

STOA

REVISTA DEL INSTITUTO DE FILOSOFÍA
UNIVERSIDAD VERACRUZANA



Universidad Veracruzana

AÑO 8

VOLUMEN 8

NÚMERO 15

enero-junio de 2017

UNIVERSIDAD VERACRUZANA

Dra. Sara Deifilia Ladrón de Guevara González
Rectora

Mtra. Leticia Rodríguez Audirac
Secretaria Académica

Mtro. Gerardo García Ricardo
Secretario de Administración y Finanzas

Dra. Carmen Blázquez Domínguez
Directora General de Investigaciones

Dr. José Rigoberto Gabriel Argüelles
Director General de la Unidad de Posgrado

Dr. Adolfo García de la Sienna Guajardo
Director del Instituto de Filosofía

STOA
Revista del Instituto de Filosofía
Universidad Veracruzana

Director: Jesús Turiso Sebastián

Editores: Adolfo García de la Sienna · Jesús Turiso

Secretario de redacción: César González

Consejo Editorial: Juan Álvarez Cienfuegos · Francisco Arenas-Dolz · Marcelino Arias Sandí · Mauricio Beuchot · Jacob Buganza · Jaime Fisher y Salazar · Adolfo García de la Sienna · José Antonio Hernanz · Ramón Kuri · Darin McNabb · Adriana Menassé · Julio Quesada · Jesús Turiso

Stoa aparece dos veces al año, en enero y julio. Está dedicada a la filosofía en general.

ISSN: 2007-1868

STOA
Revista del Instituto de Filosofía
Universidad Veracruzana

TRADUCCIONES

- DAGFINN FØLLESDAL
Las reducciones de Husserl y el papel
que desempeñan en su fenomenología 7
- ARTHUR J. JACOBSON
STEVEN B. SMITH
Introducción a *La ley de Spinoza* 21
- ANTONIO ROSMINI
Sobre la teoría del ser ideal 33

ARTÍCULOS

- JOSÉ ARTURO HERRERA MELO
Ontología, lenguaje ordinario y modulaciones
de la idea “ciencia”: una propuesta de análisis
desde el materialismo filosófico de Gustavo Bueno 67

TRADUCCIONES

Stoa
Vol. 8, no. 15, 2017, pp. 7-20
ISSN 2007-1868

LAS REDUCCIONES DE HUSSERL Y EL PAPEL QUE DESEMPEÑAN EN SU FENOMENOLOGÍA*

DAGFINN FØLLESDAL
Universidad de Oslo
Universidad de Stanford

Las reducciones fueron introducidas por Husserl como parte de su giro a lo trascendental, el cual tuvo lugar alrededor de 1905. Había usado la palabra “reducción” antes, en 1891, precisamente hacia el final de su primera obra, *Filosofía de la aritmética* (Husserl 1970b, pp. 261ss.). Sin embargo, el término se usa ahí en el sentido de reducir un tipo de representación matemática a alguna forma sistemática estándar. Por ejemplo, si preguntamos “¿cuál es mayor, $18 + 49$ o 7×9 ?” podemos responder esto “reduciendo” “ $18 + 49$ ” a la forma estándar “67”, “ 7×9 ” a “63” y entonces tenemos una respuesta inmediata a nuestra pregunta.

En su siguiente obra principal, *Investigaciones lógicas*, de 1900/1 (Husserl 1975, 1984), no se habla de reducciones. Luego en las *Ideas* (1913; citada como Husserl 1950), *Filosofía primera* (conferencias impartidas en 1923/4; citadas como Husserl 1956, 1959), las *Meditaciones cartesianas* (conferencias impartidas en 1929; citadas como Husserl 1988a, 1988b), y en su última obra, la *Crisis* (1954; citada como Husserl 1970a), la reducción, en un sentido muy nuevo, se convierte en un tópico central. Husserl discute varios tipos de reducción, siendo los principales la eidética, la trascendental y la fenomenológica. Los intérpretes de Husserl están en desacuerdo acerca de qué son las reducciones y cómo se

* Publicado originalmente con el título “Husserl’s Reductions and the Role They Play in His Phenomenology”, en *A Companion to Phenomenology and Existentialism*, compilado por Hubert L. Dreyfus y Mark A. Wrathall, Blackwell Publishing, 2006. La presente traducción se debe a Adolfo García de la Sienna. Este texto se publica aquí con el amable consentimiento del Profesor Føllesdal.

relacionan entre sí. Algunos académicos las encuentran tan enigmáticas que las eliminan, junto con todo el resto de la filosofía trascendental de Husserl. Esta reacción da testimonio del papel central que desempeñan las reducciones en la filosofía tardía de Husserl: las reducciones son las herramientas metodológicas básicas de su filosofía trascendental; las reducciones y la filosofía trascendental de Husserl se requieren entre sí para tener sentido.

En este texto daremos una interpretación de las reducciones que encaja bien con los textos de Husserl y, espero, que tenga sentido.

1. Algunas ideas básicas de la fenomenología de Husserl

Para entender las reducciones y el papel que desempeñan, debemos conocer primero la estructura básica de la fenomenología de Husserl y, en particular, nociones y distinciones que él introdujo en conexión con su giro a lo trascendental. Una idea básica desde el comienzo de la fenomenología, en las *Investigaciones lógicas* y por ende antes del giro a lo trascendental, es la de *intencionalidad*, la direccionalidad de la conciencia. Expliquémosla con ayuda de uno de los ejemplos favoritos de Husserl, el acto de ver un dado. Cuando vemos un dado, vemos un objeto que tiene seis lados, algunos de los cuales pueden ser vistos desde donde estamos, otros pueden ser vistos si lo volteamos o nos movemos a su alrededor. Los lados son cuadrados, pero aparecen como polígonos de cuatro lados si no los vemos directamente desde arriba. Nos hemos acostumbrado tanto a todo esto que no nos damos cuenta de nuestro complicado conjunto de anticipaciones. Sólo cuando algo falla nos hacemos conscientes de que algo perturba. Por ejemplo, si nos movemos alrededor y no encontramos un lado trasero, podemos empezar a reflexionar y podemos llegar a descubrir que mucha estructuración anticipativa ha pasado desapercibida. Sin embargo, una vez que encontramos un modo de reestructurar nuestra experiencia, por ejemplo tomando lo que tenemos frente a nosotros como tres piezas cuadradas yuxtapuestas para formar una esquina, que desde algunas perspectivas parece un dado, tenemos una explicación de lo que sucedió y podemos continuar con nuestras actividades como antes — hasta que sucede otra ruptura; de acuerdo con Husserl no hay etapa en la percepción en la que se garantice que nuestras anticipaciones han de ser exitosas.

La actitud reflexiva, en la que caímos por un momento cuando tratábamos de encontrar lo que perturbaba, es un ejemplo simple de reducción *trascendental*. Estamos reflexionando sobre la actividad reestructuradora de nuestra conciencia y la correspondiente estructura que esperábamos encontrar en el mundo experimentado. Esta reducción no es tan misteriosa como podría sonar, y en un momento habremos de exponerla y discutirla más sistemáticamente. Sin embargo, antes de que pasemos a esto, observemos que el ejemplo de nuestro dado también puede servir para ilustrar la otra reducción principal en Husserl: la reducción eidética. Veamos ahora cómo sucede esto. Mirando el dado, puedo enfocarme en este objeto material, el cual pesa aproximadamente un octavo de onza, el cual heredé de mi abuelo y el cual por lo tanto no cambiaría por ningún otro dado. Estoy viendo este objeto físico particular. Cuando percibo un objeto físico de este modo estoy, dice Husserl, en la actitud natural. Sin embargo, al mirar el dado puedo enfocarme también en su configuración, puedo ignorar todas las peculiaridades individuales de mi dado y concentrarme en la forma cúbica que es exhibida por mi dado y también por muchos otros objetos. Más aún, mi dado no es solamente un cubo; también ejemplifica muchas otras configuraciones geométricas, algunas de ellas más generales, tales como las de un poliedro, un paralelepípedo, o regularidad, convexidad y así consecutivamente. Cada una de estas configuraciones puede ser el objeto en el que me estoy enfocando cuando mis ojos están dirigidos hacia el dado. Lo que llega a mis ojos puede ser lo mismo todo el tiempo, pero el objeto que estoy estudiando no necesita ser este objeto físico particular, sino que puede ser cualquiera de las muchas características ejemplificadas por él. Las características no tienen que ser geométricas; pueden ser aritméticas, tales como los cinco puntos en el lado que está volteado hacia mí, o topológicas. No necesitan ser matemáticas en lo absoluto; también pueden ser el color del dado, su peso, etcétera. No hay límite al número de características que puede ejemplificar una cosa.

Husserl llama *eidōs* (plural: *eidē*), o esencias, a todas estas características. Cuando Husserl escribe acerca de esencias, por lo tanto, no está usando la palabra como etiqueta de algo que sea único a cada objeto, lo que a veces se llama esencia individual. Por el contrario, una esencia es para él algo que puede ser compartido por muchos objetos.

Cuando pasamos de estar observando un objeto físico concreto a estudiar una de estas características generales, llevamos a cabo lo que llamaba la reducción *eidética*. Nuevamente, esto no parece misterioso o difícil. Es algo que hacemos cotidianamente. Los matemáticos lo hacen más frecuentemente que otros, pero todos lo hacemos cuando pasamos de los individuos concretos a características generales de los objetos que nos rodean.

Falta la reducción fenomenológica. Pero, como veremos, una vez que tenemos las otras dos reducciones también tenemos la fenomenológica. Sin embargo, recorramos todo esto de manera más sistemática.

2. Intencionalidad. Noema, noesis, hylé

Primeramente, la intencionalidad: el mentor de Husserl, Brentano, de quien Husserl aprendió acerca de la intencionalidad, en dos párrafos frecuentemente citados define la intencionalidad como la *direccionabilidad* de nuestra conciencia hacia un objeto:

Todo fenómeno mental está caracterizado por lo que los escolásticos de la Edad Media llamaban la inexistencia intencional (o mental) de un objeto, y lo que podríamos llamar, si bien de manera no enteramente carente de ambigüedad, referencia a un contenido, dirección hacia un objeto (la cual no ha de ser entendida aquí como significando una cosa), u objetividad inmanente. Todo fenómeno mental incluye algo como objeto dentro de sí, aunque no lo hace del mismo modo. En la presentación, algo está presentado, en el juicio algo es afirmado o negado, en el amor amado, en el odio odiado, en el deseo deseado y así consecutivamente.

Esta inexistencia intencional es característica exclusivamente de los fenómenos mentales. Ningún fenómeno físico exhibe algo parecido a ella. Podemos, por lo tanto, definir los fenómenos mentales diciendo que son aquellos fenómenos que contienen un objeto intencionalmente dentro de ellos mismos.¹

Husserl simpatizaba mucho con la idea de Brentano, pero vio dos problemas: Primeramente, algunos actos no tienen objeto. Por ejemplo, cuando alucinamos, o cuando pensamos acerca del número primo más grande o Pegaso, no hay objeto, aunque podríamos pensarlo.

¹ Brentano 1924 (y ediciones posteriores, pp. 124-5), vol. 1, libro 2, cap. 1. Aquí citado de la traducción al inglés de este capítulo por D. B. Terrell en Chisholm 1960, p. 50.

¿Qué hay entonces acerca de la direccionalidad del acto? En segundo lugar, aun cuando el acto tuviera un objeto, ¿cómo llega el acto a relacionarse con él? Brentano no nos da una explicación de cómo sucede esto; simplemente afirma que el acto está dirigido hacia un objeto. Husserl se propone superar estos dos problemas introduciendo la noción de significado asociado con el acto. Esto alcanza su forma plenamente desarrollada en *Ideas*, donde desarrolla una teoría del *noema*.

El noema es una estructura asociada a cada acto, correspondiente a todas las “anticipaciones” que tenemos acerca del objeto de los actos. Pongo la palabra “anticipaciones” entre comillas porque normalmente una anticipación es algo de lo que somos conscientes, pero, para el mundo, el noema tiene constituyentes de los cuales no somos conscientes, “anticipaciones” que tácitamente hemos tomado de nuestra cultura y acerca de las cuales nunca hemos pensado, incluso disposiciones corporales, que tendríamos gran dificultad para describir en palabras aún si fuésemos conscientes de ellas.² También, entre nuestras “anticipaciones” cuando percibimos un objeto se halla la anticipación de que el objeto tiene características que van mucho más allá de lo que anticipamos, características acerca de las cuales nunca hemos pensado y que ni siquiera son anticipadas tácitamente, características que no tienen nada que les corresponda en el noema, excepto nuestro reconocimiento de que el objeto va mucho más allá de nuestras anticipaciones. Es *trascendente*, dijo Husserl; no es agotado por nuestras anticipaciones y nunca lo será. Conforme seguimos examinando el objeto, caminamos a su alrededor, lo volteamos, lo exploramos con nuestros diferentes sentidos o con instrumentos científicos, nuestras anticipaciones siempre van más allá de lo que “el ojo ve” o nuestros otros sentidos perciben. El objeto, a su vez, va más allá de cualquier cosa que hayamos anticipado.

Husserl concibe el noema como una respuesta a la segunda pregunta de arriba: ¿cómo se relaciona el acto con objeto? También proporciona una respuesta a la primera pregunta: los actos puede tener este tipo de direccionalidad sin tener ningún objeto. Frecuentemente tenemos anticipaciones que no logran ser satisfechas. El modo que tiene Husserl de tratar con actos sin objetos es notablemente paralelo al modo que tiene Frege de tratar con expresiones sin referencia: la

² Más sobre esto en Føllesdal 1990. Para más sobre el noema, véase Føllesdal 1969.

expresión puede tener un significado, un *Sinn*, sin que haya un objeto que corresponda a este significado. Husserl mismo señala este paralelo entre noema y significado lingüístico en varios lugares. En el tercer volumen de *Ideas*, el cual nunca completó, escribe: “el noema no es más que una generalización de la noción de significado (*Bedeutung*) al campo de todos los actos”.³ Sin embargo, mientras que Frege fue más bien taciturno por lo que concierne a la noción de significado, y luchó con ella principalmente en sus manuscritos inéditos, Husserl discute extensamente el noema. No necesitamos entrar a su teoría del noema aquí. Sin embargo, tomaremos nota de otra noción correlativa que es pertinente a nuestro entendimiento de las reducciones: la *noesis*. Cada acto tiene una noesis, la cual es la contraparte experiencial del noema. Las noeses son las experiencias estructuradoras, las que dan estructura o significado al acto. Mientras que el noema es el significado *dado* en un acto, la noesis es el elemento *dador* de significado en el acto.

Las noeses son experiencias, a diferencia de los noemata, los cuales son estructuras atemporales. También hay un segundo tipo de experiencia en nuestros actos, el que Husserl llama la *hylé* (usando la palabra griega para materia). La *hylé* son experiencias que tenemos típicamente cuando nuestros sentidos son afectados, pero que también podemos tener cuando tenemos fiebre o somos afectados por drogas y cosas por el estilo. La *hylé* y la *noesis* tienen que encajar entre sí; la *hylé* debiera estar *llenando* componentes de la *noesis* y correspondientemente del noema. Esto es lo que queremos decir con la metáfora “ve el ojo” arriba: cuando percibimos, algunas de las “anticipaciones” en nuestro noema son llenadas por la *hylé* y otras no lo son; meramente señalan características adicionales del objeto y pueden satisfacerse conforme seguimos explorando el objeto. Estas anticipaciones insatisfechas pueden entrar en conflicto con las experiencias *hyléticas* que obtenemos cuando exploramos el objeto. En ese caso tiene lugar una “explosión” del noema, tenemos que revisar nuestra concepción de lo que percibimos, tenemos que producir otro noema que encaje con nuestras experiencias *hyléticas*. La *hylé*, por lo tanto, *constríñe* la *noesis* que podemos tener en una situación dada y con ello cualquier noema que podamos tener.

³ Husserl 1950.

Sin embargo, la hylé no nos constriñe hasta la unicidad; no importa que hylé tengamos, siempre hay muchas noeses diferentes que son compatibles con ella, noeses que difieren en las anticipaciones que van más allá de aquellas que son satisfechas en el momento. El objeto de un acto, incluso un acto de percepción, no es fijado únicamente por las experiencias sensoriales que tenemos; siempre hay algo holgado, aunque normalmente no somos conscientes de ello, excepto en situaciones especiales del tipo que los psicólogos de la Gestalt discutieron bajo el encabezado de imágenes “ambiguas”. El efecto constrictivo de la hylé es crucial para traer a colación nuestra noción de *realidad* y con ella la distinción entre realidad y fantasía. En la fantasía no hay constricciones y, como consecuencia de esto, la fantasía carece del carácter de realidad característico de la percepción. El carácter de realidad del objeto se refleja también en el noema y la noesis, en su así llamado componente *categorico*. Éste y los otros componentes del noema y la noesis son, sin embargo, innecesarios para entender las opciones del mundo, y por lo tanto no las discutiremos.⁴

Como se ha notado, en la actitud natural y también en la actitud eidética no somos conscientes de estos tres elementos de nuestros actos, el noema, la noesis y la hylé. Sólo llegan a nuestra conciencia cuando reflexionamos sobre nuestros actos y su estructura. Estos tres elementos, noema, noesis e hylé, permanecen ocultos, aunque son cruciales para el modo en que experimentamos el mundo. Husserl los llamó *trascendentales*. Esto no debiera confundirse con trascendente, que fue mencionado anteriormente. “Trascendente” significa “inagotable” mientras que “trascendental” significa oculto pero crucial para nuestra experiencia. Es esta última noción la que es importante en conexión con las reducciones.

3. Eidos. La reducción eidética

Estamos ahora listos para pasar a la primera de las tres reducciones de Husserl, la *reducción eidética*. Ésta es así llamada porque nos trae a los eide, o esencias de las cosas. Tocamos brevemente el eidos en nuestra discusión del dado. Considerémoslo ahora con más detenimiento. Cuando miro el dado, mi conciencia puede estar dirigida hacia un

⁴ Para más sobre esto, véase Føllesdal 2003.

número de objetos diferentes: hacia un dado o algún otro objeto que se parece a un dado desde donde estoy; por ejemplo, como observamos, tres pedazos cuadrados yuxtapuestos para formar una esquina, o cualquier número de otros objetos físicos, siendo el único requerimiento que el noema del acto dirigido hacia ese objeto sea compatible con las experiencias hyléticas que tengo. Sin embargo, como observamos cuando discutimos el dado, mi conciencia también puede estar dirigida hacia una de las características del dado, por ejemplo su forma cúbica. En ese caso, tengo anticipaciones del tipo de experiencias que tendré cuando cambien las circunstancias o pueda ejecutar ciertas acciones. Por ejemplo, espero que si cuento las esquinas contaré ocho, y que si cuento las aristas contaré doce. Algunas de estas anticipaciones son similares a las que tuve cuando el objeto de mi acto era este dado concreto particular. Sin embargo, no tengo anticipaciones con respecto a este dado particular. Puedo quitarlo y reemplazarlo con otro dado, y ninguna de mis anticipaciones será violada. Mis anticipaciones cuando el objeto de mi acto es la forma cúbica incluyen, por lo tanto, solamente un conjunto de las anticipaciones que tengo cuando el objeto de mi acto es el dado particular concreto. De ahí la etiqueta “reducción” para el paso de la experiencia de un objeto concreto particular a la experiencia de un eidos.

El objeto de mi acto en una situación dada no necesita, por lo tanto, ser un objeto físico concreto; puede ser un eidos. Dado un acto y las constricciones impuestas sobre nosotros por la hylé, el objeto del acto puede de hecho ser cualquiera de un gran número de objetos físicos diferentes, y también puede ser cualquiera de un número de características generales o eide. El objeto que experimento está infra-determinado por la hylé. Husserl llama a cualquier acto que esté constreñido de este modo una *intuición*. Estos actos hacen aseveraciones de realidad; su noema tiene un componente categórico que corresponde a nuestra consideración del objeto del acto como real. De acuerdo con Husserl, las intuiciones y no otros actos arrojan evidencia acerca de cómo es el mundo. Las tres nociones intuición, constricción y realidad están de este modo íntimamente conectadas entre sí.

La intuición que está dirigida hacia objetos físicos es llamada percepción por Husserl. La intuición dirigida hacia los eidos o esencias es llamada por él intuición eidética o compenetración esencial (*Wesens-*

chau). Husserl se considera a sí mismo un empirista: toda evidencia nos llega a través de nuestros sentidos. Sin embargo, argumenta que los filósofos han saltado demasiado rápidamente del empirismo al fisicalismo, la concepción de que los únicos objetos que hay son objetos físicos. Muchos de nuestros actos están dirigidos hacia las esencias. Y en la medida en que estén constreñidos del modo que hemos descrito, nos dan evidencia acerca de las esencias y sus varias propiedades.

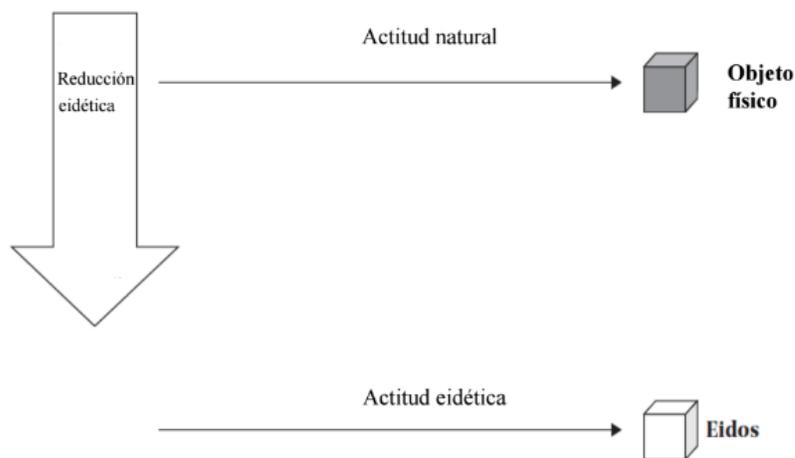


Figura 1

Los ejemplos de las esencias que hemos dado hasta aquí ha sido cubos, otras formas geométricas y el número de puntos en el lado de un dado. Todos éstos pertenecen a las matemáticas. Sin embargo, como se observó anteriormente, Husserl concibió el estudio de muchos otros tipos de esencias. Cualquier tipo de similaridad entre objetos apunta hacia una esencia, por ejemplo los colores y también “humanidad”, la característica que todos los humanos tienen en común. Concibió una variedad de disciplinas eidéticas además de la geometría, la aritmética y otras disciplinas matemáticas. Cada una de ellas estudiaría una esencia o un grupo interrelacionado de esencias. Uno de los métodos que usarían sería la *variación eidética*: uno se enfocarían en una esencia e iría a través de un número de casos que ejemplifican esta esencia. Los

ejemplos no necesitan ser objetos físicos; es más fácil y rápido *imaginar* nuevos casos y variaciones y con ello explorar qué características tiene esta esencia y cómo se relaciona con otras esencias. Como nos enfocamos en esencias cuando estudiamos eide, y no en los objetos que ejemplifican esas esencias, no nos importa si existen esos objetos o no. Variando los ejemplos de objetos que ejemplifican la esencia podemos demostrar resultados de existencia: podemos encontrar un caso que ejemplifica una combinación particular de características. Sin embargo, los resultados negativos, que no hay un objeto que satisface una cierta combinación de características, requieren otro tipo de consideración.

Husserl conoció el método de la variación en el filósofo/matemático Bernard Bolzano (1781–1800) quien desarrolló este método en su *Teoría de la ciencia*.⁵ Husserl podría también señalar a su maestro de matemáticas Karl Weierstrass, quien usó el método para descubrir un número de resultados en los fundamentos de las matemáticas, entre ellos que hay funciones continuas que no son diferenciales ningún punto. (Este resultado fue demostrado treinta años antes por Bolzano, pero era desconocido para Weierstrass y Husserl, pues no se le permitía a Bolzano publicar sus resultados.)

La *reducción eidética* es la transición de la actitud *natural*, en la que estamos dirigidos hacia objetos materiales particulares, a la actitud *eidética*, en la que somos dirigidos hacia esencias (véase la Figura 1).

4. La reducción trascendental

Pasemos ahora a la reducción trascendental. Como ya se sugirió en nuestra discusión del dado al comienzo del texto, la reducción trascendental consiste en que reflexionemos sobre el acto mismo más que sobre su objeto. Descubrimos entonces que nuestro estar dirigidos hacia el objeto consiste en una complicada interacción de tres elementos: las experiencias estructuradas en el acto, las *noeses*, la estructura correlacionada dada en el acto, el *noema*, y las experiencias satisfactoras y constrictivas, la *hylé*.

Husserl argumenta que con algún entrenamiento uno puede ser capaz de estudiar sistemáticamente estos tres elementos. Uno entonces

⁵ Bolzano 1914-31.

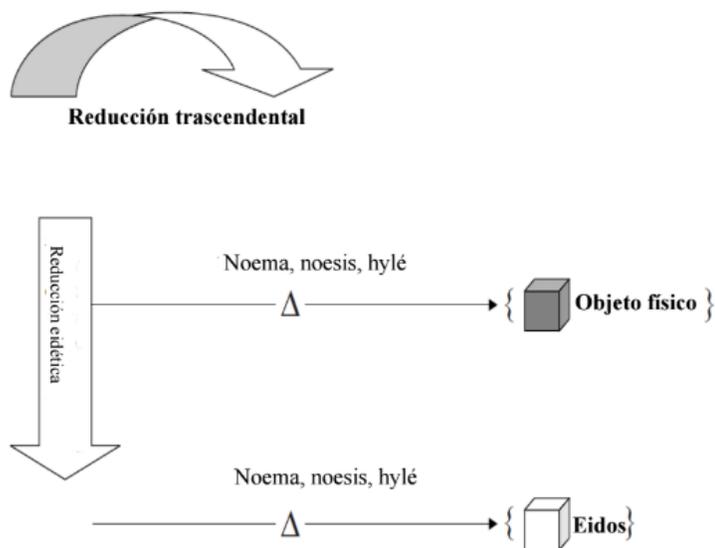


Figura 2

ignoraré el objeto normal del acto. Uno no dudará que está allí, o se preguntará si está allí, o checará las propias anticipaciones o explorará el objeto todavía más. Husserl llama a este cambio de actitud *epoché*, usando la antigua palabra griega que significa abstenerse de juzgar. Llama también a esto un *poner entre paréntesis* al objeto. Uno simplemente no se ocupará del objeto, sino solamente de la estructura del acto en la que experimentamos el objeto. Estudiaremos la noesis, el noema y la hylé del acto. La *reducción trascendental* consiste en este cambio de foco, de nuestra actitud dirigida al objeto a una actitud dirigida al acto. Nos lleva de los objetos de que nos ocupamos en la actitud natural o en la eidética a los objetos trascendentales, noema, noesis e hylé, y también al *ego trascendental*, el aspecto de nuestro ego del que no somos conscientes cuando nos consideramos a nosotros mismos como cosas físicas en el mundo material, pero de lo que nos volvemos conscientes cuando descubrimos la actividad reestructuradora de nuestra propia conciencia.

Este giro reflexivo es llamado reducción porque deja fuera algo de lo que nos ocupábamos antes de que empezara la reducción: los objetos

en el mundo y los eide. Son “puestos entre paréntesis”, dice Husserl (véase la Figura 2).

La *reducción fenomenológica*, finalmente, es una combinación de las reducciones eidética y trascendental. Nos conduce de la actitud natural, en la que estamos dirigidos hacia objetos físicos individuales, a una actitud trascendental eidética, en la que estamos estudiando los noemata, las noeses, y la hylé de actos dirigidos hacia características esenciales de actos dirigidos hacia esencias. Usando un diagrama con cuatro cuadrantes podemos ilustrar la reducción fenomenológica (véase la Figura 3).

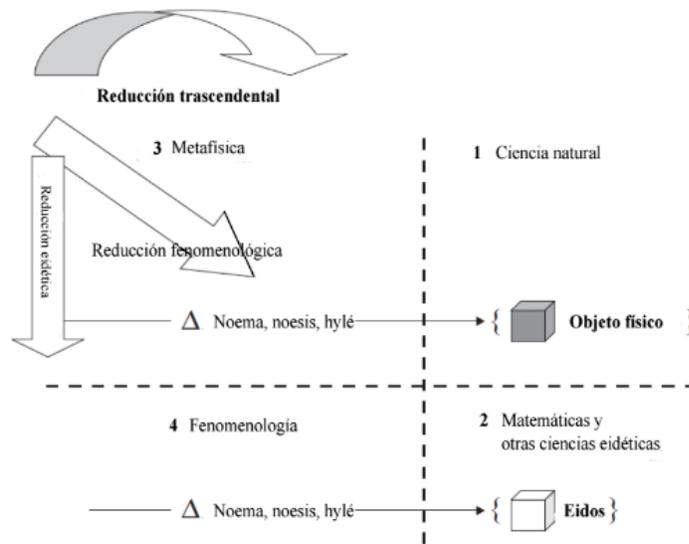


Figura 3

Las reducciones separan los objetos de los actos en cuatro ámbitos, indicados como cuatro cuadrantes en la Figura 3, y cuatro disciplinas principales. En el cuadrante 1 tenemos objetos físicos concretos estudiados en las ciencias naturales. La reducción eidética nos conduce a los eide, las características generales de los objetos, que son estudiadas en las matemáticas y otras ciencias eidéticas. Si llevamos a cabo la reducción trascendental sobre actos dirigidos hacia objetos físicos, estudiamos los noemata, noeses e hylé de tales actos (cuadrante 3).

Husserl no dice mucho acerca de este ámbito, pero propone que lo llamemos metafísica, e indica que incluye el estudio de la estructuración trascendental de lo que es típicamente individual, tal como la muerte en su unicidad para un individuo, en tanto que distinguida de la muerte como una característica general de las personas y los animales. El cuadrante 4, finalmente, contiene los noemata, noeses e hylé de actos dirigidos hacia las esencias. El estudio de estas entidades es lo que Husserl llama fenomenología. De ahí el nombre de la reducción que nos conduce de la actitud natural a los objetos estudiados en la fenomenología: la reducción *fenomenológica*.

Una nota final acerca de las reducciones. En esta presentación del pensamiento de Husserl, he tratado la reducción fenomenológica como compuesta por la reducción eidética seguida por la reducción trascendental, en ese orden. Está claro que el orden importa: si fuésemos a empezar con la reducción trascendental y después a ejecutar la reducción eidética, arribaríamos a las características esenciales de los noemata, noeses e hylé dirigidos hacia objetos concretos individuales. Esto no es lo mismo que los noemata, noeses e hylé dirigidos hacia esencias. Husserl normalmente comienza, como lo hemos hecho, con la reducción eidética y luego la hace seguir por una reducción trascendental. Sin embargo, hay algunos cuantos textos en los que parece permitir que las reducciones vayan en cualquier orden. En ese caso la fenomenología comprendería presumiblemente el estudio de ambos ámbitos.

Referencias

- Bolzano, B. (1914–31) *Wissenschaftslehre* (4 vols.). Leipzig (publicación original en Sulzbach, 1837, reimpresa en Viena, 1882).
- Brentano, F. (1924) *Psychology From an Empirical Standpoint*. Hamburgo: Felix Meiner (trabajo original publicado en 1874).
- Chisholm, R. B. (comp.) (1960) *Realism and the Background of Phenomenology*. Glencoe, Illinois: The Free Press.
- Føllesdal, D. (1969) “Husserl’s Notion of Noema”, *Journal of Philosophy*, 6, 680–7.
- (1990) “The Lebenswelt in Husserl”. En L. Haaparanta, M. Kusch, and I. Niiniluoto (eds.), *Language, Knowledge, and Intentionality: Perspectives on the Philosophy of Jaakko Hintikka* (Acta Philosophica Fennica, vol. 49). Helsinki, pp. 123–43.

- (2003) “The Thetic Role of Consciousness”. En D. Fiset (ed.), *Husserl’s Logical Investigations Reconsidered* (Contributions to Phenomenology, vol. 48) (pp. 11–20). Dordrecht: Kluwer.
- Husserl, E. (1950) *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie* [Ideas: general introduction to pure phenomenology and to a phenomenological philosophy. First book]. *Husserliana* vol. 3 (comp. W. Biemel). The Hague: Martinus Nijhoff (trabajo original publicado en 1913).
- (1956) *Erste Philosophie (1923/4). Erste Teil: Kritische Ideengeschichte* [First philosophy (1923/24). First part: the critical history of ideas]. *Husserliana* vol. 7 (ed. R. Boehm). The Hague: Martinus Nijhoff.
- (1959) *Erste Philosophie (1923/4). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion* [First philosophy (1923/24). Second part: theory of phenomenological reduction]. *Husserliana*, vol. 8 (ed. R. Boehm). The Hague: Martinus Nijhoff.

Stoa

Vol. 8, no. 15, 2017, pp. 21-31

ISSN 2007-1868

INTRODUCCIÓN A LA LEY DE SPINOZA*

ARTHUR J. JACOBSON

STEVEN B. SMITH

La cuestión religiosa que tan acaloradamente se debatió en los orígenes de la modernidad ha adquirido un nuevo apremio. El surgimiento de los fundamentalismos religiosos que tomaron el lugar de las ahora difuntas ideologías seculares ha creado problemas que hubieran parecido imposibles hace una década. Hasta hace poco, los teóricos de la secularización anunciaban con plena confianza que, con el avance de la modernidad, desaparecerían los conflictos religiosos y sus concomitantes guerras tribales y étnicas. De manera análoga, los teóricos políticos liberales tomaban refugio detrás del famoso “muro de separación” entre la iglesia y el estado, sin entender cabalmente por qué el muro se encontraba bajo ataque. Por todas estas razones, es importante considerar las raíces del problema.

Ningún pensador nos permite comprender mejor las raíces de la cuestión religiosa moderna que Baruch Spinoza (1632-77). En el corazón de la filosofía de Spinoza se plantea una cuestión legal, ¿se encuentra el orden legal y político presidido por Dios (o los dioses) y por lo tanto, por los representantes de Dios en la Tierra, o la religión, y por lo tanto la autoridad religiosa, está sujeta, en última instancia, a las decisiones humanas racionales? Esta pregunta, a la que uno de los lectores de Spinoza¹ denominó problema teológico-político, sigue estando en el centro de nuestro moderno sistema constitucional de gobierno. No sería exagerado decir que la respuesta de Spinoza a este problema teológico político lo convierte en el padre fundador de la democracia constitucional moderna.

* Este texto es la introducción al libro *Spinoza's Law* (2003) y fue trasladado al español por Adriana Menassé.

¹ Ver Leo Strauss, “Preface”, en *Spinoza's Critique of Religion* pp. 224-59 (1968).

El coloquio para la que fueron escritos los siguientes ensayos surgió de un empeño colectivo por examinar la concepción de Spinoza en torno a la ley, entendida ésta en el sentido más amplio posible de la palabra. Su concepto de ley, nos parece, debe empezar por el análisis y la crítica que realiza de la ley judía tradicional, la ley mosaica, tal como se revela en los primeros cinco libros de la *Torah*. La relación de Spinoza con la comunidad judía de la que fue expulsado pero a la que nunca renunció formalmente, sigue siendo una cuestión problemática para todos los estudiosos de su pensamiento. Pero si no fue un filósofo judío en ningún sentido evidente, nadie puede negar que su trabajo surgió de una discusión seria y sostenida, así como del comentario de las obras legales y filosóficas más importantes de la tradición política judía.²

La filosofía de Spinoza, en su conjunto, está basada en una premisa engañosamente simple, a saber, que la palabra de Dios tal como se revela en las Sagradas Escrituras es, de hecho, (una palabra) un libro humano. Más que la revelación de Dios a la humanidad, la Biblia y todas sus enseñanzas son el resultado de la mente humana y el poder de la imaginación. Detrás del análisis crítico de Spinoza, no solo de la Biblia, sino de sus intérpretes canónicos, se encuentra la creencia —una creencia *a priori* de su parte— de que la razón es el juez último y árbitro de la Escritura y no a la inversa. A este respecto, Spinoza, junto con otros célebres contemporáneos suyos, abrieron los primeros fuegos en la lucha de la Ilustración contra la autoridad religiosa.³

I

De una u otra manera, todas las colaboraciones de este libro examinan las implicaciones —filosóficas, teológicas, legales y políticas de la propuesta básica de Spinoza. Desde el punto de vista filosófico, Spinoza es un racionalista convencido. No hay nada en el mundo (ni más allá de él) que no sea, en principio, susceptible de una explicación racional humana. El racionalismo de Spinoza se combina con una especie de naturalismo. No solo el mundo puede entenderse siempre

² El estudio clásico es el de Harry A. Wolfson, *The Philosophy of Spinoza: Unfolding the Latent Processes of His Reasoning*; para contribuciones más recientes, ver *Jewish Themes in Spinoza's Philosophy* (Heidi Ravven y Lenn E. Goodman eds. 2002); Steven B. Smith, *Spinoza, Liberalism and the Question of Jewish Identity* (1977).

³ Ver Jonathan Israel, *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity*, (2001).

por la razón humana, sino que todo lo que sucede en la naturaleza puede ser atribuido a una causa. Toda explicación, incluida la explicación de las acciones y los propósitos humanos tiene la forma de una explicación causal: explicación en términos de condiciones previas. La naturaleza en su conjunto no es más que un vasto teatro de causas y efectos donde cada causa es el producto de algún efecto previo, y cada efecto produce una nueva causa.

La concepción racionalista de la naturaleza que plantea Spinoza no deja de tener una profunda significación humana. Opera en un universo completamente “desencantado”, para decirlo con el lenguaje que Max Weber empleara posteriormente.⁴ Deja de tener sentido, considera, hablar de los fines o de los propósitos de la naturaleza. Los fines y los propósitos son el producto de la mente humana y no una característica propia de la naturaleza. En el marco de referencia de una perspectiva naturalista, el ser humano no ocupa ya un lugar privilegiado en la gran cadena de la vida. Como todas las demás especies, somos simplemente una parte del mundo natural cuyas actividades específicas deben ser explicadas en términos de las leyes del movimiento que gobiernan el comportamiento humano. Ya no somos un “reino dentro del reino” sino que debemos llegar a considerarnos iguales a todos los otros seres con los que compartimos el universo. Spinoza mismo adopta una mirada objetiva y científica, una especie de perspectiva divina, al estudiar los asuntos humanos: “Consideraré las acciones y apetitos humanos, dice, como si se tratara de una cuestión de líneas, planos y cuerpos”.⁵

Spinoza no se opone a considerar esta vasta red de causalidad en términos religiosos tradicionales. *Deus sive natura*, Dios o la naturaleza es el término que utiliza ocasionalmente en la *Ética* para describir los mecanismos causales de la naturaleza. Pero este concepto no debe ser malentendido. Spinoza no usa ese término para adjudicarle algún tipo de propósito divino a la naturaleza, ni para postular al mundo como producto de un dios benefactor. Según la tradición judía (así como la cristiana y la musulmana) Dios es el creador del mundo y de todo lo que hay en él, quien lo formó de la nada (*ex nihilo*) y creó al hombre

⁴ Ver Max Weber, “Science as a Vocation”, en *From Max Weber: Essays in Sociology*, pp. 129-56 (1946).

⁵ Ver Benedicto de Spinoza, *A Spinoza Reader: Ethics and Other Works* (1994).

a su propia imagen. Pero para Spinoza, Dios no es un ser que existe fuera del mundo, sino que se encuentra enteramente integrado al poder de la naturaleza. Dios está completamente incorporado dentro del conjunto de los fenómenos naturales, no solo del movimiento de los planetas y los océanos, sino también del apogeo y la decadencia, de los ires y venires de los pueblos y las naciones. “Dios o la naturaleza” es su manera de decir que no hay nada fuera de las fuerzas causales de la naturaleza. Dios no es un legislador, juez o príncipe, sino que es idéntico, simplemente, a las invariables regularidades de causa y efecto que gobiernan todas las cosas. Spinoza encuentra la presencia divina no en aquello que contradice la naturaleza a través del milagro, sino en el ordenado despliegue de la naturaleza a través de las leyes de Dios, es decir, de las leyes naturales.

II

¿Qué significa todo esto para nuestra manera de comprender la religión? La idea de Spinoza, como se dijo antes, es que toda religión es una creación humana. El primer capítulo del *Tractatus teológico-político* (TTP) abre con una exposición bastante ortodoxa de la profecía entendida como seguro y certero conocimiento de Dios. Pero va cortando y recortando esta definición inicial hasta que concluye que la revelación es producto de la imaginación. Para Spinoza la imaginación carece de todas las connotaciones que más tarde la asociarán a la creatividad humana y a la empatía. Por el contrario, está considerada como la causa del caos mental y del desorden. El poder de la imaginación está en proporción inversa al poder de la razón. Bajo el influjo de la imaginación, los seres humanos vacilan, continúan e infructuosamente, entre los polos psicológicos de la esperanza y el temor. De esta perplejidad brota la religión revelada.

Aun así, Spinoza comprendía que la imaginación era inevitable en lo que atañe al uso del lenguaje, por ejemplo, o al uso de imágenes para describir las leyes de la naturaleza. Hay considerable evidencia de que hubiera estado de acuerdo con el matemático David Hilbert cuando le dijeron que uno de sus estudiantes había dejado la universidad para convertirse en poeta, y comentó: “No me sorprende. Nunca

pensé que tuviera suficiente imaginación para ser matemático”.⁶ La imaginación, bien utilizada, sirve como instrumento de la prosperidad humana. Cuando se pone al servicio de la razón, puede constituir una fuerza de proporciones heroicas. Pero la mayoría no tiene la capacidad de utilizar la imaginación en servicio de la razón. En ellos es una debilidad peligrosa. Visto desde esa perspectiva necesariamente ambivalente, la imaginación es menos un vicio que la falla trágica de la humanidad en su conjunto.

La reducción que hace Spinoza de la religión a las categorías de la psicología humana tiene un fuerte componente político. No es sólo que las revelaciones de las que habla la Escritura sean el producto de la imaginación calenturienta de los antiguos profetas, sino que estas dieron lugar a toda clase de “prejuicios” y “supersticiones” que luego reyes y sacerdotes ávidos de poder aprovecharon para despojar a la gente de sus derechos. ¿Por qué luchamos tan arduamente para garantizar nuestra esclavitud y después llamarla libertad? ¿Por qué una religión que fomenta actos de justicia y misericordia provoca persecución e intolerancia? Estas son las preguntas fundamentales que se encuentran en el corazón de la crítica religiosa de Spinoza. Parece que anticipa la posterior acusación de Marx de que “la religión es el opio del pueblo”.

A diferencia de Marx, sin embargo, Spinoza está convencido de que no toda religión nos incapacita. Adopta lo que podría llamarse una perspectiva funcional de la religión, considerándola acorde a las circunstancias específicas de las que surge. Es el origen de las ideas de justicia y legalidad que tiene un pueblo, cualquiera que éstas sean. Así, por ejemplo, trata a Moisés con el máximo respeto en tanto legislador que funda un estado a partir de un código legal poderoso y convincente. Como estadista juicioso, Moisés elabora cuidadosamente un conjunto apropiado de leyes para un pueblo que acaba de ser liberado tras cuatrocientos años de servidumbre. La única manera en que era posible constituir una identidad nacional propia después de años de esclavitud, era imponiendo una serie de medidas estrictas, incluso draconianas, sostenidas por una promesa de favores divinos. Según la interpretación política que hace Spinoza de la ley mosaica, Moisés

⁶ Ver John Derbyshire, *Prime Obsession: Bernhard Riemann and the Greatest Unsolved problems in Mathematics* 187 (2003).

tenía conciencia de que sus profecías no eran un don de Dios, pero tenía que presentarlas de ese modo para imponer un sentido de obediencia y solidaridad de grupo.

Spinoza también difiere de Marx en el hecho de que nunca visualizó una sociedad que pudiera, o que incluso debiera, librarse enteramente de la religión. La tarea de la filosofía no es enterrar la religión sino reformarla. Por consiguiente, Spinoza ideó un nuevo tipo de teología civil hecha de diferentes principios o “dogmas” tomados tanto de las Escrituras judías como de las cristianas. El núcleo de esta nueva teología reformada consistía en la práctica de actos de justicia y de bondad, que Spinoza entiende como amar a al prójimo como a uno mismo. Esta sería una religión sin dogmas, sacramentos ni sacerdotes de ningún tipo, sino más cercano a lo que hoy llamaríamos una cultura ética. Constituiría la base de un nuevo tipo de sociedad donde los judíos y los gentiles (para no hablar de los conflictos entre sectas gentiles) podrían vivir juntos, por primera vez, en paz y tolerancia. Irónicamente, Spinoza se presenta como un nuevo tipo de profeta portador de un nuevo mensaje de paz y reconciliación.

Finalmente Spinoza difiere de Marx en su apreciación del judaísmo y del pueblo judío. Mientras que Marx había fustigado duramente al judaísmo como la religión del “egoísmo” y el “materialismo”, hay evidencia de que Spinoza esperaba que también hubiera un lugar para los judíos entre las naciones del mundo. Como muchos antes de él, Spinoza se maravillaba de la capacidad de supervivencia de los judíos durante siglos de exilio, y lo atribuía al hecho de que se vieran a sí mismos como pueblo elegido. Sin embargo, era precisamente esa visión de ellos mismos como beneficiarios de una providencia especial la que los había hecho pasivos y poco beligerantes, despreocupados de su libertad política. Spinoza aconseja a sus correligionarios abandonar la pasiva espera de un mesías y tomar los asuntos en sus manos. “En verdad, si no fuera porque los principios fundamentales de su religión desalientan la hombría”, escribe, “no dudaría en creer que un día, dada la oportunidad —tal es la mutabilidad de las cosas humanas— establecerán de nuevo un estado independiente y que Dios los elegirá”.⁷

⁷ Ver Baruch Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus* 100, Samuel Shirley (trans.) 1991 (1670).

Sobre la base de esta sola sentencia, Spinoza ha entrado en los anales de los sionistas políticos como uno de los precursores espirituales del moderno estado de Israel.

III

Más significativamente quizás, Spinoza ha transformado nuestro concepto de ley y del orden político. Como la ley y la justicia no provienen de la voluntad de Dios o de alguna providencia especial, más bien han de ser halladas en las condiciones de la naturaleza. Aplica su doctrina de naturalismo filosófico a los orígenes de la ley. Por naturaleza todo organismo busca perdurar por cualquier medio a su alcance. El derecho natural de cada especie dimana del impulso de su voluntad o conatos, mismo que lo lleva a intentar perseverar en su propia existencia. Todos tenemos un deseo biológicamente inscrito de conservación y autoprotección, y estos poderes son co-extensivos con nuestro derecho natural. Spinoza quiere desposeer la categoría de derecho natural de toda obligación específicamente ética o moral. Incluso niega que el derecho natural sea propio de los seres humanos, sino que lo adjudica a todas las especies. Por naturaleza los peces están hechos para nadar, y los grandes se comen a los pequeños por derecho natural.⁸

La explicación que da Spinoza del derecho natural y del estado de naturaleza muestra una notable semejanza con el trabajo de su gran contemporáneo, Thomas Hobbes. Pero Spinoza se distingue de Hobbes cuando menos en tres aspectos. En primer lugar, Spinoza es la primera figura de la filosofía política moderna que se pronuncia por el gobierno democrático como el que mejor se ajusta a las condiciones del derecho natural. A diferencia del soberano de Hobbes que se mantiene separado del pacto que lo instituyera, Spinoza piensa que solo en la medida en que nuestro derecho natural se transfiere a la sociedad considerada en su capacidad colectiva, podemos estar seguros de que las condiciones del contrato social serán justas y equitativas para todos. Solo la sociedad democrática puede protegernos de los peligros de un régimen arbitrario o irracional derivados de la investidura de un poder absoluto en manos de una persona o un grupo de personas.

⁸ Ver. id. 237.

Segundo, a diferencia del soberano de Hobbes que ejerce una censura generalizada y derecho de supervisión sobre las doctrinas que pueden predicarse, Spinoza insiste en que el soberano democrático garantizará el más amplio rango de libertad de pensamiento y expresión. A este respecto Spinoza parece adelantarse a la doctrina de J. S. Mill en el sentido de que la libertad de expresión constituye la finalidad última de las políticas públicas. El tipo de democracia que propugna Spinoza es una democracia liberal, es decir, un régimen que no solo tolera a regañadientes la diversidad humana y sus formas de expresión, sino que considera la libertad para pensar lo que queramos y decir lo que pensamos como el objetivo principal de toda asociación civil. La audacia del proyecto de Spinoza no reside tan sólo en pensar que la libertad de expresión es útil para garantizar la paz social, sino en que la libertad es uno de los componentes fundamentales del bienestar humano.⁹

Tercero, la ley de Spinoza forma parte del mundo “desencantado” en el que opera. Por el contrario, Hobbes no despoja a la ley completamente de su encanto. En Hobbes todavía es posible decir que la ley es legítima o ilegítima, dependiendo de que su fuente sea la voluntad del soberano. Y el soberano en Hobbes cumple el mismo rol que Dios en la comunidad de Moisés, la abstracta e invisible garantía de la legitimidad de sus leyes. La única diferencia, como lo reconociera Hegel, consiste en que el soberano de Hobbes es “la marcha de Dios en el mundo”,¹⁰ donde la legitimidad brota de la personalidad de los súbditos más que de la personalidad de Dios. Como Spinoza quiere prescindir de todo encantamiento, se niega a afirmar que la ley sea legítima o ilegítima. Más bien la ley funciona o no funciona. O bien contribuye al orden o no, y la ley en Spinoza sirve para mantener el orden sólo en tanto se ocupa del bienestar de las personas. Más que el llamado a la legitimidad, el único instrumento que tiene la ley a su disposición es el bienestar de las personas.

Al prescindir de todo llamado a la legitimidad, Spinoza marca la pauta para el rumbo que ha tomado el conjunto del Derecho occidental hasta el día de hoy. Consecuencia lógica de esta manera de pensar la legalidad es la posición del Realismo Legal Norteamericano. Esta

⁹ Ver id. p. 293.

¹⁰ Ver G. W. Hegel, *Elements of the Philosophy of Right* (1821); ver también G. W. Hegel *The Philosophy of History* (1837) (“The State is the Divine Idea as it exists on Earth”).

filosofía jurídica busca ante todo comprender la ley de manera “realista”, es decir, en tanto que cumple o deja de cumplir cierta cantidad de funciones sociales deseables. La valor de la ley reside en que sea buena, no justa. Se trata de que la ley en efecto cumpla una serie de propósitos a los que se ha llegado por medio de un consenso democrático, y no que se encuentre en conformidad con una derivación formalmente correcta de cierto “reino de conceptos legales”. Spinoza sin duda hubiera aceptado y aplaudido a cada uno de los prominentes sucesores del Realismo. Estos incluyen los que se presentan como muy distintos proyectos del movimiento de Estudios Legales Críticos, que buscan desencantar el orden legal exponiendo las fuerzas ocultas que entran en juego en la toma de decisiones, así como el de Ley y Economía que evalúa el diseño de las leyes desde la perspectiva de su eficiencia económica. Ambos son proyectos reconocidamente espinosistas. El giro que se ha dado hacia el pragmatismo legal recientemente reconoce sin ambages que el bienestar es el criterio de decisión supremo. Incluso las conferencias de Ronald Dworkin sobre Derecho, que pretenden trascender el criterio utilitarista, no constituyen un ataque al utilitarismo como tal, sino a lo que ha de contar como bienestar en una cultura política democrática.

La ley de Spinoza no está libre de dificultades internas, como lo intentan mostrar varios de los colaboradores de este libro. Spinoza construye su teoría del gobierno democrático sobre el derecho natural de la mayoría. Piensa que los individuos son los mejores jueces de sus propios intereses y que el pueblo, en su carácter colectivo, no hará nada para dañarse a sí mismo. Pero al mismo tiempo, parece indiferente a los derechos de las minorías o de los individuos que están bajo un sistema de democracia mayoritaria. Es más, Spinoza no indica cómo puede confiarse en que gente propensa a la superstición, a los prejuicios y al poder de la imaginación se convierta en depositaria del poder absoluto. Está perfectamente consciente de que la humanidad está dividida en los pocos racionales y los muchos irracionales. La cuestión de cómo proteger los derechos de los pocos que son débiles, de los muchos que son fuertes, constituye la pregunta básica y tal vez el problema sin resolver del sistema legal de Spinoza.

IV

La filosofía política y legal de Spinoza culmina con una nueva ética, una ética humanitaria que se expresa en su preferencia por sociedades cosmopolitas o “abiertas”, a expensas de las ataduras locales, tradicionales o estrictamente particulares. Muestra que hay una conexión explícita entre la libertad de expresión y el progreso intelectual general. El intercambio de opiniones e ideas al interior de una nación tanto como entre naciones redundan en beneficios intelectuales, morales y materiales para todos. Las artes y las ciencias solo pueden ser cultivadas por aquellos que poseen el libre uso de su entendimiento.

Ciertamente, el progreso material e intelectual no ocurre en el vacío. El progreso de las artes y las ciencias está ligado al mercado y al comercio. La república ilustrada es necesariamente una república comercial. La TTP concluye con un espaldarazo rotundo a la ciudad de Amsterdam, que junto con Venecia, aparecía a los ojos de los europeos ilustrados del siglo xvii como el modelo mismo de la sociedad comercial. Amsterdam era el lugar donde los frutos de la libertad estaban a la vista del mundo. El libre mercado es, al mismo tiempo, causa y consecuencia de la libertad.

La predilección que tiene Spinoza por la república comercial está basada en un enfático rechazo de los modelos republicanos antiguos y clásicos que aparecen en los escritos de Platón, Aristóteles y los humanistas del Renacimiento. La república antigua era un pequeño cuerpo social al estilo de la *polis*, caracterizado por un alto grado de homogeneidad moral y religiosa al interior de la ciudad y una presumible heterogeneidad fuera de ella. En contraste con la república antigua, los estados modernos deben lidiar con el dato incontrovertible de su heterogeneidad interna y, simultáneamente, con la paradójica pretensión, nacida de la religión universalista moderna, de que todas las ciudades sean moral y religiosamente similares. Más aún, la *polis* clásica se caracterizaba por una austeridad y una severidad moral que demandaba a sus ciudadanos un devoto sacrificio por la comunidad. Como advirtiera Montesquieu explícitamente, cualquier intento de reinstalar la virtud republicana solo redundaría en despotismo. Spinoza se aleja de esta tradición republicana sobre todo en lo que respecta a la libertad individual y a la diversidad intelectual. La comunidad concebida

por Spinoza favorecería un patriciado urbano sobre una aristocracia de la tierra. Es más probable que una sociedad involucrada en el comercio promueva la paz, que una envuelta en destructivas guerras de ambición.

La visión de una república comercial que proponía Spinoza tendría que esperar al siguiente siglo antes de que fructificara en los trabajos de Montesquieu, Hume, Smith y los autores de los *Documentos de los Padres Fundadores de los Estados Unidos*. En todos estos autores, la república comercial se propone como una alternativa más justa a la de los regímenes basados en la virtud civil y cristiana que había dominado el pensamiento europeo durante siglos. Tal régimen favorecería los intereses comerciales sobre los de la propiedad de la tierra, la ciudad sobre el campo, el disfrute de la vida sobre la mortificación, y una predisposición a cultivar la libertad más que a lamentarla. Todos estos designios se hicieron posibles, al menos parcialmente, gracias a la ley de Spinoza.

Referencias

- Derbyshire, J., 2003, *Prime Obsession: Bernhard Riemann and the Greatest Unsolved problems in Mathematics*, Joseph Henry Press, Washington.
- Hegel, G. W., 1956, *The Philosophy of History*, Dover Publications, Nueva York.
- , 1991, *Elements of the Philosophy of Right*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Israel, J. I., 2001, *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity* Oxford University Press, Oxford.
- Ravven, H. y L. E. Goodman (eds.), 2002, *Jewish Themes in Spinoza's Philosophy* State University of New York Press, Nueva York.
- Smith, S. B., 1977, *Spinoza, Liberalism and the Question of Jewish Identity*, Yale University Press, Connecticut.
- Spinoza, B., 1991, *Tractatus Theologico-Politicus*, Samuel Shirley (trans.), Brill Paperbacks, Leiden.
- Spinoza, de B. 1994, *A Spinoza Reader: Ethics and Other Works*, Princeton University Press, Nueva Jersey.
- Strauss, L., 1968, *Spinoza's Critique of Religion*, University of Chicago Press, Chicago.
- Wolfson, H. A., 1934, *The Philosophy of Spinoza: Unfolding the Latent Processes of His Reasoning*, Harvard University Press, Massachusetts.

Stoa
Vol. 8, no. 15, 2017, pp. 33-64
ISSN 2007-1868

SOBRE LA TEORÍA DEL SER IDEAL*

ANTONIO ROSMINI

Introducción del traductor

Luego de haber respondido a las observaciones sobre la teoría de la práctica al Padre Dmowski, contenidas en sus *Institutiones Ethicae*, Rosmini se decide a responder las que el célebre jesuita le imputa en su *Psychologia*. En primer lugar, Rosmini entiende que Dmowski estima que hay un nexo entre la teoría sobre el origen de las ideas y la noción de la ley (moral, en particular), pues dice, según la citación misma de Rosmini, que “Haec sane quae dicimus cl. Auctori minus forte probata videbuntur, eo quod non satis congruant cum illius ingenioso systemate unius ingenitae ideae entis in genere; verum nos qui jam alias”, t. I, *Psychologiae*, cap. III, art. II, prop. 1, n. 60, y en la nota 3, “indicavimus quid sit de hoc systemate sentiendum etc.”, en la citada nota de sus *Institutiones Ethicae*, al n. 57.¹ Sin embargo, el roveretano argumenta en contra al decir que, a pesar de que fuera el caso de que la teoría de las ideas que él propone sea falsa, esta falsedad no alcanza a la definición de ley, sino que ésta “rimarrebbe igualmente vera; giacchè in qualsivoglia sistema sarebbe vero, che la legge non è un quid materiale o reale, ma sì un quid ideale, un’idea, una nozione, una concezione, come la chiama s. Tommaso, in virtù della quale noi conosciamo quello che dobbiamo fare e quello che dobbiamo intralasciare, e in virtù della quale perciò ci sentiamo legati ed obbligati ad operare in un dato modo” (n. II).

* Artículo trasladado al español por Jacob Buganza a partir de la “Edizione nazionale delle opere di A. Rosmini”, publicado en los *Opuscoli morali*, tomo II, al cuidado de R. Bessero Belti y estampado en Padua por la CEDAM, en 1965.

¹ El pasaje se encuentra en la página 80 de la edición de 1843. En esta edición se encuentra un *Monitum* o advertencia, que da cuenta de la discusión, cf. Dmowski, Iosepho Aloisio, *Institutiones philosophiae*, t. II, Roma, Marini et Socii, 1843, n. 57, nota 1.

Rosmini se aventura al suponer que Dmowski extrae dicho nexo porque, al inicio de los *Principi della scienza morale*, él escribe que la ley es una “noción de la mente, con cuyo uso se juzgan las acciones morales y las inmorales”; que esta noción sea precisamente la idea de “ser”, es una mera hermeneusis de Dmowski. Efectivamente, el roveretano asegura que es una interpretación y que no se constriñe a su pensamiento, pues lo que hace es definir en general la primera ley y no afirmar cuál es la primera de todas las leyes, la cual, en efecto, es la luz de la razón, o sea, la idea del “ser”. Pero, con todo, “questa questione della prima legge è al tutto diversa da quella che toglie a stabilire la definizione della legge in generale, e che tratto antecedentemente” (n. III). En efecto, Dmowski piensa que Rosmini excluye que la voluntad de Dios, o de cualquier otro superior legítimo, pueda ser ley, pues le atribuye que sólo la idea de “ser” es ley. Más bien, Rosmini considera que la ley puede variar de acuerdo con la universalidad de la obligación, pues hay leyes generales y particulares. Él sólo busca establecer la noción de ley en general, y no más.

Rosmini, de inmediato, pone manos a la obra para responder a la nota del aparte 60 de la *Psychologia* de Dmowski, en donde se dedica a criticar el *Nuovo saggio sull'origine delle idee*,² aunque no deja de lado la nota al parágrafo 57 de la *Ethica*, en donde se establece, en pocas líneas, *quod sit de hoc systemate sentiendum*. El principal de los argumentos, al parecer de Rosmini, y en el cual se apoyan los demás, es que Dmowski afirma que el roveretano toma la palabra “ente” con varios significados. Rosmini, con mucha seriedad, acusa al jesuita de no brindar ninguna prueba, es decir, algún pasaje en donde use la palabra “ente” con varios significados en un mismo argumento. En efecto, la lógica sólo prohíbe usar una palabra con varios significados en un mismo razonamiento; pero no prohíbe que una palabra tenga varios significados. Por tanto, sin probar este argumento, los demás argumentos de Dmowski se desmoronan.

Rosmini retoma las palabras del jesuita cuando le atribuye que utiliza la noción de “ente” para determinar los *conceptus objective reales*. Pero el roveretano de inmediato asegura que él más bien niega la existencia de estos conceptos objetivos reales. Más bien lo real se da a través del

² El pasaje se encuentra en las páginas 264-265 de la edición de 1843. Se trata, en efecto, del aparte 60, nota 1.

sentimiento, y se afirma su existencia mediante un juicio, en el cual, efectivamente, tiene su parte la idea, pero no es una idea. No existen, pues, los conceptos reales. Los conceptos, todos, son ideales. Se aplican a la realidad mediante el juicio, y éste está mediado por el sentimiento de la cosa real que, efectivamente, es sentida por el sujeto. En consecuencia, Dmowski atribuye a Rosmini algo que no sostiene, y esto es signo de que no ha entendido la teoría gnoseológica del roveretano. Además, resulta del todo erróneo proponer que la idea de “ente” “determine” a las otras ideas. Por el contrario, la idea de “ente” requiere ser determinada, y ¿cómo se logra esto? Justamente mediante el sentimiento, o sea, mediante la relación que adquiere la idea de “ente” con los sentimientos, relación que se expresa precisamente a través del juicio.

Ahora bien, Rosmini pasa a analizar otro de los argumentos de Dmowski, el cual expone así: en primer lugar, la premisa mayor consiste en afirmar, y lo hace con plena razón el jesuita, que “ubi datur vel potest dari medium, ab exclusione unius oppositorum non sequitur per se veritas alterius”; la premisa menor consiste en afirmar que no hay vía media entre el sistema sensista y el sistema innatista. Está por verse, dice Rosmini, si tiene por axioma que no pueda darse medio alguno entre el sensismo y las ideas innatas. Pero si el propio Dmowski afirma que Rosmini ha combatido otros sistemas, como los de Platón, Aristóteles, Leibniz y Kant, que no son ni sensistas ni innatistas, sino que ha analizado y criticado otros, como los ocasionalistas, entonces no es cierto que sólo haya dos extremos, a saber, el sensismo y el innatismo, y que no sea posible hallar posturas medias, lo cual haría ininteligibles a los otros sistemas. Es el caso precisamente de Kant, que no saca todo de los sentidos, por lo cual no es sensista; pero no admite las ideas innatas. Kant sólo admite “formas” innatas. Por tanto, sí que existen vías medias entre los dos extremos que Dmowski plantea, lo cual falsea su propia proposición.

Es más, Rosmini reduce los sistemas sobre el origen de las ideas a cinco clases generales, y no a dos, como dice Dmowski. El roveretano discute con el sensismo, que extrae la idea de las sensaciones; con el lockismo, que extrae la idea de las sensaciones unidas a la reflexión; con el sistema que brinda la idea mediante la comunicación con Dios con el acto de la percepción (ocasionalismo), y con el sistema que pro-

pone que la idea es producida por uno mismo, por una fuerza del alma. Así pues, la señalización que efectúa el filósofo polaco resulta injustificada.

Dmowski, quien la crítica considera como “empirista”,³ parece ser confirmado en dicha orientación filosófica por Rosmini. En efecto, el roveretano cita al polaco y se pregunta si el sistema que propone el jesuita es un nuevo sistema filosófico. Dmowski supone que el alma se conoce a sí misma sin intermediarios, esto es, el yo se conoce de manera inmediata. Pero ya de inicio el jesuita confunde, según Rosmini, el conocimiento del yo con el conocimiento del alma. Es más, el conocimiento del yo no se da mediante una cognición inmediata, como quiere Dmowski. En la *Antropologia in servizio della scienza morale*, Rosmini explica que una vez que se encuentra el principio único que siente, entiende y razona, basta con que se repiense de qué modo se encontró tal principio. Cuando el hombre se da cuenta que el acto que percibe la actividad razonante no es una cosa diversa, sino que es una actividad idéntica con la misma actividad razonante, en tal momento se ha percibido a sí mismo y puede pronunciar el “yo”. Y esto es así porque el yo expresa la identidad entre el principio razonante y el principio que lo pronuncia diciendo “yo”; esto es, aquel que pronuncia yo, al articular este monosílabo es testigo de ser consciente que hay una actividad y que ésta es aquella misma que habla, que se anuncia a sí misma, que es consciente de sí misma. Por tanto, quien pronuncia “yo” debe haber reflexionado sobre la propia actividad y haber conocido que el reflexionar sobre la propia actividad no es un principio diverso de la actividad misma sobre la cual reflexiona.⁴ Por tanto, el conocimiento del yo presupone otras cogniciones, contrariamente a cuanto piensa Dmowski.

El filósofo polaco, al presuponer la cognición del “yo”, admite que el origen de las ideas universales proviene de un intuido necesario que efectúa nuestra racionalidad a partir de ciertas relaciones, como las de entidad, actividad, permanencia, actualidad, etcétera. Pero este intuido, como su nombre lo indica, al ser inmediato, no exige ninguna abstracción, juicio o raciocinio. Aquí Rosmini lo vincula a Locke, pues

³ Cf. Inglis, John, *Spheres of Philosophical Inquiry and the Historiography of Medieval Philosophy*, Brill, 1998, Leiden, p. 71.

⁴ Cf. Rosmini, Antonio, *Antropologia in servizio della scienza morale*, n. 809.

se pregunta en qué difiere este intuido de Dmowski de la reflexión del empirista inglés. En realidad, propone Rosmini, en nada difieren, pues ambos sistemas proponen que el sujeto encuentra estas relaciones sin que preceda alguna luz innata. Dmowski objetaría que la diferencia se halla en que Locke hace intervenir la abstracción y él no. Pero Rosmini responde afirmando que no se trata de una diferencia substancial y que lo que él ha objetado al sistema lockeano en el *Nuovo saggio* también es valedero para el sistema del padre Dmowski.

Rosmini continúa criticando al sistema de Dmowski, quien encuentra fatigosa la inclusión de la abstracción para formarse las nociones universales; pero de ahí no se sigue que se den por una intuición inmediata, como quiere Dmowski. Más bien, dice Rosmini, es necesaria que alguna de estas nociones universales sea dada al hombre por su divino autor. Desprovisto el hombre de las fuerzas de la abstracción, el juicio y el raciocinio, el sistema de Dmowski parece, para Rosmini, inferior incluso al de Locke. La intuición de las relaciones que propone Dmowski resulta ineficaz para explicarlas, porque para que haya relaciones se presupone el conocimiento de los extremos y el conocimiento de los extremos presupone que se perciban existentes, y percibir los existentes presupone que se sepa qué es existir, luego, es necesario presuponer la idea de “ser” o existencia en el sujeto que percibe las relaciones (Cf. n. XIII).

Rosmini continúa criticando al sistema de Dmowski, que pareciera admitir también algo de innatismo, como cuando dice que el conocimiento del “yo” es esencial al alma, por lo cual es innato, pues innato significa indivisiblemente unido al alma. Y cuando el polaco explica este necesario conocimiento del yo, afirma que el alma contiene la semejanza de sí y de sus propiedades. Pero esto resulta ininteligible, pues, en verdad, qué significa la “semejanza del alma y de sus propiedades” (*anima ajusque proprietates sunt ipsi immediate applicatae, et eorum similitudinem in se continent*). Por tanto, o bien Dmowski admite las ideas innatas, o bien admite las semejanzas y las ideas (si es que semejanza e idea son cosas distintas). ¿Y no admite también los conceptos y el conocimiento intelectual del “yo”? ¿No son cuatro cosas, que en realidad son una, las que admite innatas Dmowski? Además, ¿cómo es que la semejanza del alma está en el alma, siendo que la semejanza se da en-

tre cosas diversas? Más bien el alma es “idéntica” a sí misma; no puede ser “semejante” pues es la misma cosa.

A lo largo de los apartados que siguen, Rosmini continúa combatiendo con fuerza al sistema de Dmowski, demostrando además que la idea de “ser” es el presupuesto de cualquier cognición, pues si se elimina la idea de “ser” se elimina todo conocimiento. La idea de “ser” es un presupuesto ineludible del conocimiento, y en este sentido, es condición de posibilidad de éste. La idea de “ser” no es más que la idea del “ser” posible; no es ninguna cosa particular, como es particular el alma y los objetos sensibles que nos vienen a través de la sensación. El alma y estos objetos son reales; la idea es, como su mismo nombre mienta, ideal. Se trata de un hecho que tenemos la idea de “ser”, es un hecho en todos los hombres, y es un hecho que para todo conocimiento, para todo juicio y raciocinio, se presupone esta idea, y como no es posible determinar su inicio, se propone que es congénita. Esta idea de “ser” no es otra cosa que la luz de la razón.

Finalmente, el filósofo tridentino retoma tres observaciones más del polaco. La primera es la supuesta falsedad de distinguir entre la percepción y la idea, lo cual pone de manifiesto que Dmowski no ha entendido la naturaleza de la idea, pues ésta es el objeto de la mente considerado en sí, esto es, como posible, lo cual se da a través de la intuición. Confunde el jesuita el acto de la mente (intuir) con el objeto (intuido). Y esto es así porque toda verdad, como dos y dos son cuatro, es distinta de la percepción o acto del sujeto que la conoce por vez primera. Por tanto, confunde el acto del sujeto, que es individual, contingente y temporal, con el objeto de tal acto. La segunda consiste en confundir la cuestión sobre el origen de las ideas con la naturaleza de las ideas. La tercera consiste en admitir en el hombre la fuerza para crear todas las ideas, lo cual no prueba de ningún modo Dmowski, según la interpretación de Rosmini. ¿Cómo es que el hombre, que es contingente y temporal, es capaz de formar ideas necesarias y eternas? Esto es lo que se pregunta Rosmini, inspirado en San Agustín. El hombre intuye estas ideas, pero no las crea, más bien participa de ellas. Afirmar lo que suscribe Dmowski llevaría a admitir como verdadero el sistema de Kant.

Sobre la teoría del ser ideal

I. En las observaciones críticas que el reverendo padre Dmowski, de la Compañía de Jesús, hace a la definición que di de la ley,⁵ él se refiere a otras observaciones críticas que versan sobre la doctrina que he propuesto en torno al origen de las ideas.⁶ Por tanto, para quienes creyeron conectadas estas dos cosas, como las cree conectadas el padre Dmowski, parece necesario que, luego de haber demostrado insubsistentes las observaciones que me opuso sobre la definición de la ley, demuestre insubsistentes también las observaciones que se refieren a la doctrina del origen de las ideas.

II. Y la primera cosa que diré será breve, pero importante, para demostrar que el padre Dmowski no ha se ha tomado el tiempo suficiente para entender mis sentimientos y para exponerlos con fidelidad, como es necesario hacerlo cuando se quiere combatir. Esto aparece claramente por el nexo que justamente encuentra, y que no existe ni mínimamente entre la definición que di de la ley y el sistema de la única idea innata del “ser”.⁷ Y que no existe tal nexo se ve al considerar que también cuando fuese falso el sistema que yo propongo en torno al origen de las ideas, y la idea del “ser” no fuese innata, y no fuese la primera de la cual todas las otras se deducen; la definición, empero, dada por mí sobre la ley, permanecería igualmente verdadera, ya que en cualquier sistema sería verdad que la ley no es un *quid* material o real, sino un *quid* ideal, una idea, una noción, una concepción, como la llama Santo Tomás, en virtud de la cual conocemos lo que debemos hacer y lo que no debemos hacer, en virtud de la cual, pues, nos sentimos ligados y obligados a obrar de un cierto modo. He demostrado, en el escrito precedente, que éste es el sentimiento de todos los principales autores sagrados y profanos, cualquiera que sea el sistema que tengan sobre el origen de las ideas, e incluso cuando no sigan alguno;

⁵ En sus *Institutiones philosophiae*, etc., t. II, Roma, J. B. Marini et socii, 1840, que contienen las *Institutiones Ethicae*, en la nota número 57, p. 85.

⁶ *Ibid.*, t. I, *Psicologia*, c. III, a. II, p. 367.

⁷ He aquí las palabras en donde el padre Dmowski señala este nexo: “Haec sane quae dicimus cl. Auctori minus forte probata videbuntur, eo quod non satis congruant cum illius ingenioso systemate unius ingenitae ideae entis in genere; verum nos qui jam alias”, t. I, *Psicologiae*, Cap. III, art. II, prop. 1, n. 60, in la nota 3, “indicavimus quid sit de hoc systemate sentiendum etc.”, en la citada nota de sus *Institutiones Ethicae*, al n. 57.

y que, por ello, con tal definición, las varias sentencias y doctrinas de los Doctores morales se dilucidan y concilian.

III. Pero, ¿de dónde le viene a la mente al padre Dmowski que la definición propuesta de la ley se atenga al sistema de la única idea innata del “ser”? Parece que la causa que lo mueve a creer esto es que, cuando yo dije que la ley es “una noción de la mente, con el uso de la cual juzgamos cuáles son las acciones morales y cuáles las inmorales”, él haya supuesto que por esa noción yo entendía la idea del “ser” en universal. Pero esto sería una mera interpretación que el mencionado Padre hace de mis palabras: no habría observado que yo quería definir la ley en general, como dice el título del artículo en el cual se da dicha definición,⁸ y no la primera de todas las leyes. En el artículo que sigue, yo busco cuál es la primera ley, y demuestro que ella es la luz de la razón, o sea, la idea del “ser”. Pero esta cuestión de la primera ley es del todo diversa de aquella que busca establecer la definición de la ley en general, y que trato antecedentemente. En efecto, es necesario que primero se sepa qué cosa es la ley en general para que luego se pueda investigar cuál es la primera de todas las leyes que resplandecen en el ánimo humano. Si el Reverendo Padre hubiese solamente leído con atención la nota agregada a la definición de la ley, habría encontrado plenamente aclarado qué cosa entendía por aquella noción que ejercita siempre en nosotros el oficio de ley; habría entendido que yo no entendía por ella una noción particular, por ejemplo, la del ser, sino varias nociones según la variedad de las obligaciones, sean más universales, sean menos, y por ello, no me habría opuesto que mi definición de la ley excluyese la voluntad de Dios, o de otro legítimo superior, y el juicio y autoridad de los Doctores. Estas cosas quedarían excluidas si yo hubiese dicho que la idea del “ser” es la única que constituye la ley en general, pero yo no he hecho jamás entrar la idea de “ser” en la definición de la ley en general, y suponiendo esto erróneamente, el padre Dmowski me atribuye algo que yo no había pensado, y menos dicho. Ahora bien, ¿quisieran quitármeme, por equidad, las malas consecuencias de una doctrina que erróneamente se me atribuye, especialmente habiendo hablado yo así de claro, pues bastaba para entender con leer con un poco de atención y meditación? Yo no espero esto de la religio-

⁸ *Principi della scienza morale*, Cap. I, a. 1, que tiene por título “De la ley en general”.

sa honestidad del padre Dmowski y no dudo que él convendrá leal y honorablemente en su error.

IV. Ahora bien, habiendo demostrado que mi definición de la ley en general forma una cuestión completamente distinta de la del origen de las ideas y no está de ninguna manera conectada con ella, como con mala inteligencia ha supuesto el padre Dmowski, no sería ya necesario defender la santidad de mi doctrina moral, que yo respondiese a las objeciones que él ha hecho a mi sistema ideológico en la nota colocada en el n. 60 de su *Psicología*, a la cual él se refiere ahí en donde impugna mi definición de la ley. Sin embargo, lo haré brevemente, para que esta discusión quede más acabada, y para confirmar lo que dije sobre la importancia de que, quien escribe contra la doctrina de un autor, primero debe conocerla bien, lo que no suele darse hoy en día.

La nota en la cual el padre Dmowski habla de mi sistema en torno al origen de las ideas está escrita con urbanidad, y no contiene más que trazos inconvenientes, con uno de los cuales termina la otra nota contra mi definición de la ley en general, tendiente a hacer creer que mi sistema filosófico viene a nada menos que a subvertir las sentencias comunes y las doctrinas de los Doctores morales, a los cuales yo profeso y siempre profesé la debida reverencia. Así que de aquella sola primera nota yo no entiendo lamentarme, sino más bien me encuentro honrado.

Es verdad que yo habría deseado que ella fuese más explícita, y que no hubiese el Rev. Padre callado muchas cosas, que dice tener en mente, poniendo sólo pocas;⁹ además, dice que habría combatido con mayor franqueza nuestro sistema filosófico, puesto que creía tener buenas razones para hacerlo, placiéndonos muchísimo la lealtad y sinceridad de nuestros adversarios.¹⁰ Tanto más que, aunque él haga la declaración de no haber querido con sus observaciones confrontar nuestro sistema, sino sólo cautelar a la juventud para que no lo abrazase fácilmente; empero, en otro lugar se muestra persuadido de haber hablado

⁹ “Vellemus et nos in doctissimi viri opinionem lubentissime descenderé, quod tamen ne faciamus cum alia bene multa, tum haec pauca nos prope invitos cohibent”, nota al número 60 de la *Psicología*.

¹⁰ El padre Dmowski, luego de haber expuesto las razones que no le permitieron adherirse a nuestro sistema, declara que no ha tenido intención de confrontarlo “Ceterum haec inuisse sufficet: non enim animo refellendi tam ingenosium et eruditum cl. Rosminii sistema notulam nostram subijcium, sed dumtaxat”, nota citada.

con tal plenitud, que ya con sólo lo que dijo, queda establecido el juicio siguiente: “indicavimus quid sit de hoc systemate sentiendum”.¹¹

V. Pero veamos si los argumentos con los cuales el Padre establece *quod sit de hoc systemate sentiendum* sean claros, perentorios y aplicables realmente al sistema que él de hecho quiere confrontar.

Para comenzar con el último, sobre el cual parece basarse el aviso a la juventud de andar cautamente, el argumento consiste en afirmar que nosotros tal vez tomamos la palabra “ente” en diversos significados, cosa que, dice, debe llevar a sospechar del sistema mismo. “In suspicionem merito quis vocare potest illam disputationem, in qua non eadem ubique eidem vocabulo subjicitur notio; id forte accidit in casu nostro, poteritque detegi in multiplici usu atque accomodatione hujus notionis entis ut possibilis tantum ad conceptus diversos, etiam objective reales, determinandos”. De ahí concluye toda la nota diciendo que ha querido advertir a los jóvenes “ne systematicae cogitandi rationi de facili subscribant, prius quam id, in quo cardo questionis vertitur, nedum dilucide expositum, sed et firmissime ac inconcusse probatum invenerint”.¹² Ahora bien, este argumento no tiene fuerza en un libro estampado, sino la autoridad del autor del libro, porque todo se apoya sobre una afirmación vacía. No se duda que la afirmación del padre Dmowski no merezca respeto; pero parece que la cuestión nuestra no deba ser cortada con la autoridad, sino tratada con la razón. Por otra parte, nada elimina la estima debida al padre Dmowski, quien se restringe a creer en la veracidad subjetiva de su afirmación, sin estimarse sin embargo obligado a creer (porque se trataría siempre de creer y no de razonar) a la verdad objetiva de la misma. Quiero decir que al padre

¹¹Nota al n. 57 de la *Ética*.

¹²Nota al n. 60 de la *Psicología*. Es muy sabio no adherirse a una opinión sino se ve con mucha claridad, *priusquam id in quo cardo questionis vertitur dilucide expositum sit*. Por otra parte, si los jóvenes no debieran abrazar jamás ninguna opinión si no la encontrasen ellos mismos probada firmísimamente y de manera irrefutable (*firmissimum et inconcusse probatum invenerint*), difícilmente podrían formarse opinión alguna. No sé si el padre Dmowski esté persuadido de que todo aquello que él propone en sus Instituciones filosóficas a los escolapios como cierto, sea *firmissime ac inconcusse probatum*. ¡Feliz él si lo cree! De todas formas, parece peligroso hablar a la juventud de este modo: “No debéis suscribir ningún sistema antes de que vosotros mismos no lo hayáis encontrado, que el corazón de la cuestión sea demostrado con argumentos firmísimos e indestructibles”. También en la escuela de filosofía no debe valer sólo la razón del joven, sino que algo debe valer también la autoridad del maestro. De otra manera no advertiríamos a los jóvenes del mal del siglo, que es creer todo por sí mismos y nada con la autoridad de otros.

Dmowski le parece que la palabra “ente” yo la adopto en el mismo razonamiento con diversos significados, esto es indudable, porque él lo afirma, y sería injurioso no creerle. Pero que efectivamente yo lo haga así, sin hacer agravio al Padre, se puede pedir en prueba algún ejemplo traído de mis obras, porque él podría haberse engañado sin culpa, pareciéndole encontrar cambios de significado en el vocablo “ente” ahí donde no los hay. En consecuencia, acallado lo más importante en el argumento, acallado aquello “in quo cardo quaestionis vertitur”, puesto que no da un ejemplo al menos en donde aparezca que en un mismo argumento¹³ yo cambie el significado de la palabra “ente”.

VI. Pero él no aduce ningún lugar en particular de mis obras, en el cual se vea que yo cambio a la palabra “ente” el significado. Dice que en general yo uso y acomodo esta noción de “ente” posible *ad conceptus diversos etiam objective reales determinatos*. Pues bien, ¿es cierto? Veámoslo.

En primer lugar observo que yo no admito ni reconozco, de ninguna manera, los *conceptus objective reales* de los que él habla, que más bien niego su existencia expresamente. Esto basta, a mi parecer, para demostrar que yo no puedo adoptar la noción de “ente” posible para determinar los conceptos objetivamente reales, que yo no lo admito y está del todo excluido de la filosofía. ¿Un error como éste no prueba manifiestamente que el padre Dmowski no se ha tomado el suficiente cuidado para entender la doctrina que expuse? ¿No me atribuye lo que no me pertenece, y contra esta obra suya luego impugna las armas? En verdad, yo no reconozco, para decirlo de nuevo, conceptos reales; es más, para mí todos los conceptos son meramente ideales, son ideas. ¿De qué manera piensa el hombre en los objetos reales? Esto me objetará el Padre. ¿De qué manera? Observadlo en los lugares de mis obras donde yo lo he expuesto largamente. Pero tomaré uno solo, para vuestra comodidad, que se encuentra en la Sec. v del *Nuovo Saggio*, p. 1, c. 1, aa. 2 y 3, donde claramente demuestro que la idea, o sea (lo que es lo mismo aquí) el concepto de la “cosa”, no es más que la cosa posible, no

¹³Decir simplemente que yo uso la palabra “ente” con varios significados, no probaría todavía que yo razono mal. No razona mal quien da a las palabras significados diversos en diversos razonamientos; la lógica prohíbe sólo cambiar a las palabras el significado en el mismo razonamiento. Por tanto, era necesario que el padre Dmowski señalase algún razonamiento que yo haya hecho, durante el cual la palabra “ente” se tomase con varios significados para introducir una falsa consecuencia.

la cosa real, y que el hombre no piensa en la cosa real sino mediante el juicio, operación totalmente diversa de la intuición de las ideas y los conceptos; la piensa mediante la afirmación, la cual se suele referir al sentimiento, que es esencialmente real. Por tanto, lo real es percibido en el sentimiento y es afirmado por el juicio, no se encuentra ya en los conceptos (o ideas), sino que más bien está siempre del todo fuera de ellos. Tal es su singular naturaleza. Nótese bien que ésta es una verdad cardinal de la doctrina expuesta por mí y que sin haberla entendido plenamente (lo cual no es nada fácil, como la experiencia me demuestra), ninguno puede confiarse de haber entendido cuanto yo expuse en torno a un argumento así de difícil como es el origen de las ideas; por ello no puede hablar con seguridad. Luego de esto, dejo que juzgue el lector si deba creer al padre Dmowski cuando afirma que yo adopto la idea de “ente” posible para *determinar diversos conceptos objetivamente reales*.

VII. ¿Qué debe decirse de este extraño pensamiento que me atribuye? ¿Qué se debe decir de que yo uso y acomodo la idea del “ente” posible para determinar diversos conceptos? Quien haya leído al menos una parte del *Nuovo saggio*, sabe demasiado bien que yo no uso jamás la idea del “ser” para determinar ningún concepto ni real (que yo no admito) ni ideal. Sabe que para mí la idea del “ente” es ella misma perfectamente indeterminada y que por ello no puede determinar nada; sabe que ella misma necesita recibir determinaciones, y mucho me he ocupado de indicar el modo en que la idea del “ente” posible es determinada, mediante los sentimientos, esto es, mediante las relaciones que ella adquiere con los sentimientos. Por tanto, el error del Padre aquí es nada menos que el haber tomado lo pasivo por lo activo, al haberme atribuido que yo uso el “ente” posible para determinar los conceptos; cuando, por el contrario, yo digo que la idea del “ente” posible es ella la que debe ser determinada y que es verdaderamente determinada en ocasión de las sensaciones y los juicios consecuentes.

VIII. Ahora bien, del último de los argumentos que usa el padre Dmowski contra el sistema ideológico que yo propongo, pasemos al primero. Expongámoslo y luego examinémoslo.

La mayor del silogismo que él brinda es que “ubi datur vel potest dari medium, ab exclusione unius oppositorum non sequitur per se

veritas alterius”,¹⁴ proposición verdadera y que plenamente admito con él.

La menor es que yo argumento, del error de la doctrina de los sensistas a la verdad de las ideas innatas, suponiendo así falsamente que no hay medio entre declararse por los sensistas y declararse por aquellos que admiten las ideas innatas. “Modum quem cl. vir in sua disputatione nunquam non sequitur (habla de mí), manifeste ostendit, illum instar axiomatis habuisse, in enarranda idearum origine necessarium omnino esse aut sensistis nomen adjungere, aut iis suffragari, qui pro ideis ingenitis pugnat”.¹⁵ Está por verse si debe tenerse por axioma que no pueda darse medio alguno entre el sensismo y las ideas innatas.

Antes de nada, el padre Dmowski parece poco persuadido él mismo de una afirmación tal, ya que él se congratula conmigo al poco tiempo por haber yo combatido válidamente no menos al sensismo que a las ideas innatas, lo que no habría podido hacer, ciertamente, si fuese verdad que uno u otro sistema, a mi modo de ver, se debiera abrazar. He aquí sus palabras: “Gratulamur itaque cl. Rosmini quod et sensistas et ingenitarum idearum assertores confutaverit opportunissime”.¹⁶ Por ello, si yo he combatido no menos a los sensistas que a los propulsores de las ideas innatas, parece algo claro que entre los unos y los otros reconozco algo en medio, por lo que no admito el axioma de que se deba necesariamente “aut sensistis nomen adjungere, aut iis suffragari qui pro ideis ingenitis pugnant”.

Pero no me place gozar de tal argumento, pues no quiero tomar al adversario con las palabras, lo cual es lejanísimo de mi manera de actuar; pero confieso que en la contradicción señalada por el padre Dmowski hay inexactitud en su expresión, y la he señalado solamente para hacer conocer cómo no puede haber suficiente claridad de ideas donde no hay precisión de lenguaje.

Recogeré más bien de su boca otra confesión. Ahí donde dice que yo he confrontado no sólo a Locke, Condillac, Reid, Stewart, sino también a Platón, Aristóteles, Leibniz y Kant, “in altero volumine dat operam auctor, ut Platonis, Aristotelis, Leibnitii et Kantii, doctrinas funditus

¹⁴Nota al n. 60 de la *Psicología*.

¹⁵*Ibidem*.

¹⁶*Ibidem*.

subruat”.¹⁷ Ahora bien, o conviene decir que los sistemas de Platón, Aristóteles, Leibniz y Kant pertenecen a uno de los dos opuestos fijados por el padre Dmowski, el sistema sensista y el de las ideas innatas, o bien concede que yo refuté no sólo a los sistemas sensísticos, no sólo a los sistemas de las ideas innatas, sino también a los sistemas medios entre aquéllos y éstos. Por ejemplo, Kant no saca ciertamente todo de las sensaciones, por lo que no se puede llamar un puro sensista, y no admite las ideas innatas, sino admite sólo formas innatas, y por ello no se debe colocar entre los propulsores de las ideas innatas. Por tanto, si yo combato, como el padre Dmowski afirma, también a los sistemas medios entre los sistemas sensistas y los de las ideas innatas, tal vez conviene que sea falsa la afirmación que yo tenga por axioma que no hay nada en medio entre los dos extremos del puro sensismo y de las ideas innatas.¹⁸

IX. Pero dejando las confesiones del padre Dmowski, yo razono así:

Usted afirma como hecho que yo no reconozco algún punto medio entre el sensismo y las ideas innatas, y que el sistema que yo propongo se funda en este argumento: el sensismo es erróneo, por tanto es verdad el sistema de la idea innata del “ente” posible. Pero un hecho de tal naturaleza es fácil verificarlo: el *Nuovo saggio* está en las manos de todos, basta abrirlo y leer; leyendo, cada uno encontrará no sólo uno, sino varios argumentos, directos e indirectos, aducidos para probar la verdad del sistema de la idea innata del “ser”; y además, entre estos muchos, no encontrará ciertamente el que usted me atribuye, casi como argumento único o principal. Es más, encontrará todo lo contrario. Lejos de reducir los sistemas posibles a dos opuestos defendiendo uno mediante la exclusión del otro, yo distingo cinco géneros de sistemas referentes al origen de las ideas. Por tanto, lo que es verdad es que entre los argumentos que utilizo para probar la verdad de la idea innata del “ente”, hay uno que procede por vía de la exclusión, pero ésta no se limita a excluir el sensismo, sino que también a los cuatro géne-

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ Quien afirma que casi todos los filósofos que no admiten las ideas innatas pecan de sensismo, afirmaría algo verdadero. Y afirmar esto no sería todavía un afirmarlos sensistas. Por otro lado, dice casi todos, porque el sistema, digamos, de los que sostienen que las ideas son comunicadas por Dios en ocasión de las percepciones sensibles, es de hecho lejano a los sensistas e igualmente lo es del innatismo. También un sistema así lo combatí en el *Nuovo saggio*, Sec. v, p. I, c. III, art. 4.

ros de sistemas uno luego del otro, quedando como único posible el quinto, que es el sistema verdadero. Primero excluyo el sensismo que extrae la idea de las sensaciones; luego el lockismo, que extrae la idea de las sensaciones unidas a la reflexión, o sea, intuitivo por el alma; en tercer lugar el sistema que brinda la idea mediante la comunicación con Dios con el acto de la percepción; finalmente, excluyo el que quiere que la idea sea producida y formada por nosotros mismos, por una fuerza especial del alma. Por ello, he demostrado que esta enumeración es completa y que no deja lugar a ningún sistema medio entre los enumerados. Si el lector agradece tener aquí bajo los ojos las palabras que usé para mostrar cómo la precedente enumeración abrace todos los casos posibles, aquí las tiene:

Esta demostración por exclusión es irreprochable, cuando se demuestre que la enumeración de los casos posibles es completa.

Ahora bien, que está completa, se ve de este modo:

La idea del “ente” en universal existe: éste es el hecho a explicar: Si existe, ella o ha comenzado a existir con nosotros (es innata), o fue producida luego: entre estos dos términos no hay uno medio.

Si fue producida luego, ella no puede ser producida más que o por nosotros mismos o por alguna cosa diversa a nosotros. Tampoco aquí hay un medio.

Excluido el primero, si fue producida por alguna causa diversa a nosotros, esta causa no puede ser más que una cosa sensible (la acción de los cuerpos) o algo insensible (un ser inteligente fuera de nosotros, Dios, etcétera). Tampoco aquí hay medio.

Ahora bien, estos dos casos fueron excluidos.

Por tanto, la enumeración de los casos fue completa, porque reducida a tal alternativa, recusa siempre como absurdo un término medio.

En consecuencia, la idea del “ente” es innata: esto que se debía demostrar.

Este lenguaje demuestra evidentemente que yo no soy partidario, como dice el padre Dmowski, del axioma predicho, que no se den más que dos vías opuestas a las cuales recurrir, el sensismo o las ideas innatas, porque ¿quién dirá que los cuatro sistemas generales que he combatido pertenezcan o al de los sensistas o al de las ideas innatas?

De ahí se prueba claramente que el padre Dmowski se equivocó cuando afirmó que mi modo constante de razonar demuestra que yo he tenido por axioma “in enarranda idearum origine necessarium omnino

esse aut sensistis nomen adjungere, aut iis suffragari, qui pro ideis ingentitis pugnant”.

X. Sin embargo, veamos todavía cuál es el nuevo sistema que propone el padre Dmowski, como distinto igualmente del de los sensistas y del de las ideas innatas, y cómo escapa, según él, a nuestra atención, que se detuvo, a su decir, solamente sobre los dos sistemas opuestos de los sensistas y de las ideas innatas, casi como si no hubiera otras posibilidades. Las palabras con las cuales él señala y resume su sistema son las siguientes: “qui enim ex praesupposita sui ego, sive suae actualitatis, directa sane, tamen intellectuali cognitione, quae certe neque est ingénita neque a sensibus ullatenus dependent, juncta cum aliis affectionibus nostris, vellet originem idearum universalium repetere a necessario quodam nostrae rationalis intuitu quarundam relationum e. g. identitatis, permanentiae, necessitatis, actualitatis, etc., qui intuitus, ut pote immediatus, nullam includit ratiocinationem, aut explicitum iudicium et abstractionem: is certe et a sensistarum, et ab ingenitarum idearum systemate, foret alienus”.¹⁹

¿Es un nuevo sistema éste? ¿Lo descuidamos y no lo pusimos a examen? ¿No se puede reducir a alguno de los cuatro géneros que hemos examinado y excluido? He aquí lo que es de provecho ver en primer término.

El sistema del padre Dmowski supone, primeramente, que el alma se conozca inmediatamente a sí misma, porque “anima ejusque proprietates sunt ipsi immediate applicatae, et eorum similitudinem in se continent”.²⁰ Pero esta suposición (ella no es más que una suposición, una hipótesis) no la hemos diligentemente examinado y demostrada imposible.²¹

Y aquí observaremos de pasada que el padre Dmowski confunde la cognición del alma con la cognición del “Yo”, y presupone inmediatamente y no sin la necesaria explicación tanto aquélla como ésta, diciendo además “ex praesupposita sui ego, sive suae actualitatis, directa sane, tamen intellectuali cognitione”.²² Yo, en las obras posteriores al *Nuovo saggio*, he distinguido el conocimiento del alma de la del “Yo”, y

¹⁹ En la citada nota al n. 60 de la *Psicologia*.

²⁰ *Psicologia*, n. 62.

²¹ Cf. El *Nuovo saggio*, Sec. v., p. I, Cap. III, a. 2.

²² Nota al n. 60 de la *Psicologia*.

me he dedicado a demostrar el proceso con el cual el hombre se puede formar la cognición del “Yo” y la imposibilidad de que tal cognición se adquiera mediante una intuición inmediata.²³

De ahí que la suposición sobre la cual el padre Dmowski funda su sistema fue discutida por mí en más lugares y bajo varios aspectos, por lo que es falso que yo haya preferido aquel sistema que el Padre encuentra entre los dos extremos de los sensismos y el de las ideas innatas. Lo que aparecerá igualmente manifiesto, si se considera cómo el Padre procede en el desarrollo del mismo.

XI. Presupuesta, dice él, la cognición del “Yo”, la cual no es innata ni viene de los sentidos, y unida ésta a otras afecciones nuestras, se puede repetir que el origen de las ideas universales proviene de un intuido necesario que efectúa nuestra racionalidad de algunas relaciones, por ejemplo de la entidad, de la actividad, de la permanencia, de la actualidad, etcétera. Tal intuido, siendo inmediato, no exige algún raciocinio, ni juicio ni abstracción.²⁴

Ahora bien, yo quisiera saber bien en qué difiere sustancialmente este intuido del padre Dmowski de la reflexión lockiana. También Locke suponía que el alma podía intuir las relaciones de identidad, de permanencia, etcétera, sin alguna fatiga y sin que precediera alguna luz innata. Pero nosotros hemos demostrado largamente la imposibilidad y la absurdidad de tal sistema.²⁵

Dirá el padre Dmowski que Locke hace intervenir la abstracción, los juicios y los raciocinios, y que él los excluye, y que en esto está la diferencia entre su intuido y la reflexión lockiana. Pero esto no forma una diferencia substancial entre los dos sistemas, si dos quieren llamarse, y la prueba de esto es que las principales razones con las cuales yo he confutado la reflexión lockiana son de hecho aplicables para confutar al intuido del padre Dmowski.

En verdad, la razón intrínseca por la cual la reflexión de Locke no vale para explicar cómo se formen las ideas, se reduce a esto: que ella no puede crear, sino sólo intuir los objetos del intelecto. Ahora bien, lo mismo justamente debe decirse del intuido del padre Dmowski; el intuir de la mente no es un crear la cosa intuida, como el ver no es crear

²³ Cf. *Rinnovamento della filosofia in Italia*, L. III, Cap. 17; y *Antropologia*, L. IV, Cap. 4.

²⁴ Cf. En la citada nota al n. 60 de la *Psicología*.

²⁵ *Nuovo saggio*, Sec. V., p. I, Cap. III, a. 3; y Sec. III, c. I.

la cosa que se ve. Por ello, si se supone que la mente vea o intuya las relaciones de identidad, de permanencia, de necesidad, etcétera, no será por esto que ella cree tales relaciones. Si ella no crea las relaciones de las cosas, sino sólo las intuye, se necesita entonces explicar dónde ella las encuentra. He demostrado que las relaciones de las cosas no existen en las cosas particulares fuera de la mente;²⁶ por tanto, la mente no puede verlas en las cosas, donde no existen. Pero tampoco las crea, como decíamos, ya que si las crease, no serían verdaderas; por tanto, ella las ve, concluimos, en la luz de la eterna verdad (en el ser ideal), del cual originalmente las cosas dependen, de ahí recibiendo su inteligibilidad y verdad.²⁷

XII. Cada uno entiende que tal argumento es igualmente eficaz contra la reflexión lockiana y contra el intuido de padre Dmowski. Parecerá, a decir verdad, una manera muy cómoda de despachar las dificultades filosóficas la que usa el padre Dmowski, pues argumenta así: “Admitir en la formación de las ideas universales la intervención de la abstracción, el juicio y el raciocinio, es embarazoso, porque tales operaciones suponen todas alguna idea universal precedente; por ello, decimos que tales operaciones molestas no intervienen de ningún modo, y que las ideas universales se forman incluso por una intuición inmediata de las relaciones (casi como si estas relaciones fueran un *quid* intuible fuera de la mente)”. ¿No es cómoda esta manera de argumentar? Hela aquí referida con sus mismas palabras: “Assertio itaque nostra probatur 1° ex eo, quod abstractio, qua idea aliqua universalis efformatur, ratiocinium quoddam implicitum includat: ratiocinium autem jam supponit notionem universalem saltem esse, sive veritatis quatenus falsitati opponitur; ergo nisi admittatur, animam necessitate suae naturae hanc notionem universalem subi efformare, aliter quam per abstractionem, ipsa abstractio impossibilis foret”.²⁸ Es verdad, muy

²⁶ Cf. Entre otros lugares del *Nuovo saggio*, Sec. III, Cap. IV, aa. 13-30. El mismo padre Dmowski óptimamente dice que “objecta sensibilia, ut talia, non possint exhibere eorum similitudinem, quin potius repugnet ut mere intelligibile habeant formam sui extra intelligentiam”, n. 62.

²⁷ Así San Agustín habla a Dios con verdadera sabiduría, “Et apud te rerum ómnium instabilium sunt causae, et rerum omnium mutabilium immutabiles manent origines; et omnium irrationabilium et temporalium sempiternae vivunt rationes”, *Confessiones*, I, 6.

²⁸ Las otras dos razones que da para probar su tesis son del mismo calibre: Es embarazoso admitir que el alma reflexione sobre las cualidades comunes abstrayendo, porque esta abstracción supondría las nociones de conveniencia y semejanza. Por ello, decimos que el al-

verdad, que el alma no puede formarse la noción universal por medio de la abstracción, pero de ahí no se sigue que ella deba entonces formarse de ella misma, *necessitate suae naturae*. Aquí se puede aplicar convenientemente el principio lógico, que ubi datur medium ab exclusione unius oppositorum, non sequitur per se veritas alterius. Porque, admitido como verdadero que el alma no puede formarse todas las ideas universales por vía de la abstracción, o de juicios y raciocinios, se puede admitir como verdad además, sin pugnar consigo mismo, que ella no puede formárselas por una intuición inmediata *necessitate suae naturae*, sino que necesita que alguna de ellas le sea dada por su divino autor. Por otra parte, si es insuficiente la reflexión de Locke a la cual se da el poder de abstraer, juzga y razonar, ¿cuánto más no debe lograr insuficientemente el intuido del padre Dmowski desprovisto gratuitamente de todos estos poderes?

XIII. ¡Intuir las relaciones de identidad, permanencia, necesidad, etcétera! Se dice muy rápidamente, pero no se entiende cómo se da. En tanto, las relaciones no se pueden intuir, sino se intuyen o perciben primero los términos entre los cuales se dan las relaciones, lo que es lo mismo que decir los objetos externos, etcétera. Ahora bien, percibir estos objetos implica conocer que existan. Conocer que exista una cosa es íntimamente juzgar que ella exista. Juzgar que ella existe es aplicarle el predicado de existencia. Aplicar el predicado de existencia no se puede dar sin saber qué es existir. Saber qué es existir es lo mismo que tener la idea del “ser”. Por tanto, no se pueden percibir los objetos, términos de las relaciones, si antes no se tiene la idea universal del “ser”. Pero estos objetos, términos de las relaciones, deben ser

ma ve sin necesidad de abstraer (*Antequam ope abstractionis proprietates communes entium per modum unius, et tamquam quid universale considerentur, debet mens convenientiae, vel similitudinis notionem habere; secus, nullam comparationem istarum proprietatum posset instituere*). Es un embarazo obtener por vía de la abstracción las nociones de justicia, honestidad, etcétera, porque no se podría observar en los actos la justicia, la honestidad, etcétera, si primero no se tuviese la noción. Además de que en los actos materialmente considerados no existen las cualidades de justicia, etcétera. Por tanto, damos al alma un intuido con el cual ella pueda ver tales cosas sin abstracción (*Notiones justitiae, honestatis, etc., antevertunt quamcumque considerationem actuum, vel objectorum singularium, cum istis, non aliter competat justitia vel honestas nisi quia conveniunt cum ipso conceptu sive norma justitiae et honestatis. Deinde abstrahi non potest ab objectis, etc.*). De estos argumentos podía bien sacar la consecuencia el padre Dmowski: por tanto, por vía de la abstracción no se pueden sacar todas las ideas; pero no puede sacar la consecuencia de que, entonces, el alma se forma aquellas nociones por una simple intuición sin abstracción. Digámoslo de nuevo, ubi datur medium ab exclusione unius oppositorum, non sequitur per se veritas alterius.

percibidos antes de las relaciones mismas. En consecuencia, no se pueden intuir por el alma las relaciones, sino a condición de que primero yo tenga la idea del “ser” universal. Por tanto, el intuito del padre Dmowski, privado del ser en universal como él lo supone, es del todo inapto para el objetivo que asume, para ver las relaciones y formarse las ideas.

XIV. Es todavía más inapto para ello que la reflexión lockiana, porque Locke supone que las relaciones se abstraen de los objetos, de donde el intuito del padre Dmowski no admite ninguna abstracción, ningún paragón para revelar las semejanzas, la igualdad, la identidad, icasi como si se pudiera saber que dos objetos son semejantes, iguales, idénticos sin compararlos y abstraer de ellos lo que tienen de común, igual, idéntico!

El sistema del padre Dmowski, en consecuencia, no es nuevo en la substancia, y se reduce a un género de aquellos que hemos examinado y confutado, a juicio del Padre, *opportunissime*. Su sistema es todavía más lejano para satisfacer el problema del origen de las ideas.

XV. Veamos otro argumento que instituye. En vez de declarar la idea del “ser”, la primera temporal y naturalmente, “posset quis dicere decretorio, ut videtur, argumento, sicut et vos pluries fecistis”, él habla a sus discípulos, “ostenditur conceptum directum nostri ego sive nostrae actualitatis, utpote animo essentialem debere antevertere quemcumque alium”.²⁹

Sobre este argumento “decretorio”, como él lo llama, más cosas observaré.

En primer lugar, se dice que el concepto de nuestro “Yo” es esencial a nuestra alma. Pues bien, si este concepto es esencial a nuestra alma, por tanto es innato, porque innato no quiere decir otra cosa sino indivisiblemente unido al alma, y está indivisiblemente unido al alma lo que al alma es esencial. Por tanto, no se ve cómo el padre Dmowski pueda, sin caer en abierta contradicción, decir que la directa cognición intelectual de nuestro “Yo”, *neque est ingenita, neque a sensibus ullatenus dependent*; ni se ve cómo en tal caso el sistema de nuestro autor no recaiga en los sistemas de quienes admiten las ideas innatas.

XVI. La dificultad aparece con más fuerza cuando se considera de qué modo el padre Dmowski pretende explicar cómo es esencial al al-

²⁹ En la citada nota al n. 60 de la *Psicología*.

ma el concepto de sí misma. Dice que el alma tiene este concepto, porque contiene la semejanza de sí y de sus propiedades. “Anima a jusque proprietates sunt ipsi immediate applicatae, et eorum similitudinem in se continet”.³⁰ Cierto que aquí dan ganas de preguntar al Padre quién le ha dicho que el alma contiene la semejanza de sí y de sus propiedades. Pero dejando de observar que semejantes afirmaciones gratuitas no tienen ningún peso en filosofía, pregunto más bien qué cosa sea la semejanza del alma y de sus propiedades, contenida en el alma, o bien en el intelecto.³¹ Si por semejanza del alma y de sus propiedades entiende la idea del “alma” y de sus propiedades, es claro que admite las ideas innatas. Si luego distingue entre la semejanza del alma y de sus propiedades, y la idea del “alma” y de esas propiedades, en tal caso resta por decir qué es esta semejanza, y en qué difiera de la idea, y probablemente todo se reducirá a haber sustituido la palabra semejanza con la palabra idea, y haber supuestas innatas las semejanzas más que las ideas. De cualquier modo, si es esencial alma el concepto de sí misma, ella contiene este concepto, lo cual, o será la misma semejanza, en cuyo caso el alma tendrá un concepto innato que se llama también semejanza, o será algo diverso de tal semejanza, en cuyo caso el alma tendrá dos cosas innatas en vez de una, a saber, tendrá innato tanto el concepto como la semejanza. Que si el padre Dmowski pretenderá que la idea sea sin embargo diversa del concepto y de su semejanza, en tal caso, multiplicando los entes sin necesidad, de una sola cosa se habrán creado tres, o más bien le habrá dado tres significados diversos a tres palabras que en el fondo significan la misma cosa. Ahora bien, porque él habla también de una directa cognición intelectual del “Yo”, que presupone, todavía queda por decir si por ésta entienda una cuarta cosa, o si sea lo mismo que las otras tres. El padre Dmowski, en consecuencia, pertenece de todas maneras a la clase de filósofos que admiten algo de innato; no puede negarlo, porque expresamente declara que el alma contiene la propia semejanza y a ella es esencial el propio concepto.

XVII. Pero yo creo que el padre Dmowski se encontraría todavía más desvalido si algún indiscreto le dijera: ¿cómo puede estar en el alma la

³⁰ Al n. 62 de la *Psicología*.

³¹ La manera de expresarse del padre Dmowski es sumamente equívoca, pudiéndose dudar si quiere decir que la semejanza del alma y de sus propiedades está contenida en el alma misma o en el intelecto. Pero el sentido de esto es lo mismo, ya que el mismo intelecto está en el alma.

semejanza del alma? Yo entiendo muy bien que entre dos o más cosas haya semejanza, pero ¿en una sola cosa cómo puede haber semejanza? ¿Tal vez quiere decir que una cosa es semejante a sí misma? En tal caso, más probablemente se diría que una cosa es idéntica a sí misma. Ninguna cosa está privada de la identidad consigo misma. Por el contrario, el padre Dmowski dice que el alma sola, y no los objetos sensibles, pueden exhibir semejanza (*Objecta sensibilia ut alia non possunt exhibere similitudinem*). Por tanto, la semejanza del padre Dmowski no es la identidad de los objetos, sino otra cosa, ¿qué es ella, entonces?

XVIII. Para decirlo brevemente, yo he examinado largamente la naturaleza de la semejanza en muchos lugares, y a ellos remito al sabio lector. Ahí encontrará demostrado que la semejanza de ningún objeto puede ser conocida sin una idea universal, sin una idea que sea común a más objetos;³² encontrará demostrado además por qué las ideas se llaman semejanzas de las cosas,³³ y es porque en ellas se conocen más cosas semejantes, ya que cosas semejantes no significa otra cosa sino cosas que con la misma idea se conocen. Por ello, no se puede asumir la semejanza para aplicar las ideas, sino que se deben tomar las ideas para explicar la semejanza: la semejanza ni se conoce ni existe, si primero no existen las ideas.

Quisiera que el rev. Padre Dmowski se pusiera a meditar todas estas doctrinas, y hallaría por él mismo ciertamente la indeclinable consecuencia de que si el alma se conoce a sí misma por tener en sí la propia semejanza, tendría con ello mismo una idea universal, ya que con esa idea con la cual se conocería a sí misma conocería además a todas las almas posibles semejantes a sí; y en tanto sólo la idea del “alma” se puede decir semejanza del alma, en cuanto ella es un medio para conocer no solamente un alma, sino toda alma, por la semejanza de las almas. Se debe reflexionar profundamente, si se me permite repetirlo, que la semejanza de dos o más cosas entre sí no es algo que se dé directamente entre ellas, sino es una relación igual que tienen con aquella única idea por la cual son conocidas.³⁴

XIX. Pero concedamos por un poco que el alma tenga esencialmente, como quiere el padre Dmowski, el concepto de sí misma. ¿Será jus-

³² *Nuovo saggio*, Sec. III, Cap. IV, a. 20.

³³ *Ibid.*, Sec. VI, p. III, Cap. I, a. 8, §2.

³⁴ Véase la última nota del a. 1, C. III, Sec. III del *Nuovo saggio*.

ta la hilación que este concepto deba *antevertere quecumque alium*, y por ello también la idea, la noticia del ser?

Pido al padre Dmowski que considere cuánto está equivocada esta hilación; porque, si fuese esencial al alma el concepto de sí, ¿no podría darse que le fuese esencial igualmente cualquier otro concepto? En este caso el concepto de sí no precedería a los otros, sino que los tendría consigo de aquéllos que serían con él y con el alma misma coevos. Por tanto, recuerdo al padre Dmowski que *ubi potest dari medium, ab exclusione unius oppositorum non sequitur per se veritas alterius*. Entre ser el concepto del alma esencial a ella, y ser anterior a todos los otros conceptos, en medio está el poder ser aquel concepto coevo a los otros. Por tanto, el argumento caduca también bajo el supuesto de que al alma sea esencial el concepto de sí misma.

XX. Que si no queremos observar el orden del tiempo, sino el orden lógico que las ideas tienen entre sí, se verá de inmediato una consecuencia todavía más persuasiva. Porque aparecerá manifiesto que si el alma tuviese como esencial el concepto de sí misma, tendría necesariamente congénita también la idea del “ser”, como la que precede, en cuanto al orden lógico, al concepto de “alma”. Y en verdad, si el alma se conoce a sí misma mediante su concepto, entonces sabe que existe. Si sabe que existe, entonces afirma, o sea, juzga internamente que existe. Si juzga que existe, entonces sabe qué cosa es existir. Saber qué cosa es existir, es perfectamente lo mismo que tener la idea del “ser”. Por tanto, si el alma tiene el concepto de sí misma, primero debe tener la idea del “ser”. En consecuencia, la idea del “ser”, en el orden lógico, precede al concepto del “alma”; sea este concepto esencial al alma o no, sea innato o no, es siempre verdad que el concepto que puede tener el alma de sí misma depende de la idea del “ser”; no puede verse a sí misma si no se ve, como todas las otras cosas, en la idea del “ser”.

Por tanto, si se quisiera también presuponer una directa cognición intelectual de nuestro “Yo”, de cualquier manera ella presupondría, o esencial al alma o no, innata o no, ella no se dispensaría por ningún motivo de tener que recurrir a la idea de “ser” para dar una suficiente explicación del origen de las ideas, ya que ella misma debería presuponer la idea del “ser” para explicarse a sí misma. En consecuencia, no vale el argumento, que el padre Dmowski busca sacar de la suposición,

de que sea esencial al alma el propio concepto. Veamos si vale más el otro que inmediatamente agrega.

XXI. ¿Dice: “Ad haec, nonne plures non facile debunt eam notionem ingentam esse, quae ex suppositis aliis, opportuna mentis operatione, facile colligi potest”?³⁵ Ciertamente. Y si fuera verdad que la idea del “ente” se pudiese deducir de otras ideas precedentes, no dependientes de ella, ninguno la admitiría innata. Por el contrario, la razón principal con la cual yo demostré que ella debe ser innata se reduce justamente a ésta: que todas las otras ideas y todos los juicios la presuponen, así que ella es aquella idea precisamente que no se puede formar de ningún juicio, ni se puede deducir o recoger de ninguna idea precedente;³⁶ y la razón no parece, a decir verdad, muy difícil de alcanzar. Porque si yo con un juicio afirmo o niego alguna cosa, ciertamente afirmo o niego una entidad, lo que no podría hacer si no supiese qué cosa sea entidad; e igualmente cualquier idea me muestra una entidad, por tanto ella incluye la idea del “ente”. “El ente ideal”, en una palabra, es el primer elemento de cualquier conocimiento, al cual se puede agregar, pero no quitar, porque quitando de la mente tal elemento, suponiendo que ella ignore qué cosa sea el ser, su cognición se anula y la mente se apaga. Estas cosas, habiéndolas yo declarado extensamente en muchos lugares, no sé cómo pueda oponerles una simple afirmación y decir que la idea del “ser” “ex suppositis aliis, opportuna mentis operatione, facile colligi potest”. Ciertamente yo creo que, dirigiendo el padre Dmowski esta arma contra Kant, no podrá jamás abatir, como él espera, el erróneo sistema de la filosofía crítica, porque quedará por probar que haya ideas que no presupongan delante de sí a la de ser, y que la de ser se pueda derivar o recoger de otras, lo que es cuanto decir que tiene que hacer lo imposible.

XXII. Y aquí permítaseme notar además la manera demasiado cómoda con la cual el padre Dmowski espera encontrar el origen de las ideas. Él cree que no sea de ninguna manera necesario detenerse a mostrar cómo nacen las ideas primeras, y que éstas es suficiente con suponerlas; empero, le parece necesario sólo demostrar cómo se forman las nociones universales, por las cuales él entiende las de la identidad, permanencia, necesidad, etcétera. En efecto, las otras ideas las

³⁵ En la nota citada al n. 60 de la *Psicología*.

³⁶ Cf. *El Nuovo saggio*, Sec. v, P. I, Cap. II.

da por presupuestas, y las quita para explicar sus nociones universales. Presupone el concepto del alma, y “ex preaesupposita sui ego sive suae actualitatis directa sane, tamen intellectuali cognitione – juncta cum aliis affectionibus nostris”,³⁷ repite el origen de las ideas universales del intuido de nuestra racionalidad. En otro lugar pide ciertas ideas precedentes a este intuido, “Sufficiunt (relate ad mere intelligibilia) aliquae ideae praecedentes, quae non debent esse necessatio sensibiles, tamquam occasio unde mens aliquem conceptum intelligibilem efformet”.³⁸ Pero estas ideas precedentes, que no dice cuáles sean, sino que sólo dice que no es necesario que sean ideas sensibles (como si existieran ideas sensibles, como querían los sensistas, que tomaban por ideas a las sensaciones), y aquella cognición del “Yo” presupuesta, no son ciertamente datos filosóficos, ni postulados que se puedan racionalmente preguntar o acordar; porque cuando se trata de explicar el origen de las ideas, es necesario ocuparse sobre todo de las ideas primerísimas y no de las posteriores, porque todo el nudo de la cuestión está en aquéllas y no en éstas. Por tanto, se debe buscar primeramente cuáles son las ideas primeras según el orden natural y lógico que tienen las ideas entre sí, y esta búsqueda que yo he efectuado da como resultado que la idea primerísima es la de ser, explicada la cual el nudo de la cuestión se desata. Conviene finalmente no confundir la idea con la percepción intelectual, la cual ha anexado el juicio sobre la subsistencia de la cosa, mientras la idea sola no es más que la cosa en su posibilidad; toda idea es universal, toda idea es diversa de la sensación, que es algo real; no se dan ideas sensibles, como el padre Dmowski supone; ni sólo gozan de la universalidad las nociones abstractas de las que habla, sino toda idea, y por tanto no se puede explicar el origen de ninguna idea si no se explica el origen del universal, lo que no se puede hacer ni recurriendo al alma, que es particular, ni recurriendo a los cuerpos, que son también particulares. Si el padre Dmowski hubiera considerado todas estas cosas, que he expuesto en muchos lados, creo yo que habría modificado su manera de pensar sobre estos argumentos.

XXIII. Me efectúa además esta argumentación: “Rosmini se propone partir de la observación interna de las modificaciones del alma. Pero ni la conciencia refleja, ni la memoria dice de ninguna manera

³⁷ En la nota citada al n. 60 de la *Psicología*.

³⁸ Nota 62 de la *Psicología*.

cuándo se da en nosotros la idea del "ser", *Quandonam talis quaedam idea mentem nostram subeat, nec conscientia reflexa, nec memoria renunciat*". Yo respondo: verdaderamente, ni la conciencia ni la memoria dicen cuándo la idea del "ser" se dé en nosotros; no podrían decirlo, porque ella siempre ha estado, y el no poder señalar la época del inicio de tal idea, prueba más bien que es congénita o al menos admirablemente concuerda con dicha sentencia. Por otro lado, si yo me propongo partir de la observación de los hechos internos, no quiere decir esto de ninguna manera que yo me detenga y limite a esta observación, casi como si yo hiciese una ley de no deducir nada con el razonamiento de la observación. La observación interna y la conciencia me dicen que tengo, y todos los hombres tienen, la idea de "ser". He aquí el hecho. La observación sobre los juicios y sobre las ideas me conduce a conocer que la idea del "ser" precede a todos los juicios y a todas las ideas: he aquí otro hecho. De estos dos hechos yo muevo el razonamiento y digo: por tanto, la idea del "ser" es la condición de todas las ideas y todos los juicios; en consecuencia, ella no puede estar formada por ninguna idea precedente ni por ningún juicio, lo que equivale a decir que de ninguna operación intelectual, reduciéndose todas las operaciones intelectivas a la intuición de las ideas y a la formación de los juicios; mucho menos puede ser formada por alguna operación del alma sensitiva. Por tanto, ella no es formada por el alma ni intelectual ni sensitiva; por tanto, ella es una luz dada al alma por Dios: es la luz de la razón. ¿Por qué oponerme que la conciencia no deponga la existencia de esta idea en la primera edad, cuando yo he deshecho ya ampliamente y tantas veces una objeción así de vulgar? ¿Se me prohibirá el deseo de que quienes quieran honrarme para entrar conmigo en discusión quieran primero leer lo que he escrito, lo cual debería formar la materia para sus observaciones?³⁹

XXIV. Finalmente encuentra que el sistema de la única idea innata "*iisdem intrinsecis et haud exiguis subjacet incommodis, quae nondum a quopiam satis remota fuerunt*".⁴⁰ ¿Cuáles son estas incomodidades? Parece que entienda por ellas las que numeraba en el número 60 de su *Psicología*, las cuales nosotros brevemente retomamos.

³⁹ Cf. Entre otros lugares, el *Rinnovamento*, L. I, Caps. IIISS., y Cap. LVI.

⁴⁰ En la citada nota al n. 60 de la *Psicología*.

1°. El sistema de las ideas innatas, dice, distingue la idea de la percepción, lo que parece falso y superfluo: “*Idque falsum esse videtur; cum in pluribus perceptionibus imago etiam intellectualis rei⁴¹ ab actu percipiendi vel intelligendi formaliter non secernatur; et superfluum, cum perceptio licet simplex, et una, possit spectari sub duplici respectu, scilicet relate ad mentem modificatam, et est perceptio, et relate ad objectum quod raepresentat, id est idea*”.

Pero el *afirmar* simplemente, como lo hace el padre Dmowski, que sea falso y superfluo distinguir la idea de la “percepción”, no prueba que esta distinción no sea verdadera y necesaria; de suerte que las meras aserciones no son argumentos en filosofía, y meras aserciones son decir que en muchas percepciones la imagen intelectual no se distingue del acto del percibir y entender, y que la misma percepción, el acto del percibir relativamente a la mente sea percepción, relativamente al objeto que representa, sea idea. Más bien se extrae de tales seguras afirmaciones que el padre Dmowski no ha entendido bien la naturaleza de las ideas. La idea es propiamente el objeto de la mente considerado en sí y por ello como posible. La mente *intuye* este objeto.⁴² ¿Quién podrá confundir el objeto con el acto de la mente que lo intuye? El padre Dmowski dice que el acto mismo de la mente representa al objeto; pero si el acto representa al objeto, el objeto ya no está, sino que está solo el acto de la mente que lo representa, no el objeto. Si con la expresión “el acto representa al objeto” entiende decir que el acto sea el objeto mismo, en tal caso está el objeto, pero no el acto, porque acto y objeto no pueden ser la misma cosa. Si con la expresión “el acto representa al objeto” él entiende significar que el acto de la mente no tiene ya al objeto, sino solamente una representación del objeto, en tal caso, además de todos los otros absurdos que se seguirían, hay que observar que se trataría de sustituir un objeto por otro, o sea, la representación del objeto sería el objeto de la mente, y sin embargo sería distinto del acto de la mente. Finalmente,

⁴¹ ¿Qué cosa es esta imagen intelectual de la “cosa”? A mí me parece haber suficientemente demostrado que el entendimiento no tiene imágenes, sino sólo objetos o ideales.

⁴² Digo *intuye* porque el acto de la mente con el cual ella conoce el objeto posible y, por ello, tiene la idea, yo lo llamo intuición, y distingo la intuición de la percepción, en cuanto que la percepción es el acto con el cual el hombre siente el objeto real, y lo conoce mediante la afirmación, el juicio. El padre Dmowski supone que la percepción tenga por su objeto las ideas, y por ello la confunde con la intuición; pero yo no quiero dedicarme a las palabras. Pero era necesario aclararlo, para que el lector estuviera advertido.

cuando dice “el acto de la mente representa al objeto”, ¿no distingue esto mismo manifiestamente entre el representante y lo representado? ¿No es tal vez distinto lo pasivo de lo activo? La misma expresión que adopta, “el acto de la mente representa al objeto”, ¿no destruye su afirmación? ¿No hubiera sido deseable que el padre Dmowski, en vez de negar gratuitamente la distinción entre el objeto de la mente (en su posibilidad o idealidad) y el acto de la mente, hubiese respondido de alguna manera a los argumentos que di para sostener tal distinción? No repetiré aquí ninguno, pues no soy infinito. El objeto de la mente es lo verdadero; y para tomar como ejemplo una verdad particular, digamos que “dos y dos son cuatro”. Ahora bien, todos los hombres intuyen esta verdad, sean de nuestro hemisferio o de las antípodas. El objeto que todos ven con la mente es idéntico; además cada uno, para verlo, debe hacer un acto particular de su mente, y si no lo hace, no lo ve. De donde si el objeto es uno e idéntico, y los actos mentales que lo tienen por término son tantos cuantas mentes lo intuyan; por tanto es manifiesto que el objeto se distingue de los actos de las mentes, y que éstos no son la misma cosa que aquél. Es más: la verdad, toda verdad, todas las relaciones de las cosas verdaderas, esta verdad particular “dos y dos son cuatro”, es eterna. Porque fue siempre verdad, por toda la eternidad, que dos y dos son cuatro, como siempre fueron verdad las relaciones de identidad, de necesidad, etcétera, que el padre Dmowski llama nociones universales. Antes que los hombres existieran, todas las verdades eran verdades, y lo seguirían siendo aunque no hubiera sido creado el hombre; porque tales objetos de las mentes humanas no dependen de las mentes humanas ni de ninguna mente contingente, o de los actos de estas mentes contingentes. Y es por ello que si esta verdad, “dos y dos son cuatro”, no es intuita por las bestias o por seres inanimados, ella no deja por ello de ser en su modo propio. Ahora bien, tal intuición, tal acto con el cual la mente de cada hombre ve por primera vez que dos y dos son cuatro, ha comenzado en el tiempo, es del todo contingente y accidental. Por tanto, si los objetos ideales de la mente (las ideas, las verdades) son por su naturaleza eternas, y si los actos de la mente nuestra son contingentes y temporales, entonces se debe distinguir el objeto de la mente del acto de la mente, la idea de la “intuición” (perceptio, según la manera de hablar del padre Dmowski)

ki), como se debe distinguir lo eterno y lo necesario de lo temporal y contingente.⁴³

XXV. ¿Cómo se volverá más manifiesta esta verdad, si yo quisiera, discutiéndola más profundamente, alcanzar aquel importante y fecundo resultado que en otro lado logré, el cual demuestra que la objetividad misma de todas las cosas se halla en las ideas, y de ellas solas las otras cosas la participan? ¿Así que el acto mismo de la mente no puede volverse objeto para la mente, si de la idea no viene antes mutando la objetividad?⁴⁴

XXVI. Pero pasemos a la segunda incomodidad que encuentra el padre Dmowski en el sistema de las ideas innatas, que es:

2°. “*Quod non sit philosophicum, res naturales explicando, recurrere ad formas quasdam in mente latentes, quae, quid sint, prorsus non intelligitur*”.⁴⁵

Si se considera bien, este argumento no se refiere ni poco ni de ningún modo al origen de las ideas. No demuestra que deban ser más bien adquiridas que innatas. Se refiere nada más a la cuestión de la naturaleza de las ideas; tampoco prueba otra cosa, sino que las ideas son *Formas quasdam in mente latentes, quae, quid sint, prorsus non intelligitur*. Y verdaderamente que las ideas sean innatas o sean adquiridas no cambia su naturaleza. Esta naturaleza se puede entender o no entender igualmente; ellas son igualmente lo que son. Que yo sepa qué cosa es el “ente” porque Dios me lo ha comunicado con la noticia cuando me creó, o bien que yo sepa qué cosa es el “ente” porque yo he adquirido su noticia por mis solas fuerzas, no vuelve diversa la noticia del “ente”. Ella es igualmente aquello que es; en un caso y en el otro es la noticia del “ente”, y nada más. ¿Qué cosa es la noticia del “ente”? Es la idea del “ente”, es el “ente” mismo presente en nuestra mente, el “ente” inteligible que conocemos: he aquí todo. Aquí no hay formas latentes, como se imagina el padre Dmowski. Que el “ente” inteligible haya estado siempre presente a nosotros desde el instante en el cual comenzó nuestra existencia, o bien que él se haya hecho presente en un tiempo posterior, esto no cambia, para decirlo de nuevo, su naturaleza, ni nos obliga a definir de otro modo la idea. Dirá el padre Dmowski

⁴³ Cf. *El Rinovamiento*, L. III, Caps. xxxixss.

⁴⁴ Cf. *El Nuovo saggio*, Sec. VI, P. III, Cap. II. Debe observarse, leyendo este capítulo, que la idea implica a la idea del “alma”, y la percepción del “Yo” implica la percepción del alma, pero no viceversa.

⁴⁵ En el citado n. 60 de la *Psicología*.

que si la idea del “ente” nos fue dada con la existencia, ella ha sido latente por un tiempo. Sí, respondo: de la manera en que permanecen además latentes en nosotros todas las ideas y cogniciones, sobre las cuales ahora mismo no reflexionamos. Por tanto, vale esta dificultad también para las ideas adquiridas; y si no hay dificultad para éstas, no debe haber dificultad tampoco para las ideas innatas. ¿Usted quisiera, reverendo Padre, que el hombre tuviese siempre consciencia de todo aquello que pasa o sucede en él? Recordad que sostener esto sería contrario no sólo a la filosofía, sino también a la teología cristiana, la cual enseña que la gracia de Dios obra en el niño que es bautizado, aunque él no tenga consciencia. Y ya que hemos venido a tocar las relaciones que tienen las doctrinas filosóficas con los dogmas del cristianismo, permítame, reverendo Padre, que reflexione si las dificultades que Usted hace a las ideas innatas no puedan por ventura perjudicar a las doctrinas recibidas por la Iglesia en torno a la cognición angélica; pensadlo, y en vuestra sabiduría, juzgado.

XXVII. Pero pasemos a la tercera y última de las incomodidades que el padre Dmowski encuentra al admitir las ideas innatas.

3°. *“Argumenta quibus harum idearum existentia suadetur, dice, nil valent statim ac admittatur in animo nostro vis efformandi aliquas notiones universales, aliter quam per abstractionem a sensibus”.*

¿Y no teméis que alguno os haga observar que el admitir simplemente en el ánimo nuestro una fuerza para formarse algunas nociones universales no basta en filosofía? Porque, además de admitirla de buena voluntad, es necesario probar que de hecho exista; ¿no se necesita probar al menos que ella es posible, y que no traiga consigo consecuencias absurdas?

En efecto, la existencia de una fuerza tal, como algo de hecho, debe ser probada como se prueban los hechos, es decir, mediante la observación; lo que el padre Dmowski deja completamente de lado.

XVIII. Pero, ipaciencia! Si al menos la fuerza para formarse algunas nociones universales, que el padre Dmowski dona generosamente al ánimo humano, no fuese absurda, y no trajera consigo absurdas y perniciosas consecuencias.

En verdad, es cosa absurda el acordar al ánimo humano el poder, o sea, la fuerza para formarse las nociones universales de “verdad”, “justo”, “honesto”, etcétera, “identidad”, “necesidad”, etcétera, porque

las nociones de “verdad”, “justo”, “honesto”, etcétera, no son otra cosa que lo “justo”, la “verdad”, lo “honesto”, en cuanto es intuitido por el alma.⁴⁶ Ahora bien, la verdad, lo justo y lo honesto son cosas eternas y necesarias, las cuales pueden ser bien intuitas por el alma, pero no formadas, si no se quiere caer en el absurdo, que el alma contingente forme lo que es necesario, eterno, inmutable. Lo mismo dígase de las relaciones de identidad, necesidad, etcétera. Son igualmente verdades eternas, las cuales pueden ser intuitas; no formadas por el hombre ni por cualquiera. El ser ideal de estas verdades, que es cuanto decir sus ideas, justamente porque es eterno, tiene sede en la mente divina; y el hombre sólo participa de ella, pero no la forma. Por tanto, no hay necesidad de dar una fuerza al alma para formar tales objetos; es más, no se puede atribuirle sin error, sino conviene sólo darle la intuición de tales objetos, los cuales están así admirablemente el uno dentro del otro, que todos en fin se encuentran y reencuentran en el solo ser ideal o idea del “ser”. Me parece que estos errores del padre Dmowski los obtiene por no haber meditado sobre la naturaleza de la idea, y por no haber conocido que ella no es otra cosa sino el objeto mismo que el alma intuye, el cual es intuitido en su posibilidad, y no en su realidad, comunicándose ésta y obrando en el sentimiento, y no en el puro intelecto.

XXIX. Las consecuencias del sistema que da al alma humana una fuerza para formarse las nociones universales son perniciosísimas, como decía; porque, si tales nociones e ideas fueran formaciones de un ser contingente, serían contingentes también ellas, no serían verdades ya, sino sólo aparecerían así al alma por una ilusión invencible y trascendente. Es claro que todo agente obra según sus propias leyes y formas; pero el alma sería la que daría sus leyes y formas a las nociones, a las ideas, a las verdades, objeto de su intelecto, como quería Kant. Por tanto, cuando el hombre razona, no tendría otro punto de apoyo que él mismo; las conclusiones de sus razonamientos no valdrían

⁴⁶ Cuanto sabiamente no observa San Agustín, que de tales cosas, y universalmente de todas las verdades, de las cuales se componen las varias disciplinas, nosotros no tenemos ya en la mente las representaciones, sino propiamente las cosas mismas, *nec eorum imagines, sed res ipsas gerit*. Esto es lo que no observan los modernos filósofos, por lo que se persuaden de que pueden explicar toda cosa por vía de imágenes y representaciones. Quien quiera sentir cómo San Agustín observa en sí aquella verdad, que yo aquí subrayo, lea entre otros lugares el L. x de sus *Confessiones*, Caps. xss.

más de lo que vale él mismo; comenzaría y terminaría su verdad con los actos de su mente. En una palabra, no se podría defenderse más del escepticismo, funestísimo y tremendo error de este siglo, el cual se debe arrancar de las mentes de la juventud, y no sembrarlas; el escepticismo se arranca sólo con buenas razones, ya que las razones que no tienen fuerza apagan a la juventud brevemente, vencida la autoridad y al respeto del propio maestro. Pero luego se disipan por sí mismas, o son disipadas por la reflexión más madura, quedando nuestra juventud como una plaza abierta y desarmada entre tantos enemigos que la cercan y asaltan.

XXX. Estas reflexiones queremos someterlas a la sabiduría de los lectores, que sabrán seguramente apreciarlas. ¡Y afortunados seremos si son escuchadas con benevolencia por el reverendo padre Dmowski principalmente, entendiéndolo por qué justas y necesarias razones hemos sido inducidos a escribirlas ante sus provocaciones! ¡Afortunadísimos si fuesen aprobadas por él! Ya que, deseando los dos el bien de la juventud y el progreso de la verdad y la piedad, así nos encontraremos unidos en los medios para ello, pues lo estamos en el fin. Por mi parte, no dejaré de dar mayores detalles de cuanto hasta aquí he observado, si lo pide, y de exponer también observaciones más extensas sobre sus Instituciones de filosofía, con la misma libertad respetuosa con la cual he escrito las presentes, si, cultivando él la presente discusión, hiciera útil o necesario de parte mía un nuevo trabajo.

Referencias

- Dmowski, I. A., 1843, *Institutiones philosophicae*, t. I: “Institutiones logicae et metaphysicae”, Marini et. socii, Roma.
- , 1843, *Institutiones philosophicae*, t. II: “Institutiones ethicae sive philosophiae moralis”, Marini et. socii, Roma.
- Inglis, J., 1998, *Spheres of Philosophical Inquiry and the Historiography of Medieval Philosophy*, Brill, Leiden.
- Rosmini, A., 1965, “Sulla teoría dell’essere ideale”, en Rosmini 1965, pp. 409–434.
- , 1965, *Opuscoli morali*, t. II, CEDAM, Padova.
- , 1981, *Antropologia in servizio della scienza morale*, Città Nuova, Roma.

ARTÍCULOS

Stoa

Vol. 8, no. 15, 2017, pp. 67-91

ISSN 2007-1868

ONTOLOGÍA, LENGUAJE ORDINARIO Y MODULACIONES
DE LA IDEA “CIENCIA”: UNA PROPUESTA DE ANÁLISIS
DESDE EL MATERIALISMO FILOSÓFICO DE GUSTAVO BUENO

JOSÉ ARTURO HERRERA MELO
Doctorado en Filosofía
Universidad de Oviedo
UO253989@uniovi.es

RESUMEN: En el siguiente trabajo se mostrará cómo las diferentes modulaciones de la idea de “ciencia” se han derivado de diversas formas de concatenación de los géneros de materialidad. Se plantea que estas modulaciones han quedado cristalizadas en el *lenguaje ordinario* y que este hecho ha provocado que muchas teorías de la ciencia sean reduccionistas y no puedan explicar la diversidad de todas las ciencias, su desarrollo histórico, su estructura y su funcionamiento. Se busca que este trabajo sea una introducción a las ideas que darán lugar a la *Teoría del cierre categorial*.

PALABRAS CLAVE: Ontología · lenguaje ordinario · modulación de la idea de “ciencia” · materialismo filosófico

ABSTRACT: The purpose of this paper is to show how the different modulations of the notion of Science have derived from different concatenation forms of many types of materiality. Such modulations have become rooted in the ordinary language and this fact has brought about many reductive theories in science that cannot explain the wide scope of all the sciences, their historical development, their structure as well as their operation. This paper is intended as an introduction to the ideas that will lead to the *Theory of Categorical Closure*.

KEYWORDS: Ontology · Ordinary Language · Modulation of the “Science” Idea · Philosophical Materialism

1. Sobre la necesidad de la ontología en la teoría de la ciencia

Cuando Arquímedes pronunció su célebre frase “denme un punto de apoyo y moveré al mundo” para demostrar al Rey Hierón II, que podía mover cualquier peso mediante la fuerza apropiada aplicando su Ley de la Palanca, regaló a la humanidad no sólo una anécdota en la historia de la ciencia que mostró cómo las convicciones de un pensador podían llevarlo a decir las cosas más osadas, sino también, regaló una máxima teórico-práctica que resaltó la importancia del punto de apoyo para la realización segura de cualquier fin. De esta forma, si extendiéramos el sentido de ésta frase a contextos distintos de la matemática o la física encontraríamos de inmediato una exigencia, igualmente, teórico-práctica, que nos obligaría a preguntarnos si, efectivamente, estamos apoyados en el punto correcto para lograr lo que deseamos.

Sobre este asunto, es preciso reflexionar que gran parte de las teorías, convenciones o hábitos que forman parte de la vida cotidiana, técnica e, incluso, científica, de la humanidad, ni siquiera esbozan el punto de apoyo desde el cual pretenden configurarse. Por ejemplo, la mayoría de los sistemas jurídicos apenas esbozan la concepción de “hombre” desde la cual se soportan. Muchos grupos religiosos carecen de una teología que apoye, sin contradicción, todas sus afirmaciones y en la vida cotidiana también es frecuente encontrar a personas que experimenten vidas accidentadas por no tener un sistema ético que sirva como punto de apoyo para organizar sus acciones.

Las ideas que sugiere la frase de Arquímedes son, al mismo tiempo, exigencias que preguntan por el fundamento, esto es, por la base o el *punto de apoyo* que soportará a los proyectos, por ello, una reflexión sobre estos asuntos implicará siempre una reflexión sobre la solidez, consistencia y viabilidad de todo aquello que se pretende.

En el caso de la ciencia, aquella que anhele solidez, consistencia y viabilidad deberá acompañarse de una descripción de la ontología que la soporte o, presentado de forma análoga, del *punto de apoyo* que soporte a toda su estructura, pues será a través de la especificación de dicha ontología, donde se establecerá el fundamento de todo lo real y de toda forma básica de comprensión del mundo.

Quizás, haya quien piense que cualquier intento de definición de dicha ontología no produciría más que embrollos metafísicos difíciles

de superar ya que, finalmente, siempre se ha pensado que toda ciencia adquiere su cabalidad en el momento en que el científico elabora hipótesis, lleva a cabo experimentos y presenta resultados y no en el momento en que reflexiona sobre el punto de apoyo que soportará su concepción de lo real y la estructura de su ciencia. No obstante, desde el punto de vista de este trabajo será a partir del establecimiento de una ontología de donde surgirán, por un lado, las coordenadas necesarias para elaborar una teoría de la ciencia capaz de dar cuenta de todos los elementos involucrados en su construcción, desarrollo histórico y diversidad, y por otro, las condiciones mínimas para evaluar cuándo un cuerpo determinado de conocimientos, posee los elementos suficientes para estimarse como una estructura categorialmente cerrada.

Si una explicación de carácter metacientífico no se fundamentara en la ontología adecuada, seguramente, no podría dar cuenta del modo en que las diferentes ciencias se han configurado a través del tiempo o quedaría imposibilitada para explicar muchos fenómenos que forman parte de los campos de estudio de algunas ciencias. Pongamos un caso extremo, si nos comprometiéramos con ontologías de carácter hermenéutico que postulan al sentido dado a través del lenguaje como fundamento de todo lo real, resultaría muy difícil, si no es que imposible, explicar, por ejemplo, en la química, la formación y emergencia de materiales o elementos anteriores, incluso, a la aparición de lo humano, pero, por otro lado, si nos comprometiéramos con ontologías materialistas vulgares de tipo cosmológico que postulan a la masa, a los cuerpos y a los átomos como fundamento de lo real, resultaría muy difícil explicar, en física, cómo los mismos objetos vistos a través de diferentes instrumentos e interpretados con diferentes marcos teóricos se constituirán y se relacionarán de maneras diferentes.

Por otro lado, si la explicación de carácter metacientífico no se fundamentara en la ontología correcta, también, se correría el riesgo de reducir o simplificar inadecuadamente la serie de elementos que darían cuenta de la estructura de una ciencia en particular y del fenómeno de estudio a tratar. Por ejemplo, si la psicología se fundamentara en una ontología materialista vulgar de tipo antropológico en donde se intentará explicar a la conducta humana, únicamente a partir de sus componentes fisicoquímicos, seguramente se estaría renunciando a la posibilidad de entenderla como el resultado de una

morfogénesis compleja y multidimensional producto de interferencias genéticas, ecológicas, cerebrales, sociales, culturales e históricas.

Bajo estas coordenadas, si una ciencia no se fundamentara en la ontología correcta correría el riesgo de ser o incompleta o reduccionista; incompleta porque dejaría de contemplar un sinnúmero de elementos necesarios para su construcción, y reduccionista porque, ingenuamente, asumiría que bastaría sólo un elemento o unos cuantos elementos para construirse y lograr el mayor nivel de comprensión de los fenómenos que forman parte de su campo de investigación.

Si bien, la forma típica de entender al materialismo emanó de la concepción elaborada por Robert Boyle en 1647 en su obra *Of the excellency and grounds of the corpuscular mechanical philosophy* en donde afirmaba que la realidad estaba compuesta por corpúsculos con propiedades mecánicas susceptibles de representación matemática, lo cierto es que esta investigación se comprometerá con el materialismo filosófico de Gustavo Bueno ya que éste intenta diferenciarse de todas aquellas modalidades de materialismo cosmológico, antropológico, histórico o emergentista que, quizás sin pretenderlo, han afirmado un corporeismo y un monismo material que los ha llevado a suponer, erróneamente, que la realidad esta clausurada y que está compuesta por un solo género de materialidad. Por ello, comprometerse con algún materialismo distinto del filosófico nos llevará, en un primer momento, a la incapacidad de explicar las grandes variaciones en el universo, y en un segundo momento, a la incapacidad de explicar la diversidad de elementos que componen la experiencia humana.

Sobre el primer asunto, hay que añadir que un monismo material estará completamente inhabilitado para explicar por qué, según la ley de Hubble ($v = H \cdot d$), la sustancia material del universo físico no podrá concebirse como una cantidad fija sino como una efluencia continua de materia a un ritmo de veinte átomos de hidrógeno por metro cúbico cada veinte millones de años. Sobre este mismo asunto, dado que el monismo material se compromete con la clausura definitiva de todo lo que hay, tampoco podrá explicar por qué, dadas las observaciones científicas de la evolución de las estrellas y de las sustancias químicas que las componen, elementos radiactivos como el uranio y el torio hayan aparecido apenas un par de miles de millones de años antes que nuestro universo. En resumen, si efectivamente la sustan-

cia material del universo físico estuviera clausurada, entonces, ésta no tendría por qué expandirse ni aparecer o desaparecer con el paso del tiempo.

Sobre el segundo asunto, hay que añadir que si redujéramos la realidad a un solo género de materialidad, es decir, a un tipo único de materia, no podríamos explicar los elementos constitutivos de todo lo que nos es dado como experiencia humana. En este sentido, la materia a escala física sería incapaz de explicar el funcionamiento y la estructura de la materia a escala biológica; pero también, la materia a escala biológica sería incapaz de explicar la materia a escala etológica. En resumen, si efectivamente la materia fuera de un solo tipo, entonces, de todos los análisis fisicalistas, biologicistas, estructuralistas o historicistas que existen sobre la experiencia humana sólo alguno de ellos sería el correcto. Como respuesta a los análisis anteriores, el materialismo filosófico de Gustavo Bueno, pretende constituirse como una revisión crítica del materialismo en general, pues su idea básica es que la materia se dice de muchas maneras, por lo menos, de tantas cuantas categorías haya, pero sin que esto signifique que alguna de estas categorías sirva como fundamento, explicación definitiva o razón unívoca de todo lo que hay.

De acuerdo con Huerga (2008) el materialismo de Gustavo Bueno es un pluralismo radical que resulta incompatible con cualquier filosofía monista o reduccionista pues lo que éste afirma es que no se podrá hablar filosóficamente de algo así como *la realidad en general*, dado que no se encontrará en ningún mundo posible algo semejante a eso. Así, el concepto de materia desde las coordenadas del materialismo filosófico deberá entenderse desde un punto de vista negativo y, fundamentalmente, crítico.

Así, definida negativamente, deberá entenderse como el resultado dialéctico de la negación sistemática de toda realidad mundana y, definida positivamente, como la pluralidad infinita de partes que permanecen exteriores unas de otras y como codeterminación. Presentado de esta forma, la materia en sentido ontológico general siempre se codeterminará en materialidades concretas. Ahora, con estas dos caracterizaciones se negarán dos cosas al mismo tiempo, primero, que la materia pueda constituir una unidad armónica, y segundo, que la

materia trascendental pueda existir al margen de materialidades concretas a la manera de una *causa sui*.

Como podemos darnos cuenta, la materia en sentido ontológico general será el resultado de un *regressus* crítico ejercido sobre y desde el mundo de los fenómenos, desde el mundo conocido y recogido en los más diversos ámbitos categoriales en los que el hombre ejerce incesante e históricamente la cancelación de las apariencias, es decir, en los que el hombre ejerce la construcción de la realidad (Huerga 2008). En este mismo sentido, Gustavo Bueno (1972) afirmará en sus *Ensayos Materialistas* que la idea de materia en sentido ontológico general no se reducirá meramente a un concepto abstracto que recoja los rasgos comunes a las diferentes materialidades especiales sino que se constituirá como una idea dialéctica que lejos de ser un simple espectro de lo particular, es decir, un compendio referido íntegramente a las particularidades, se mostrará como una destrucción de los propios límites de lo particular y que se moverá, por tanto, en el sentido de la misma regresión hacia materialidades que ni siquiera están dadas en el mundo, aun cuando el conocimiento que de estas materialidades pueda alcanzarse sea estrictamente negativo.

Así, la idea de materia en sentido ontológico general será una suerte de *idea regulativa* que brindará la posibilidad de comprender aquello que constituyó, constituye o constituirá al mundo, aun cuando desde el presente, dichas materialidades explicativas no sean accesibles y no estén determinadas en algún ámbito.

Por su parte, la ontología especial propia del materialismo Filosófico se referirá a los diferentes géneros de materialidad, que como se dijo anteriormente, no agotarán todo lo real, pero sí permitirán estructurar el material categorial desde el cual se ejercerá la reflexión hacia la idea de materia en sentido ontológico general. Sobre estos géneros de materialidad es muy importante señalar que serán inconmensurables y, que por lo tanto, no podrán reducirse unos a otros, ni podrán explicarse unos a través de los otros pues al hacerlo de esta forma, indefectiblemente, se caerá en formalismos reduccionistas que harán imposible la explicación de la experiencia humana.

Así, siguiendo la descripción que hace Huerga (2008) de los diferentes géneros de materialidad propuestos por Gustavo Bueno, habrá que decir que el primer género de materialidad M_1 se referirá a todas

aquellas entidades, cosas, sucesos y relaciones entre cosas que se nos ofrecen como constitutivos del mundo físico exterior, es decir, se referirá a todas aquellas entidades, tales como campos electromagnéticos, explosiones nucleares, edificios o satélites artificiales, por tanto, se referirá también a colores en tanto cualidades objetivas. Dicho de forma simplificada, este género de materialidad se referirá al conjunto de todas las realidades exteriores distintas a los eventos privados, esto es, a todas las cosas que se aparecen en la exterioridad de nuestro mundo y que se presentan como cuerpos y propiedades objetivas asociadas en la percepción. Hay que señalar que en este género de materialidad también se incluirán aquellos contenidos exteriores que no se darán fenomenológicamente pero que serán reconocidos como reales, por ejemplo, la atmosfera terrestre, la cara opuesta de la luna o el centro de la tierra.

El segundo género de materialidad M_2 incluirá todos los procesos reales dados en el mundo como interioridad, es decir, incluirá todas las vivencias de la experiencia interna propia y ajena tanto en animales como en humanos en términos de emociones o sensaciones cenestésicas. Ahora, hay que señalar que estos contenidos, aunque son invisibles, no por ello son menos materiales y reales que los primeros pues envolverán y configurarán toda la conducta humana e incluso animal. Su aspecto material se manifestará cuando se totalice toda esta experiencia de interioridad y cuando se considere los procesos internos de cada individuo como elementos de un medio común susceptible de ser impactado, por ejemplo, es necesario considerar como existentes algunas experiencias internas por parte de electores o consumidores cuando un publicista diseña los mensajes electorales de un político o los anuncios publicitarios de una compañía, por ello, M_2 no referirá a procesos que se constituyan autoreflexivamente sino, más bien, a procesos que aparezcan siempre en codeterminación con los condicionantes exteriores. De esta forma, M_2 jamás implicará ni subjetivismo, ni espiritualismo.

Hay que agregar que en este género de materialidad no sólo se incluirá a entidades esenciales, sino también a entidades individuales, concretas y empíricas, por ejemplo, a aquellas realidades que ya no pertenecen ni al primer, ni al segundo género de materialidad, así, el nombre *Marisol*, no pertenecerá ni al mundo físico actual ni a algún

tipo de interioridad, pero sí a un ámbito puramente abstracto e ideal. Ahora bien, M_3 no referirá a una idea ni metafísica ni espiritualista, pese a no darse, propiamente, ni interior ni exteriormente pues los contenidos abstractos, matemáticos e ideales no podrán considerarse eternamente existentes en el “cielo platónico” sino que podrán considerarse existentes, únicamente, como resultado de la intersección o mediación entre M_1 y M_2 .

Como se ha podido advertir, el establecimiento de una ontología general y especial por parte del materialismo filosófico ofrecerá una posibilidad para comprender cómo están interactuando los diferentes géneros de materialidad y cómo dicha interacción está configurando la experiencia humana; por ello, el mérito de esta ontología en la clarificación del carácter científico de alguna disciplina radicará en que a partir de ella se podrá establecer:

- 1) Una teoría de la ciencia capaz de dar cuenta de su diversidad, desarrollo histórico y estructura. En cuanto a la explicación por su “diversidad” habrá que decir que sólo a través de la postulación de M_1 , M_2 , y M_3 y de sus distintos modos de co-determinación es que se podrá entender por qué la idea de “ciencia” se ha podido aplicar a cuerpos de conocimiento tan distintos como la matemática, la física, la lingüística o la psicología; en cuanto a la explicación por su desarrollo histórico habrá que señalar que sólo a través de la división de la materia en tres géneros es que se podrá entender por qué a lo largo de la historia de la idea “ciencia” se ha dado diferente importancia a un género de materialidad respecto de los otros. Finalmente, en cuanto a la explicación por su estructura habrá que decir, nuevamente, que sólo a través de la postulación de M_1 , M_2 , y M_3 es que se podrá construir una ciencia determinada pues para que ésta sea posible se requerirán elementos provenientes de los tres géneros de materialidad, es decir, se requerirán objetos externos M_1 , vivencias internas M_2 y objetos abstractos M_3 .
- 2) Una serie de condiciones para evaluar cuándo un cuerpo determinado de conocimientos posee los elementos suficientes para estimarse como una estructura categorialmente cerrada.

Por medio de la postulación de los tres géneros de materialidad es que se podrá reconocer cuando algunos elementos de M_1 , M_2 y M_3 se concatenaron de tal forma que constituyeron un campo de investigación específico totalmente diferenciado de otros.

Una heurística capaz de dirigir el afán explicativo de aquellos cuerpos de conocimiento que deseen dar cuenta de algún segmento de la realidad sin caer en formalismos reduccionistas. Únicamente haciendo uso de los tres géneros de materialidad se podrá explicar integralmente muchos de los fenómenos involucrados en el acontecer humano pues, como se ha señalado, lo *humano* sólo cobrará sentido por medio de la interacción de los tres géneros de materialidad. Por otra parte, a través de la ontología del materialismo filosófico será posible trazar una historia de nuestras ciencias y nuestras creaciones culturales, pues sólo mediante la comprensión de cómo hemos configurado nuestra experiencia humana es que sabremos el alcance de nuestras afirmaciones, la consistencia de nuestras estructuras y la viabilidad de nuestros proyectos. Dicho lo anterior, debemos entender que la experiencia humana nos es dada siempre bajo la concatenación de los tres géneros de materialidad y que, desde esta óptica, todo objeto *real* no será otra cosa más que un objeto *conocido* según las condiciones de su conocimiento. Así, *el reino del hombre* deberá entenderse como ese conjunto siempre creciente de objetos y situaciones objetivas que los hombres van *conociendo* y haciendo reales a escala operatoria a través del lenguaje, las técnicas, la producción industrial, las ciencias y las tecnologías.

1.1. El lenguaje ordinario como cristalización de los géneros de materialidad

Desde el punto de vista del materialismo filosófico, conocer será hacer operable a escala antropológica objetos o situaciones objetivas previamente inexistentes para los hombres. Por ello, la forma más simple y primaria de construcción de los objetos o las situaciones objetivas no será otra más que la que procede de la atribución de un nombre, de la delimitación de un contorno a través de una palabra, y en este sentido, será el *lenguaje ordinario* la principal herramienta operatoria capaz

de organizar, diferenciar y clasificar críticamente al mundo a través de nuestras acciones.

En el *lenguaje ordinario* se concatenan y codeterminan los tres géneros de materialidad pues para que éste sea posible es imprescindible la postulación de un primer género de materialidad M_1 que se presente como un conjunto de realidades fenomenológicas exteriores distintas a los eventos privados capaces de interactuar, a su vez, con un segundo género de materialidad M_2 que tenga la forma de proceso interior o vivencia susceptible de ser expresado públicamente a través de un tercer género de materialidad M_3 a manera de objeto abstracto, matemático o ideal.

En este sentido, la experiencia humana sólo será posible a través de la co-determinación de los tres géneros de materialidad pues ésta no sería concebible sólo con la postulación de un único género de materialidad: no sería concebible sólo a través de M_1 pues de ser así, se negaría cualquier modo de subjetividad e intersubjetividad, ni de M_2 pues se negaría la diafanidad de lo exterior y la posibilidad de establecer convenciones suprasubjetivas, ni de M_3 pues se negaría la realidad de lo exterior y toda modalidad de subjetividad o intersubjetividad.

Dicho lo anterior, ningún género de materialidad podrá absorber a los otros dos para erigirse como la “verdadera materialidad” al momento de dar cuenta de la experiencia humana. No obstante, a lo largo de la historia del pensamiento occidental muchas tradiciones han caído en la tentación de querer explicar a dos géneros de materialidad a partir de uno solo.

Así, de acuerdo con Huerga (2008), los distintos reduccionismos podrían englobarse en los siguientes tres formalismos: en un formalismo primario que reduce M_3 y M_2 a M_1 como en el caso del mecanicismo o la filosofía espontánea de muchos científicos que pretenden explicar “todo” a partir de un monismo reduccionista ejercido desde la química, la física o la biología; en un formalismo secundario que reduce M_3 y M_1 a M_2 como en el caso del subjetivismo o el sociologismo que pretende dar cuenta de todo cuanto existe a partir de una reducción de todo lo real a una serie de contingencias lingüísticas o socio-históricas, y en un formalismo terciario, que reduce M_2 y M_1 a M_3 como en el caso del esencialismo de Platón o el proporcionalismo numérico de Pitágoras, donde la realidad de los fenómenos físicos o

mentales se entiende exclusivamente como apariencia de esencias necesarias e intemporales.

Si tomamos en cuenta, como se dijo anteriormente, que el *lenguaje ordinario* es la principal herramienta operatoria capaz de organizar, diferenciar y clasificar críticamente al mundo, debemos admitir también que éste representa la cristalización de la forma en que los tres géneros de materialidad se co-determinan, esto es, el *lenguaje ordinario* es una especie de figura parcialmente estable del tipo de cosas, sucesos o relaciones entre cosas M_1 que son susceptibles de experimentarse como vivencias internas manifestadas a través de conductas M_2 y que son capaces, a su vez, de formar parte de un espacio público suprasubjetivo mediado por objetos abstractos, matemáticos e ideales M_3 . Dicho en forma radical, en el *lenguaje ordinario* se imprimirá el estado actual del mundo en tanto construcción humana generada a partir de una serie de operaciones y co-determinaciones de los tres géneros de materialidad. Por ello, indagar por él será, a su vez, indagar por la forma en que se están codeterminando los diferentes géneros de materialidad en un momento específico. En este contexto, el *lenguaje ordinario* no deberá entenderse, simplemente, como un conjunto de reglas sintácticas, semánticas y pragmáticas diseñadas para facilitar las interacciones entre un grupo de personas sino también deberá entenderse como un informe, por un lado, del estado actual de aquellas cosas y situaciones objetivas que nos son accesibles en función del radio de acción de nuestro poder de conformación, y por otro, como un informe de la manera en que se están configurando suprasubjetivamente nuestras disposiciones internas.

Bajo esta argumentación, debemos reconocer que una cuidadosa reflexión sobre el *lenguaje ordinario* podrá ofrecernos una razonable posibilidad de clarificar cómo las diferentes modulaciones de un concepto reflejan, a su vez, diferentes modos de codeterminación de los tres géneros de materialidad. Así, por ejemplo, las diferentes modulaciones de la idea de “ciencia” no deberán verse, solamente, como un proceso lingüístico sino como la expresión de una diversidad efectiva de contenidos diferentes. Por ello, no deberán reconocerse meramente como *juegos del lenguaje*, sino como reflejos lingüísticos de procesos reales.

Cuando se consideren las modulaciones de la idea “ciencia” en función de sus correlatos materiales dejarán de verse como meras signifi-

caciones alternativas y se comenzarán a ver como momentos específicos de una idea que contiene a todas esas modulaciones a título de sus codeterminaciones materiales.

A través de la clarificación del *lenguaje ordinario* y de la forma en que éste se ha constituido a lo largo del proceso civilizatorio es que sabremos cuáles han sido las diferentes modulaciones de la idea de “ciencia” y cuáles han sido aquellas modulaciones que se han alejado tanto de su sentido fundamental que, incluso, habría sido necesario construir otro concepto para referirse a este nuevo modo de codeterminación de los tres géneros de materialidad.

Así, desde una dimensión estrictamente lingüística deberá aceptarse que el *lenguaje ordinario*, estará compuesto por un conjunto de signos, significados y prácticas lingüísticas que serán aceptadas por una comunidad de hablantes con el único fin de comunicarse y facilitar sus interacciones, esto es, el *lenguaje ordinario* deberá entenderse, en su dimensión lingüística, como una práctica social de la que se desprenderán todos los conceptos involucrados en la comunicación.

Desde estos planteamientos, el *lenguaje ordinario* estará integrado a su vez por dos niveles lingüísticos que aquí llamaremos *lenguaje-objeto* y *meta-lenguaje*. Sobre el primer nivel hay que advertir que lo utilizamos para nombrar todos aquellos objetos o situaciones objetivas que forman parte de un espacio público susceptible de ser verificado a través de los sentidos, por ejemplo, la expresión “la mesa de madera está rota” esta enunciada en un *lenguaje-objeto* debido a que no sólo yo, sino cualquier otro sujeto en condiciones normales de percepción podría verificarlo. El *lenguaje-objeto* siempre estará conformado por palabras que corresponden a objetos o situaciones objetivas que podrán ser verificadas empíricamente debido a que sus significados ya fueron fijados de antemano por su uso, en este sentido, el *lenguaje-objeto* se referirá a los hechos que efectivamente ocurren en el ámbito material M_1 .

Por su parte, el *meta-lenguaje* servirá para referirse al *lenguaje-objeto*, por ejemplo, la expresión “la proposición la mesa de madera está rota es falsa” esta enunciada en un *meta-lenguaje* debido a que aquello que se predica de la proposición (la falsedad) no puede ser verificado por ninguno de nuestros sentidos sino, más bien, por una relación de coherencia establecida con anterioridad que ya especificó tanto lo que se iba a entender por verdad o falsedad como la forma en que estos predi-

cados iban a ser atribuidos a determinados estados de cosas. De esta forma, el meta-lenguaje servirá, por un lado, para referirse al *lenguaje-objeto* y atribuir predicados no susceptibles de verificación empírica y, por otro, para incrementar la comprensión de las cosas que hubieran podido derivarse únicamente de la utilización del *lenguaje-objeto*. Para Lara (2001) el *meta-lenguaje* será un nivel lingüístico que tendrá como finalidad 1) fundamentar el valor de verdad de las proposiciones que se haga con un determinado *lenguaje-objeto*; 2) definir lo que puede tener sentido en el *lenguaje-objeto* y establecer las reglas con las cuáles se podrán producir proposiciones con sentido dentro de él, y 3) finalmente, enriquecer al *lenguaje-objeto* a través de sus variables de un tipo lógico diferente al de las variables de éste.

Si bien, el *lenguaje-objeto* sirvió al hombre para nombrar los objetos y las situaciones objetivas, propiciar la comunicación efectiva y volver eficiente la relación con el entorno, a medida que el proceso civilizatorio continuó, este nivel lingüístico se tornó insuficiente para expresar la diversidad de la forma de vida y fue necesario crear un *meta-lenguaje* que sí pudiera hacerlo. Para Moran (1974) la creciente complejidad de la organización social incrementó la necesidad de establecer comunicaciones más versátiles entre sus miembros, por ello, es indispensable reconocer que todo desarrollo del lenguaje viene postulado por una multiplicación de las relaciones internas y externas, colectivas e individuales.

En este punto, el *meta-lenguaje* debe reconocerse como la forma expresiva fundamental de prácticas morales, artísticas y científicas debido a que tiene la propiedad de construir significados que se desliguen parcialmente de los *signos* y las *referencias*.

Sobre este aspecto, Boysson-Bardies (2009) afirmará que los modos de comunicación mediante gestos y ademanes serán siempre muy dependientes del tiempo y el espacio, mientras que ciertas modalidades del lenguaje emanciparán la comunicación del presente único de las sensaciones mediante un sistema de referencia que tendrá la propiedad de no estar atado al momento: por eso, el hombre podrá hablar casi sobre cualquier cosa, evocar el pasado, imaginar mundos virtuales o futuros, narrar sus sueños, etc.

Visto así, la creación del *meta-lenguaje* será la máxima conquista del hombre pues su formación sólo fue posible a través de una milenaria

epopeya que se levantó por encima de la oscuridad pre-racional del instinto. Para Briseño (1970), una conquista social de semejante magnitud tuvo como favorable consecuencia una ampliación de los límites de la condición biológica del hombre y un desplazamiento del eje de la evolución hacia una dimensión puramente cultural.

Dicho lo anterior, será fundamental reconocer que sólo mediante el *meta-lenguaje* será posible determinar ¿cuándo un hombre es justo?, ¿por qué una obra de arte es bella?, ¿cómo se establece el peso atómico de un elemento? o ¿cuál es el carácter científico de una disciplina? Sobre éste asunto será preciso señalar que, si bien, el *meta-lenguaje* tendrá la propiedad de normar, evaluar o enriquecer al *lenguaje-objeto* no siempre tendrá la capacidad de establecer con puntualidad el modo en que ha de hacerlo; por ejemplo, mientras que el *meta-lenguaje* usado por la moral o el arte difícilmente tipificará el modo en que ha de relacionarse con el *lenguaje-objeto*, el *meta-lenguaje* usado por la ciencia, es decir, el *lenguaje científico* procurará, en la medida de lo posible, definir heurísticas, reglas de correspondencia o metodologías que regulen su relación con el *lenguaje-objeto* y los diferentes géneros de materialidad.

Sí sólo tuviéramos al *lenguaje-objeto* para dar respuesta a estas preguntas, seguramente, nos la pasaríamos buscando referencias univocas de conceptos como justicia, belleza o ciencia y no estaríamos en condiciones de reconocer que el sentido de estos conceptos se establecerá como una relación de coherencia entre signos, proposiciones, prácticas y objetos y no solamente como una relación de correspondencia entre un signo y un objeto. Por ello, mientras que el *meta-lenguaje* siempre pretenderá establecer múltiples conexiones coherentes entre diferentes elementos de M_1 , M_2 y M_3 , el *lenguaje-objeto* pretenderá establecer sólo un vínculo directo entre un miembro de M_1 y su correlato abstracto en M_3 . Una vez que el *lenguaje-objeto* y el *meta-lenguaje* interactúan, dentro del *lenguaje ordinario* éste se torna confuso y equívoco debido a que mezcla, indistintamente, los niveles lingüísticos y sus significados. Por ello, buena parte de la filosofía analítica —Frege, Russell, Moore y Wittgenstein— tenía razón al señalar que la mayoría de los problemas filosóficos, científicos y morales eran, fundamentalmente, problemas iniciados por confusiones del lenguaje. Por ejemplo, en el siglo XVII, la práctica hospitalaria confundió gravemente conceptos y fenómenos morales con conceptos y fenómenos biológicos provocando

así que muchos disidentes morales fueran diagnosticados como enfermos y que los afectados por el cólera fueran hospitalizados de la misma forma que los melancólicos (Foucault 1967).

En este contexto, el *lenguaje ordinario* se presentará como una red heterogénea de hechos y significados a través de la cual el hombre establecerá su interacción con el entorno, sus objetos ideales, sus semejantes y él mismo, o como se dijo anteriormente, el *lenguaje ordinario* se presentará como una figura parcialmente estable del modo en que los tres géneros de materialidad se están codeterminando en un momento específico.

No obstante, hay que señalar que la heterogeneidad propia del *lenguaje ordinario* será peligrosa toda vez que no cuide la forma en que el *lenguaje-objeto* y el *meta-lenguaje* se mezclen, impliquen, diferencien o interpreten. Al respecto, Turbayne (1974) será muy acertado al afirmar que revelar una confusión categorial, refutar un mito o desenmascarar una oculta metáfora no será simplemente reubicar elementos, sino, más bien, mostrar que estas fusiones, a veces valiosas, fueron en realidad confusiones. Sobre este mismo asunto, Ribes (2009) opinará, que el *conocimiento ordinario* que se deriva del *lenguaje ordinario* será siempre producto de una experiencia directa fundada en criterios y prácticas de un grupo social de referencia. Según este autor, en la *experiencia directa* radica tanto su riqueza como su miseria pues, si bien, éste surgirá de un contacto directo con los objetos o situaciones objetivas, es un hecho que no podrá extenderse más allá de las circunstancias en las que tuvo lugar y no podrá tampoco alcanzar el nivel de claridad y precisión que alcanzará el conocimiento científico derivado del uso normalizado del *lenguaje ordinario*. Presentado de esta forma, el conocimiento ordinario será sólo un conocimiento de lo concreto mientras que el conocimiento científico será un conocimiento de lo abstracto y lo concreto, esto es, el conocimiento científico versará sobre las propiedades y las relaciones que guardan y puedan guardar entre sí una clase específica de objetos o acontecimientos en un ámbito determinado. Por esta razón, Ribes afirmará que los conceptos utilizados en el *lenguaje ordinario* no deberán ser empleados en la formulación de teorías científicas sin un previo análisis pues las abstracciones científicas serán siempre abstracciones de propiedades de objetos y acontecimientos y no solamente abstracciones de palabras usadas en el *lenguaje ordinario*.

Hay que dejar claro que las abstracciones de la ciencia no tendrán el mismo estatuto que los conceptos usados en el *lenguaje ordinario* pues mientras las primeras referirán a propiedades de objetos y acontecimientos que podrán extenderse más allá de las circunstancias en las que tuvieron lugar, los segundos referirán a sensaciones individuales o usos multívocos de palabras que se agotarán en el mismo contexto en el que surgieron. Así, una vez que el *lenguaje ordinario* se usó como instrumento primordial para establecer relaciones conceptuales con lo que acontece, una parte de éste se constituyó como *meta-lenguaje* y, a su vez, una parte de este se depuró y normalizó en el *lenguaje científico*, por ejemplo, la primera palabra de las expresiones “agujero negro”, “cabeza de cometa” y “punto de ebullición” tuvo su origen en el *lenguaje ordinario* y luego su tipificación en el *lenguaje científico*. Sin embargo, también muchos de los conceptos usados en éste, perdieron su uso legítimo y adquirieron un significado confuso cuando fueron reintegrados al *lenguaje ordinario*. Por ejemplo, en el *lenguaje científico* de stirpe positivista la idea de “ciencia” hacía referencia a un conjunto de procedimientos y saberes organizados de tal forma que podían explicar con singular precisión el modo en que ocurrían determinados fenómenos del ámbito material M_1 . No obstante, muchos cuerpos de conocimiento lo único que hicieron fue extender, inapropiadamente, su significado y utilizarlo para referirse a cualquier construcción teórica que modelara apariencia de orden y apego a lo real.

La incapacidad de reconocer usos inapropiados del lenguaje, saltos categoriales, formalismos reduccionistas, mezclas de especies, falacias naturalistas y generalizaciones apresuradas, entre muchos otros errores de análisis, ha provocado que muchas versiones refinadas del sentido común hayan llegado a referirse a sí mismas como ciencias o que muchas ciencias hayan llegado a extender inapropiadamente sus campos de investigación. Desde esta perspectiva, el *lenguaje ordinario* deberá entenderse como una de las materias primas de toda construcción teórica pues será a través de sus elementos indiferenciados que tanto el sentido común como las diferentes ciencias, transformarán sus contenidos, según sea el caso, en sabiduría popular, ideologías, teorías de bajo nivel o ciencias.

En este punto será preciso aceptar que buena parte de nuestro sistema colectivo de creencias ha sido configurado por la opacidad, indi-

ferenciación y multivocidad del *lenguaje ordinario*. Lo anterior explica por qué el acercamiento que hemos tenido como civilización a creaciones culturales como la moral, el arte, la religión o la ciencia ha sido la mayoría de las veces incorrecta. Ha sido habitual, no entender que buena parte de las cosas o situaciones con las que nos relacionamos merecen ser juzgadas con categorías, términos o análisis distintos de aquellos con los que las hemos juzgado: por eso, no sería extraño escuchar a personas poco experimentadas en asuntos estéticos reducir, torpemente, la *belleza* de una pintura de Kandinsky a únicamente uno de sus elementos visuales, por ejemplo, el color; es decir, no sería extraño encontrar a personas que asocien isomórficamente a elementos de M_3 como la *belleza* con elementos de M_1 como el color.

En este contexto, el uso extendido de la idea de “ciencia” dentro del *lenguaje ordinario* requiere un peculiar análisis debido a que ha provocado que muchos cuerpos de conocimientos 1) se califiquen de una forma que no corresponde a su estructura; 2) no logren describir, explicar, predecir y retrodecir con precisión muchos de los fenómenos que forman parte de su campo de investigación; 3) dificulten su integración con otros cuerpos de conocimientos; 4) no presenten programas de investigación con metas alcanzables a corto, mediano o largo plazo, y 5) no puedan integrarse, reproducirse o aplicarse con independencia de los sujetos que los construyen.

1.2. Sobre las cuatro modulaciones de la idea de “ciencia”

De acuerdo con la teoría de la ciencia de Gustavo Bueno (1995) podríamos suponer que la idea de “ciencia” ha tenido, básicamente, cuatro modulaciones dentro del *lenguaje ordinario*, que como se dijo anteriormente, no deberán entenderse, únicamente, como *juegos del lenguaje* sino como expresión de una diversidad efectiva de contenidos materiales M_1 , M_2 y M_3 . Así, la primera modulación, ha identificado su sentido con el *saber hacer*, la segunda, con un *cuerpo ordenado de proposiciones derivadas de principios*, la tercera con la *ciencia positiva* y la cuarta con las *extensiones teóricas de la ciencia positiva*.

La ciencia como *saber hacer* se deriva de la estimación favorable que los miembros de una comunidad hacen del desempeño efectivo de algún oficio o tarea. Hay que resaltar que esta estimación no se funda

en una metodología específica, una inferencia válida o una observación controlada, sino más bien, en un brusco acercamiento a la verdad como mera utilidad. Cuando se estima exclusivamente la utilidad en la ciencia, es probable que esto sea fruto de la ignorancia, la casualidad o el hábito, pues, en todos esos casos, siempre se desconocen los procesos antecedentes que propiciaron la estimación del resultado. La ciencia como *saber hacer* se deriva de los resultados obtenidos en talleres en donde la búsqueda de constantes y el establecimiento de métodos, teorías y leyes no forman parte de los criterios a través de los cuales se afirmará “ciencia”.

Esta primera modulación de la idea de “ciencia” permitirá que cualquier desempeño efectivo se califique como *científico* pues lo que aquí importará será únicamente los resultados y no la discriminación o teorización de los elementos involucrados en la efectividad, así, dentro del *lenguaje ordinario* se formarán expresiones como “ciencia de la guerra”, “ciencia política”, “ciencia de la salud” o “ciencia de la educación”. Cabe mencionar que significados cercanos a esta modulación ya fueron insinuados por Platón (1983) en el *Menón* cuando reconoció la posibilidad de que existieran creencias acertadas que carecieran de razones objetivamente suficientes para establecer la verdad.

Hay que señalar que la ciencia como *saber hacer* casi siempre se confundirá con la tecnología, pues en ambos casos lo que se buscará será la explotación de la naturaleza para generar bienes de consumo o servicio. Así, habrá que diferenciar cabalmente al científico del tecnólogo, pues mientras el primero generará ideas y las someterá a prueba, el segundo diseñará soluciones prácticas y las llevará a cabo. No obstante, también hay que señalar que los orígenes de las ciencias, en sentido positivo, estarán situados en actividades tecnológicas y artesanales previas, sin que esto signifique que a cada actividad haya de corresponderle una ciencia, de este modo, prácticas como la agrimensura, el comercio, la metalurgia o la alquimia estarán en el origen de la geometría, la aritmética y la química, respectivamente (García 2003).

Por su parte, la ciencia como *cuerpo ordenado de proposiciones derivadas de principios*, pretenderá integrar un sistema deductivo en el que un mínimo de proposiciones basten para deducir el resto y un mínimo de conceptos sean suficientes para definir a los demás. Siguiendo a Stahl (1977), el procedimiento habitual para formar un sistema será descar-

tar las expresiones no significativas, por ejemplo, en lógica matemática, se hará mediante reglas tan rigurosas que no habrá expresiones discutibles, esto es, expresiones que no puedan generar su significado mediante procedimientos previamente establecidos.

A pesar de que el primer intento de clarificar al mundo mediante un sistema surgió alrededor del año 300 a.C. con la geometría Euclídea, no podemos ignorar que este ideal se extendió a campos tan variados como el de la teología, la lógica o la ética. Sobre este último campo, debemos recordar el intento de Spinoza por derivar su doctrina metafísica y ética a partir de axiomas y definiciones generales sobre “Dios” y la “Naturaleza”, o el intento de Hegel por derivar su idea de “Hombre” y “Estado” a partir de su definición general de “Espíritu Absoluto”.

El valor de los sistemas deductivos en la clarificación del mundo es evidente cuando ayudan a la formalización de las ciencias. A este respecto Copi (2002) afirmará que las ciencias más avanzadas serán aquellas que más se aproximen al modelo de los sistemas deductivos. Según él, esta semejanza ha propiciado que muchas ciencias hayan podido alcanzar un número relativamente grande de leyes a partir de un número relativamente pequeño de principios.

Si bien, la ciencia como *cuerpo ordenado de proposiciones derivadas de principios* ayuda a dar forma a los diferentes cuerpos de conocimiento, su uso sigue siendo inapropiado debido a que puede ocurrir que un sistema deductivo permita inferir validamente proposiciones que empíricamente resulten falsas. Por ejemplo, el silogismo hipotético $(p > q), (q > r) / \wedge (p > r)$ presenta una conclusión válida y verdadera en todos los mundos posibles, si y sólo si, carece de contenido. Una vez que se le dote de contenido es muy probable que la conclusión válida resulte falsa en el ámbito material M_1 o M_2 . Si las letras p, q, r y los símbolos $>$ y \wedge correspondieran, respectivamente, a las expresiones “descanso”, “trabajo”, “me agito”, “si entonces y por lo tanto” tendríamos un absurdo como el siguiente: “si descanso entonces trabajo, si trabajo entonces me agito, por lo tanto, si descanso entonces me agito”. Aunque la mayoría de los sistemas deductivos se preocupan por establecer con precisión sus reglas de formación, transformación e inferencia, muchos de ellos todavía presentan grandes dificultades al momento de relacionarse con ámbito material M_1 y M_2 .

Por su parte, la ciencia como *ciencia positiva* representa una superación conceptual y metodológica de las dos acepciones anteriores debido a que ésta posee una estructura teórica capaz de relacionarse eficientemente con el ámbito material M_1 , esto significa, que los axiomas, teoremas, postulados y leyes que puedan surgir en una dimensión puramente conceptual M_3 posibilitarán la generación de descripciones, explicaciones, predicciones y retrodicciones con alto grado de correspondencia con lo que efectivamente ocurre en M_1 y en algunos casos con lo que ocurre en M_2 .

Si bien, hasta ahora la *ciencia positiva* ha usado con mayor legitimidad la idea de “ciencia” debido a que no sólo se preocupa por la efectividad en los desempeños como en la ciencia como *saber hacer* o en la deducción válida como en la ciencia como *cuerpo ordenado de proposiciones derivadas de principios* no podemos ignorar dos hechos que impedirán identificar su modelo con el de la teoría de la ciencia por excelencia. Lo primero que habrá que cuestionar a la *ciencia positiva*, será su capacidad para definir con precisión todos los elementos involucrados en la construcción de su modelo; lo segundo, su relación con todas las formas de relativismo: histórico, lingüístico, lógico, factual, metodológico y subjetual. Sobre el primer cuestionamiento, habrá que preguntar a la *ciencia positiva*, si basta la existencia de objetos, situaciones objetivas, reglas y conceptos metalingüísticos ligados con exactitud para afirmar que existe una ciencia; sobre el segundo, habrá que preguntar, por qué si se asume que la ciencia es universal, atemporal e independiente de intereses individuales, algunas veces los resultados y alcances que ésta ofrece varían de acuerdo a la época en que ocurren (relativismo histórico), al nombre que se da a determinados fenómenos (relativismo lingüístico), al sistema lógico a través del cual se establecen las inferencias (relativismo lógico), al tipo de contacto perceptual que establece el investigador con aquello que investiga (relativismo factual), al método de investigación que se sigue para formalizar las ocurrencias (relativismo metodológico) y al tipo de interés que persigue una comunidad epistémica específica o al tipo de convicción ideológica que tenga un investigador (relativismo subjetual).

No obstante, la *ciencia positiva* se comprometerá con el contenido material M_1 de lo que ocurre, con lo preciso y con un exhaustivo análisis de los objetos y las situaciones objetivas con la finalidad de encon-

trar regularidades, identificar asociaciones y establecer leyes o relaciones invariables. A este respecto, Comte (1971) nos dirá en su *Discurso sobre el espíritu positivo* que la verdadera ciencia, lejos de estar formada por meras observaciones, tenderá siempre a dispensar, en cuanto sea posible, la exploración directa, sustituyéndola por previsiones racionales que constituyan, por todos los aspectos, el principal carácter del espíritu positivo. De acuerdo con Comte, nunca se deberá confundir la “ciencia real” con esa vana erudición que acumula hechos maquinalmente sin aspirar a deducirlos unos de otros.

La ciencia como *ciencia positiva* se comprometerá con el ámbito material M_1 y con la deducción pues reconocerá que sólo mediante una cuidadosa síntesis de materia y forma es que será posible transparentar ciertos campos de lo real. Sobre este último asunto es muy importante señalar que, si bien, el uso del concepto “ciencia” que presenta la *ciencia positiva* nos ofrecerá la visión científica más plena de un campo categorial, no ofrecerá, en definitiva, una visión científica del mundo pues su paradoja fundamental consistirá en que sus proposiciones no podrán ser encerradas en ciencia alguna (Bueno 1995).

La enérgica llamada a la integración de un número finito de contenidos materiales, en el sentido M_1 y M_3 en un sistema deductivo capaz de describir, explicar, predecir y retrodecir un número infinito de otros contenidos materiales en el mismo sentido M_1 , encontró un eco profundo en buena parte de las filosofías y tradiciones de pensamiento posteriores a la segunda mitad del siglo XIX. Así, dentro del *lenguaje ordinario* se gestó la cuarta modulación del concepto “ciencia”; la ciencia entendida como *extensión teórica de la ciencia positiva* surgió de la intención de reproducir o criticar el esquema conceptual y procedimental de la *ciencia positiva*. De esta forma, los cuerpos de conocimientos que intentaron reproducirlo se presentaron bajo la forma de fenomenalismos, naturalismos y estructuralismos y los que intentaron criticarlo bajo la forma de intuicionismos, historicismos y hermenéuticas.

Los que intentaron reproducirlo se concentraron en diseñar meta-conceptos M_3 que permitieran formar un sistema inductivo-deductivo capaz de dotar de sentido a objetos o situaciones objetivas de un tipo específico M_1 ; así por ejemplo, el fenomenalismo de E. Mach intentó englobar la física, la fisiología y la psicología dentro de un único marco científico pues consideró que todos los conceptos que utilizaba

la ciencia eran únicamente el producto de la acomodación del pensamiento a los hechos a través de las sensaciones. El naturalismo, en la versión evolucionista de Spencer y Darwin, intentó explicar el acontecer natural como un despliegue con sentido a través del tiempo y el estructuralismo de Althusser puso de relieve el condicionamiento humano por el conjunto estructural de lo social y lo histórico.

Por su parte, los cuerpos de conocimientos que intentaron criticarlo se concentraron en delinear un cosmos de hechos del que se derivaran hábitos reflexivos capaces de generar saberes normativos con intereses emancipatorios; así por ejemplo, el intuicionismo de Bergson intentó explicar la psicología como la forma expresiva más radical de la libertad y movilidad del hombre; el historicismo de Dilthey intentó liberar al hombre del determinismo universal negando la existencia de las verdades absolutas argumentando que todo participaba de la historicidad y la hermenéutica de Gadamer definió al hombre como el “espíritu” mediador que hace hablar a las cosas.

2. Conclusión

Como puede verse, en el *lenguaje ordinario* se cristalizaron diferentes modulaciones de la idea de “ciencia” a través del tiempo y las tradiciones de pensamiento. Cada una de las modulaciones mencionadas construyó su significado integrando diferentes aspectos de la relación del hombre con los objetos y las situaciones objetivas, o dicho de otra forma, cada una de las modulaciones mostró un modo peculiar de co-determinación de los tres géneros de materialidad.

La ciencia como *saber hacer* integró la efectividad en los desempeños: aquí se ponderó el valor de M_1 respecto de M_2 y M_3 ; la ciencia como *cuerpo ordenado de proposiciones derivadas de principios* integró la deducción y el establecimiento de procedimientos inferenciales: aquí se ponderó el valor de M_3 respecto de M_1 y M_2 ; la ciencia como *ciencia positiva* integró la adecuación de las construcciones teóricas al ámbito material M_1 , donde se ponderó el valor de M_1 y M_3 respecto de M_2 , y finalmente, la ciencia como *extensión teórica de la ciencia positiva* integró, en su versión de reproducción, la posibilidad de aplicar el modelo de la *ciencia positiva* a campos diferentes del mundo material M_1 , y en su versión de crítica, la posibilidad de reconocer un campo de hechos

inaccesibles a la *ciencia positiva*; aquí siempre se ponderó el valor de M_2 y M_3 respecto de M_1 .

Sobre lo anterior, hay que mencionar que a pesar de que las diferentes modulaciones de la idea de “ciencia” tenían el interés común de distinguirse de la sabiduría popular y de calificarse como el cuerpo de conocimientos ideal para transparentar determinados campos de la realidad, ninguno de ellos pudo diferenciar con claridad los elementos involucrados en su concepción de “ciencia” y tampoco ninguno supo configurar una idea de “ciencia” capaz de sobrevivir a los letales embates de las diferentes formas de relativismo. Sobre este aspecto, Gustavo Bueno afirmará que la teoría de la ciencia por excelencia debería ser aquella que permitiera la perfecta reconstrucción de los momentos específicos en virtud de los cuales es posible decir que una *ciencia positiva* es semejante o diferente de una *sinfonía*.

En este orden de ideas, Quintanilla (1976) afirmará que la característica fundamental de la teoría de la ciencia propuesta por Gustavo Bueno es que ella no define la cientificidad como un género que se distribuye entre las diferentes especies, esto es, entre las ciencias, sino más bien, como una cualidad que se aplica a diferentes estructuras vía el reconocimiento de sus recurrencias. Para Quintanilla, esta definición de “ciencia” consistirá en fijar un paradigma de objeto que permita establecer relaciones con otros objetos en la medida en que éstos repitan su configuración. Así, esta teoría de la ciencia supondrá que cada ciencia es algo ya históricamente dado y que el problema de su demarcación consistirá en diseñar un modelo para relacionar entre sí un subconjunto de creaciones culturales, en este caso, el subconjunto de creaciones culturales llamadas “ciencias”.

Esto significa, que el perfeccionamiento del modelo de la *ciencia positiva* promoverá una teoría de la ciencia capaz de discriminar los diferentes cuerpos de conocimiento y establecer entre ellos un criterio definitivo para distinguir en qué condiciones, con qué sujetos e instrumentos y bajo qué supuestos un cuerpo de conocimientos estará mejor justificado que otro para denominarse “ciencia”.

Existen dos razones por las cuales el modelo de *ciencia positiva* es el ideal para iniciar la construcción de la teoría de la ciencia por excelencia. La primera estriba en que concentra los principios fundacionales de la ciencia como *saber hacer* y como *cuerpo ordenado de proposicio-*

nes derivadas de principios, es decir, concentra el principio que hace de la ciencia una actividad operatoria íntimamente vinculada con lo que efectivamente ocurre en el ámbito material M_1 y el principio que hace de la ciencia una estructura formal capaz de establecer inferencias válidas en el ámbito material M_3 . La segunda estriba en que mantiene intactos y con mayor nivel de exigencia aquellos principios que dieron origen a la ciencia como extensión teórica de la *ciencia positiva* en su versión de reproducción, es decir, mantiene intacto el principio que considera posible aplicar el modelo de la *ciencia positiva* a campos diferentes del mundo material M_1 y lo lleva a un mayor nivel de exigencia al reconocer que esto puede ocurrir, si y sólo si, hay una neutralización de las operaciones de los sujetos que llevan a cabo la investigación.

Una vez que se dejó claro que sólo a través de la ontología propuesta por el materialismo filosófico será posible 1) fundar una teoría de la ciencia a la altura de su desarrollo histórico, diversidad y estructura; 2) establecer las condiciones para reconocer cuándo un cuerpo de conocimientos se constituyó como una estructura categorialmente cerrada, y 3) fijar una heurística capaz de dirigir el afán explicativo de los cuerpos de conocimiento que no deseen ser reduccionistas. Y una vez que se dejó claro que en el *lenguaje ordinario* se cristalizarán las diferentes modulaciones del concepto “ciencia”, que no serán otra cosa más que figuras parcialmente estables del modo en que codeterminaron los tres géneros de materialidad, es que por fin se podrá entender porque la Teoría del cierre categorial representa una de las teorías de la ciencia que, por un lado, brindará las condiciones ideales para que cada ciencia pueda especificar los elementos sintácticos, semánticos y pragmáticos que la componen, y por otro, pueda tipificar el modo en que están siendo neutralizadas las operaciones de aquellos sujetos operatorios que están construyendo los diferentes cuerpos de conocimiento.

En este contexto, habrá que definir, provisionalmente, a Teoría del cierre categorial como una teoría de la ciencia que afirmará que ésta será un tipo de estructura categorialmente cerrada integrada por términos, relaciones, operaciones, referencias, fenómenos, esencias, normas, dialogismos y autologismos que permitirá la sistemática recombinación de dicha estructura, la aparición de nuevos elementos y la segregación de elementos ajenos a dicha estructura con la finalidad de establecer la verdad científica como unidad sintética a través de la

neutralización de operaciones. Quedará para otro momento, pues este espacio no es el pertinente, describir con toda puntualidad la estirpe y el carácter de la Teoría del cierre categorial propuesta por Gustavo Bueno.

Referencias

- Ariew, R. y E. Watkins (Eds.), 1998, *Modern Philosophy: an Anthology of Primary Sources*, Hackett Publishing Company, Estados Unidos.
- Boyle, R., 1674, "Of the excellency and grounds of the corpuscular mechanical philosophy", en Ariew y Watkins (Eds.) 1998.
- Boysson-Bardies, B., 2009, *¿Qué es el lenguaje?*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Briceno, J., 1970, *El origen del lenguaje*, Monte Ávila Editores, Caracas.
- Bueno, G., 1972, *Ensayos materialistas*, Taurus, Madrid.
- , 1995, *¿Qué es la ciencia?*, Pentalfa, Oviedo.
- Comte, A., 1971, *Discurso sobre el espíritu positivo*, Aguilar, Argentina.
- Copi, I., 2002, *Lógica simbólica*, CECSA, México.
- Foucault, M., 1967, *Historia de la locura en la época clásica*, Fondo de Cultura Económica, México.
- García, M., 2003, "El cuerpo como punto de partida del materialismo filosófico: el origen de la ciencia", en *El Catoblepas*, núm. 21.
- Huerga, P., 2008, "Breviario de introducción al materialismo filosófico. La doctrina del hiperrealismo, epistemología, gnoseología y ontología", en *Nómadas*, núm. 18.
- Lara, L., 2001, *Ensayos de teoría semántica: lenguaje natural y lenguajes científicos*, Colegio de México, México.
- Moran, E., 1974, *El paradigma perdido*, Káiros, Barcelona.
- Ribes, E., 2009, "Reflexiones sobre la aplicación del conocimiento psicológico: ¿qué aplicar o cómo aplicar?", en *Revista Mexicana del análisis de la conducta*, núm. 1.
- Robredo, E., 2002, "¿Qué es la "materia?", en *El Catoblepas*, núm. 7.
- Stahl, G., 1977, *Estructura y conocimiento científico*, Paidós, Argentina.
- Turbayne, C. M., 1974, *El mito de la metáfora*, Fondo de Cultura Económica, México.