es religiosamente superado. Pero para la comprensión justa del mito tradicional, hay que agregar un elemento más; el mito es vivido efectivamente por las comunidades arcaicas

(es ésta una de las características que distingue a las sociedades tradicionales de la sociedad moderna, Cf. *Images et Symboles*, París 1952, Cap. I) y esta función del mito activamente vivida es la que permite al hombre de las sociedades primitivas reactualizar el arquetipo, por la recitación del mito o su consumación en el rito, y con ello alcanzar el tiempo primordial y anular el tiempo que transcurre y la historia que desaceratiza (Cf. *El mito del eterno retorno*, Buenos Aires 1968 Cap. I). Son estos elementos los que dan al relato mítico su vocación de originariedad, la que orienta a todo mito hacia su modelo cosmogónico y en su perspectiva, los mitos de origen, como iniciadores de una situación nueva en el Mundo, que supone a éste, y los mitos y ritos de renovación, como colaboradores en la consecución de una cosmogonía auroral, reciben una luz interpretativa que descansa sobre la estructura de la "nostalgia del comienzo" como dimensión definidora de la profundidad del hombre.

La meta del origen primordial y arquetípico no sólo moviliza el pensamiento escatológico, en tanto el principio paradisiaco se torna móvil y se proyecta en el Fin, en los pueblos religiosos valorizadores de la historia e incluso en los primitivos en los que asistimos a una regeneración periódica de los comienzos (Cap. IV), sino que en las técnicas del dominio del tiempo, en el intento del creyente por reactualizar lo esencial y en la identificación de memoria, vigilia, *gnosis* y resurrección, encontramos un simbolismo análogo a las anteriores categorías religiosas y solidarios todos de la nostalgia por lo original (Cap. V, VI y VII).

En los dos últimos capítulos confronta el autor el mito tradicional con el pensamiento que ha ocupado su lugar en Occidente. Se nos muestra cómo el mito informó en Grecia a las artes plásticas y a la literatura, pero también los intentos racionalistas orientados a "desmitificar" tal tipo de pensamiento que se inicia con Jenófanes, dirigido por una idea de Dios más elevada que la supuestamente expuesta en los poemas de Homero y Hesíodo. Píndaro, Eurípides y posteriormente los primeros escritores eclesiásticos, no harán, sino usar esta argumentación; aunque en este último caso puesta al servicio de una nueva corriente religiosa. Tanto en este ejemplo, como en la posterior actitud que llega a presentarnos el mito como una creación fantástica o fabulación, cabe preguntar: ¿Ha existido y existe una real "desmitificación" del pensamiento religioso occidental? Sin crónicamente no, pues el pensamiento mítico subsiste entre los pueblos primitivos actuales y en Oriente. Pero en Occidente tampoco asistimos a tal destierro radical del mito. Sólo una forma religiosa nueva, el cristianismo, consiguió la superación del pensamiento mítico por un pensamiento religioso que valoriza el tiempo y la historia, pero esto no evitó el resurgimiento de las religiones místicas y soterialógicas de los primeros siglos de nuestra era, aunque el fundamento doctrinal de estos movimientos espirituales basado en la tradición oral, ha conspirado contra su mantenimiento, ya que las convicciones de conservación inspiradas en la escritura, van a considerar en los siglos futuros y, en nuestros días, como valederos, sólo a lo conservado por documentos. En este caso, el

hecho decisivo que ha conformado a la espiritualidad en Occidente "ha sido el triunfo del libro sobre la tradición oral". Sin embargo, esto no ha impedido la pervivencia de conductas religiosas arcaicas y de mitos, en las poblaciones rurales europeas, la identificación del tiempo litúrgico y el tiempo mítico y la presencia de innumerables símbolos míticos en el cristianismo, así como la presencia de creencias escatológicas que delatan un sustrato mítico, que se hicieron particularmente frecuentes en la Edad Media y bajo formas religiosas y profanas se conservan en nuestros días. Conjuntamente y cerrando con esto el autor el círculo interpretativo existen contemporáneamente toda una serie de comportamientos generales que revelan la nostalgia del origen primordial bajo disfraces profanos y que tienden, en última instancia, a la recuperación del momento arquetípico y perfecto, la sólo Obra de los Seres divinos.

En éste, como en anteriores libros, ratifica el autor su enorme erudición y comparatismo consecuente, el que ha permitido en nuestro siglo la realidad de una verdadera Historia Comparada de las Religiones, en la que cada dato religioso es enriquecido y resulta significativo estructuralmente. Pero creemos que en Mireca Eliade hay mucho más e incluso que cuando actúa como fenomenólogo de la religión (Cf. lo expresado en el prólogo e introducción de *Le Sacré et le Profane*, Paris 1965), sus reflexiones pueden prolongarse más allá de una mera actitud metódica ante la fenomenología. Su concepción de la hierofanía y del símbolo, su misma tipología comparatista permitiría desembocar en una concepción totalitaria que puede ir

más allá de la "totalidad" limitada del Mundo, dar, asimismo, cuenta en el Todo, de los Seres sobrenaturales y permitir la revelación de la metafísica latente en la ontología que se halla implícita en todo pensamiento religioso. Respuestas a muchas de estas fundamentales preguntas, son las que los lectores que frecuentan y valoran la obra de Mircea Eliade, esperan de uno de los pensadores de nuestro siglo que con mayores títulos de claridad y penetración intelectual, ha abordado el fenómeno religioso.

Y para concluir. La obra se encuentra vertida al castellano con corrección no exenta de limpidez idiomática, lo que ha permitido al traductor resolver la versión de los verbos "cosmificar" y "desmitificar" y de sus derivados, decisión que ya se hacía desear en nuestra lengua. No obstante debe tenerse en cuenta que la traducción apropiada de los renglones 22 y 23 de la página 18 pue-

de ser: "El mito no habla, sino de lo que ha sucedido *realmente*, de lo que se ha manifestado plenamente", pero nunca en la forma como se lo ha hecho. En el canto del chamán nakhi, *dto-mba*, en la página 30, se ha omitido el tercer verso que da razón del cuarto. En el renglón undécimo de la página 45, debe leerse "hijo" y no "mito". El *Himno de la Perla* se ha conservado en una de sus versiones en los *Hechos de Tomás*, no en las *Actas de Tomás*. Finalmente, el vocablo francés *Soi*, equivalente al inglés *Self* y con el que se traduce el átman hindú en estas lenguas, así como lo divino en el hombre de otras corrientes esotéricas, es correcto traducirlo en castellano por Sí-Mismo, con lo que se evita la confusión de carácter antropológico y psicológico a que puede conducir el término "Yo".

Francisco García Bazán

CLEANTH BROOKS, *El misticismo latente en la literatura moderna*, (Buenos Aires, Editorial Nova, 1970).

El profesor y crítico norteamericano Cleanth Brooks reúne en este libro cinco conferencias pronunciadas en 1955, en el Congreso de teología para profesores universitarios, en Trinity College, Hartford, que fueron reelaboradas parcialmente en 1962. Analiza en ellas la obra de cinco escritores de nuestro siglo, pertenecientes a países de habla inglesa: Ernest Hemingway, William Faulkner, William Yeats, T. S. Eliot y Robert Penn Warren. En estos autores rastrea no un cristianismo ortodoxo, sino un substracto cristiano

(el título original del libro es: *El Dios oculto*) que se encuentra en la reindivieación de actitudes que son necesarias a la religión, pues están relacionadas con la dignidad del hombre: el heroísmo puro, sin finalidad inmediata o aparente, la virtud solitaria en un universo indiferente u hostil, la necesidad de que cada hombre construya "un rincón armonioso, limpio y bien iluminado" dentro del caos. Así compara a Ernest Hemingway con los escritores cristianos y existencialistas, porque como ellos "protesta(n) contra la deshu-

manización del hombre y afirma (n) casi desesperadamente su dignidad como ente capaz de elección moral". Siempre a través de un análisis temático de las respectivas obras, considera a William Faulkner como un escritor intensamente religioso cuyos personajes deben ser comprendidos a partir de premisas cristianas; destaca cómo, William B. Yeats fue cautivado por los grandes símbolos del cristianismo y al relacionarlos con los problemas eternos del ser humano, les devolvió "su contexto de temor reverente", dándoles toda su fuerza primitiva, y restituyó el enigma presente en todo hombre al denunciar el "whiggery": "una suerte de mente niveladora, rencorosa, racional". Un nexo entre estos escritores es el lazo que la mayoría de ellos trata de establecer entre la historia y la naturaleza, una síntesis no resuelta entre ambas, tensión que testimonia la subcorriente del cristianismo.

En la nota preliminar rechaza con acierto la valoración superficial y errónea de la literatura actual, de la que forman parte estos autores, a la que se considera violenta, sensacionalista, negativa, a la que se le exigen "mensajes", que tengan la etiqueta de tales y que estén concebidos para vender la idea en cuestión al lector ocasional". No leemos tanto para recibir ideas, dice C. Brooks, sino para modificar nuestra percepción de la realidad y para recrear una experiencia; esta literatura está más cercana a una auténtica búsqueda religiosa porque intenta hacer al hombre consciente de su situación: privado de certidumbres finales, pero sin ceder a una existencia mecánica, superficial, sinónimo de muerte espiritual.

*Melvina Emma Salerno*

MONNER SANS, JOSÉ MARÍA, *El problema de las generaciones* (Buenos Aires - Barcelona, Emecé editores, 1970), 264 pp.

Desde comienzos del siglo XIX, en coincidencia con el creciente interés por las indagaciones en torno a lo cultural-histórico, el tema de las generaciones ha sido objeto de estudio desde variados enfoques. Se ocuparon de él la filosofía, la sociología, la historia, el arte, la literatura, para cuestionar la posibilidad de establecer con precisión y claridad, y al mismo tiempo con fundamentos sólidos, la existencia de una generación y fijar los criterios para realizar esta tarea en la historia y, especialmente, en la historia de una

cultura. En la actualidad el tema no ha perdido complejidad, pese a los intentos de clarificación en algunos casos que comenzaron en el siglo pasado.

La originalidad de este extenso y enjundioso trabajo de José María Monner Sans consiste en que no es una reflexión sobre algún aspecto del tema y en que no aspira a ser una simple recapitulación de teorías ya existentes. Este ensayo se destaca como obra de síntesis, de revisión valorativa de los numerosos aportes al tema —que fueron subestimados u

olvidados luego pese a su incidencia en elaboraciones posteriores— y como un intento de fijar los alcances y límites del método generacional.

Como premisa de su acercamiento al concepto de generación, el autor aclara las nociones de época, escuela literaria, contemporáneo y coetáneo. Época, "como un segmento de tiempo o como un ámbito temporal en el que quedan insertas las escuelas y las generaciones", y éstas últimas son "núcleos humanos de edad pareja en sus componentes cuya solidaria vida interindividual queda enmarcada en la vida histórica de una época y de una (o diversas) nacionalidades." En una época pueden coexistir varias generaciones, pero la coetaneidad o convivencia se da sólo entre hombres de pareja edad y en su juventud o comienzos de la madurez, como momentos de mayor cohesión. Los conflictos surgen de "la contemporaneidad de lo no coetáneo" según lo expresa W. Pinder. Se señala, además, que el lapso de vida individual y creadora de una generación es de treinta años, contados a partir de los treinta aproximadamente. "Y admítase en principio, que calculada la duración biológica normal, esos hombres de treinta años aproximadamente, disponen, término medio, de vida individual y generacional activas y creadoras a lo largo de otros treinta". Sin embargo, los errores más comunes tienen su origen en el deseo de someter el concepto al rigor matemático, y así veremos "a qué minucias de pulverización, a qué rompecabezas de números han querido llevarse ciertas peregrinas particiones en la historia general o en la de la cultura".

En este caso se encuentra la parcelación de Ortega y Gasset, que se

opone a la corriente natural de la vida histórico-social, y hace evidente la incompatibilidad del método con una filosofía basada en la razón vital.

En sus conclusiones sostiene el autor que el tema de las generaciones no puede ser considerado fuera del de la periodización histórica. Así como ésta no puede basarse en leyes fijas y no existe un satisfactorio rigor científico para establecer épocas y periodos, tampoco lo hay para situar las generaciones en esos espacios temporales de límites imprecisos. Sólo se pueden destacar algunos postulados que deben ser considerados como guías pues su solidez ha sido probada frente a hechos de la historia general y de la historia de la cultura.

Escrito con excelente conocimiento del tema, y gran riqueza expresiva, reveladora de una actitud crítica permanentemente despierta, no exenta a veces del ironía, el libro de Monner Sans se deja leer con interés sostenido. La cultura del autor —su amplia familiaridad con las literaturas española e hispanoamericana— asoma por sus páginas, sin alarde de erudición y, en más de un caso, arroja una luz muy adecuada para la comprensión en profundidad de las ideas que expone, ilustra o critica. Es dudoso que el lector interesado en el tema de las generaciones pueda prescindir en adelante de una obra en que se conjugan muy felizmente la información y la penetración crítica, como ocurre con este libro que en hora oportuna se agrega a la bibliografía especializada y cuya traducción a otras lenguas podría recomendarse sin vacilaciones.

*Malvina E. Salerno*

GARASA, DELFÍN LEOCADIO, *Los géneros literarios* (Buenos Aires, Editorial Columba, colección Nuevos Esquemas, 1969), 336 pp.

Delfín L. Garasa, investigador literario y docente ampliamente conocido en nuestros medios universitarios, divide su libro en tres partes: Planteo del problema, Rastreo histórico de la división de la literatura en géneros y Origen y clasificación de los géneros literarios, a las que añade la Recapitulación final.

El tema, unido siempre a antiguas polémicas, exige del autor una toma de posición y la justificación previa del núcleo de su ensayo, pues, para muchos críticos e investigadores, los géneros literarios carecen de existencia estética. ¿Son los géneros literarios "categorías sólidas o divisiones arbitrarias de los críticos"? El autor, en coincidencia con lo expuesto por eminentes tratadistas en el Congreso Literario realizado en Lyon, en 1939, propone un planteo más profundo de los mismos, "pues la noción de género puede orientar los estudios de historia literaria en dirección útil y fecunda" (Paul Van Tieghem), "siempre que se los considere como simples instrumentos dúctiles, pues son un primer intento de clasificación para lograr una investigación más profunda" (Mario Fubini). Son un factor limitativo o impulsor en la creación artística y cumplen una función en la gestación de la obra literaria; no se les debe otorgar carácter normativo pero tampoco negar su existencia estética. Luego de considerar dos posiciones antagónicas, la de Paul Van Tieghem y la de Mario Fubini, fundamenta psicológica, histórica y críticamente la existencia del género y finaliza la primera parte con la enumeración

de preguntas claves para abordar la cuestión de los géneros literarios.

La segunda parte, de carácter histórico y la más extensa, está dedicada a la revisión de los principales planteos del tema, desde los griegos, pasando por la crisis de la noción de género en Benedetto Croce, hasta los últimos enfoques de la cuestión.

En la tercera parte, en el capítulo referido al origen de los géneros literarios, puntualiza que éstos no serían "divisiones didácticas sino vestigios vivos de direcciones primigenias del genio creador y de modalidades diversas de la expresión y de la comunicación humanas". Luego se analizan críticamente algunas clasificaciones de los géneros: la de Emil Staiger, "que presenta la serie lírico-epicodramática como una progresiva objetivación, como un gradual distanciamiento en la relación sujeto-objeto"; otras basadas en las etapas y las funciones del lenguaje; también aquellas divisiones surgidas en estrecha relación con el contexto socio-cultural (Ernest Boyet, George Lukacs, Keneth Burke); finalmente considera el criterio temporal en la agrupación genérica: la lírica parece sustraerse a la corriente temporal, por oposición a las formas que narran o representan hechos; a esta última división se oponen Oscar Walzel y Robert Petsch.

Sorprende la inclusión de numerosas y extensas citas no traducidas, teniendo en cuenta que existen excelentes versiones de esos textos y considerando la finalidad informativa y de difusión de este ensayo.

Los motivos de disenso con

el autor —fundados en la posibilidad de apreciar el hecho de los géneros desde perspectivas más actuales, como la que interpreta su transformación como cambios que afectan a los procedimientos del escritor o a las formas y funciones del discurso, y a la topología estructural de los discursos apreciada según los dominan-

tes— no impiden reconocer los méritos de esta obra que se destaca por el buen conocimiento y la exposición correcta de las teorizaciones tradicionales. En este sentido la consideramos una aportación positiva en nuestra lengua.

Malvina E. Salerno

DUJOVNE, LEÓN, *La concepción de la historia en la obra de Ortega y Gasset* (Buenos Aires, Santiago Rueda editor, 1968), 220 pp.

El autor de esta obra pertenece a una generación de argentinos que desde el libro y la cátedra luchó por la superación de los viejos esquemas positivistas. Este motivo y su inclinación por los temas de filosofía de la historia, que ha cultivado en la cátedra correspondiente a esta disciplina en la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires, lo ha incitado a exponer este aspecto del pensamiento de Ortega, como también el de Benedetto Croce.

Con tal motivo Dujovne ha seleccionado ciertamente un conjunto de textos de Ortega que ilustran esta temática. No olvida que Ortega se opuso tanto a los excesos del racionalismo, que acentuó la primacía del pensamiento sobre el ser, —“la filosofía no puede aspirar a sustituir a la vida”, dijo en sus *Meditaciones del Quijote*—, como a la unilateralidad de la interpretación de la filosofía pragmática sobre la vida. Lejos de estar separadas, vida y razón coexisten para Ortega.

Dujovne procura mostrar la preocupación viva de Ortega por justificar la historia cuya misión es entender al hombre de todos los tiempos. Descubrir, por consiguiente, la

verdad eterna en cada tiempo vivido. En nuestro tiempo, que no oculta su interés por el tema histórico, parecen coincidir por primera vez la filosofía y la historia; una que se ocupa de lo invariable, otra de lo voluble y cambiante. A ello se agrega el interés por una filosofía plena, auténtica, sin sometimiento alguno, que parte de esa realidad radical que llamamos “nuestra vida”. Y la razón que ha de dar cuenta de ella, además de vital ha de ser histórica. No ha de olvidar que el hombre como futura rición es un conjunto de esperanzas y temores que ninguna ontología tradicional sería capaz de comprender. El naturalismo, inspirado en el eleatismo, falló porque el hombre carece de identidad, “no tiene ser, sino historia”, convicción que induce a Ortega a afirmar que “pertenece a la simiente de Heráclito”.

Al examinar el tema capital del perspectivismo, Dujovne se detiene ante la repulsa orteguiana del concepto del ser uno e inmutable, y recuerda que “una realidad que desde cualquier punto de vista resultase siempre idéntica es un absurdo”.

También en el tema de la sociedad, estudiado a la luz de *Historia como*



sistema y *El hombre y la gente*, la movilidad que caracteriza a la vida cobra carácter eminente. En el ámbito social aparece "el otro", cuya vida, también radical soledad, es realidad de segundo grado, si se la compara con la mía, realidad primaria; lo que induce a interpretar lo colectivo como "lo humano deshumanizado".

De singular importancia es la cuestión acerca de la realidad histórica y la ciencia de la historia. Esta tiene que superar el manejo simple de los materiales para dar una "interpretación" de su estructura esencial. El saber histórico aparece como una "construcción", en que los hechos alcanzan su sentido, y la reflexión histórica habrá de liberarnos de nuestro europeísmo. Lo mismo que Vico, Ortega, según la interpretación de Dujovne, coloca a la razón histórica por encima de la razón física en lo que concierne a la comprensión de la vida humana. El método histórico

de las generaciones merece un capítulo aparte lo mismo que la cuestión de la actual crisis y del papel que le corresponde representar a Europa en ella. Dujovne logra ofrecer una imagen concreta de la visión de nuestro tiempo apoyándose en *La Rebelión de las masas* y *Una interpretación de la historia universal*. Se detiene en el tema de la "ilegitimidad" y compara la actual crisis de Europa con la crisis de Roma antigua. Queda, así, en claro la razón del pesimismo orteguiano.

El autor de esta obra, que ha explorado a fondo los temas de la filosofía de la historia, está familiarizado con los textos orteguianos y ofrece una exposición clara y objetiva que hace de este libro un instrumento lúcido y muy apropiado para el conocimiento de la concepción de la historia —como realidad y como ciencia— en Ortega y Gasset.

María del Carmen Rivera

GARCÍA VENTURINI, JORGE L., *Filosofía de la historia* (Madrid, Editorial Gredos, 1972), 268 pp.

Dos libros anteriores a *Filosofía de la historia* ha publicado García Venturini sobre el tema: *Ante el fin de la historia*, de 1962 y *Qué es la filosofía de la historia*, de 1969. Diez años después del primero, la editorial Gredos, de Madrid, publica en su conocida "Biblioteca hispánica de filosofía" el libro que aquí comentamos.

La presente obra sigue, en términos generales aunque más desarrollados, los distintos puntos que trata el esquema de filosofía de la historia del año 1969. Se divide en un pró-

logo, una introducción y dos partes, acompañado de una bibliografía básica.

La introducción, titulada "Qué es la filosofía de la historia", trata en sus cuatro capítulos y en ojeada panorámica acerca del nombre de la disciplina, que fue dado por Voltaire; de sus principales figuras, siendo Hegel la más representativa; de quienes negaron la filosofía de la historia para asimilarla a la sociología como Paul Barth o Eisler o a la sociología de la cultura como Alfred Weber; luego intenta una definición, citando

para ello a Sawicki, Collingwood, Millán Puelles y Maritain, para concluir nuestro autor diciendo que la filosofía de la historia puede definirse como "una consideración filosófica de la historia". En el capítulo acerca de la terminología y niveles distingue, siguiendo ilustres antecedentes, entre la historia, es decir, los hechos que acontecen y la ciencia histórica, también llamada historiografía. Además de señalar las relaciones entre la teología de la historia y la filosofía de la historia. Concluye la introducción con una referencia a la actualidad de la disciplina tratada, donde se manifiesta el interés creciente por el tema desde la doble perspectiva filosófica y teológica.

"Panorama crítico del pensamiento historiosófico", titula el autor la primera parte del libro. En él intenta pasar revista de los principales cultores de la materia, pero no se limita a hacerlo partiendo del Siglo XVIII, época de la Ilustración y donde toma real impulso la filosofía de la historia, sino que rastrea antecedentes que tengan importancia filosófica para esta particular consideración de la historia.

Así se remonta, en el primer capítulo, hasta los pueblos primitivos y Oriente, aclarando que al hablar de *historia* quiere decir "conciencia de la historicidad y también historiografía" concluyendo, que ni los primitivos ni el Oriente han tenido historia en este modo especial de entenderla y que la meditación tanto en China como en la India y otros pueblos ha sido más sobre el tiempo cósmico que sobre el tiempo histórico.

Israel constituye, entre aquellos pueblos, algo aparte. Hay en Israel una poderosa meditación sobre un

material histórico concreto; hay una concepción lineal de la historia; aparecen los profetas que hablan sobre los acontecimientos futuros y que fueron, según Mircea Eliade, "los primeros en descubrir la significación histórica como epifanía de Dios".

Si bien los griegos cultivaron la historia y le dieron esa jerarquía de ciencia que luego conquistó y podemos hablar de Heródoto como el "padre de la historia" y citar a Tucídides y Jenofonte como destacados historiadores, sin embargo, más le preocupó el relato puntual de los hechos que su consideración filosófica. Platón habló de la historia en lo que él llamaba las tres edades del mundo: la de los dioses, la de los héroes y la del hombre; pero concebía la historia como *mythos*, como algo desvalorizado. Este mismo temperamento adoptaron Aristóteles y las escuelas posteriores. Los pensadores griegos dieron más importancia a la naturaleza (proceso cósmico) que a la historia (acontecer esencialmente temporal).

Los romanos tampoco se destacaron en el campo historiosófico, aun cuando podemos mencionar excelentes historiadores como Julio César, Tácito, Tito Livio o Suetonio.

El Cristianismo constituye el nuevo Israel, porque se cumple en él la plenitud de la Antigua Alianza, por ello encontramos ideas historiosóficas en el apóstol Pablo, al igual que San Agustín con su "Ciudad de Dios".

Repasa García Venturini en el Renacimiento autores que, si bien no pueden considerarse estrictamente filósofos de la historia son, sin embargo, pensadores que tuvieron algunas ideas sobre esta disciplina. Por

ejemplo, Pico della Mirandola en su *Oratio de hominis dignitate*, de 1496, Niccolò Machiavelli en obras como *Discorsi sopra la prima decada di Tito Livio*, de 1531, *Istorie fiorentine* e *Il principis*, ambas de 1532.

Posteriormente, en el Siglo XVII, época dominada por Descartes, la meditación sobre lo histórico no es tomada en cuenta. Pascal y Port Royal, Malebranche o Spinoza prescinden, en sus meditaciones, de la historia.

Vico inicia con brillantez el siglo XVIII con su *opus magnum Principi di una scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni*, de 1725. Con él comienza la meditación sobre lo histórico, que tiene tanta o más jerarquía que la filosofía de la naturaleza, pues la historia es lo más inmediato al hombre y lo que éste hace primordialmente.

A partir de este siglo la filosofía de la historia toma un auge cada vez mayor y el panorama historiosófico de García Venturini lo va mostrando. Creemos innecesario detenernos en los autores que van jalando los siglos XVIII, XIX y el actual por ser en los libros sobre el tema y en la cátedra ampliamente tratados y, por lo tanto, más conocidos y familiares a quien se dedica a la filosofía. Citaremos, no obstante, los principales nombres a los que se pasa revista. Para el siglo XVIII, además de Vico, se expone a Herder y a Kant; para el siglo XIX, Fichte, Schelling, Hegel, Comte, Engels, Marx, Nietzsche y Dilthey; para el siglo XX: Croce, Spengler, Jaspers, el Husserl de *Krisis*, Toynbee, Ortega y Gasset, Maritain y Lévi-Strauss.

Finalmente, el último capítulo de la Primer Parte contiene referencias

a la filosofía de la historia con componentes teológicos. Aquí se citan a Pieper, Löwith, von Balthasar, Berdisev, Culmann, Karl Barth, Rahner, Guardini, Butterfield, etc. Pensadores todos que han meditado desde una determinada fe, sea ésta católica, protestante, ortodoxa o judía.

La segunda y última parte del libro se titula "Nuevas claves". Siete son los capítulos que la componen.

En el primero, plantea García Venturini el inevitable compromiso que tiene todo hombre, sea filósofo o no, con la historia. La historia incide de modo tan decisivo en el hombre que a éste no le queda evasión posible. Así lo afirma el autor cuando dice: "Es muy reciente la aparición del hombre tras la historia, del hombre en la historia, del hombre como historia, del hombre-historia, descubrimiento demorado, como casi todo lo que tiene que ver con el ser humano".

El movimiento acelerado de la historia es el capítulo segundo, ya tratado en un libro anterior, *Ante el fin de la historia*. Considera nuestro autor la historia como *ens mobile* y, en cuanto tal, en su doble movimiento: el que corresponde al ontológico y el que corresponde al empírico. Según García Venturini, el tiempo histórico no puede considerarse divisible en unidades iguales. El tiempo histórico, según las épocas, tiene un movimiento más acelerado o menos acelerado. Y esta aceleración es "constancial a la índole de la historia". Nuestro tiempo vive una aceleración histórica como jamás se vió. Concluye el autor manifestando que es de fundamental importancia reparar en la aceleración del tiempo histórico para comprender realmente el curso de los acontecimientos humanos.

En el capítulo tercero amplía esta consideración haciendo una analogía entre la historia y la teoría de la relatividad. De tal modo, *incremento de velocidad, compresión del volumen, aumento de la masa y aumento de la energía*, que se aplican al mundo de la física, también son aplicables —según nuestro autor demuestra en sucesivos pasos— a cuatro procesos sustanciales de la historia. Luego pasa a considerar la historia de nuestra época como el principio real de la Historia Universal. Dice al final del capítulo: "no es menos cierto que ya está existiendo una nueva Historia Universal, no ya como un modo de estudiar una realidad fragmentada, sino como una nueva realidad instalada en el planeta, como el gran mar donde han desembocado los ríos del pasado".

En el capítulo cuarto, donde trata de periodización de la historia, se discuten críticamente las periodizaciones propuestas, e.g. por Keller, en el siglo XVII, que es la que rige actualmente; periodización tripartita, Antigüedad, Edad Media y Edad Moderna, a la que se agregó la Edad Contemporánea. Asimismo, la periodización de Oskar Lorenz, de Karl Jaspers al igual que la de Toynbee y otras son evaluadas con igual criterio. Este es el siguiente: si recién se está formando la Historia Universal como tal, toda periodización de la misma es incompleta y también falsa.

En el capítulo correspondiente a la profecía histórica, el autor distingue con Josef Pieper entre *profecía*, voz de Dios, saber carismático, recurso teológico y *pronóstico*, simple estadística, que se maneja con probabilidades y que extrae sus conclusiones de un plano humano por excelencia. Algunos filósofos como He-

gel o Burckhardt negaron la profecía histórica, otros, como Ortega y Gasset y Jaspers la aceptaron, haciéndola indispensable para la comprensión cabal de la historia. También García Venturini asiente a esta última posición; nos dice, "estamos convenidos de la necesidad y de la posibilidad de la tarea profética".

En el anteúltimo capítulo, el fin de la historia, el autor ensaya una suerte de profecía histórica, apoyado en los descubrimientos de la ciencia y en los signos del tiempo. Así nos habla de un *segundo Adán* y de un *segundo Génesis*.

Para concluir, en el capítulo séptimo —"historia, Dios y libertad"— diciéndonos que la reflexión sobre la historia tiene dos ingredientes ineludibles: Dios y libertad. Tal convicción es reforzada con una cita de Maritain, para quien "no hay problema más decisivo para la filosofía de la historia que la relación entre la libertad divina y la libertad humana en la formación de la historia". García Venturini cree que "la libertad humana es la condición de la historia. Una historia sin libertad no sería, en rigor, historia, sino naturaleza". Pero es necesario "una constante profundización del juego dialéctico entre la libertad divina y la libertad humana, entre el plan y su realización, entre la condición y la posibilidad" en ello, dice, "vemos el camino obligado para seguir penetrando el misterio de la historia, para seguir descifrando el drama del hombre en el mundo".

Aun cuando podemos disentir con algunos conceptos vertidos por el autor y que aquí no trataremos debido al carácter de la reseña, se impone señalar la dedicación y honestidad intelectual con que fue realizado di-

cho trabajo, además del caudal de información manejado y de la exposición clara y fluida, que rara vez se

encuentra en obras de esta naturaleza.

Carlos Eduardo Lescano

THE AUTOBIOGRAPHY OF BERTRAND RUSSELL 1944-1967 (Londres, Allen y Unwin, 1969), 232 pp.

Al dar Russell a luz sus memorias permite que se lo ubique junto a Vico, Rousseau y S. Mill; pudiéndosele emparentar, por la preponderancia de lo epistolar, a los propios testimonios vitales de un Plinio o un R. L. Stevenson.

Russell muestra una tendencia análoga a la que suele atribuírsele al pensamiento helénico: del orbe natural al humano. Incursionó en epistemología y en lógica para pasar a la praxis social y a la filosofía política y moral. Esta última faceta —presente hasta en sus "escapes" literarios— se patentiza en el tomo 3º de la autobiografía; que abunda no sólo en cartas sino también en reportajes y discursos. El autor sintetiza su misma trayectoria: "La parte seria de mi vida... ha sido consagrada a dos objetos diferentes... Quise determinar por un lado si había algo que pudiese ser conocido y, por otro, hacer todo lo posible para la creación de un mundo más feliz. Hasta los 38 años entregué mis energías al primero de esos asuntos... Entonces vino la Primera Guerra Mundial y mis pensamientos se concentraron en la miseria y necesidad humana".

Comienza por relatarse el regreso a la patria de Russell y su familia, tras los avatares en los EE. UU., con el manuscrito de la volcánica *Historia de la filosofía occidental*, objeto de una singular censura previa a la partida para ver si contenía informa-

ción útil a los alemanes. Vuelve entonces por designación unánime a la cátedra en el Trinity College, del que fuera removido en 1916; hospedándose en el cuarto que alojó a Newton. El panorama filosófico británico se le asemeja "harto extraño" y debatiéndose en "trivialidades".

Russell alude a sus disertaciones por la B.B.C. sobre tópicos de su mayor inquietud: las relaciones individuo-estado y los peligros de una conflagración nuclear, enviándole el público "innumerables" pedidos para que se dedique al último tema (Recibía un promedio de 100 cartas diarias). Planea una actividad de cooperación internacional basada en sus conferencias radiofónicas y suscrita por prestigiosos científicos, quienes celebran su primera reunión en 1957 en la ciudad canadiense de Pugwash para tratar las consecuencias y el contralor de la energía atómica y las responsabilidades del hombre de ciencia. Así se plasma el manifiesto "Einstein-Russell" contra el armamentismo.

No se detuvo allí el ímpetu pacifista. Hasta 1960 Russell juzga inefectivos a los movimientos que él patrocinó y preside —tipo Pugwash o Campaña por el Desarme Nuclear—, formando otra organización, de Desobediencia Civil, con una apelación a la resistencia no violenta; para alertar a la humanidad, "inconsciente" de su probable aniquilación y

para unirse frente "a la insania de... muchos de los más poderosos gobiernos". Se pone un fundamento histórico para la acción: "Es importante el respeto por la ley y sólo una convicción muy profunda puede justificar actos que la desprecien... muchas de esas acciones han sido justificadas en el pasado... Hoy se nos pide que asintamos... a polidrigidas claramente a tiránicas brutalidades, con cuya comparación todos los horrores pretéritos se hundan en la insignificancia. No podemos hacer esto más que lo que los mártires cristianos pudieron asentir en venerar al emperador. Su firmeza hasta el fin logró la victoria... Nos toca demostrar igual firmeza y persuadir así al mundo de que nuestra causa es digna de tal devoción".

Como medio siglo atrás cuando practicaba la objeción de conciencia, ello le costaría la cárcel, junto a su cuarta mujer, a los 88 años; suceso del cual sólo se lamenta por no poder participar de una manifestación "memorable y regocijante" que se realizó durante su encierro. ¡Cómo para olvidar el dicho ciceroniano sobre que no existe límite para la vejez!

Un hecho antológico lo marca el advenimiento de la Fundación B.R., para la Paz. La meta más "urgente" seguía centrada en un esquema de desarme aceptable por las grandes potencias, supuestamente remisos sus estadistas a fomentar la sobrevida y la autodeterminación de los pueblos. Se incluyen otros puntos reivindicatorios: la defensa de las minorías perseguidas y de quienes sufren prisión por sus idearios políticos y religiosos; mandándose representantes a los países afectados (cerca de 40), con resultados varias veces exitosos. Entre los asuntos encarados figu-

ran el problema de los refugiados palestinos, la situación de los judíos en la U.R.S.S., la política en el Congo y el esclarecimiento del asesinato de Kennedy mediante un comité ad hoc. Se cree mitigar así los "defectos" de la O.N.U., paralizada a menudo en su incumbencia.

Regístranse una serie de distinciones obtenidas por Russell. Desde 1950, cuando recibe el Orden al Mérito de manos de Jorge VI y logra el Premio Nobel —entre candidatos como Croce y Churchill—, hasta 1983 cuando acredita la Tom Paine Award, en pro de las libertades civiles. En el interín, la Unesco le confiere el premio Kalinga, como aporte para la difusión de las ciencias, y la Univ. de Copenhague el Sonning, como contribución a la cultura europea; ganando asimismo la medalla Carl von Ossietzky.

Ha congregado corresponsales de relieve. Intercala nuevas misivas de quienes ya aparecían en los dos primeros volúmenes, como Berenson y Murray, con el que mantuvo una "estrecha amistad" de más de 50 años. De otro íntimo, Ayer, transcribe las líneas que éste le dirigiera para que no se rehuse a publicar nuevamente su prefacio al *Tractatus* de Wittgenstein. El reconocimiento de Einstein por su obra. Las felicitaciones de Carnap en su nonagésimo cumpleaños, su "profundo agradecimiento" por todo lo que le adenda filosóficamente y su solidaridad por la faena russelliana contra la guerra fría. Los primeros ministros Nehru y Chou-En-Lai le contestan acerca del conflicto entre China e India. Max Born efectúa un celebrado juego lingüístico: "Kruales" y "Dulchev", de los cuales afirma que no poseen una ideología sino una "idio-

tología". Se agregan cartas de Quine, J. Huxley, Fromm, Ernest Jones, Eliot y U. Thant, del que se traza una fina semblanza. Quien pinte más acabadamente al propio Russell acaso sea Toynbee: "...su enorme preocupación por sus semejantes no le permitió contentarse únicamente con su carrera intelectual, tan espléndida como es. Ud. ha tenido la grandeza de espíritu para mostrarse reacio a permanecer 'por encima del combate'... Ud. ha luchado por la supervivencia de la civilización y últimamente, desde la invención de la bomba atómica, por la supervivencia del género humano". La interpretación de estas cuestiones trascendentales lo hacen polemizar con figuras como Herman Kahan y Sydney Hook.

Ciertos viajes de la época constituyen verdaderas misiones. Va por encargo del gobierno inglés a Alemania y Noruega, donde se salva de morir en un avión que cayera al mar; dramático episodio derivado en una de sus típicas salidas. Preguntado si no había pensado en el misticismo y la lógica, responde: "pensé que el agua estaba fría". Como conferenciante, visita Francia, Australia y EE. UU., país que lo sorprende por su gran acogida, luego de radiarlo de la enseñanza. El antibelicismo combatiente lo conduce a Italia y Austria. La última década de su vida, si bien representa el nemé de su cosmopolitismo doctrinario, apenas lo verá salir de Inglaterra, a la cual adujo amar con la "emoción más fuerte" y cuya historia fluita por su "sangre".

Su sentimiento patriótico no le impide criticar a las autoridades británicas cuando el operativo de Suez o impugnar en 1965 la política exterior del Partido Laborista. Contra ésta

pronunciárase en la London School of Economics, lugar donde ya hablara hacia 1896 sobre la social democracia alemana, sirviéndole de tema para su primer libro. No obstante aseverar en una ocasión (1930) que un inglés —"así como posee pantalones"— debe tener un partido, lo que considera el incumplimiento del laborismo de la campaña preelectoral lo lleva a desafiliarse de sus filas, al igual que había roto mucho atrás (1915) con el Partido Liberal.

Russell comenta algunos libros suyos del período: *Autoridad e individuo*, relativo a la merma de la libertad individual frente a la industrialización, con un 'examen más fresco y profundo' en *Ética y política en la sociedad humana*, que reduce la primera disciplina a la segunda; *Satán en los suburbios*, iniciador de la serie de cuentos seguidos por *Pesadillas de personas eminentes*; *El impacto de la ciencia en la sociedad*, producto de disertaciones pronunciadas en la Sociedad Real en 1949; *La guerra nuclear ante el sentido común*, complementando por *¿Tiene el hombre un futuro?*; *Crimenes de Guerra en Vietnam*, un fulmineo ataque a la "aventura militar" estadounidense que indujo a Russell a organizar un tribunal internacional para enjuiciarla. Con todo, su "última batalla" pública —según lo expresara un periodista ante su desaparición— fue librada contra la U.R.S.S. Sí como fustigó las intromisiones rusas en Europa oriental, repudiará la expulsión del novelista Solzhenitsyn del sindicato soviético de escritores.

La conclusión es que habría en Russell un disconformismo incansante y un optimismo atenuado. Primera actitud: "Yo he estado a veces pa-

ralizado por el escepticismo y otras he sido cínico e incluso indiferente; pero cuando vino la Guerra (I) me sentí como si oyera la voz de Dios. Descubrí que mi función consistía en protestar, a pesar de lo fútil que pudiera ser la protesta". De ahí este slogan russelliano: "la conformidad significa la muerte, sólo la protesta brinda una esperanza de vida". En el artículo 'Pros y contras de arribar a los noventa' alega: "Frecuentemente hombres que no tienen ninguna duda sobre su propia sabiduría aseguran que la edad anciana reporta serenidad y una visión más amplia por la cual aquellos que parecen males son concebidos como medios para un bien último. No puedo aceptar ninguna posición semejante. La serenidad en el mundo actual sólo pue-

de obtenerse a través de la ceguera o la brutalidad. A diferencia de lo que se aguarda convencionalmente yo me he ido transformando cada vez más en un rebelde". La perspectiva optimista se conceptualiza así: "...estoy convencido de que la inteligencia, la paciencia y la elocuencia pueden sacar a la humanidad de sus torturas autoimpuestas, a condición de que entretanto no se extermine a sí misma".

Con Russell se da una curiosa relación entre el ascendiente aristocrático y la vocación por lo social, prosiguiéndose una línea de pensadores políticos con filaciones similares, casos Tolstoi, Saint-Simon, Holbach y Shaftesbury, quien alcanzó idéntico rango que Russell: tercer earl.

Hugo E. Biagini

*Publicaciones de la Sección de Estudios de Filosofía Oriental del Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras (Universidad de Buenos Aires).*

La vastedad y riqueza de la literatura filosófica oriental reclama desde hace largo tiempo una consideración seria y respetuosa por parte de los estudiosos latinoamericanos de la filosofía. El Centro de Estudios de Filosofía Oriental de la Facultad de Filosofía y Letras (U.B.A.), respondiendo a dicha exigencia, ha auspiciado la publicación de varios textos fundamentales del pensamiento hindú en traducciones críticas realizadas por dos de sus destacados especialistas: los profesores Fernando Tola y Carmen Dragonetti, cuyas versiones de textos brahmánicos y budistas han tenido considerable difusión en el mundo hispanohablante.

Cada uno de los fascículos contiene, además del original transliterado, su correspondiente traducción anotada, una introducción y un apéndice bibliográfico.

El Hastamalakam es un poema anónimo de antigua data en que se exponen prietamente los postulados nucleares del Advaita Vedānta, la escuela filosófica de más hondo arraigo en la tradición espiritual de la India. Recurriendo iterativamente al símil, que expone por vía analógica nociones de difícil conceptualización, el autor ha querido permanecer a medio camino entre la árida discursividad y el hermetismo emblemático; es así que la naturaleza del Si-



Mismo (Ātman), el Espíritu Absoluto que es única realidad y al mismo verdadera esencia del hombre, se vehiculiza en la imagen del sol, que en tanto fuente de luz y vida en el orden empírico, puede ser homologado-*mutatis mutandis*-al Ātman como principio gnoseológico y ontológico en el plano trascendente (lo que suscitará en el lector la evocación del sol a que alude Platón en la *República*). Las almas individuales (jīvas) no son sino reflejos del Ātman, pura Conciencia (cit) una e infinita; su multiplicidad es una inconsistente apariencia, idea ésta que halla expresión en diversos tropos: el rostro refractado en los espejos, la coloración diferente de los cristales, el resplandor lunar en las aguas. Tales metáforas denuncian el efecto de la ilusión trascendental por la que lo uno, indistinto y sereno se torna a nuestros ojos múltiple, determinado y envuelto en el vértigo de la acción.

El genio filosófico de Shankara —el mayor pensador vedantino— merece para quien intente penetrar en el universo espiritual de la India, una especial consideración. F. Tola y C. Dragonetti han vertido a nuestra lengua el Ātmanbodha, un breve pero denso tratado atribuido por la tradición india al brillante maestro de la escuela Advaita. El conocimiento metafísico posee para Shankara un carácter soteriológico: aquel que haya aventado la Ignorancia (ajñāna, avidyā) que nos hace tomar por realidad última a la pluralidad condicionada y corruptible de las almas y las cosas, aquel que comprenda la identidad de Brahman, el Absoluto ser-conciencia-beatitud, con el Ātman, la Ipeidad que constituye nuestra más profunda y auténtica dimensión, aquél logrará la Liberación

(moksha), sobrepujado la finitud, el cíclico devenir (samsāra) tejido en el dolor y la muerte. A lo largo de sesenta y ocho estrofas se van eslabonando en lúcida síntesis los principios medulares del pensamiento advaita: la "sobreimposición" (adhyāsa) de los caracteres de lo múltiple diferenciado en la unidad indistinta de Brahman por asociación a "limitaciones condicionantes" (upādhis), lo Absoluto como Conciencia trascendental que hace posible el conocimiento empírico en que se inscribe la actividad de la mente y los sentidos, la abolición de la polaridad sujeto-objeto propia del conocimiento relativo en el ámbito de la Realidad absoluta que en tanto inmediato saber de sí es Conocimiento infinito, la discriminación (viveka) del Ātman omnipresente tras el inestable flujo mental como inexcusable momento preliminar del conocimiento-realización.

En dos fascículos se ha publicado una traducción parcial (sūtras 1 a 29) del primer libro de los aforismos de Pātañjali, obra capital del Yoga, un sistema filosófico de relieves singulares entre las seis grandes direcciones del pensamiento indio ortodoxo. Con escrupulosa minuciosidad y agudo sentido crítico, los traductores recogen las distintas versiones occidentales de los términos fundamentales utilizados en los Yoga-sūtras, discuten las equivalencias propuestas y ofrecen finalmente su propia versión, apuntalada por sólidos argumentos crítico-filológicos. Los profusos comentarios dedicados a cada sūtra incluyen también referencias a las interpretaciones indias tradicionales, con las cuales coinciden frecuentemente los autores, y es esto lo que confiere a su labor un

acentuado carácter polémico. La exégesis se detiene preferencialmente en el aspecto técnico de la disciplina yóguica, dado que los traductores consideran a éste un tratado analítico-descriptivo del proceso de concentración; por ello se advierte cierto esquematismo en los párrafos dediados a la faz teórica de la obra, animados evidentemente por una intención didáctica.

Carmen Dragonetti nos ofrece en "Los seis maestros del error" una muestra de la heterodoxia filosófico-religiosa que conmocionó a la India durante el siglo VI a.C., época en que vivieron los pensadores cuyas doctrinas, contrarias tanto al brah-

manismo cuanto al budismo, reproduce el texto redactado en páli.

Es preciso destacar el loable propósito de la Sección de Estudios de Filosofía Oriental, que aspira a incrementar con estas publicaciones —y las que actualmente prepara— el exiguo caudal de fuentes para el estudio del pensamiento asiático accesibles al lector hispanohablante. Confiamos en que el esfuerzo será fructífero, de modo que la investigación filosófica en nuestro país advierta que no es lícito ya marginar productos espirituales de tan elevada jerarquía como los que Oriente ha elaborado desde los albores de su historia.

*Daniel Alvarez Acuña.*

## EL ESTRUCTURALISMO EN LAS REVISTAS

**D**ECIR que los temas, el lenguaje y los problemas del estructuralismo han invadido una gran parte de los sumarios de las publicaciones periódicas que no se inscriben en esa orientación, no es afirmar nada nuevo. Combatido por unos, elogiado por otros (y a veces por las mismas razones equívocas), el estructuralismo no parece dispuesto a abandonar el primer plano de la escena. Basta abrir el último número de una revista de literatura, filosofía, antropología o estética para que salte a los ojos esa presencia prolongada que los editores no se sienten inclinados a impugnar, aunque no coincida con la línea teórica de sus respectivas publicaciones. Y es que, como decía Pouillon, la moda tiene eso de exasperante: que, al criticarla, cedemos también a ella. La década del sesenta nutrirá generosamente a los futuros historiadores del pensamiento en este rubro. Y quizás también a los sociólogos, quienes se plantearán la difícil tarea de desentrañar ese "malentendido" (Lévi-Strauss) que hace que un público creciente se interese por las investigaciones áridas de lingüistas y antropólogos.

Desde el punto de vista de la producción escrita, que representa ese proceso al mismo tiempo que lo induce, quizás sea pertinente detenerse en un sector bien delimitado en el que es notorio que el carácter de la edición responde a una incitación, a un reclamo de cierto tipo de lectores. Me refiero a los llamados números especiales de las revistas que, normalmente, no se ocupan del tema o sólo lo hacen de manera episódica. Desde luego, se podría preguntar por qué no incluir también en el examen a los libros de divulgación destinados a un fin similar. Pero lo que nos interesa señalar ahora es menos la dimensión sociológico-cultural del fenómeno que la actitud teórica y el criterio selectivo de problemas en la demarcación del contenido de las revistas reseñadas. El material que tengo a la vista en este momento comprende distintas publicaciones, entre las que se destacan algo más de una docena de "números especiales". Estos son (por orden cronológico):

- 1) *Esprit*, París, n° 11, 1963 (Tema: "«La pensée sauvage» et le structuralisme").
- 2) *L'Arc*, Aix-en-Provence, n° 26, 1964 (Tema: "Lévi-Strauss").
- 3) *Aut-Aut*, Milán, n° 88, 1965 (Tema: "Lévi-Strauss").
- 4) *Revue internationale de philosophie*, Bruselas, n° 73-74, 1965 (Tema: "La notion de structure").
- 5) *Aletheia*, París, n° 4, 1966 (Tema: "Le structuralisme").

- 6) *Les Temps Modernes*, París, n° 246, 1966 (Tema: "Problèmes du structuralisme").
- 7) *Yale French Studies*, Yale University, New Haven, n° 36-37, 1966 (Tema: "Structuralism").
- 8) *Esprit*, París, n° 5, 1967 (Tema: "Structuralismes. Idéologie et méthode").
- 9) *La Pensée*, París, n° 135, 1967 (Tema: "Structuralisme et marxisme").
- 10) *Les Cahiers du Centre d'Etudes Socialistes*, París, n° 76-81, 1968 (Tema: "Dialectique marxiste et pensée structurale").
- 11-12) *Raison Présente*, París, n° 7 y 8, 1968 (Tema: "Les structures et les hommes").
- 13) *Tempo Brasileiro*, Río de Janeiro, n° 16-16, s/l. (Tema: "Estructuralismo").

Esta, desde luego, no es una nómina exhaustiva de las revistas *no estructuralistas* que han dedicado números especiales al tema. Sabemos que existen otras (aunque no las hemos podido consultar): italianas, rumanas, soviéticas, checas. Pero nos parece, de todos modos, que la anterior es una muestra significativa. Las tendencias teóricas e ideológicas de las publicaciones son variadas: hay revistas fenomenológicas (*Aut-Aut*), existencialistas (*Les Temps Modernes*), personalistas (*Esprit*), marxistas (*Raison Présente*, *La Pensée* —que además se autodefinen como "racionalistas"—, *Les Cahiers du Centre d'Etudes Socialistes*). Otras son de más difícil encuadre: *Aletheia* muestra la influencia del pensamiento de Heidegger y Nietzsche; *Tempo Brasileiro*, la de un marxismo ecléctico; *L'Arc* es una revista de literatura y arte que ya ha dedicado números especiales a otras figuras decisivas del pensamiento contemporáneo: Hegel, Freud, Sartre; la *Revue internationale de philosophie* es una típica publicación académica, consideración que se puede extender a *Yale French Studies*.

¿Es posible señalar características comunes a todas las revistas? Digamos, en términos generales, que así como ninguna de ellas declara su adhesión incondicional al estructuralismo, tampoco en ninguna hay un rechazo frontal. En todas, el estructuralismo es visto como un campo problemático que, en grado variado, puede resultar compatible con la orientación adoptada por cada una. Esta especie de apoyo condicionado se hace más explícito en aquellas publicaciones cuya opción es más definida: fenomenología, existencialismo, personalismo, marxismo. No obstante, considerándolas una a una, no todas las revistas constituyen bloques homogéneos. La más "descentrada", diríamos, es *Les Temps Modernes*, que acoge a un crítico althusseriano (P. Macherey: "L'analyse littéraire, tombeau des structures"), a un sociólogo de orientación estructural-weberiana (P. Bourdieu: "Champ intellectuel et projet créateur"), y a un antropólogo estructuralista que busca mostrar un posible paralelo metodológico en Lévi-Strauss y Marx (M. Godelier: "Système, structure et contradiction dans 'Le Capital'").

En dicho número, el comité de dirección sólo se expresa por intermedio

de Jean Pouillon, cuya introducción al volumen constituye una excelente exposición de los verdaderos alcances innovadores del estructuralismo. Por otro lado, es significativo comprobar la insistencia de Pouillon en reducir las distancias entre la razón dialéctica de Sartre y el método estructural de Lévi-Strauss, tanto en este como en otro artículo suyo ("Sartre et Lévi-Strauss. Analyse dialectique d'une relation dialectique analytique", *L'Arc* cit.). Otro tipo de aproximación, más inesperada, es la que efectúan Enzo Paci ("Antropología estructural e fenomenología") y Paolo Caruso ("Il crudo e il colto"), en la edición respectiva de *Aut-Aut*: la perspectiva lévi-straussiana, según ellos, podría encuadrarse en el horizonte abierto por la *Crisis* de Husserl.

Vemos así que la figura dominante de todos estos trabajos, la del antropólogo Claude Lévi-Strauss, es aproximada según los casos y las orientaciones propias de cada comentador, a la de sus maestros respectivos: Lévi-Strauss/Sartre, Lévi-Strauss/Husserl, Lévi-Strauss/Marr. ¿No se oponen tantas compatibilidades? A un problema similar alude Paul Ricoeur ("Structure et herménéutique", *Esprit* n° 11, 1963), quien sugiere otra vinculación: Lévi-Strauss/Kant, mostrando, de todos modos, que no es la única filiación posible del estructuralismo. Así, pues, condenado a una multiplicidad de lecturas filosóficas, el antropólogo cree necesario definirse (C. Lévi-Strauss: "Réponses à quelques questions", *Esprit* cit.), pero lo hace con una notable desenvoltura. No le preocupa que se le impute un "kantismo sin sujeto trascendental" o un materialismo vulgar (no marxista). Estas fórmulas, declara, podrían convenirle: en el primer caso, porque su proyecto, como el de Kant, aspira a poner en claro los límites mentales últimos del hombre (sólo que a nivel antropológico, y no psicológico o gnoseológico); y en el segundo, porque, en efecto, ha aceptado (como lo dice en *El pensamiento salvaje*) que la naturaleza del espíritu es la de una cosa entre las cosas. "Forma extrema del agnosticismo moderno", dirá Ricoeur, mientras Paci, por su parte, le reprochará su omisión del problema fenomenológico de la "constitución" ("Il senso delle strutture", en la *Revue internationale de philosophie* cit.), así como E. Renzi, en la misma línea, su olvido de la "subjetividad corpórea" como garantía vivida de la generalización estructuralista ("Sulla nozione di inconscio in Lévi-Strauss", *Aut-Aut* cit.). Quizás sea una característica de todo pensamiento innovador esta fase transitoria en la que es traducido a los lenguajes filosóficos establecidos, operación que pone irremediamente al descubierto carencias doctrinarias.

De todos modos, siuviéramos que mostrar el denominador común de los enfoques críticos sobre la obra de Lévi-Strauss en este conjunto de revistas, no nos referiríamos a sus opciones filosóficas, sino al tan debatido problema de la *historia*. Presente en los artículos de Pouillon, Ricoeur y Paci, figura también en los trabajos de otros autores: M. Gaboriau ("Anthropologie structurale et histoire", *Esprit* cit.), Andrea Bonomi ("Implicações filosóficas na obra de Claude Lévi-Strauss", *Tempo Brasileiro*), Charles Parain ("Structuralisme et histoire", *La Pensée*), Roger Garaudy ("Structuralisme et «Mort de l'homme»", *La Pensée*), A. J. Greimas ("Structure et histoire", *Les Temps*

*Modernes*). No todos ellos impugnan la idea lévi-straussiana de la historia: Pouillon, como vimos, es, a este respecto, más ecuánime que Ricoeur, quien imputa a Lévi-Strauss un olvido del sentido transmitido por la tradición (es la oposición signo/kerigma); Garandy lo absuelve de un exceso de celo antihistoricista del que sólo serían culpables sus seguidores; Greimas reconoce que L.S. no niega la historia y acepta su búsqueda de una tipología general de las estructuras de significación, así como Gaboriau, más sensible a las incidencias antropológico-filosóficas de los trabajos de Lévi-Strauss, admite en éste un pensamiento mucho más rico en matices que el que le adjudican sus críticos. Gaboriau ve, correctamente, que la idea central de L.S. en sus reflexiones sobre la historia es la postulación de una pluralidad de niveles de sentido: el más inmediato de éstos permite las "ilusiones de la subjetividad", pero el más profundo, que es al mismo tiempo el que busca situar la antropología estructural, nos remite a la artienlación de sistemas semiológicos y a su base inconsciente, pasaje que, según Bonomi, corre el riesgo de incurrir en una hipóstasis del concepto de "inconsciente" en la medida en que L.S. parece aceptar la existencia de una "intención significativa originaria". Este tipo de imputación es precisamente opuesta a la de Ricoeur, para quien el carácter "a la vez fascinante e inquietante" de Lévi-Strauss es justamente su rechazo de un origen del sentido y su negativa a privilegiar una continuidad cultural (la judeo-cristiana) que, a diferencia de los sistemas del pensamiento "salvaje", requeriría —en la perspectiva del filósofo— una hermenéutica de los símbolos. En un marco teórico radicalmente distinto, el marxista Ch. Parain también es sensible a la animadversión que L.S. experimenta por la sociedad occidental; en esta oportunidad, el problema señalado es que el recelo de L.S. hacia los progresos permitidos por el pensamiento "domesticado" (sus preferencias rousseannianas) lo lleva a omitir una consideración más equilibrada sobre el carácter históricamente necesario que asumió en el pasado la explotación clasista como condición del desarrollo de la civilización.

Otras figuras dominantes en los estudios críticos de estos números especiales son las de Michel Foucault y Louis Althusser. Es significativo comprobar que, años después de publicado su primer número dedicado al estructuralismo, *Esprit* emprende la edición de otro volumen especial con el título de "Estructuralismos. Ideología y método". Tanto el plural como el subtítulo denuncian claramente los aspectos centrales de la transición. La multiplicación de escuelas y corrientes no es un proceso independiente de la progresiva ideologización del núcleo teórico inicial, y en esa ideologización los aspectos más provocativos del pensamiento de Foucault ocuparon —según sus críticos más tenaces— un lugar primordial.

Una declaración del mismo Foucault tiene la virtud de ubicarnos en el centro del problema: "el punto de ruptura se sitúa el día en que Lévi-Strauss para las sociedades y Lacan para el inconsciente nos mostraron que el «esentido» no era probablemente más que una especie de efecto superficial, un destello, una espuma, y que lo que nos atravesaba profundamente, lo que

estaba antes que nosotros, lo que nos sostenía en el tiempo y en el espacio, era el sistema" ("Entretien", *La Quinzaine littéraire*, París, n° 5, 1967). En este pasaje de Lévi-Strauss a Foucault pueden advertirse, como lo nota J.-M. Domenach ("Le système et la personne", *Esprit* n° 5, 1967), los alcances de la distorsión. Si el antropólogo planteaba como imperativo epistemológico un apartamiento de lo vivido y una crítica de la conciencia, en la nueva versión esos recaudos cambian de naturaleza pues conciencia y subjetividad son ahora totalmente ilusorias y lo único objetivo es un sistema de discursividades que nos precede y nos condiciona.

Planteadas con todo vigor en *Las palabras y las cosas*, estas tesis le permiten a Foucault emprender una profunda crítica del humanismo, expresada sintéticamente en su conocida idea de que el hombre, criatura reciente, está a punto de morir, es decir, de abandonar la escena (del conocimiento y de la acción). Esta rotunda profecía ha tenido la virtud de unir contra su autor a personalistas y marxistas, a existencialistas y racionalistas. Desplazar al hombre para entronizar el sistema, afirma M. Dufrenne ("La philosophie du néo-positivisme", *Esprit* cit.), es una forma de adherir al nuevo dogmatismo de las corrientes neopositivistas que en Francia adoptan la forma curiosa de una amalgama entre el empirismo lógico y la filosofía de Heidegger. La novedad consistiría, como señala Sartre ("Jean-Paul Sartre répond", *L'Arc* n° 30, 1967), en que ya no se trata de un positivismo de los hechos sino de un "positivismo de los signos". Pero hay que decir que los artículos de *Esprit* (además de los citados, P. Burgelin: "L'archéologie du savoir"; Y. Bertherat: "La pensée folle"), son más indulgentes y ecuanímenes con Foucault que los provenientes del sector existencialista o marxista. R. Garaudy, por ejemplo (art. cit.), no oculta su desdén por la construcción teórica de Foucault ni su indignación por la aparición de un nuevo determinismo que busca reducir el margen de libertad del hombre. Asimismo, *Les Temps Modernes* (n° 248, 1967) enjuicia severamente el antihistoricismo agresivo de Foucault: S. Le Bon ("Un positiviste désespéré: Michel Foucault") y M. Amiot ("Le relativisme culturaliste de Michel Foucault") cuestionan el concepto básico de "episteme", la profecía sobre la desaparición del hombre y el desplazamiento radical del sujeto.

Por su parte, *Raison Présente*, que en otra oportunidad publicara una acerba crítica de las posiciones de Foucault (O. Revault d'Allonnes: "M. Foucault: les mots contre les choses", rev. cit. n° 2, 1967), creyó conveniente hacer debatir estos temas, y otros conexos, en dos mesas redondas que demostraron que, si bien no es difícil encontrar críticos de Foucault (el citado Dufrenne, J. Roger, J. P. Vernant y otros), hay también quienes toman su partido. El epistemólogo Georges Canguilhem está, sin duda, en una posición favorable para comprender sin prejuicios las ideas innovadoras de Foucault: él mismo es uno de sus inspiradores (cf. *L'archéologie du savoir*, el último libro de Foucault). El punto de vista de Canguilhem puede ser estimado también a través de su artículo "Mort de l'homme ou épousement du Cogito?" (*Critique*, París, n° 242, 1967), donde acoge con simpatía el proyecto de

Foucault y las nociones que introduce: episteme, arqueología, discursividad. Canguilhem llega a sugerir que *Las palabras y las cosas* podría desempeñar para un futuro Kant "el papel de desembotador que Kant había concedido a Hume"; la incitación a despertar del "sueño antropológico" podría llevar a las ciencias humanas a considerar con menos confianza esa noción de hombre que ponen en el centro de sus estudios. En una línea similar de apreciación equilibrada de los aportes de Foucault, correspondió a la revista marxista *La Pensée* (n° 137, 1968) el dar a conocer un importante coloquio sobre *Las palabras y las cosas* en el que intervinieron lingüistas, filósofos e historiadores de las ideas. Los "Entretiens sur Foucault" pusieron de manifiesto una consideración atenta de las hipótesis foucaultianas más significativas para la epistemología de la biología, del lenguaje y, en general, del pensamiento científico de los últimos cuatro siglos. *La Pensée* se ubicaba así en una orientación de apertura que, más allá de la inevitable perspectiva crítica, tendía a reconocer cierta validez a un pensamiento innovador como el de Foucault. Quizás haya primado en esta actitud la influencia de Louis Althusser en la revista. Como se sabe, Althusser y sus colaboradores han hecho conocer tanto en esa publicación como en *La nouvelle critique* (París) algunos trabajos importantes de la escuela. (Esta última revista, asimismo, editó un número especial que transcribe las deliberaciones de un coloquio organizado en Cluny (abril 1968) sobre el tema "Linguistique et littérature").

El lugar que ocupa Althusser en la atención de las publicaciones que comentamos es bastante considerable. *Les Temps Modernes* se ha interesado reiteradamente en su obra (n° 240, 1966; 250, 1967; 275, 1969), generalmente para criticarla. Una excepción la constituye el artículo de Nicos Poulantzas ("Vers une théorie marxiste", n° 240), en el que este autor, utilizando la noción bachelardiana-althusseriana de "ruptura epistemológica", ve una neta discontinuidad entre la obra de Sartre y Lévi-Strauss por un lado y la del propio Althusser por el otro. Lo que distinguiría a este filósofo de los dos autores anteriores sería el inaugurar una nueva problemática que rompo con el "pasado ideológico" que acepta un tiempo histórico "continuo-homogéneo, contemporáneo de sí mismo"; el tiempo histórico es, en cambio, para Althusser, una noción científica, un concepto por construir. Aun oponiéndose en los principales aspectos, Sartre y Lévi-Strauss aceptarían un mismo campo denotativo de la oposición historia/estructura, mientras que Althusser, por el contrario, se sitúa más allá de esa oposición, impugnándola, pues la noción de estructura que elabora permite articulaciones internas que ponen de manifiesto, en determinadas formaciones históricas, el predominio de un nivel sobre los demás (variando históricamente ese nivel).

El mejor trabajo de presentación de la obra de Althusser es el publicado por Alain Badiou ("*Le (re)commencement du matérialisme dialectique*", *Critique*, n° 240, 1967), que marca nítidamente los grandes temas de su reflexión: la distinción ciencia/ideología, la postulación de una causalidad estructural, el tema del antihumanismo y, sobre todo, la ruptura radical con la continuidad hegeliana en el interior del marxismo. A este respecto, tam-



bién *Les Cahiers du Centre d'Études Socialistes* se hicieron eco de la nueva situación teórica al consagrar una serie de mesas redondas a su discusión, en la que resaltó, como punto de vista crítico sobre Althusser, la comunicación de Stanley Pullberg, "Note pour une lecture anthropologique de Marx". Pullberg vincula a A. con Lacan, Lévi-Strauss y Foucault, en la medida en que todos ellos aceptarían que el hombre está determinado por "lo Otro", actitud que desplazaría como ideológica la reflexión antropológica que se propone fundar a la historia sobre una esencia del hombre. La refutación de Pullberg incorpora elementos existencialistas sartreanos para demostrar que el materialismo marxista no intenta eliminar la subjetividad, pues es un materialismo de la praxis que supone un sujeto "objetivamente activo". Por su parte, Robert Paris acomete, en el mismo coloquio, una crítica a la supuesta ruptura con Hegel que —en opinión de Althusser— sería la base de la actividad teórica del Marx maduro. "Hegel et Marx", el artículo de Paris, reitera la posición del autor, ya expresada en un número de *Les Temps Modernes* ("En deça du marxisme", nº 240, 1966), donde sugería que, paradójicamente, las críticas de A. a la problemática del joven Marx situaban a aquél en una posición pre-marxista o a-marxista. Dado que la posición althusseriana se basa en una periodización de la obra de Marx que muestra a éste desprendiéndose progresivamente de la herencia hegeliana, es posible vincular las críticas de Paris con las de Emile Bottigelli ("En lisant Althusser", *Raison Présente* nº 2, 1967) y las de Jorge Semprun ("Economie politique et philosophie dans les «Grundrisse» de Marx", *L'homme et la société*, Paris, nº 7, 1968), que cuestionan tal periodización en la medida en que creen ver la continuidad de algunos temas centrales del Marx joven, como la alienación, en las obras de Marx maduro (p. ej., en los *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie* (obra recientemente traducida a varios idiomas).

Proporcionalmente menor al espacio otorgado a Lévi-Strauss, Foucault y Althusser, es el que estas revistas adjudican a Jacques Lacan, autor de una obra cuyo carácter hermético y ardua argumentación desalientan el análisis y la crítica de los no especialistas. No obstante, pueden mencionarse los trabajos de Maurice Corvez ("Le structuralisme de Jacques Lacan", *Revue philosophique de Louvain*, Lovaina, nº 90, 1968), Louis Althusser ("Freud et Lacan", *La nouvelle critique*, nº 161-162, 1965), Jan Miel ("Jacques Lacan and the structure of the unconscious", *Yale French Studies* cit.). Estos trabajos son de distinto carácter. Corvez realiza una prolija enumeración de los temas principales del pensamiento lacaniano —las relaciones entre el inconsciente y el lenguaje, entre el sujeto y el deseo, entre el ser y la insistencia a propósito del desplazamiento del significante y el significado—, para concluir que la terapéutica lacaniana conduce a una verdadera recuperación de "un yo más auténtico, más libre, pero no presentado como una construcción imaginaria". Por su parte, Althusser se preocupa por señalar el significado de un "retorno a Freud" que cancela las ideologías que actualmente explotan su nombre. Sin duda, ese retorno efectuado por Lacan es análogo al que efectúa el mismo Althusser cuando vuelve a los textos de

Marx y descubre otras claves de lectura radicalmente distintas de las que orientaron la versión del Marx humanista. Por eso, Lacan en psicoanálisis y Althusser en filosofía, al romper con el pasado ideológico de sus respectivas orientaciones, intentan fundar la posibilidad de un objeto de ciencia, produciendo los conceptos adecuados. En cuanto al breve artículo de Jan Miel, su objetivo es presentar al público académico norteamericano el pensamiento de Lacan, señalando de paso algunos rasgos históricos de la organización corporativa de los psicoanalistas.

Dejando a un lado los trabajos consagrados al estudio de las grandes personalidades mencionadas, las demás grandes áreas que han ocupado el interés de los articulistas son: lingüística, crítica literaria y estética, epistemología y filosofía. Los trabajos más significativos referidos a la lingüística son los de Nicholas Ruwet ("Linguistique et sciences de l'homme", *Esprit* n° 11, 1963), Paul Ricoeur ("La structure, le mot, l'évènement", *Esprit* n° 5, 1967), A. J. Greimas ("Structure et histoire", *Les Temps Modernes* n° cit.), J. Mattoso Cámara Jr. ("O estructuralismo lingüístico", *Tempo Brasileiro* cit.). Los estudios sobre crítica literaria y estética más relevantes son los de Gillo Dorfles ("Pour ou contre une esthétique structuraliste?", *Revue internationale de philosophie* cit.), Gérard Genette ("Structuralisme et critique littéraire", *L'Arc* n° 26 cit.) y Sheldon Nodelman ("Some remarks on structural analysis in art and anthropology", *Yale French Studies* cit.). En cuanto a los enfoques epistemológicos y filosóficos deben citarse los artículos de Noël Mouloud ("La méthode des sciences de structures et les problèmes de la connaissance rationnelle", *La Pensée* n° 135 cit. y "La logique des structures et l'épistémologie", *Revue internationale de philosophie* cit.) y Gilles-Gaston Granger ("Objets, structures, significations", *Rev. int. phil.* cit.).

¿Qué debemos concluir tras esta rápida e incompleta revisión de los trabajos dedicados al estructuralismo en revistas no estructuralistas? En nuestra opinión, se destacan estos rasgos principales: a) hay una tendencia a asimilar la problemática del estructuralismo a las corrientes anteriores o contemporáneas a él; b) existe, paralelamente a la primera, otra orientación que acoge con mayor o menor simpatía las innovaciones de método y enfoque que se reconocen al estructuralismo; c) en ningún caso se acepta la confusión entre el encuadre científico de los maestros y las prolongaciones ideológicas de los epígonos; d) no existe en ninguna corriente teórica no estructuralista un total rechazo de la perspectiva considerada, sino más bien críticas de distinto nivel y alcances que reconocen, no obstante, la inclusión decisiva de la nueva orientación entre las tendencias principales del pensamiento contemporáneo. En definitiva, entre estructuralistas y no estructuralistas ha comenzado un diálogo que día a día abarca nuevos interlocutores, como lo atestiguan las revistas comentadas y la expansión bibliográfica incesante a que asistimos.

José Sazbón

## TESIS UNIVERSITARIAS

### a) *De Doctorado*

ROBERTO J. WALTON, *El lenguaje y lo trascendental - Apofántica formal y material en la fenomenología* (29-10-1973).

Si bien la evolución de su fenomenología coincide con el desarrollo de la noción de horizonte, Husserl no llega a una aplicación plena a la esfera de la expresión sino que se limita —tema de la primera parte— a la idea de una fundamentación de las significaciones formales en el ámbito de la síntesis pasiva con el resultado de una doble vertiente intuitiva y significativa de la lógica. El desvelamiento de los horizontes con elementos proporcionados por la fenomenología posterior y ciertas posiciones afines —tema de la segunda parte— desplaza hacia otras disciplinas trascendentales la prioridad otorgada a la estética trascendental, y nos coloca más acá de la bilateralidad de la lógica o nos lleva más allá de ella ya sea en el sentido amplio de introducir horizontes materiales o en el sentido estricto de la negación de la bilateralidad. Este enfoque basado en la relación significación-objeto se cruza con otro centrado en la relación significación-sujeto con su horizonte interno o sujeto hablante, su horizonte externo o comunidad hablante, y la desaparición del sujeto con la pérdida de la dimensión trascendental. Por un lado, se piensa en un lenguaje interrogativo anterior al lenguaje proposicional o se realiza un análisis puramente conceptual de la distinción sujeto-predicado sin fundamentación en la síntesis pasiva. Por el otro, los diversos horizontes materiales, que no afectan a la bilateralidad sino que constituyen una estructura intencional de segundo grado, se resisten a diversos procedimientos reductivos ensayados por la fenomenología trascendental. Estas restricciones ofrecen una perspectiva para abordar el problema —apenas esbozado por Husserl— de las “analogías” de la trascendentalidad.

NÉSTOR L. CORDERO, *Los dos caminos de Parménides* (diciembre 1973).

El pensamiento de Parménides se expresa a través de un reiterado dualismo expositivo, que culmina en un riguroso monismo conceptual. Su sistema consiste en la presentación de “tesis” contradictorias, que toman la forma de senderos a través de los cuales puede, *a priori*, encaminarse el pensamiento. A medida que su razonamiento avanza, una de estas tesis queda eliminada y sólo permanece el camino de la verdad, aquel que sostiene la realidad del ser y la imposibilidad de la subsistencia de la nada. El camino opuesto, aquel que pretendía negar la realidad y reivindicar la existencia de lo que no es, queda eliminado en virtud de sus contradicciones internas. Sólo tienen cabida, entonces, el camino viable, el verdadero; y el camino falso, conjunto de “opiniones” sin

correlato alguno con la realidad. Esta dicotomía es permanente a todo lo largo del Poema de Parménides.

No obstante esta oposición polar contradictoria —admitida por todos los exégetas antiguos y los comentadores modernos del pensamiento de Parménides— desde fines del siglo pasado se abrió paso una nueva interpretación del sistema parmenídeo, que, paulatinamente, llegó a ser la versión ortodoxa del mismo. Según esta interpretación, Parménides habría contemplado también la posibilidad de una solución de compromiso entre los dos extremos señalados, es decir, un tercer camino, recorrido por quienes “mezclan” los ámbitos del ser y del no-ser. La hipotética existencia de esta tercera posibilidad encontraría su fundamento sólo en ciertos términos aislados, pues el contexto del Poema de Parménides no da lugar a la misma. Un análisis detallado de los fragmentos del Poema de Parménides mostró que los términos en cuestión no pertenecen al filósofo eleático, sino a comentadores posteriores, en primer lugar, al responsable de la Edición Aldina del Comentario de Simplicio a la *Física* de Aristóteles (donde está recogido el fr. 6 de Parménides) y, luego, a H. Diels. La revisión personal de todos los manuscritos existentes en la actualidad de esta obra de Simplicio, llevada a cabo en numerosas bibliotecas europeas, demostró que la conjetura de los mencionados intérpretes no tiene ningún fundamento textual. En consecuencia, se propuso una nueva conjetura (el verbo “aprenderás”, en vez de la expresión “te aparto”), más acorde con el contexto del Poema en su totalidad. En consecuencia, también en este controvertido fr. 6 encontraríamos la mencionada dicotomía entre el camino verdadero y el camino erróneo, es decir, entre la Verdad y la Opinión, sin la aparición de ninguna posibilidad intermedia.

HUGO BIAGINI, *Locke y la construcción del liberalismo* (1973).

El objetivo central del trabajo consiste en desplegar la fructífera sistematización emprendida por Locke en torno a las ideas políticas que fueron sucediéndose, incontinentemente, durante la convulsionada época que le tocó vivir; época a la cual se alude junto a la semblanza del autor como hombre público.

Pese a que resulta globalmente inalterable la enraizada atribución del liberalismo político a Juan Locke como uno de sus portavoces más prominentes, diversos estudios recientes sobre su filosofía social y ciertas fuentes primarias hasta hace poco inéditas, indican que ello no es del todo así, precisándose una seria mirada revalorizadora.

Esencialmente, se desentraña el conjunto primordial de categoría interpretativas (estados de naturaleza, de guerra y civil) que sugieren la *Weltanschauung* en juego (justaturalismo contractualista), desmontando las nociones más significativas, como las de igualdad, esclavitud, conquista o derechos personales, sin descuidar el juicio que le merece a Locke el trabajo humano y la acumulación de bienes. Asimismo, se intenta desmenuzar las tesis sobre el pacto de unión y sujeción, el consentimiento de los gobernados, la separación de poderes y la facultad de combatir a la opresión. En la parte final, se

reelaboran sintéticamente los argumentos capitales y se evalúa la línea doctrinaria lockiana y su correspondencia con el derrotero liberal ulterior.

El planteo se ha circunscripto, preponderantemente, al contexto político. Un esdruñamiento ideal sobre la concepción liberal de Locke, debe munirse de una perspectiva interdisciplinaria que asimile también las dimensiones filosóficas y religiosas de quien, como aquél, ha sido considerado uno de los pocos representantes teóricos del liberalismo integral.

Tal restricción expositiva se ve acaso atenuada si se admite que la reflexión lockiana, a diferencia de lo que ocurre con la de otros pensadores del siglo XVII, no constituye una filosofía de sistema, sino que está ya orientada por el espíritu analítico de la Ilustración, permitiendo el desglosamiento temático aquí propuesto.

#### b) De Licenciatura

HIPÓLITO RODRÍGUEZ PIÑEIRO, *El terreno de la fenomenología* (1973).

El sentido de la evolución del pensamiento de Husserl consiste en la explicitación progresiva del terreno de primitividad no tematizado por la filosofía moderna. En términos de Heidegger se trataría de *repetir* esa filosofía, pero la repetición husserliana termina siendo una repetición de la realidad de esa filosofía y no una repetición esencial, por lo que permanece prisionero dentro del horizonte de la metafísica moderna.

Una de las claves de *Ser y tiempo* consiste en una repetición implícita de Husserl y su inserción en la metafísica moderna. Husserl "supera" a Descartes y a Kant y permanece sin embargo adherido a ellos en su lenguaje. Se trata de ver esa distancia y esa adherencia en las etapas más importantes de la evolución de Husserl. En la ambigüedad del concepto de immanencia, en las relaciones entre ciencia y filosofía, entre la evidencia predicativa y la prepredicativa, entre yo, cosa, mundo, y en la constitución del otro.

La immanencia fenomenológica no se deslinda suficientemente de la immanencia real. La idea de filosofía sigue moviéndose en el horizonte de la ciencia, si bien "más radical", la descripción de lo trascendental permanece adherido al lenguaje de la actitud natural, la idea de la constitución del otro yo es en sí misma paradójica, el Mundo es tematizado a partir del objeto percibido, y por último el *Lebenswelt* es reducido a las actividades constitutivas del yo trascendental, con lo que recaemos en los presupuestos ontológicos de la relación sujeto-objeto.

La razón moderna es retrotraída al terreno de primitividad del *Lebenswelt*, pero a su vez éste es tematizado dentro de la empresa teleológica de la razón. La repetición de la fenomenología como posibilidad consiste en partir de la facticidad histórica de la razón moderna, y comprender el logos y la episteme modernas, desde el horizonte más comprensivo del logos hermenéutico. La filosofía moderna y su epígono Husserl, no hablan accedido al modo de ser de la historicidad y por tanto sus fundamentos le permanecían ocultos.



## INFORMACIONES

### XV CONGRESO INTERNACIONAL DE FILOSOFIA

Más de tres mil personas, procedentes de cuarenta y siete países, se congregaron, a orillas del Mar Negro, en la ciudad búlgara de Varna, para participar en las deliberaciones del XV Congreso internacional de filosofía, entre el 17 y el 22 de setiembre de 1973. La reunión había sido convocada por la Federación internacional de Sociedades de filosofía para debatir sobre los temas de la ciencia, la técnica y el hombre. Las comunicaciones enviadas se publicarán en seis tomos de Actas, de los cuales ya han aparecido los dos primeros. También se ha publicado el volumen correspondiente a los resúmenes de más de mil comunicaciones.

El problema de las relaciones entre la ciencia, la técnica y el hombre fue examinado desde ángulos muy diversos, poniéndose tal vez menos énfasis en las conocidas inquietudes que provocan los efectos de la tecnología sobre la vida actual, que sobre los modos de pensamiento inspirados en la técnica y en la ciencia que aspiran a imponerse universalmente. No faltaron consideraciones sobre el problema de la deshumanización del hombre, convertido en objeto de manipulación o rueda anónima en el engranaje de la organización técnica del mundo. Las soluciones insinuadas para este problema son las ya conocidas: o bien la técnica se ha convertido en una segunda naturaleza, que aprisiona fatalmente al hombre, o bien las consecuencias negativas que se atribuyen a la técnica han de cargarse en la cuenta del uso incorrecto y abusivo que de ella se hace.

Aunque los delegados provenían de muchos países, lo cual podía haber generado la impresión de fáciles desacuerdos, dada la heterogeneidad de las posiciones filosóficas, hubo un grupo homogéneo constituido por los que concurrían desde Mongolia hasta Alemania oriental, incluyendo a todos los países socialistas, cuyas delegaciones, aparentemente disciplinadas en el trabajo, se distinguieron por su celosa ortodoxia, que ponía en los debates una nota de monotonía que quitó brillo a la reunión. Se originaron algunas réplicas, la que iba dirigida contra la calificación de idealismo, aplicada indiferentemente a todas las filosofías no marxistas, y la que afirmaba el valor incondicionado de la dialéctica. No dejó de llamar la atención la ausencia de los marxistas de la escuela de Frankfurt, la de los marxistas influidos por el existencialismo, y la de los marxistas estructuralistas, todo lo cual contribuyó a acentuar la homogeneidad de esta orientación.

Hubo comunicaciones de profesores argentinos: Lucía Piossek de Zucchi ("Sobre los conceptos de esencia y existencia del hombre"), Eduardo Antonietta ("El lenguaje en el humanismo y en el mundo técnico-científico"), Jorge H. Zucchi ("El concepto de hombre en las ciencias humanas y en las ciencias del espíritu"), Néstor A. Grau ("Meditación sobre el tiempo de los objetos técnicos"), Risieri Frondizi ("El futuro de la filosofía"), José Szabón ("El

## INFORMACIONES

logocentrismo y su de-construcción"), Jorge Estrella ("La ley y lo real"), Margarita Schultz ("Responsabilidad social y creatividad artística"), Celia A. de Franco ("Situaciones existenciales del hombre contemporáneo").

### SOCIEDAD ARGENTINA DE ANALISIS FILOSOFICO

Cumpliendo con su programa de tareas específicas, la Sociedad argentina de Análisis filosófico ha realizado, durante el año 1973, tres reuniones consagradas a la exposición y discusión crítica de varios temas filosóficos.

La primera reunión, que tuvo lugar el 6 de julio y estuvo dedicada al examen de *Verdad lógica y significado*, contó como expositor a Raúl Orayen, mientras la discusión estuvo a cargo de Gregorio Klimovsky. En la segunda, correspondiente al 1° de setiembre, se examinaron dos temas: *Tipos de disposiciones sociales e históricas* fue el primero, siendo su expositor Juan Carlos D'Alessio, en tanto que Eugenio Buligyn dirigió la discusión; Félix Schuster leyó una comunicación titulada *Mariano Moreno (un análisis epistemológico)*, cuya discusión estuvo a cargo de Rodolfo Gasta. El 1° de diciembre se celebró la tercera reunión dedicada al tema *Validez jurídica y normas anulables*, expuesto por Carlos Santiago Nino, y la discusión estuvo dirigida por Luis Francisco Lozano.

La Sociedad tiene en trámite de publicación dos volúmenes que contienen los trabajos expuestos durante los años 1972 y 1973, en los que se incluirán las discusiones generales que promovieron.

### DOS NUEVAS REVISTAS ARGENTINAS DE FILOSOFIA

Las dificultades, por lo general de índole económica, que entorpecen la vida de las revistas especializadas en filosofía, no han arredrado a algunos intelectuales animosos que, tanto en Córdoba como en Tucumán, han decidido promover la publicación de dos nuevas revistas: *Eidos* y *Ensayos y estudios*.

Dirige la primera el profesor Alberto Caturelli, director del Instituto de Filosofía de la Universidad de Córdoba. *Eidos* ha alcanzado su tercer número dedicado al tema de *Presente y futuro de la filosofía en la Argentina*, con colaboraciones de Eugenio Pucciarelli, Víctor Maassuh, Arturo García Astrada, Rafael Virasoro, Jorge García Venturini, Armando Asti Vera y Alberto Caturelli. Aparece en volúmenes de 190 páginas correctamente impresos, y lo hace una vez al año.

*Ensayos y Estudios*, que lleva por subtítulo "Revista de Filosofía y cultura", dirigida actualmente por Jorge Estrella, es iniciativa del desaparecido Néstor Alejo Grau figura de extraordinario relieve moral que ha tenido honda repercusión en Tucumán, en cuya Universidad ejerció la docencia superior en cátedras de filosofía. A su generoso esfuerzo se debe esta publicación, cuyo cuarto número contiene trabajos de Néstor A. Grau, María Eugenia Valentí,



## INFORMACIONES

Jorge Estrella, Samuel Sebkolnik y María Victoria Dappe, así como también néditos de Alberto Rougès y Roger Labrousse. Completan el volumen de casi 80 páginas, artículos sobre temas de cultura, vinculados en general al medio intelectual de Tucumán. En los números anteriores habían colaborado, entre otros, Roberto Rojo, Eduardo Antonietta, Luis Prieto, Margarita Schultz, Celia A. de Franco, Andrés Nader, Cecilia A. de Marteau, Elsie R. de Powell y María C. Yapur.

### THE PHILOSOPHER'S INDEX

El contraste entre la crisis interna por la que atraviesa la filosofía de nuestra época y el aumento considerable de la producción bibliográfica es muy acentuado en nuestros días. En momentos en que parece atenuarse el prestigio público de la filosofía, y las voces más esclarecidas reclaman una reforma que la ponga a la altura de las necesidades de los nuevos tiempos, una marea creciente de publicaciones parece inundar el mercado y abrumar al lector más ávido.

Esto se advierte en el número considerable de revistas especializadas colmadas de artículos, discusiones, reseñas informativas y críticas sobre libros recientes y ediciones de libros clásicos. Resulta imposible estar informado, no ya sobre la totalidad del campo temático que cubre la filosofía, sino acerca de lo que se escribe en el dominio de una de sus especialidades. Las publicaciones periódicas son muchas y aparecen en los lugares más distantes, no siendo fácil la tarea de procurarlas. Por eso resulta conveniente a todas luces la existencia y la aparición regular de registros sobrios y lo más completos posible que faciliten el acceso a las fuentes de información.

Con esta intención ha sido planeado *The Philosopher's Index*, repertorio internacional de las publicaciones periódicas que aparecen en el campo de la investigación filosófica. Lo edita el Centro de Documentación filosófica de la Universidad norteamericana de Bowling Green, Ohio, a razón de cuatro volúmenes por año, que vienen a llenar un sentido vacío en materia de información especializada. Su editor es el profesor Richard H. Lineback con quien colaboran catedráticos de otras universidades de EE.UU. y de Europa, contando, para la bibliografía alemana, con la cooperación del Centro de Información filosófica anexo a la Universidad de Dusseldorf, que dirige el profesor Alwin Diemer.

De las cuatro partes en que se divide cada volumen, la primera está consagrada a *temas*, que se enuncian por orden alfabético de materias; la segunda registra, en el mismo orden y por nombre de autores, los *trabajos* cuyo contenido se publica en concisos resúmenes redactados en la misma lengua —inglés, español, italiano, francés, alemán— de los originales; la tercera consigna, también por orden alfabético de autores, los *libros reseñados* en revistas filosóficas, ofreciendo, además del nombre del autor y el título de la obra, la editorial y el año de publicación, mencionando igualmente el nombre del autor de la reseña y la revista en que ha aparecido, con indicación de tomo y número

de páginas. La cuarta parte informa sobre las traducciones al inglés de obras escritas en otras lenguas y, extremando la prolijidad, consigna también las traducciones en curso de realización. Así, por ejemplo, el lector se entera que están preparándose versiones al inglés de la *Fenomenología del Espíritu*, de Hegel; de *Heráclito*, de Heidegger y Fink; de *Observaciones filosóficas*, de Wittgenstein, entre otras.

Cabe señalar que esta obra constituye un complemento de otras publicaciones de la Universidad de Bowling Green: el *Directory of American Philosophers*, cuya sexta edición correspondiente al bienio 1972-73 registra los nombres y direcciones de 9.300 especialistas en filosofía en el área de los EE.UU. y Canadá, lo mismo que Colegios, Universidades, Revistas, Sociedades filosóficas y Editoriales, y el *International Directory of Philosophy*, cuya segunda edición, que concierne al mismo período que el anterior, informa sobre 5.000 figuras de la filosofía de nuestro tiempo, lo mismo que sobre instituciones filosóficas de 91 países.

El *Index* es una obra de aliento destinada a prestar eficaces servicios en el campo de la documentación filosófica, y que merece estímulo y aplauso. Consideramos acertado el criterio que lleva a incluir en los volúmenes de cada año referencias a trabajos publicados dos o tres años antes. No es fácil recoger a tiempo todos los materiales, máxime si se tiene en cuenta que se registran artículos aparecidos en 240 revistas, y que la revisión crítica de las reseñas impone una tarea considerable. Con el criterio adoptado se evita incurrir en la omisión de trabajos importantes, que podrían llegar a destiempo a la mesa de redacción del Centro de Documentación filosófica responsable de la edición de este *Index*.

Aunque el *Index* suministra información correcta sobre la producción filosófica latino-americana, estimamos que podría incrementarse en atención al número de revistas especializadas que aparecen en lengua española y portuguesa. El lector podrá colmar esta laguna recurriendo a la sección Filosofía, a cargo de Aníbal Sánchez-Reulet y Juan Carlos Torchia-Estrada, del *Handbook of Latin American Studies* que aparece anualmente y cuenta con el auspicio de la Fundación hispánica de la Biblioteca del Congreso de Washington.

## LA FILOSOFIA EN LA ACADEMIA NACIONAL DE CIENCIAS

Concebida como una asociación de estudiosos para el cultivo de problemas interdisciplinarios, la Academia Nacional de Ciencias, desde los días de su fundación, ha incluido la filosofía en su sección de humanidades. La representaron, en calidad de miembros titulares, sucesivamente, el profesor Francisco Romero y el doctor Ámbrosio L. Gioja, y en la actualidad el doctor Eugenio Pucciarelli. Ha sido miembro correspondiente el doctor Alberto Rougès (Tuamán), y hoy lo es el doctor Francisco Miró Quesada (Lima, Perú).

Los *Anales*, que informan sobre la actividad desarrollada en cada período, recogen las disertaciones de contenido filosófico, entre las cuales corresponde recordar las de Francisco Romero, *La organización del saber y de la sociedad*

#### INFORMACIONES

(1965, tomo I, pp. 7-18); Teodoro Sánchez de Bustamante, *Algunos paralogismos relacionados con la cantidad* (ibid., pp. 165-170), *El mundo no perceptible* (1968, tomo II, pp. 221-229), *Reflexiones sobre el espacio y el tiempo* (ibid., pp. 453-487), *Realidades nouméticas* (1970, tomo III, pp. 75-85), *La naturaleza y el alcance de la matemática* (1971, tomo IV, pp. 303-312); Roberto F. Giusti, *Francisco Romero en el pensamiento filosófico hispano-americano* (1965, tomo I, pp. 209-222); César Díaz Cisneros, *Las ciencias sociales y la unidad filosófica del saber* (1968, tomo II, pp. 291-307); Enrique Mouchet, *El realismo ingenuo y el realismo crítico ante la vida activa del hombre* (1970, tomo III, pp. 277-282); Ambrosio L. Gioja, *Las valoraciones de conducta y libertad* (1972, tomo V, pp. 27-37); Juan Blaquier, *Bertrand Russell* (ibid., pp. 117-134); Juan Francisco Giacobbe, *Incidencia de la matemática en la ciencia* (1970, tomo III, pp. 119-134), *Especulación y cálculo en la estética* (1973, tomo VI, pp. 19-46); Eugenio Pucciarelli, *Ciencia y filosofía en el mundo de la técnica* (ibid., pp. 77-98), *La filosofía en sus libros* (ibid., pp. 142-145).

Con motivo de celebrarse el 250 aniversario del nacimiento de Kant, la Academia ha hecho llegar su adhesión al IV Congreso internacional de filosofía, celebrado en la Universidad alemana de Maguncia entre el 6 y el 10 de abril de 1974, dedicado a estudiar la obra del filósofo germano, habiendo dispuesto también la realización de un acto destinado a analizar "La huella de Kant en pensadores argentinos".





## INDICE

Tomo XIII, n° 19 y 20, año 1973

BAZÁN, BERNARDO CARLOS. <i>La etapa aporética en la psicología peripatética.</i> .....	61
CORDERO, NÉSTOR LUIS. <i>El significado de las "opiniones" en Parménides.</i> .....	39
GARCÍA BAZÁN, FRANCISCO. <i>Plotino y el lenguaje de la metafísica.</i> .....	91
GARCÍA BELSUNCE, EDUARDO. <i>El pensamiento de Kant en 1762-63.</i> .....	357
GRAU, NÉSTOR ALEJO. <i>Platón y Freud. Las anticipaciones "psicoanalíticas" del filósofo ateniense.</i> .....	125
GUARIGLIA, OSVALDO N. <i>La voluntad, el bien general y los fines individuales en la filosofía práctica de Aristóteles.</i> .....	49
HEBRÁN, CARLOS MANUEL. <i>El conocimiento místico, según Numenio de Apamea.</i> .....	23
— <i>La "Isagoge", de Porfirio.</i> .....	139
LAMACCHIA, ADA. <i>La "cognitio symbolica": un problema de la hermenéutica kantiana.</i> .....	371
LA CROCE, ERNESTO. <i>La "Isagoge", de Porfirio.</i> .....	139
MIRÓ QUESADA, FRANCISCO. <i>Kant y el problema de la verdad matemática.</i> .....	321
NOUSSAN-LETTRY, LUIS. <i>Sobre diferencia hermenéutica y lenguaje.</i> .....	11
PICCIONE, BRUNO L. G. <i>La concepción kantiana del espacio.</i> .....	413
PIRK, ANDRÉS. <i>Asociación y síntesis pasiva.</i> .....	433
PUCCIARELLI, EUGENIO. <i>Aristóteles y los problemas del tiempo.</i> .....	111
— <i>Paradojas de la razón kantiana.</i> .....	263
RAGGIO, ANDRÉS R. <i>¿Qué significa "condiciones de posibilidad"?</i> .....	340
	575

RIANI, MERCEDES. <i>El destino histórico de Isagoge: el "problema de los universales" en la Edad Media.</i> . . . . .	197
TORRETTI, ROBERTO. <i>Juicios sintéticos a priori.</i> . . . . .	297
WALTON, ROBERTO JUAN. <i>Asociación y síntesis pasiva.</i> . . . .	433

## TEXTOS

PORFIRIO. <i>Isagoge</i> , texto griego y traducción española. . . . .	147
KANT. <i>Nueva dilucidación de los primeros principios del conocimiento metafísico.</i> . . . . .	447

## NOTAS Y RESEÑAS

ALEMIAN, CARLOS. <i>La evolución de la dialéctica</i> , por N. Abbagnano, P. Chiodi y otros. . . . .	536
ALVAREZ ACUÑA, DANIEL. <i>Publicaciones de filosofía oriental.</i> . . . . .	554
ASTI VERA, CARLOS A. <i>La desintegración de la forma de las artes</i> , por Erich Kahler. . . . .	529
— <i>Arte y mito</i> , por Ernesto Grassi. . . . .	531
BARYLEO, JAIME. <i>Ocho filósofos del Renacimiento italiano</i> , por P. O. Kristeller. . . . .	534
BIAGINI, HUGO E. <i>The Autobiography of Bertrand Russell.</i> . . . .	551
CORDERO, NÉSTOR LUIS. <i>The Route of Parmenides. A Study of word, image and argument in the fragments</i> , por Alexandre Mourelatos. . . . .	236
FERNÁNDEZ, CORIOLANO. <i>La notion de dignité humaine dans la pensée de Kant a Pascal</i> , por Zivia Klein. . . . .	505
GALATI, MARÍA CATALINA. <i>L'Estetica di Kant</i> , por Luigi Pereyson. . . . .	507
— <i>Poesía e ontología</i> , por Gianni Vattimo. . . . .	515
— <i>Progetto di una sistematica dell'arte</i> , por Luciano Anceschi. . . . .	518
— <i>La definizione dell'arte</i> , por Umberto Eco. . . . .	520
GARCÍA BAZÁN, FRANCISCO. <i>Plotino e la genesi dell'umanesimo interiore</i> , por Pietro Prini. . . . .	233
— <i>Mito y realidad</i> , por Mircea Eliade. . . . .	539
GARCÍA BELSUNCE, EDUARDO. <i>Kant Ueber Metaphysik und Erfahrung</i> , por Walter Bröcker. . . . .	488

GÓMEZ, RODOLFO. <i>L'oeuvre de Kant. La philosophie critique</i> , por A. Philonenko. ....	503
HERRÁN, CARLOS MANUEL. <i>Tres interpretaciones contemporáneas del pensamiento de Plotino</i> (N. Baladi, J. Moreau, J. M. Rist). ....	227
JULIA, VICTORIA. <i>Plato's Progress</i> , por Gilbert Ryle. ....	244
LA CROCE, ERNESTO. <i>Notas sobre la antropología platónica</i> , por Néstor A. Grau. ....	248
LABALA, MARÍA ELENA. <i>Platón y Freud en la crisis de la filosofía</i> (Yvon Bres, <i>La psychologie de Platon</i> ). ....	239
LESCANO, CARLOS EDUARDO. <i>Filosofía de la historia</i> , por Jorge García Venturini. ....	547
LÓPEZ CHUHURRA, OSVALDO. <i>Opera aperta</i> , por Umberto Eco. ....	522
— <i>Simbolo, comunicazione, consumo</i> , por Gillo Dorfles. ....	524
NESPRIAS MIGUEL A. <i>Apología de Sócrates</i> , por Platón (con estudio preliminar, notas y traducción de Conrado Eggers Lan). ....	242
ORLANDI, CARLOS ALBERTO. <i>Kants Theorie der Physik</i> , por Hansgeorg Hoppe. ....	490
— <i>Problemes Kantiens</i> , por Eric Weil. ....	494
— <i>La filosofía della religione in Kant</i> , por Ada Lamacchia. ....	498
POCHTAR, RICARDO. <i>L'équivoque ontologique de la pensée kantienne</i> , por Gérard Granel. ....	481
RAVERA, ROSA MARÍA. <i>Estética de los elementos plásticos</i> , por Osvaldo López Chuhurra. ....	526
RIANI, MERCEDES. <i>Tres interpretaciones contemporáneas del pensamiento de Plotino</i> (Baladi, Moreau, Rist). ....	227
RIVERA, MARÍA DEL CARMEN. <i>La concepción de la historia en la obra de Ortega y Gasset</i> , por León Dujovne. ....	546
SALERNO, MALVINA E. <i>El misticismo latente en la literatura moderna</i> , por Cleanth Brooks. ....	542
— <i>El problema de las generaciones</i> , por José María Monner Sans. ....	543
— <i>Los géneros literarios</i> , por Delfín Leocadio Garasa. ....	545
SAZBON, JOSÉ. <i>El estructuralismo en las revistas</i> . ....	557
SIMBONE, CRISTINA. <i>Tránsito del Mythos al Logos</i> , por Carlos A. Disandro. ....	246
	577

CUADERNOS DE FILOSOFÍA

VERA, TERESITA. <i>Kant</i> , por Uve Schulz. ....	510
WALTON, ROBERTO JUAN. <i>The Concept of the Categorical Imperative</i> , por T. C. Williams. ....	485

TESIS UNIVERSITARIAS

De doctorado: Roberto Juan Walton, Néstor Luis Corde- ro, Hugo E. Biagini. ....	565
De licenciatura: Hipólito Rodríguez Piñeiro. ....	567

INFORMACIONES

Nº 19. ....	251
Nº 20. ....	569







SE TERMINÓ DE IMPRIMIR EN LA IMPRENTA  
DE LA UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES  
EL 12 DE MARZO DE 1975

Precio : \$ 42 ley 18.188

\$ 4.200 m/n.