

APÉNDICES

A. El pensar objetivo	213
1. La posibilidad del conocimiento	213
2. La certidumbre	213
3. Progresividad y necesidad	213
4. El momento de la síntesis	214
a) El espacio tridimensional	214
b) La geometría	214
c) El sistema métrico decimal	215
d) La aritmética	215
5. La intuición como paracética del pensamiento objetivo	216
a) El “problema del pensamiento”	216
b) Temporalidad y espacialidad como categorías del entendimiento	216
6. La unidad del conocimiento	217
a) Comienzo y origen	217
b) La conciencia como punto de vista	218
c) La “razón razonada” como origen del conocer	219
7. El ser	220
a) La verdad	220
b) Los objetos naturales (corporeidad y substancialidad)	220
c) Los “objetos” ideales	222
B. El pensamiento científico	224
1. La metafísica	224
a) La naturaleza	224
b) Sensación y representación	224
c) Aristóteles	225
d) El pensamiento tradicional	226
2. La experiencia	227
3. La ciencia	228
a) Ciencias puras	228
b) Ciencias empíricas	230
c) El principio de unificación	230
d) La técnica	232
e) Esquema del conocimiento	233
C. El método de la filosofía	234
1. El principio de diversificación	234
a) Permanencia y devenir	234
b) La razón absoluta	235
c) La evolución	236
d) Diversificación e identificación	238
e) Identidad tautológica e identificación progresiva	239
f) La continuidad	240
g) El origen	241
h) Resumen	241
2. Legitimación de los problemas	242
a) Los elementos componentes del juicio	242
b) El planteamiento de las cuestiones	243
c) El libre albedrío	244
d) La existencia de Dios	245
e) La inmortalidad del alma	246

A. EL PENSAR OBJETIVO

El ser es el pensar, en tanto el ser es el problema del pensamiento.

F.E.V.B.

1. LA POSIBILIDAD DEL CONOCIMIENTO

El conocimiento es posible. Este aserto no podemos cuestionarlo o ponerlo en crisis, porque si lo hiciéramos tendríamos que expresar como provisionalmente válido cuando menos, el diverso juicio que sostuviese la imposibilidad del conocimiento, lo cual constituye un absurdo: el de que no es posible conocer nada con certidumbre, o sea, el enunciado “nada es verdad”, lo que implica una contradicción en los términos, ya que esta proposición es válida o no lo es, y en ambos supuestos tendríamos que concluir, que sí se puede conocer algo con certidumbre.

En consecuencia, la posibilidad misma del conocimiento es el postulado inicial de toda investigación filosófica, ya que resiste la más seria prueba de validez: la crítica metódica.

2. LA CERTIDUMBRE

La fuente de certidumbre por excelencia está en la historia de las ciencias. La afirmación de que el conocimiento es posible, no implica lógicamente la existencia de objetos cognoscibles ni de sujetos cognoscentes, sino únicamente que hay juicios válidos: los formulados por las ciencias y registrados en la historia de las propias ciencias. Con esto se ve que la filosofía sólo puede ser una *reflexión sobre la ciencia*, o sea, una reflexión de segundo grado. Sin ciencia no puede haber filosofía. Ésta es una reflexión crítica que persigue la comprensión de todos los conocimientos científicos, mediante su reducción a la unidad teórica que los explica y fundamenta en la hipótesis.

3. PROGRESIVIDAD Y NECESIDAD

El conocimiento sólo es posible como síntesis a priori. En efecto, los juicios analíticos simplemente aclaran lo que ya se conocía por un juicio anterior, es decir, que sólo son una mera descomposición explicativa de un concepto dado, por lo que no hacen progresar el conocimiento. Así, un conocimiento progresivo sólo puede lograrse a través de juicios sintéticos, en

cuanto son aquellos que siempre agregan un elemento significativo más a los que ya se tenían. Y por otra parte, los juicios *a posteriori* son los que tienen su razón de validez en la empirie y, por ende, carecen de necesidad racional, la que nunca podrá provenir de la experiencia, como se ve del juicio empírico “todos los cuerpos son pesados”, que amplía nuestro conocimiento de los cuerpos, aunque no podamos afirmar su pesantez como algo racionalmente necesario. Luego, un conocimiento válido sólo puede obtenerse merced a juicios apriorísticos, o sea, aquellos que son anteriores a toda experiencia y condicionantes por ello de la misma, esto es, que ella existe para el pensamiento sólo en función de las nociones apriorísticas que nos permiten conocerla como tal. *Por tanto, si el conocimiento ha de ser progresivo (extensivo) y no meramente tautológico (explicativo), tendrá que elaborarse con juicios sintéticos. Y si el mismo ha de ser necesario racionalmente, deberá desarrollarse mediante juicios a priori.* Entonces, si se postula que el conocimiento es posible, resulta una necesidad metódica admitir que también lo es la síntesis a priori, único medio de realización del conocimiento que, en cuanto tal, tiene que ser progresivo y válido.

4. EL MOMENTO DE LA SÍNTESIS

a) *El espacio tridimensional.* La síntesis a priori es realizada por la razón, al poner sus hipótesis heurísticas. Cuando la geometría euclídea dice “la recta es la distancia más corta entre dos puntos” no está formulando un juicio analítico, como se cree, sino uno sintético, pues el concepto de recta sólo implica dirección, no distancia. O sea, que el juicio sintetiza los conceptos “recta entre dos puntos” y “más corta”, al colocarse previamente en el supuesto del espacio tridimensional (quinto postulado de Euclides: dos líneas paralelas prolongadas hasta el infinito no se encuentran nunca), pues en un espacio de más o menos dimensiones, o no habría rectas o éstas no serían la distancia más corta entre dos puntos. Y tal síntesis es pura o *a priori*, en cuanto la tridimensionalidad del espacio no es algo empírico sino, precisamente, la condición de la posibilidad racional del espacio sensible. Por tanto, el juicio “la recta es la distancia más corta entre dos puntos”, no es un juicio válido porque así aparezca a la intuición, sino que lo es porque así lo exigen las condiciones a que está sujeta la posibilidad racional de esta misma intuición.

b) *La geometría.* Por esto, la geometría es la ciencia de lo espacial y la de espacio una noción que funciona como coexistencia de todos los posibles objetos empíricos. El espacio no es un objeto de experiencia, pues si intentásemos suprimir en nuestro pensamiento a los objetos, podemos hacerlo fácilmente y quedarnos con los espacios que ocupaban, los cuales no son más que partes de un espacio mayor y, también, único en cuanto ilimitado. Si pretendemos en cambio suprimir el espacio, resulta imposible pensar los objetos. “Podemos, pues, pensar el espacio sin objetos, pero no los objetos sin espacio”

(García Morente, *La filosofía de Kant*, Cap. II, inciso 9). Y esto es así, porque los mismos sólo pueden ser pensados en función de sus formas, y las formas son siempre espaciales (las esencias metafísicas de la escolástica no son más que entelequias incomprensibles). En suma, *el espacio funda la diversidad de los objetos entre sí*, y, por ello, encuentra su representación en el número discreto, es decir, el número cardinal.

c) *El sistema métrico decimal.* *La síntesis a priori también se realiza en la aritmética.* Cuando esta ciencia expresa “7 más 5 igual a 12”, tampoco está formulando un juicio analítico, como se podría creer, sino uno sintético, pues el concepto 7 más 5 sólo implica *suma*, no *resultado*. O sea, que el juicio sintetiza los conceptos “7 más 5” y “12”, al colocarse previamente en el supuesto de que la tensión permanente entre futuro y pasado se representa en el sistema métrico decimal (serie numérica de base 10), pues si representamos aquella relación en una diferente serie numérica, la de base 7 por ejemplo, el predicado no sería 12 doce sino 14 uno cuatro. Y esta síntesis es *a priori* o pura, por cuanto no es la sucesión de momentos reales, el acaecer empírico, lo que da validez al juicio, sino que esta validez se la dan las condiciones a que la razón sujeta esa misma sucesión sensible de los fenómenos. Por tanto, el juicio “7 más 5 igual a 12” no es un juicio válido porque así aparezca a la intuición, sino que lo es porque así lo exigen las condiciones que hacen razonablemente inteligible tal intuición.

d) *La aritmética.* Por lo expuesto, *la aritmética es la ciencia pura del acaecer temporal* y la de *tiempo* una noción que funciona como *anticipación del futuro* para poder pensar el pasado. Al igual que el espacio, el tiempo tampoco es un objeto de experiencia, pues no tiene sentido preguntar cuándo comenzó ni cuándo habrá de terminar, y tampoco lo tiene preguntar por sus dimensiones, ya que el mismo es una dimensión, una *función unificadora* de lo que es esencialmente diverso por el espacio. Si el tiempo fuera un objeto tendría límites. Pero sin el tiempo no podemos pensar los objetos, pues si éstos se dan como tales en el espacio, únicamente pueden hallarse en él simultánea o sucesivamente, y las de simultaneidad y sucesión son funciones temporales. Por esto es que el tiempo resulta una función unificadora de lo que es esencialmente diverso por el espacio. Y así, comprendemos también que ambos, *tiempo* y *espacio*, o mejor, las funciones de *espacialidad* y *temporalidad*, de *diversificación* y de *unificación*, se implican recíprocamente. Sin el tiempo “no es posible comprender la posibilidad de una sucesión cualquiera”,¹ pero el mismo no es una sucesión, porque si lo fuera requeriría de un primer elemento que diera lugar a la serie, sino tensión permanente entre futuro y pasado. Éste sólo es posible en función de la idea de futuro, pues no sería pensable sin él; y si sólo hay un pasado porque suponemos que existe un futuro, anticipamos éste a aquél. Así es por lo que funciona el pensamiento del tiempo, representable por el número continuo, o sea, el número ordinal, como anticipación del futuro.

¹ García Morente, Manuel, *La filosofía de Kant*, cap. II, inciso 10.

Al pensar en el acaecer natural, en los sucesos ocurridos en el tiempo, podemos suprimir los fenómenos acontecidos y quedarnos con la pura serie sucesiva, con la sucesión de momentos, con el número, con el tiempo en una palabra. Pero si prescindimos del tiempo, será imposible el pensamiento de la concatenación de los fenómenos naturales.

5. LA INTUICIÓN COMO PARACLÉTICA DEL PENSAMIENTO OBJETIVO

a) *El “problema del pensamiento”.* La intuición a que nos hemos referido, la cual llama Kant intuición pura o percepción *a priori*, es la propia intuición sensible o percepción material, entendida como “problema del pensamiento”, como su “pretexto” (ocasión), como la pura incógnita a despejar en la ecuación del conocimiento que es el juicio, sin predicado alguno proveniente de la percepción sensorial, la cual sólo juega el papel de simple motivo o acicate del conocimiento, por lo que resulta paraclética del pensamiento progresivo y válido.

En este sentido, los datos sensibles, la sensación y la representación, son también un producto meramente intelectual, en cuanto son pensados como objetos de conocimiento, pero sin determinación empírica alguna. Esto es, que tales datos son siempre, pregunta, nunca resultado.

Por ejemplo, tenemos la intuición de que en el firmamento existe en determinadas circunstancias, una curva de varios colores a la que llamamos “arcoíris”. Pero cuando la física indaga por lo que ese objeto es, no lo propone como curva o arco de tales o cuales dimensiones y colores, ni como situado en el firmamento visible para este o aquel individuo, sino como un mero problema que es preciso plantear en conexión sistemática con otros juicios de la propia ciencia: aquellos que enseñan lo que es una curva, un color, un firmamento, una dimensión, etcétera. Y esto, sin adelantar determinación alguna de la cosa.

b) *Temporalidad y espacialidad como categorías del entendimiento.* El tiempo y el espacio no son como quería Kant, “formas puras de la intuición sensible”,² sino categorías del pensamiento, pues el *factum* de la filosofía no puede ser sino el pensamiento científico históricamente determinado, y no el origen causal del conocimiento en la conciencia individual, ya que la filosofía sólo puede investigar legítimamente aquello que tiene validez objetiva, no pudiendo como tal indagar sobre las pretendidas formas de la intuición, dado que el dato sensible únicamente puede ser subjetivo, objetivándose sólo como problema del conocimiento.

Su validez científica no la adquiere el dato sensible por la intuición sino por el pensamiento, en cuyas hipótesis y sólo por ellas se legitiman los pro-

² Kant, Inmanuel, *Crítica de la razón pura*, tomo I, traductor José del Perojo, 3^a Ed., Sopena-Argentina, Bs. As., 1945, p. 90.

blemas del conocer como aporías, es decir, como verdaderos problemas. Lo que no puede ser legitimado en esta forma jamás pasa de ser una simple preocupación subjetiva, como las cuestiones metafísicas: ¿existe Dios?, ¿es libre el hombre?, ¿el alma es inmortal?, etcétera.

Tiempo y espacio son funciones o relaciones, pero no de los objetos sino de la posibilidad de los mismos en la conceptuación, son “la condición de posibilidad de los fenómenos”,⁸ y no determinaciones dependientes de ellos, es decir, son funciones o relaciones de la conceptuación misma, del punto de mira de la predicación, o mejor, de la conciencia, mas no de la conciencia personal y subjetiva de A o de B, sino de la conciencia universal, de la conciencia objetiva, de la conciencia científica general e hipotética, que por ello no es ninguna especie de superconsciencia como quería el romanticismo naturalista que, con Savigny, desinterpretó el famoso espíritu objetivo hegeliano.

Así, tiempo y espacio se determinan como funciones del entendimiento puro, del pensar teórico, de la conciencia científica, conciencia que no está en la experiencia pero que tampoco se encuentra más allá, porque sólo en y por ella se le descubre como la unidad del pensamiento de la ciencia. El tiempo como unificador de los objetos es lo que, junto con el espacio diversificador, hace posible la experiencia, entendida como pensar hipotético constructor de la realidad. Hablar de tiempo y de espacio es, como ya se dijo, hablar de temporalidad y de espacialidad, porque no son cosas sino funciones o dimensiones para pensar los objetos.

El tiempo y el espacio así concebidos se articulan, enlazan y unifican con el sistema de las categorías kantianas en la conciencia trascendental o punto de mira de la predicación. De esta manera resulta que las categorías de la cantidad o principios de la matemática, como son: la realidad (unidad en Kant) o magnitud, entendida como lo cuantificable (es real lo que es posible cuantificar); la pluralidad, que implica suma, resta, multiplicación y división; y la totalidad, que se representa en el número discreto; comprenden dentro de ellas al tiempo y al espacio, pues la pluralidad hace posible al tiempo y la totalidad al espacio.

6. LA UNIDAD DEL CONOCIMIENTO

a) *Comienzo y origen.* El pensamiento primitivo se pregunta ingenuamente, ¿qué es primero, la “razón razonante” o capacidad psicológica de pensar, o la “razón razonada” o conocimiento científico? Y su respuesta, más ingenua aún que la pregunta, es que la “razón razonante” es condición de la existencia de la “razón razonada”, con lo cual hace depender la validez del conocimiento científico de la conciencia individual. Y esto se llama subjetivismo. Claro que en el concepto de “razón razonante” existe, así sea a

⁸ *Obra citada*, p. 91.

nivel mitológico, la exigencia de unidad del conocimiento. Pero postular la existencia de sujetos cognoscentes como el origen del conocimiento, es pretender asentar éste en un dogma de fe: el de que los hombres tienen existencia objetiva con independencia del conocimiento.

Aun cuando desde un punto de vista histórico genético, todo conocimiento comienza con el hombre, ninguno se origina de él por cuanto su validez depende de su propia y autónoma legalidad racional, esto es, que desde el punto de vista lógico teórico, que es el único que puede proporcionar certidumbre y, por ende, objetividad al juicio, el origen del conocimiento o sea de su validez como tal, está en el propio conocimiento, en los principios intrasistématicos de cada disciplina científica y en última instancia en la suprema unidad de estos principios, que no son otra cosa que las categorías del pensamiento en general o conceptos fundamentales del mismo conocimiento, cuya unidad denominamos conciencia científica universal o ego trascendental.

b) *La conciencia como punto de vista.* La conciencia científica es, pues, la conciencia trascendental, es decir, una conciencia hipotética, lógica y no psicológica. Esta hipótesis no es una invención arbitraria de la filosofía, sino que su contenido es una realidad plena y perfectamente determinada por la experiencia de los hechos que constituyen la historia universal, la historia de las ciencias, pues es a partir del hecho innegable del conocimiento científico, determinado por la historia del pensamiento, como se postula a la conciencia trascendental como la conciencia creadora de esa propia ciencia, dada la necesaria impersonalidad de sus rendimientos, los que como tales poseen validez objetiva, esto es, necesidad racional y exigibilidad universal. Así, pues, sólo podemos referirnos a la *Ratio* como el pensamiento creador de la ciencia, y en consecuencia, la determinación empírica de aquélla es la que se alcanza por la historia de esta misma ciencia.

Por otra parte, la filosofía como reflexión sobre el *factum* de la ciencia y la historia como conocimiento de ese mismo *factum*, se encuentran en estrecha e íntima conexión y colaboración. Y como la filosofía es también una ciencia, el conocimiento de su propia historia hace que la historia comprenda a la ciencia y a la filosofía abarcándolas como un solo *factum*. De lo anterior resulta clara la afirmación coheniana de que “la historia de la ciencia, es el suelo en que descansa la historia de la razón y asimismo la historia de la filosofía”, así como la conclusión que el propio pensador extrae de su anterior aserto, diciendo que “mediante esta función radical de la ciencia, se fundamenta la filosofía como razón científica”.⁴

Lo anterior se entiende mejor si consideramos que todo conocimiento o juicio implica otro anterior del que deriva su validez, porque de la nada, nada se produce. Así, la pura actividad racional viene a resultar completamente estéril, si carece de toda relación con la experiencia, de todo punto de partida, de todo *factum*. Y este *factum*, por lo que hace a la actividad

⁴ Cohen, Hermann, *La teoría de la experiencia de Kant*, 3^a Ed., editada por Bruno Cassirer, Berlín, 1918, introducción, inciso II, apartado 7.

filosófica, sólo podrá estar constituido por la historia de las ciencias mismas, por el devenir cultural de la humanidad, que más que *factum* es un *fieri* por estar en permanente movimiento conceptual, dialéctico. Por dialéctica entendemos evolución o progreso del conocimiento en tres momentos fundamentales: tesis, heterótesis (no antítesis) y síntesis. De manera que el punto de partida de la filosofía es el *fieri* de la cultura universal. Pero el conocimiento exige y tiene unidad, y a ésta la llamamos conciencia científica universal. Por tanto, nada puede existir objetivamente fuera de la conciencia científica universal, que está formada por los conceptos más fundamentales (categorías) —permítasenos la expresión— del propio conocimiento, integrados en unidad.

c) *La “razón razonada” como origen del conocer.* Conviene ahora volver sobre la mencionada distinción entre “razón razonante” y “razón razonada”, pues según la misma parece que al hablar de la razón como razón científica, nos hemos ocupado sólo de la “razón razonada” y no de la “razón razonante”. Es decir, que existiendo dos diversos sentidos en que es posible entender el concepto de razón, hemos atendido sólo al segundo de ellos, dejando de lado al más importante, al que parece tener prioridad lógica sobre el otro, ya que de improviso podría pensarse que sin “razón razonante” no existiría “razón razonada”, razón científica y que, siendo ésta el conocimiento, la razón pensada, aquélla tendría que ser algo anterior al mismo, algo trascendente y metafísico: la razón pensante. Pero la realidad es otra. La razón como facultad psíquica de los individuos de carne y hueso, no es ni puede ser razón en sentido objetivo, porque en tal caso existirían tantas razones como unidades biológicas hombres por lo menos. Y que existe una facultad anímica llamada razón, es algo que sólo puede enseñarnos objetivamente la ciencia psicológica y no la observación personal, por tener ésta carácter esencialmente subjetivo. Es decir, que el sujeto del conocimiento individual, sólo existe cuando una ciencia, la psicología, viene a determinarlo como tal. En consecuencia, la objetividad de la ciencia, de la “razón razonada”, es la que nos permite hablar objetivamente de la “razón razonante”. No es la psicología naturalista la que puede fundar la referencia a ésta como el origen del conocimiento, por cuanto ella sólo construye las razones particulares y subjetivas de por lo menos una especie animal, en tanto que lo que se busca es arribar a la razón universal, a la razón creadora del pensamiento científico. Y en virtud de que del conocimiento sólo podemos hablar como unidad en cuanto supongamos un origen teórico único del mismo, al que históricamente se ha llamado conciencia trascendental, ésta viene a ser así una hipótesis heurística que da satisfacción a la exigencia de unidad implicada en el concepto de “razón razonante”, pero que no se encuentra fuera o más allá del conocimiento, sino que está inmersa en todos y cada uno de los juicios del propio conocimiento.

Por conciencia se entiende, así, función, función creadora de hipótesis, que permite llegar a nuevos conocimientos, a juicios sintéticos a *priori*. Pero debe

aclararse que la hipótesis no es conjetura ni canon de que haya que partir, sino que es fundamentación.

7. EL SER

a) *La verdad.* Al afirmarse que nada existe objetivamente fuera de la conciencia científica universal, se está implicando que los objetos sólo existen en el pensamiento de la ciencia, cuyos métodos “crean” en el sentido de que nos permiten hablar objetivamente de él, el objeto de conocimiento. Y contra lo que gramaticalmente pudiera parecer, la existencia universalmente válida del objeto deriva de la objetividad del conocimiento, y no a la inversa.

Por esto es que resulta indispensable puntualizar qué debe entenderse por objetividad, habida cuenta de que posturas como el realismo y la fenomenología hablan también de objetividad, tomando con ello una correcta actitud frente al psicologismo y al subjetivismo, pero que olvida el propósito esencial de la certidumbre.

Así se ha dicho que “objetivo es lo dado o fundado en el objeto”, con lo cual se admite dogmáticamente que el objeto existe con independencia del conocimiento, al margen de la jurisdicción del logos, fuera de la ley de la razón. De modo que ni siquiera se puede intentar la mostración racional de la verdad o validez de ese juicio, ya que ello sería tanto como someter la existencia del objeto a la legalidad del pensamiento, lo cual queda excluido por principio en cuanto se define la verdad como adecuación entre el pensamiento y la cosa (*veritas est adaequatio intellectus et rei*).

Ahora bien, la bondad del aserto de que “el conocimiento deriva del objeto” sólo está garantizada por una creencia u opinión, por la fe irracional en el dogma de que “el objeto existe en y por sí mismo”. En cambio, la Historia Universal que es la historia del pensamiento científico, nos muestra que el único criterio confiable de certidumbre es el de la propia ciencia, la cual nos enseña que la verdad es “una tarea infinita de determinación teórica”, que un juicio sólo puede tenerse como universalmente verdadero y no como absolutamente verdadero, es decir, que su validez está condicionada a la hipótesis radical del sistema de conocimiento dentro del cual se le formula. Esto es, que si el juicio “la Tierra es el centro del sistema planetario” es válido para la teoría ptolomeica de los epiciclos, no lo es dentro de la tesis heliocéntrica copernicana, en la cual “el Sol es el centro del sistema planetario”. Cada uno de los juicios anteriores es universalmente válido dentro de sus respectivos sistemas, pero ninguno de los dos es absolutamente verdadero, por lo cual sólo puede definirse la verdad como “la legalidad lógica del conocimiento”.

b) *Los objetos naturales (corporeidad y substancialidad).* Ningún objeto existe en sí mismo. Los objetos naturales, de los que se dice que tienen corporeidad y substancialidad, no ocupan ninguna predeterminada zona ón-

tica, pues “la materia tiene que ser constituida en el pensamiento”,⁵ es decir, legalizada en la razón científica, en el pensamiento de la ciencia natural de fundamento matemático, para que pueda existir objetivamente, de la misma manera que las relaciones del álgebra y la geometría. Para el hombre primitivo sólo existen cuatro elementos: aire, agua, fuego y tierra. La Física clásica enseña al hombre que los elementos materiales son muchos más: Tabla de Mendeleieff. La Física contemporánea muestra que toda materia se reduce a energía cuántica. La substancia absoluta de la materia sensible, se esfuma así de las manos y la mirada del sorprendido creyente en la corporeidad del objeto. La substancia no es, como se ha creído, “lo permanente ante los cambios”, sino “lo permanente en la ley del pensamiento”. Algo es permanente porque algo cambia, y algo cambia porque algo es permanente. La substancia es así función, primer principio de la naturaleza, la cual no es sino “lo entendido en y por leyes causales”, segundo principio del conocimiento natural. El tercero y último de estos principios, que nos permiten pensar a la naturaleza, es el de la acción recíproca, según el cual concebimos al ser vivo de la biología como “un sistema de causalidades en acción recíproca”, por lo que el organismo es “un todo cuyas diversas partes se engendran mutuamente” (Kant).

La corporeidad y substancialidad de las cosas naturales, repetimos, sólo se objetiva cuando es científicamente determinada en el concepto de las mismas. De otra manera, la materia tendría que aceptarse como algo existente en y por sí misma, de igual modo que como la concibe por ejemplo el realismo marxista. Y al respecto cabe decir con Hermann Cohen, que en ello sigue a Platón, a Descartes y a Leibniz, que “la realidad de las cosas consiste en la idealidad de las reglas y de las leyes”. En efecto, “si retiro todo el pensamiento (operado por las categorías) de un conocimiento empírico, no queda conocimiento alguno del objeto, pues por la simple intuición nada en absoluto es pensado, y de lo que esta afección de mi sensibilidad se produce no se sigue ninguna relación de esta misma representación a un objeto”.⁶

Un objeto natural se determina progresivamente dentro del conocimiento científico. La astronomía nos enseña por ejemplo: a) el Sol es un cuerpo, b) el Sol es un cuerpo celeste, c) el Sol es un cuerpo celeste con luz propia, d) el Sol es un cuerpo celeste con luz propia que ocupa el centro del sistema planetario, e) ...con tal volumen y tal peso, f) ...con tal volumen, tal peso y tal dirección, g) ... con tal volumen, tal peso, tal dirección y tal velocidad de desplazamiento, etcétera, etcétera. La afirmación de que el Sol existe en sí mismo es dogmática e irracional, pues frente a ella cabe preguntar, ¿a qué Sol se está refiriendo el juicio?, ¿al que vemos como un disco brillante de pequeñas dimensiones?, ¿al que precisa la astronomía ptolomeica de los epiciclos, como girando en un sistema geocéntrico?, ¿al cuerpo celeste que de-

⁵ Obra citada, introducción, inciso VIII, apartado 7.

⁶ Kant, Immanuel, *Critica de la razón pura*, tomo II, traductor F. L. Alvarez, 2^a Ed., Edit. Sopena Argentina, Bs. Rs., 1945 p. 10.

termina la teoría heliocéntrica copernicana?, o ¿al que una tesis diversa pueda caracterizar de otro modo en el futuro? Y si se responde que el juicio no se refiere a ninguna de estas distintas determinaciones del objeto Sol, sino al Sol en sí, entonces no sabremos siquiera ni de qué se habla. Y al conocimiento no puede interesar aquello que para él no existe, por no poderse reducir a concepto. Es decir, que para el pensamiento científico sólo existe el objeto en cuanto concepto, y por ende, “no hay más teoría del objeto u ontología que la teoría del conocimiento o lógica”. Así, los principios lógicos supremos son a la vez principios ontológicos, por cuanto condicionan la posibilidad de los objetos (conceptos) como tales. Es decir, que el objeto es una incógnita a despejar por el conocimiento científico, el cual lo va determinando progresivamente en la función judicativa, mediante la adjudicación de predicados cada vez más ricos de contenido, por la mayor cantidad de cualidades o elementos significativos que lo caracterizan. Podemos, pues, definir al objeto como “la unidad omnicomprensiva de todas sus cualidades posibles”, esto es, de las que se hayan determinado históricamente del mismo y de las que puedan irse determinando en el futuro como pertenecientes a él.

c) *Los “objetos” ideales.* Y esta definición es válida para toda clase de objetos: los naturales de que ya nos hemos ocupado, los normativos como el de persona jurídica, y los mal llamados objetos ideales, que no son sino las funciones o relaciones mediante las cuales se conoce a los objetos reales, es decir, a los objetos naturales o causales y a los objetos normativos o jurídicos. La afirmación de que estas funciones o relaciones de conocimiento son objetos de un género especial, carentes de corporeidad y substancialidad, pero de consistencia propia frente al pensamiento; deriva de un error elemental de carácter psicologista. En efecto, cuando se dice que el número 5 por ejemplo, que piensa el sujeto A, no es distinto sino el mismo número 5 que piensa el sujeto B, porque lo único que difiere es el proceso psicológico de la representación, y no la magnitud matemática que en ella se encuentra, de manera que ambas representaciones se refieren a una y la misma situación, que por ser diferente de los procesos psicológicos en que se presenta resulta objetiva y no subjetiva; se comete el yerro de pensar que la objetividad de los números, deriva de su identidad dentro de la diversidad de los procesos psicológicos en que se les piensa, cuando que esta objetividad es simplemente hipotética y relativa a la serie numérica convencionalmente admitida para operar matemáticamente, como la de las letras del alfabeto, las que no necesariamente tienen que ser las mismas en todos los idiomas. Esto se comprende con mayor claridad si tomamos en cuenta por ejemplo, que el teorema de Pitágoras no es válido porque así lo piensen dos o más sujetos psicológicos, sino que lo es porque así lo exigen los postulados de la geometría plana, siendo esa validez relativa a estos postulados.

De todo lo dicho se desprende que “la objetividad es una característica del juicio, del conocimiento” y que por objetivo sólo puede entenderse “lo que tiene necesidad racional y exigibilidad universal”, o como dice Kant, “lo

que está informado por las categorías del sujeto trascendental". Dicho sujeto trascendental es lo que nosotros hemos llamado "conciencia científica universal".

Llegados aquí podemos formular las siguientes conclusiones:

a) "el método crea al objeto", b) "conocimiento es concepto y juicio de lo que se llama objeto", c) no se puede afirmar objetivamente que además de los conceptos de las cosas existan las cosas mismas, pues éstas son sus conceptos, y d) si al objeto lo llamamos "ser" y al concepto "pensamiento", y éste no puede ser otra cosa que pensamiento científico o conocimiento, el cual se encuentra en permanente evolución y progreso, al través de los sistemas teóricos que la historia universal registra, "como una recta trazada al infinito" (Kant); "el ser es el pensar en tanto significa un momento del pensar congelado como ser en el concepto" (Natorp).

B. EL PENSAMIENTO CIENTÍFICO

La impresión sensible es lo único que permite al pensamiento objetivo plantear un problema, o sea, proponer un objeto a la investigación, pero jamás permitirá anticipar determinación alguna de la cosa.

F.E.V.B.

1. LA METAFÍSICA

a) *La naturaleza.* Un conjunto de escritos aristotélicos fueron recogidos por Andrónico de Rhodas y presentados bajo el rubro de metafísica (del griego *metá tā phisica*), término que fue usado primeramente por Herennius,⁷ para designar aquello que está más allá de la física, de la realidad natural.

Ahora bien, para el pensamiento crítico no hay más naturaleza que la determinada como tal por las ciencias naturales de fundamento matemático, pues la llamada “naturaleza” que percibimos sensorialmente carece de toda objetividad, ya que la sensación y la representación, obtenibles a través de los sentidos, en ningún caso pueden constituir en y por sí mismas nada objetivo, por cuanto sólo son pensables en función de los sujetos psicofísicos que las sustenten, cuyas impresiones personales son variables al tenor de la mayor o menor agudeza de su sensibilidad. De manera que la sensación y la representación no pueden fundar el origen del conocimiento, por su inconfiabilidad y porque, como hemos visto, el propio sujeto no es objetivable en este estadio de la investigación, por lo que menos puede serlo aquello que se da en él. El sujeto psicofísico es una realidad natural, una parte de la naturaleza, que están determinando continua y progresivamente todas y cada una de las ciencias naturales, por lo que no puede anteponerse al conocimiento de esa misma naturaleza.

b) *Sensación y representación.* Con lo anterior no queremos decir que la sensación y la representación no pueden objetivarse en forma alguna, ni que dejen de jugar un importantísimo papel en la función cognoscitiva, sino sólo que no son nada objetivo por sí mismas. En verdad, sin sensación ni representación no es posible ninguna construcción del intelecto, entendido como conciencia trascendental, pues sin ellas el pensamiento carecería de materia para la reflexión, porque no es posible plantear un problema, es decir, proponer un objeto a la investigación, con prescindencia absoluta de tales elementos. Ningún físico podría haberse preguntado, por ejemplo, ¿qué es una

⁷ Larroyo y Cevallos, *La lógica de las ciencias*, Edit. Porrúa, 7^a Ed., México, 1951, p. 37.

aurora boreal para el conocimiento natural?, si ninguna persona hubiese visto tal fenómeno y registrado su impresión como un dato histórico. Pero la explicación racional del mismo, esto es, la solución del problema, la respuesta a la pregunta en cuestión, no puede tomar elemento alguno de la sensación o de la representación individual de la aurora boreal, fenómeno que sólo ha podido encontrar una fundamentación satisfactoria para el pensamiento, en la física cuántica que lo explica sin referencia alguna a elementos sensibles, porque lo hace sólo con apoyo en la teoría del campo magnético.

Así, pues, podemos y tenemos que aceptar la importancia de la sensación y de la representación, como la ocasión o el motivo del planteamiento de los problemas científicos. Y aquí conviene repetir con Platón, que la sensación es paraclética del pensamiento matemático. La sensibilidad juega así el papel de acicate del conocimiento, al dar ocasión para que el pensamiento pueda proponer el objeto, el cual constituye uno de los dos términos del juicio, de la “ecuación de conocimiento” como dice Natorp, compuesta de objeto o pregunta y predicado o solución.

c) *Aristóteles*. Sin embargo, para Aristóteles la naturaleza no es la de las ciencias naturales de fundamento matemático, pues según él:

no debe exigirse rigor matemático en todo, sino tan sólo cuando se trata de objetos inmateriales. Y así, el método matemático no es el de los físicos; porque la materia es probablemente el fondo de toda la naturaleza. Ellos tienen, por lo mismo, que examinar ante todo lo que es la naturaleza. De esta manera verán claramente cuál es el objeto de la física, y si el estudio de las causas y de los principios de la naturaleza es patrimonio de una ciencia única o de muchas ciencias.⁸

Es decir, que esta física aristotélica se funda en postulados que no pueden ser comprobados en la experiencia, porque como él mismo asienta, el método matemático no es el de los físicos y porque la materia (absoluta) es probablemente el fondo de toda la naturaleza. Pero si esta materia no es la que nos determina y construye objetivamente como tal, la ciencia natural de fundamento matemático, tendrá que ser una substancia metafísica, y si todo aquello que va más allá de la experiencia debe ser considerado metafísico, tenemos que aceptar que lo que se ha llamado física por Aristóteles, es también metafísica.

El pensador de Estagira da las siguientes razones para rechazar el método matemático en las ciencias naturales:

Hay hombres —dice con velada referencia a Platón— que no admiten más demostraciones que las de las matemáticas; ... que exigen que todo sea rigurosamente demostrado; mientras que otros encuentran este rigor insopor-table, ya porque no pueden seguir la serie encadenada de las demostraciones,

⁸ Aristóteles, *Metafísica*, traductor Patricio de Azcárate, 3^a Ed., Espasa Calpe Argentina, Bs. As., 1945, pp. 51 y sig.

ya porque piensen que es perderse en futilidades. Hay, en efecto, algo de esto en la afectación de rigorismo en la ciencia. Así es que algunos consideran indigno que el hombre libre lo emplee, no sólo en la conversación, sino también en la discusión filosófica.

Sobre esta actitud del fundador del Liceo, fielmente seguida por el pensamiento tradicional, en cuanto rechaza el método científico y el proceder de la crítica de la razón, podemos comentar con Kant, que:

no tiene otro propósito que desprenderse de las trabas de la Ciencia, y convertir el trabajo en juego, la certeza en opinión y la Filosofía en Filodoxia.⁹

d) *El pensamiento tradicional.* Para los pensadores llamados tradicionistas por considerar que la metafísica es una disciplina filosófica fundamental, ésta es aquella parte de la filosofía que se ocupa de estudiar una pretendida realidad absoluta, trascendente al acaecer empírico, a la que generalmente se denomina la cosa en sí o *nómeno*. Claro que como los objetos en tanto que conceptos son los que constituyen el conocimiento, el objeto en sí no puede conocerse o determinarse por vía racional, pero en cambio puede creerse en él y con base en una fe cualquiera, elaborarse un sistema dogmático que tendrá perfecto derecho histórico de afirmarse como absolutamente válido, aunque incurra en contradicción consigo mismo y vaya en contra del conocimiento científico, pues el campo de la fe está en la política, la religión y el arte, es decir, de la voluntad o de la sensibilidad, y no en el de la reflexión.

Por esto es que ni las leyendas de la “creación” del mundo, de la concepción virginal de los dioses o de la transmigración de las “almas”, ni las utopías de la “sociedad sin Estado”, del “individualismo generoso” o del “esclavismo paternal”, consiguen trascender o siquiera contradecir las verdades de la geología, la biología, la psicología y la ciencia económica. La validez del conocimiento jamás ha estado sometida a la decisión de un Concilio, de una Academia de Ciencias o de una Sociedad Anónima, sino sólo al veredicto de la Historia Universal que es la historia de las ciencias mismas. En consecuencia, ninguna metafísica puede ser considerada como actividad científica, sino más bien como similar al Yoga, el Vudú o la Magia Negra.

Algunos sistemas metafísicos, como el occidental cristiano, asumen la apariencia exterior de una disciplina científica, en cuanto clasifican los “problemas” metafísicos en dos clases: generales y especiales. Entre los primeros se apuntan: a) el de acreditar la existencia de la cosa en sí y, consecuentemente, la posibilidad de su conocimiento; b) el de establecer el método adecuado para descubrir y determinar esa cosa en sí; y c) el de encontrar la esencia de la misma y el principio que rige su desarrollo. Los llamados problemas especiales de la metafísica, son los relativos a la existencia de Dios, la inmortalidad del alma, el libre albedrío y el valor del Universo.

No se diga con Kant, que es “absurda la proposición de que habría apa-

⁹ Kant, *obra citada*, tomo I, p. 73.

riencias (fenómenos) sin algo que en ellas apareciera”,¹⁰ refiriéndose a los conceptos u objetos, pues lo que aparece *a priori* en todos los objetos es lo que el propio pensamiento ha puesto previamente en ellos, como el mismo profesor de Koenisberg enseña al hablar de la experiencia, según veremos en el siguiente inciso.

2. LA EXPERIENCIA

Varias posturas filosóficas hablan de la experiencia y a ella se remiten para encontrar el “fundamento” de sus tesis, situar ahí el origen de las ideas o partir de ella como el *factum* de las teorías. Pero carecen de un claro concepto de la misma. Y arribar a este concepto correctamente implica la necesidad de precisar lo que se busca, legitimándolo racionalmente, pues de otra suerte se corre el riesgo de llegar a una conclusión equivocada por un ilógico planteamiento de la cuestión. Así que si pretendemos encontrar el concepto filosófico de la experiencia, tenemos que buscarlo con espíritu universal, esto es, hay que indagar por la experiencia objetiva y no por una pretendida realidad metafísica, que se oculta tras la engañosa ilusión de una cambiante experiencia sensible. Es decir, que no podemos entender por experiencia el mundo subjetivo de nuestra sensibilidad, ni menos, el mero aprendizaje o habilitación práctica del individuo en el transcurso de los años, porque entonces carecería de sentido objetivo.

La noción o idea de la experiencia tiene la función de constituir el punto de partida y piedra de toque de todo conocimiento. Y como es el conocimiento, según se ha visto, el que determina u objetiva la realidad natural (causal) y, como igualmente ya se vio, también la realidad social (normativa), es en la experiencia donde tienen que estar los objetos, cosas o hechos que el pensamiento de la ciencia vendrá a transformar en realidad. Pero como tales objetos, cosas o hechos no son todavía objetivos, la experiencia, en la cual únicamente pueden ser conocidos éstos, sólo puede ser la idea de todos los objetos, cosas o hechos racionalmente posibles, es decir, que sólo pueden ser objetos de la experiencia aquellos que puedan proponerse a la investigación, sin destruir la unidad de la explicación de los hechos históricos. Esto es, que la experiencia es toda posible legalidad científico natural o social jurídica, históricamente determinadas o determinables. La experiencia es, así, función y no substancia, desarrollo, idea de progreso, por estar abierta a un infinito acrecentamiento de su contenido, ya que si la pensáramos como algo dado se detendría la marcha de las ciencias, lo cual resulta anti-histórico, pues la historia nos muestra que el mundo conocido contemporáneamente es mayor que el determinado en épocas precedentes. La experiencia puede, pues, ser descrita como la Idea de todo pensamiento objetivo, que determina la dirección del progreso.

¹⁰ *Obra citada*, tomo 1, p. 70.

La ley natural supone la existencia de los fenómenos o hechos naturales a que se dirige dándoles existencia objetiva como tales, en la relación de causalidad en que los determina, pues no tendría ningún sentido el mero enunciado de una ley, dirigido a fenómenos que no se pueden pensar objetivamente más que a partir de ella misma, si no se pudiesen pensar hipotéticamente, como ocurre en los diversos ensayos históricos que se han realizado para pensarlos de manera objetiva.

Igual cosa sucede con la norma jurídica, pues ella supone la existencia de las conductas o hechos sociales que regula objetivándolos como tales, en la relación de imputación normativa en que los determina, ya que tampoco tendría sentido alguno el simple enunciado de una norma, dirigido a conductas que no se pueden pensar objetivamente más que a partir de ella misma, si no se pudiesen pensar al menos de manera hipotética, cual ocurre en los ensayos históricos que se han realizado para explicar el fenómeno social, la conducta jurídica.

Y desde este punto de vista la experiencia está constituida por un conjunto de hipótesis, de posibles objetos propuestos a la investigación, y la experiencia misma como reunión de todas esas hipótesis, de todos esos objetos posibles, es también una hipótesis, un objeto, pero no una hipótesis ni un objeto cualquiera, sino la hipótesis de que son válidas todas las hipótesis posibles razonablemente, *anhypothetón*, el objeto absoluto (Idea de una realidad incondicionada) a cuyo conocimiento tiende y tenderá sin descanso, sin alcanzarlo nunca, la investigación científica.

Aun cuando con una terminología psicologista, Kant explica lo anterior de una manera magistral, al decir que:

La Experiencia misma es una especie de Conocimiento, que exige la presencia del Entendimiento, cuya regla tengo que suponer en mí antes de que ningún objeto me sea dado, y por consiguiente *a priori*. Ésta se manifiesta por medio de conceptos *a priori* que sirven, por lo tanto, para reglar necesariamente a todos los objetos de la Experiencia, y con los cuales tienen también que conformar. Por lo que a los objetos toca, al ser sólo pensados por la Razón, y esto de una manera necesaria, pero sin poder en modo alguno darse en la experiencia (por lo menos de la manera como la Razón los piensa), los ensayos que se han hecho para pensarlos (pues deben poderse pensar) suministrarán, según esto, una magnífica piedra de toque para lo que tomamos como método variable de la manera de pensar, a saber, que sólo conocemos *a priori* en las cosas lo que hemos puesto en ellas.¹¹

3. LA CIENCIA

a) *Ciencias puras*. Tradicionalmente se ha entendido por ciencia, el estudio de las cosas por sus causas. Otras corrientes consideran científica toda actividad que intenta la total comprensión de un objeto. Pero como ya se ha visto que las cosas u objetos no pueden existir en sí mismas para

¹¹ *Obra citada*, tomo 1, p. 68.

el pensamiento científico, sino que tales cosas u objetos son los conceptos que las propias ciencias elaboran; tenemos que enfocar el problema de lo que es la ciencia desde un punto de vista crítico, el cual muestra que sólo podemos partir legítimamente de las ciencias mismas, para encontrar las características esenciales de esa actividad cultural. Y así, debemos afianzarnos primero con firmeza en aquella parte del conocimiento llamada historia de las ciencias, es decir, en el *fieri* cultural constituido por aquellas investigaciones que se han connotado indisputablemente como científicas.

Contemplado objetiva y no subjetivamente el objeto de nuestra investigación, esto es, contempladas las ciencias no como resultado de un proceso psicológico, sino como un *factum* desligado de los sujetos, las mismas se nos presentan como un conjunto de juicios. Pero no como un conjunto formado por la simple super o yuxtaposición de los juicios, de manera abigarrada e informe, sino de modo perfectamente organizado y relacionado en sentido teórico, o sea, conectados en un sistema teórico. Esta conexión en sentido teórico de los juicios, no es otra cosa que la fundamentación de cada uno en otro u otros que forman parte del sistema, de lo cual resulta que cada juicio deviene en consecuencia lógica de otro que le es teóricamente anterior, así como en fundamento de otro que le es posterior. Consecuentemente, cada juicio es a un tiempo un conocimiento condicionado y un conocimiento condicionante. Las definiciones de un diccionario constituyen un sistema, porque están ordenadas alfabéticamente, pero no una ciencia, porque su ordenación no las conecta unas con otras como supuestos y consecuencias, ni las refiere globalmente a un determinado objeto teórico.

En efecto:

El enlace de los conocimientos forma una unidad, la de la “conexión sistemática en sentido teórico”; esta conexión es propia de la Geometría y de otras ciencias gnomológicas o teóricamente puras como las restantes disciplinas matemáticas; pero una unificación con arreglo a leyes *a priori* y sin las cuales no es posible la unidad teórica; estas leyes no son sino las leyes del juicio y las del concepto, . . . como dice Natorp son leyes metódicas del conocimiento, son los elementos dialécticamente funcionales del método crítico, son la estructura dialéctica en persona. Los juicios como elementos constitutivos de la ciencia que tomamos como materia de reflexión, son verdaderos sólo como eslabones de esa su concatenación metódica, sistemática, en una palabra dialéctica; ningún juicio es verdadero si no pertenece o puede ser mediátamente referido a un sistema teórico. La filosofía es ciencia, la ciencia es unidad metódica, método dialéctico; la filosofía es, en consecuencia, unidad metódica, método, o como ya la llama Platón en el *Filebo* y en *La República*: dialéctica.¹²

Así, pues, entendida la filosofía como ciencia, como unidad metódica del conocimiento científico, deviene en la ciencia *par excellence*, o mejor, en

¹² Rodríguez, Guillermo H., *Ética y jurisprudencia*, Departamento de Publicidad y Propaganda, S.E.P., México, 1947, pp. 94 y sig.

la única ciencia en sentido estricto, ya que aun las llamadas ciencias gnomo-lógicas por contener en su propia estructura el fundamento de su unidad: la hipótesis, siguen un método para poner esta hipótesis unificadora, el crítico o dialéctico, que es el método de la filosofía.

La calidad de conocimiento condicionado y conocimiento condicionante que tiene cada juicio científico, hace que ninguno pueda servir para fundamentar la ciencia a que pertenece ni, menos, para unificarla. Esta función sólo puede corresponder a la hipótesis que, como tal, debe encontrarse inmersa y surcar todos los juicios de la ciencia, todos sus objetos. Y necesariamente ha de ser así, puesto que esos juicios derivan su verdad o validez científica de la hipótesis que los fundamenta.

b) *Ciencias empíricas.* En la geometría, en el análisis, en el cálculo, nos encontramos con hipótesis, como el postulado de las paralelas de Euclides, que hacen de ellos ciencias en el sentido antes explicitado. Sin embargo, históricamente se conocen como ciencias actividades que en su conjunto no hacen descansar la verdad de sus juicios, en ninguna hipótesis metódica de conocimiento. Éstas son las llamadas ciencias reales, facticias o concretas, cuyos objetos de estudio pueden encontrarse en la naturaleza o en la sociedad, las cuales no contienen en la arquitectura de su construcción el fundamento de su propia unidad, es decir, aquello que es indispensable para poder mirarlas como ciencias, y sin embargo lo son, porque hay "puntos de vista extraesenciales para coordinar verdades en una ciencia. Como más inmediato mencionamos la unidad del objeto, en un sentido más literal. Enlázlanse en efecto, todas las verdades que se refieren por su contenido a uno y el mismo objeto individual o a uno y el mismo género empírico. Éste es el caso de las ciencias concretas".¹⁸

Como ejemplo de esta clase de ciencias podemos mencionar a la física experimental, cuya unidad o "cientificidad" sólo es explicable por las matemáticas, y a la jurisprudencia normativo empírica (estudio de un derecho positivo en particular), que sólo es ciencia merced al concepto del derecho como principio unificador de sus juicios, el cual proporciona la jurisprudencia pura (estudio de todo derecho positivo en general).

De lo dicho se desprende que así como hay ciencias en sentido estricto, por contener en su propia estructura el fundamento de su unidad como tales, existen también ciencias en sentido lato, porque sus juicios se encuentran igualmente referidos a un concepto unificador, aunque éste se encuentre fuera de ellas mismas. Y esto es así, porque "el principio unificador puede ser de doble naturaleza, esencial y extraesencial" (Husserl).

c) *El principio de unificación.* Explicitando en qué consiste lo esencial del principio de unificación de una ciencia, Husserl enseña que:

¹⁸ Husserl, Edmundo, *Investigaciones lógicas*, tomo 1, *Prolegómenos a la lógica pura*, traductores Manuel García Morente y José Gaos, Revista de Occidente, Madrid, 1929, p. 238.

Las verdades de una ciencia tienen esencialmente unidad cuando su conexión descansa en lo que ante todo hace de la ciencia-ciencia; y esto es, como sabemos, el conocimiento por el fundamento, o sea, la explicación o fundamentación en sentido estricto. La unidad esencial de las verdades de una ciencia es la unidad de la explicación. Pero toda explicación hace referencia a una teoría y encuentra su conclusión en el conocimiento de los principios de explicación. La unidad de la explicación significa, pues, unidad teórica, es decir, según lo expuesto anteriormente, unidad homogénea de leyes fundamentales, o por último, unidad homogénea de principios explicativos.

Nosotros no entendemos con Husserl los principios explicativos, como algo que se halla fuera de las ciencias mismas y en diversa zona, sino como el más puro fundamento de ellas, como categorías que surcan todos y cada uno de sus juicios, pues si los principios explicativos fueran algo distinto de la ciencia, no se entiende cómo es posible la fundamentación de ésta en aquéllos de una manera racional.

Los principios explicativos no son otra cosa que las condiciones de posibilidad de las propias ciencias, es decir, que los principios de la explicación son inmanentes al conocimiento.

Las ciencias exactas, también llamadas gnomológicas, teóricas, formales, eidéticas o ideales, son aquellas en las que el punto de vista concreto de la predicación, el *scopós*, define y delimita su esfera; son las ciencias que abrazan en integridad ideal —explica Husserl— todos los hechos y singularidades posibles. Entre las ciencias anteriores podemos citar a la lógica, la matemática, la mecánica pura, la jurisprudencia pura y todas aquellas cuyos juicios están ligados metódica, dialécticamente, en unidad teórica.

La situación en que se encuentran unas frente a otras las ciencias ideales y las ciencias facticias, “es la de condicionante a condicionado (pues) toda ciencia de principio extraesencial de unificación supone una ciencia de principio esencial que la hace que valga como ciencia. Así sucede con la ciencia normativa del derecho positivo o jurisprudencia concreta y la jurisprudencia pura; aquélla es posible como ciencia en tanto en cuanto que supone a ésta”.¹⁴

Por esto dice Husserl, que “las ciencias normativas dependen de las teóricas y, sobre todo, de las teóricas en el sentido estricto de gnomológicas, de tal modo que otra vez podemos decir que extraen de éstas cuanto hay en ellas de científico, que es precisamente lo teórico”.

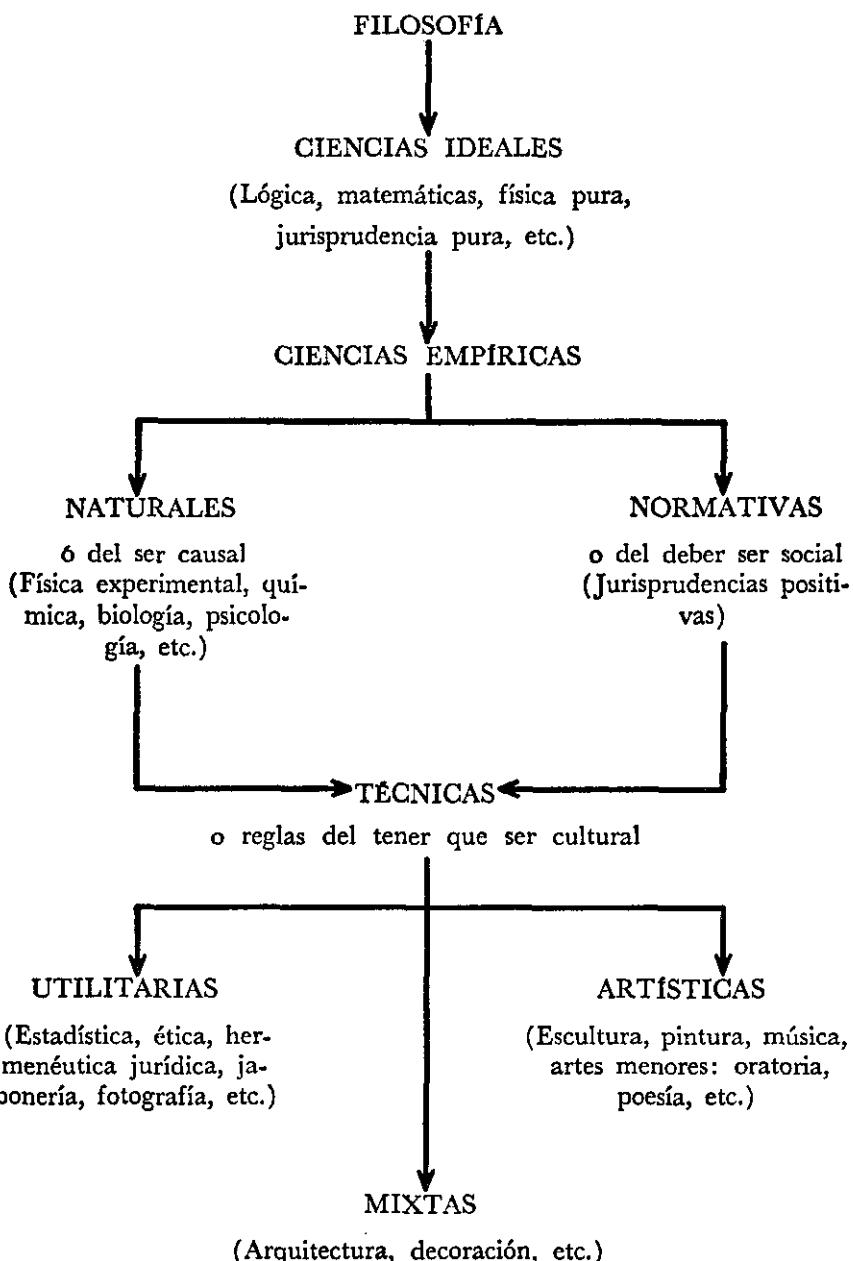
De todo lo anteriormente expuesto podemos precisar, en síntesis, lo siguiente: Históricamente, las ciencias se nos presentan como conjuntos de juicios, que se encuentran conectados dentro de un sistema y no simplemente super o yuxtapuestos. La conexión de esos juicios no es externa, con excepción de los pertenecientes a las llamadas ciencias facticias o de hechos, sino intrasistemática, o sea, en el sentido de la teoría, esto es, en

¹⁴ Rodríguez, *obra citada*, p. 97.

relación de supuesto a consecuencia, de conocimiento condicionante a conocimiento condicionado. De manera que podemos definir la ciencia como *conjunto de juicios en conexión sistemática en sentido teórico*. De lo cual se desprende que la unidad de la explicación reside en la unidad de los principios, que son inmanentes a la propia ciencia y no extrasistématicos, porque si así no fuera, los mismos resultarían externos al conocimiento y, por ende, trascendentales a toda experiencia. Hay dos clases de ciencias, aquellas cuyo principio nómico se encuentra en ellas mismas, y aquellas cuyo elemento unificador les viene de otras ciencias. Las primeras son las llamadas ciencias eidéticas o puras, y las segundas, ciencias facticias o empíricas. Las ciencias puras son las que proporcionan a las ciencias concretas su principio unificador, en el concepto de su objeto. Las ciencias empíricas se subdividen en naturales o del ser causal y normativas o del deber ser social.

d) *La técnica*. La aplicación práctica de los resultados de las ciencias empíricas y aun de las teóricas, da nacimiento a las técnicas o reglas del tener que ser cultural, que sin embargo no pueden considerarse una derivación de aquéllas, ni constituyen una parte del conocimiento, puesto que en las mismas interviene siempre un elemento volitivo, irracional, que procede al azar y se guía por preferencias subjetivas. No obstante lo anterior, como esas técnicas son tomadas en cuenta y, de esta manera, objetivadas por las ciencias empíricas, conviene presentarlas dentro del panorama del conocimiento, en la inteligencia de que sólo poseen un interés histórico. Tales técnicas son de tres clases fundamentales: a) utilitarias o pragmáticas, que persiguen una finalidad mercantil como la jabonería y la carpintería, religiosa como la ética, política como la hermenéutica jurídica, o de cualquier otro carácter no simplemente contemplativo; b) desinteresadas o artísticas, que persiguen una finalidad estética como la escultura y la música; y c) mixtas, que persiguen ambas clases de finalidades, como la arquitectura, la decoración, la música bética o religiosa, etcétera.

e) *Esquema del conocimiento*



C. EL MÉTODO DE LA FILOSOFÍA

Ninguna cuestión objetiva puede plantearse en absoluto, en el vacío, como los seudoproblemas metafísicos, sino orientada siempre en el camino de su solución.

F.E.V.B.

1. EL PRINCIPIO DE DIVERSIFICACIÓN

a) *Permanencia y devenir.* Para el materialismo el auténtico método de conocimiento es el dialéctico, el cual interpreta a la manera de Hegel, para quien el método lógico es “la fuerza infinita a la que ningún objeto puede presentar resistencia y por la que no puede dejar de ser penetrado”.¹⁵

Dicho método, inventado por Hegel en oposición a la lógica formal, consiste fundamentalmente en la negación del principio de no contradicción, con que el pensamiento tradicional absolutiza al ser, a la substancia, es decir, a la permanencia. En efecto, la lógica clásica parte de que no es posible la validez de dos juicios contradictorios; esto es, si se predica que A es con pretensión de verdad, no se puede predicar que A no es con la misma pretensión. Es decir, que para esta postura ser y no ser se oponen irreconciliablemente, pues lo que es no puede simultáneamente no ser y, en este sentido, lo que no es nunca podrá racionalmente llegar a ser: Callias no puede ser Callias y al mismo tiempo ser Sócrates.

Para el materialismo dialéctico ser y no ser se complementan, superándolos un nuevo ser. A es tesis de su antítesis no A, que son abarcadas por una síntesis *nueva A*, que viene a ser tesis de otra antítesis *nueva no A*, las que a su vez tienen su síntesis y así sucesivamente, con lo que se garantiza el perpetuo devenir histórico. Empero, esta tesis negada siempre y radicalmente por su antítesis destruye al ser, es decir, a la permanencia, porque el ser se diluye íntegramente en el movimiento, en el perenne tránsito dialéctico de tesis, antítesis y síntesis. O en otras palabras: se absolutiza el devenir.

En consecuencia, así como la lógica formal no puede explicar el devenir y, por ello, se contrapone a la historia, así la lógica dialéctica no puede explicar al ser y transforma la historia en un mero torrente incontrolable de palabras, procesos y elementos, por no poder detenerse en parte alguna. Con esto la propia doctrina materialista niega la historia a la luz de su

¹⁵ Hegel, *Lógica*, tomo v, *Obras completas*, p. 330, citado por Natorp, Paul, *Kant y la escuela de Marburgo*, Ediciones Filosofía y Letras, volumen 5, 1956.

método peculiar, el cual pretende ser precisamente el método de la historia. En efecto, si se postula la lucha de clases como el *fieri* de la historia universal, entonces o bien tal lucha no tendrá fin, lo que es contrario a su postulado de la sociedad sin clases, o bien la historia tendrá que detenerse por no ser ya posible la antítesis a la tesis de la lucha de clases.

b) *La razón absoluta*. Por otra parte, de una oposición inconexa entre tesis y antítesis, entre A y *no A*, no puede surgir una síntesis racional constructiva y perenne, pues ésta tendría que ser forzosa y necesariamente el producto de una razón perfecta e incapaz por tanto de todo auténtico progreso, ya que la única dialéctica que puede llevarnos indefinidamente hacia adelante, es la que supone una tensión permanente entre realidad y pensamiento, y no la que postula la identidad de ambos mediante la hipótesis de que el método lógico es una fuerza infinita capaz de construir y destruir los objetos sin obstáculo alguno.

Esta situación no puede salvarla la ciencia de la Lógica de Hegel. En efecto, él sostiene que:

La ciencia pura presupone... la emancipación de la antítesis de la conciencia. Entraña el pensamiento en cuanto éste es, en la misma medida, la cosa en sí, o la cosa en sí en cuanto ésta es, en la misma medida, el pensamiento puro... es por eso tan poco formal, se halla tan poco carente de la materia para un verdadero y real conocimiento, que, lejos de ello, su contenido, y sólo él, es lo absolutamente verdadero o, si queremos seguir empleando esta palabra, la verdadera materia; pero una materia que no es por su forma, un algo externo, ya que esta materia es, por el contrario, el pensamiento puro y, por tanto, la misma forma absoluta. La lógica debe concebirse, por tanto, como el sistema de la razón pura, como el reino del pensamiento puro. Este reino es la verdad, tal como existe, sin envoltura alguna y considerada por sí misma.

Hegel estima que a este contenido puede versele como "la representación de Dios, en su esencia eterna anterior a la creación de la naturaleza y de un espíritu finito".¹⁶

Pero con esa ciencia pura termina la constante carrera de realidad y razón; ésta ya no va en pos de aquélla en persecución infinita, sino que la comprende íntegramente como "una materia que no es, por su forma, un algo externo" al pensamiento. Deja así la realidad de ser un incondicionado y la razón es privada de su función constructiva, el pensamiento no es ya la limitación de lo ilimitado sino la totalidad plena de la realidad, "la verdadera materia". Para Hegel el método es así la meta, el mero avanzar simultáneo y paralelo. Y aunque él está de acuerdo con nosotros en que la realidad no es externa al pensamiento, en que forma y materia no están una aquí y otra allá, y en que el entendimiento es función ge-

¹⁶ Hegel. *Wissenschaft der Logik*, introducción, en *Samtliche Werke*, tomo III, p. 33. Citado por Cassirer, Ernst, *El problema del conocimiento* (1832-1932), Fondo de Cultura Económica, México, 1948, pp. 11 y sig.

neradora de la naturaleza (de la naturaleza de las ciencias naturales de fundamento matemático), su sistema implica la paralización del proceso cognoscitivo, porque resulta antihistórico y negativo del auténtico progreso que significa un ir hacia una meta, o mejor: ir con dirección firme y segura, un “perseguir”. Esto es, que Hegel da a la razón, con el planteamiento trascendental del problema cognoscitivo, un arma para rechazar todas las limitaciones que se le imponían, al contrario de Kant que gracias a este mismo planteamiento autolimita a la razón en su segura correlación empírica. Pero si el planteamiento trascendental en la teoría del conocimiento, pone en cuestión, toda base tenida por segura e incommovible del saber, carece de todo derecho para afirmarse a sí mismo como segura e incommoviblemente verdadero a la manera hegeliana, pues esto es dogmatismo puro y desembozada metafísica (superior si se quiere a la metafísica realista, en tanto no permanece en el “espacio vacío” del pensamiento, ya que Hegel transforma a éste en la materia absoluta, pero metafísica al fin, porque priva al entendimiento de todo correlato empírico). Es ésta una actitud intrínsecamente irracional, en cuanto la razón se niega a sí misma al afirmarse como perfecta y plena, quitándose toda posibilidad de desenvolvimiento y petrificándose al absorberse en el círculo de acero de su autoconocimiento.

Indiscutiblemente la lógica de Hegel resulta inexpugnable desde adentro, pues elimina toda posibilidad de contradicción y, con ello, cualquier crítica inmanente. Es, en este sentido, un sistema perfecto y definitivo, una metafísica acorazada en el seno del *Logos*, en el centro mismo de la *Ratio*. Pero nada explica. Sólo viéndola como una pura negación de la actividad racional, como un concepto huero de sentido, como un poder tan plena y completamente poderoso que no tiene dónde mostrar su fuerza, es posible rechazarla como guía del conocimiento, pues seguir este método es lo mismo que asegurarse el arribo a una Nirvana del intelecto, en donde sólo puede gozarse la total ausencia de actividad racional, puesto que se encierra en la noria de su omnipotencia y total perfección.

c) *La evolución*. Para dar una aparente movilidad a sus estructuras conceptuales rígidas e inmutables, el pensamiento tradicional utiliza indistintamente los términos cambio, transformación, evolución, etcétera, pretendiendo apoyarse en su conocida relación de potencia y acto, la cual consiste fundamentalmente en que un objeto se encuentra en acto, cuando cumple o realiza su fin esencial, y en potencia, cuando no lo hace pero puede llegar a cumplirlo o realizarlo. Así tendremos por ejemplo una pluma fuente en acto, cuando la misma sirve para escribir, y en potencia, cuando está descompuesta. De esta manera intenta el realismo aristotélico tomista, romper el estancamiento del proceso cognoscitivo que deriva de su afirmación rotunda, de que no es posible la validez simultánea de dos juicios contradictorios. Y se trata de explicar el hecho de que un objeto pueda ser de un modo en un momento y de otro distinto en el siguiente, sin dejar por ello de ser uno y el mismo objeto y no dos, arguyendo que todo

ser concreto participa de otro que le es superior y lo comprende, por virtud de un proceso que desemboca en la afirmación de la existencia de un ser que es a la vez único y unitario.

Ahora bien, la relación de potencia y acto resulta inadmisible por dos razones, a saber: a) el pensamiento objetivo no puede admitir como racionalmente necesaria y universalmente exigible, la existencia de la cosa en sí, del ser en sí, del nómeno; luego, tampoco es aceptable que un ser concreto participe de otro hasta desembocar en el ser absoluto, y así, la relación de potencia y acto es imposible lógicamente, por no poder pensarse que una cosa sea de un modo en un momento y de otro distinto en el siguiente, sin dejar por ello de ser uno y el mismo objeto y no dos, y b) no es válida la afirmación de que los objetos se caracterizan o conciben merced a su "fin esencial", pues ningún objeto tiene un fin propio o único, primero, porque la finalidad es algo que el pensamiento pone en el objeto; segundo, porque a un mismo objeto se le pueden dar diversas finalidades; y tercero, porque a diversos objetos se les puede dar idéntica finalidad; en efecto, las caídas de agua por ejemplo no tienen ninguna finalidad específica y, sin embargo, la técnica contemporánea las ha puesto principalmente a generar energía eléctrica (el pensamiento, pues, pone la finalidad en las cosas); un lápiz, que es construido por la técnica con la finalidad de utilizarlo en la escritura, puede usarse y se usa entre otros fines, para hacer un torniquete con qué detener una hemorragia (así vemos cómo a un mismo objeto se le pueden dar diversas finalidades); y con la finalidad de escribir pongamos por caso, no sólo se han producido lápices sino también estilos y plumafuentes (de manera que a diversos objetos se les puede dar idéntica finalidad); por tanto, al no tener los objetos un "fin esencial", nunca podrá establecerse objetivamente si se encuentran en acto o en potencia.

Un concepto objetivo de la evolución, del cambio, de la transformación, únicamente es posible alcanzarlo merced a la noción del tiempo, es decir, a la relación de temporalidad de que antes se ha hablado. El cambio sólo es posible por el tiempo en cuanto éste anticipa el futuro y, con ello, hace posible el pasado, porque sin futuro no puede haber pasado ni, por ende, cambio alguno. Es así la anticipación posibilitada por la relación de temporalidad, la que permite pensar el cambio o transformación de un mismo objeto empírico, es decir, su evolución entendida dialécticamente, como movimiento conceptual. Conviene destacar aquí que, en sentido teórico, no puede hablarse de presente sino sólo de evolución, de cambio, esto es, de futuro y de pasado, pues ¿qué vendría a ser el presente fuera de una paralización convencional del pasado más o menos inmediato? Nada. Debe señalarse también que aun cuando pasado y futuro se condicionan recíprocamente, éste constituye un *prius* lógico en relación con aquél, ya que el futuro carece de todo contenido empírico siendo, sin embargo, el supuesto indispensable del pensamiento del pasado que se encuentra pleno de realidad.

d) *Diversificación e identificación.* El auténtico método lógico tiene que explicar tanto la permanencia como el movimiento, el ser y el no ser en conexión dialéctica, pues de lo contrario se niega la historia o se la vuelve un fluir inconsistente e inasible por la conceptualización. Lo primero si se absolutiza la permanencia y lo segundo si se absolutiza el devenir.

Entonces el principio de “contradicción” debe ser entendido de manera diversa de como lo entiende la lógica formal (no contradicción), pero sin negarlo como la lógica dialéctica (sí contradicción). Esto es, que debe relativizarse tal principio, restringiendo su validez a la aplicación que de él se haga en una misma relación de conocimiento, o sea, que si *A* es verdadera en un sentido, *no A* puede ser también verdadera en otra dirección. *Verbi gratia*, “los tres ángulos de un triángulo suman siempre 180 grados”, en la geometría euclídea, pero “los tres ángulos de un triángulo no suman siempre 180 grados”, en otras geometrías. Esto se entiende más claramente cuando consideramos que si *A* es igual a 1 uno, también puede ser igual a algo distinto de 1 uno: *A* igual $\frac{1}{2}$ más $\frac{1}{2}$; *A* igual a $\frac{1}{2}$ más $\frac{1}{4}$, más $\frac{1}{8}$, más ... $1/n$; con lo que se destruye la identidad absoluta de *A* consigo misma y se le capacita, por ende, para comprender también a *no A* en la función sintética del pensamiento. Es decir, que *A* no es un objeto dado, sino apenas un problema, una *X*, una incógnita a despejar; y esta *X* es igual a *a*, pero también lo es *a, b, a, c, a, d*, etcétera, sin limitación alguna.

Analicemos una *X* cualquiera, la hoja de un árbol por ejemplo. Esa *X* se enunciaria así: ¿qué es esto para el conocimiento natural, para la botánica? Posibles respuestas: a) un cuerpo, b) un cuerpo verde c) un cuerpo verde, liso, d) un cuerpo verde, liso, lanceolado, e) un cuerpo verde, liso, lanceolado, de tales dimensiones, f) ... etcétera, hasta el infinito.

A y *no A* no tiene sentido predicarlos de un mismo objeto, de una misma *X*, pues por ejemplo la hoja de un árbol no puede ser verde y no verde. Pero si por *A* entendemos al objeto, a la *X* y decimos que el mismo tiene la cualidad *a*, esto no nos impide razonablemente afirmar que también tiene la cualidad *b*, con lo que *A* comprende a *a* y a *b*, porque es al mismo tiempo y en la misma dirección una y otra, ya que por ejemplo la hoja de un árbol puede ser verde y al mismo tiempo lisa, con lo cual se muestra que *A* es, que tiene ser. Pero como los predicados de *A* no se agotan en *a* y *b* ni en *c* y *d*, sino que los mismos constituyen una serie infinita, se muestra también que *A*, que el concepto dialécticamente integrado, explica el devenir histórico al determinar a la cultura como un *fieri*, como un incansable constructor del objeto. La ciencia nunca termina de conocer sus objetos. La ciencia natural está agregando cada día nuevos predicados a sus materias de investigación. Esto es particularmente notorio en el tiempo que nos ha tocado vivir, puesto que la física nuclear ha venido a abrir nuevos e inexplorados campos de investigación a los cultivadores de disciplinas como la química y la biología.

En resumen, el principio de no contradicción es válido cuando se aplica en la misma relación de conocimiento, pues un objeto no puede tener a la vez

las cualidades *a* y *no a*, pudiendo sin embargo tener a un tiempo las cualidades *a*, *b*, *c*, *d*, etcétera, pero es incapaz de impulsar por sí solo tal conocimiento, porque no puede promover las siempre renovadas adquisiciones de la ciencia, ya que sólo asegura la diversidad de los predicados del ser como no contradictorios entre sí, los que por otra parte se identifican con él en virtud del principio de identificación relativa (no identidad tautológica) del ser con todos y cada uno de esos distintos predicados. Es decir, en el juicio “el triángulo es un polígono de tres lados”, el principio de no contradicción nos permite asegurar la validez de los predicados “polígono” y “polígono de tres lados” como referidos a un único objeto, en cuanto los mismos no se oponen contradictoriamente; y el principio de identidad progresiva nos permite identificar el objeto (concepto) triángulo con el predicado “polígono” y, también, con el diverso predicado “polígono de tres lados”.

e) *Identidad tautológica e identificación progresiva.* Decir que todo objeto es igual a sí mismo (principio ontológico de identidad), constituye una simpleza tal, que nadie, en su sano juicio, consideraría digno siquiera de enunciar. Empero, esta identidad del objeto (concepto) consigo mismo, no la garantiza en cuanto a su certidumbre u objetividad, sino la identidad del proceso cognoscitivo que lo determina como tal. De consiguiente, siendo el conocimiento un proceso que se desarrolla interminablemente, la identidad del objeto (concepto) no es absoluta, ni por ende, tautológica, sino funcional y explicativa del avance infinito del propio conocimiento, que merced a la identificación sucesiva del objeto (concepto) con el punto de mira de la predicción, se va generalizando de manera progresiva. Así ocurre, por ejemplo, en la siguiente determinación científica del objeto (concepto) aire: a) el aire es un cuerpo, b) el aire es un cuerpo pesado, c) el aire es un cuerpo pesado, compuesto principalmente de nitrógeno y oxígeno, en proporción de 4 a 1, etcétera. Esto es, que lo que interesa al conocimiento no es la identidad del objeto como tal, porque para ello habría que aceptar el dogma de que los objetos existen en sí mismos e independientemente de su determinación objetiva, sino la identidad del proceso seguido para alcanzar esta determinación objetiva.

Por tanto, el principio lógico de identidad no es el que se enuncia diciendo: “es verdadero todo juicio en el que sujeto y predicado son idénticos”, sino el que se expresa como “la función metódica del conocimiento que, en todo juicio, determina el objeto identificándolo progresivamente con el punto de vista de la judicación”, o sea, la tarea infinita de la ciencia consistente en generalizar el conocimiento por identificación progresiva de lo aparentemente diverso.¹⁷

Decir que *A* es *A*, que el Sol es el Sol, que 1 es 1, es casi una tontería y, lo que resulta más grave, no sirve para nada, es algo completamente

¹⁷ Cf. mi estudio *El principio de contradicción*, “Revista Filosofía y Letras”, números 55-56, México, 1954, p. 63.

estéril. Y como la esterilidad no puede ser misión de la ciencia, el principio de identidad absoluta no es un principio científico.

f) *La continuidad.* En consecuencia, ni la identidad ni la contradicción aisladamente consideradas, son principios aptos para explicar el progreso continuo de la ciencia, porque todo juicio, a la vez que generaliza el conocimiento por identificación del objeto con el punto de mira de la predicción, específica dicho conocimiento al diversificar o individualizar el mismo objeto mediante los varios predicados que sucesivamente le va adjudicando. Y como el conocimiento es progresivo y es continuo, cada nuevo juicio implica la "limitación del proceso generalizador y de la función especificadora", representando así un paso más "en el camino infinito de la identidad y de la diversificación perfectas del conocimiento". La de limitación es así la categoría que resulta de la unidad sintética de las categorías de la identidad relativa y de la diversificación o no contradicción. Conocer es, pues, la correlación inescindible "de la función generalizadora y el proceso diversificativo".¹⁸

Esta correlación creadora, esta fuente inagotable de verdad, es lo que Hermann Cohen ha llamado *juicio del origen*, considerando que el fundamento u origen dialéctico del conocimiento radica en esta síntesis suprema: identidad de la diversidad, diversidad de la identidad; síntesis que significa la continuidad, esto es, el conocimiento como proceso, como tránsito o movimiento del pensar, como dialéctica.

Ya en este punto podemos precisar, que los tres principios supremos de la lógica son los de identidad relativa o juicio positivo, diversidad o juicio negativo y continuidad o juicio del origen, así como que el conocido principio de tercero excluido de la lógica tradicional no puede funcionar en la lógica crítica, pues los juicios científicos no pueden pensarse como absolutamente contradictorios entre sí, sino simplemente como diversos.

Antes de seguir adelante, conviene salir al paso de una posible crítica del realismo, consistente en que ya Brentano enseñaba dentro de esta dirección, que "es imposible que una misma propiedad y en un mismo sentido se afirme y se niegue al mismo tiempo de una cosa",¹⁹ pues cuando hablábamos de que el principio de no contradicción sólo es aplicable "en la misma relación de conocimiento", nos referíamos a la relación puramente lógica que construye u objetiva al objeto en la conceptuación, de la manera que antes se ha explicitado, y no a la llamada relación ontológica que presupone a su objeto fuera del juicio, como hacen Brentano y todos los realistas, pues en esta dirección el principio lógico formal de no contradicción también absolutiza al ser al postularlo fuera del conocimiento. De modo que no es verdad que el mencionado autor, ya se hubiese percatado del principio de diversificación que postula la lógica crítica.

¹⁸ Larroyo y Cevallos, *obra citada*, p. 125.

¹⁹ Brentano, Franz, *Aristóteles*, traductor Moisés Sánchez Barrado, Edit. Labor, Barcelona, Bs. As., 1930, p. 46.

Sobre la base de relativizar el principio de no contradicción, sí es posible una dialéctica científica, ya que si *A* es verdadera en un sentido y *no A* lo es también en otra dirección, entonces surge la síntesis en un concepto que las comprende a ambas y se postula como una nueva tesis para otro proceso sintetizador. Es, pues, la dialéctica que progresa por tesis, heterotesis (no antítesis) y síntesis, la que puede explicar la historia que es a un tiempo ser y devenir, permanencia y movimiento. Esto resulta claro en el siguiente ejemplo: **TESIS:** Todos los cuerpos celestes —cuyos pesos son distintos y sus distancias al observador diferentes— giran a la misma velocidad en torno de la Tierra (observación empírica históricamente corroborada). **HETEROTESIS:** Los cuerpos más pesados se desplazan más lentamente que los menos pesados. Los cuerpos más cercanos se desplazan más rápidamente que los más alejados (leyes de la Mecánica). **SÍNTESIS:** Es válido suponer que la tierra gira sobre su propio eje, lo cual avala como simultáneamente verdaderas a la tesis y a la heterotesis, que se presentan por sí mismas como aparentemente contradictorias (tesis-antítesis), pero que no lo son realmente.

g) *El origen.* Para entender mejor los principios supremos de la lógica crítica, es menester precisar lo siguiente: Respecto del principio del origen conviene tener en cuenta, que en tanto el Comienzo remite a las cosas como dadas, el Origen representa al pensamiento una perspectiva de ir hacia el infinito, por lo que el juicio del Origen es el juicio del Infinito, esto es, que el Origen es la fuente del conocimiento y, por ello, inagotable, infinito; lo infinito admite determinaciones finitas; y el Origen está en relación con el futuro, porque la ciencia tiene pasado, presente y, especialmente, futuro, y porque nada está hecho, dado. En cuanto al principio de identidad relativa debe tomarse en consideración, que “una cosa es lo que es en tanto puede ser pensada” y que el ser es el pensar, en tanto el ser es el problema del pensamiento. Y respecto del principio de diversificación, que el no ser contradice la identidad y el origen, por lo que el llamado principio de no contradicción de la lógica formal, al referirse al no ser absoluto en vez de al devenir o tránsito dialéctico, carece de toda funcionalidad explicativa en el marco de la historia universal.

h) *Resumen.* Resumiendo lo hasta aquí expuesto puede decirse, que todo conocimiento apoyado en las leyes fundamentales de la razón tiene carácter científico. Así, ningún juicio científico puede ser falso en el sentido de carecer de validez racional. Esto es, que los juicios objetivos no son sino los juicios científicos, y como la ciencia es conjunto de juicios en conexión sistemática en sentido teórico, es decir, un todo orgánico, dentro de ella no puede haber contradicciones, pues si las hubiere no sería ciencia. O en otras palabras: toda contradicción aparente dentro del conocimiento, será posible resolverla acudiendo a los conceptos fundamentales o categorías que rigen su construcción. Por tanto, ninguna aplicación tiene en el ámbito de la investigación racional, el llamado principio de la no contradicción que postula la lógica clásica o aristotélica.

El principio lógico que funciona explicativamente dentro del conocimiento objetivo, es el de diversificación, que asegura la diversidad de los predicados del ser, entendido éste teóricamente, como no contradictorios entre sí. Dicho principio nunca funciona de manera aislada, sino que lo hace en adjunción con el principio de identificación progresiva, en virtud del cual se identifica íntegra pero no absolutamente, al objeto con todos y cada uno de sus diversos predicados. El funcionamiento mancomunado de estos dos principios lógicos, trae aparejada la consecuencia de que el conocimiento no presente soluciones de continuidad, es decir, de que el saber no progrese a saltos, de que no tenga lagunas. Esto es lo que se llama principio de limitación o de continuidad del conocimiento, o también, juicio del origen, principio lógico supremo.

2. LEGITIMACIÓN DE LOS PROBLEMAS

a) *Los elementos componentes del juicio.* La lógica tradicional considera el juicio compuesto de tres elementos: sujeto, cópula y predicado. El primero sería el objeto de conocimiento, el tercero, un concepto prefabricado e independiente de tal objeto, y el segundo, un nexo que la función judicativa pone entre aquéllos. Es de notarse que esta estructura del juicio lógico es idéntica a la del juicio gramatical. Por ello se estima que la lógica aristotélica es gramaticalista. Pero lo más importante es que para esta corriente, el conocimiento no se da en el juicio mismo sino que deriva o depende de dos elementos preteoréticos: el objeto cognoscible y el sujeto cognosciente. Sin embargo, tal posición no es subjetivista, puesto que el criterio de verdad lo sitúa en la adecuación entre el pensamiento y la cosa. Pero sí es dogmática, por cuanto esa adecuación no la garantiza más que la fe, la creencia o la opinión personal.

Lo más endeble del pensamiento aristotélico tomista, se encuentra en la circunstancia de que hace depender lo racional: el conocimiento, de dos irracionales: el objeto cognoscible y el sujeto cognosciente, sin los cuales, dice, es imposible el juicio, pues nadie puede conocer lo que no existe, ni juicio alguno sobre el objeto puede emitirse si no es por un sujeto que lo conozca. Esta posición obliga a sus seguidores a creer, a tener fe en que existen el objeto y el sujeto como la *conditio sine qua non* de la validez del juicio.

La Historia muestra que en el terreno de las creencias y de los dogmas todo es posible, y que nadie tiene mejor derecho que otro para creer lo que le plazca, tanto en el terreno religioso como en el político y en el artístico. Pero en el ámbito del conocimiento científico no existe tal libertad, porque en él no cuentan las opiniones y está subordinado a su propia legalidad lógica. Entonces, la única fuente histórica de certidumbre se encuentra en la ciencia y no en el arte, la política o la religión. De manera que el

punto de partida de la investigación filosófica no puede estar más que en el conocimiento científico, en el juicio. Y así, éste no puede tener la estructura que le da el pensamiento tradicional, pues en el comienzo de tal investigación no se pide creer en nada, sino por el contrario, exigir la mostración metódica, sistemática de la validez racional y exigibilidad universal de cada proposición filosófica, por lo que no existen para el punto de vista del pensamiento de la ciencia, objetos y sujetos en sí mismos, ni conceptos prefabricados, pues todo concepto, objeto o sujeto se tendrá que determinar por la propia ciencia, la cual, en tanto que método, crea sus objetos, que no son sino los propios conceptos como ya se ha visto, entre los cuales se encuentra el sujeto individual, objetivado por la psicología, la biología y demás ciencias naturales.

El juicio nos queda, entonces, como una mera relación de conocimiento, dentro de la cual sólo pueden descubrirse dos elementos básicos, entre los que media una forzosa conexión, pues el segundo no es posible sin el primero, y que son: una pregunta y una respuesta, esto es, objeto o problema y predicado o solución. Y como no hay respuestas sin preguntas previas, resulta innecesario inventar la cópula para enlazarlas, como hace la gramática para dar forma a la oración, uniendo substantivos entre sí o substantivos y adjetivos, mediante el verbo.

b) *El planteamiento de las cuestiones.* El haber mostrado que todo juicio implica otro anterior del que deriva su validez racional, nos enseña que el conocimiento es una conexión sistemática de juicios, en la que cada uno de ellos es consecuencia de otro anterior y antecedente de otro posterior. Así, un juicio es válido en y por su conexión sistemática en sentido teórico, es decir, sólo en y por la relación de conocimiento condicionado en que se encuentra respecto de un juicio o conocimiento precedente. Claro está que la cadena de los juicios tiene un principio en la hipótesis radical que fundamenta al sistema. Esto es, ningún juicio aislado es verdadero.

En estas condiciones, podemos afirmar que, por ejemplo, “el oro es un metal” no es un juicio válido independientemente examinado, porque para la ciencia económica el oro no es un metal sino “un instrumento de cambio”. Por el contrario, “el oro es un metal para la física” sí es un juicio válido, porque esta ciencia nos enseña que los elementos son clasificables en metales y metaloides, así como que el oro presenta las características atómicas de los primeros.

O en otras palabras: el juicio “el oro es un metal” constituye una de las posibles soluciones a la pregunta “¿qué es el oro?”, pero esta cuestión podría también responderse diciendo que “el oro es un instrumento de cambio”, “el oro es un símbolo de riqueza”, “el oro es la perdición del hombre”, etcétera. Respuestas todas que pueden estimarse correctas desde determinados ángulos, pero erróneas desde otro enfoque, porque el oro es un instrumento de cambio para la economía, pero no lo es para la física.

Con lo anterior queda de manifiesto que no es correcto preguntar ¿qué

es el oro? en absoluto, sino que es preciso señalar además qué ciencia, qué dirección de conocimiento, qué método puede darnos la respuesta buscada. Pues bien, esto ocurre con relación a todos los objetos de conocimiento. Ninguna pregunta científica se plantea en absoluto, o sea, en el vacío, sino orientada siempre en el camino de su solución. Un objeto en absoluto no es nada.

El no haberse dado cuenta de lo anterior, es lo que constituye el más grave error de los "filósofos" tradicionalistas, quienes han perdido lamentablemente el tiempo preguntando en absoluto por diversos objetos de conocimiento, como por ejemplo ¿qué es la Justicia? Si hubiesen indagado concretamente sobre ella, tal vez habrían encontrado respuestas satisfactorias. Verbigracia, ¿qué es la Justicia para el derecho positivo mexicano contemporáneo? Porque entonces podría responderse, sin discusión posible, que la Justicia en el México de hoy está objetivamente determinada en el contenido de la Constitución de 1917. Del mismo modo, la justicia comunista es la contenida en las Constituciones de los países socialistas del mundo. Y la justicia capitalista, la que expresan las Cartas Fundamentales de los Estados liberales.

c) *El libre albedrío.* El propio error anotado se observa en el planteamiento de las cuestiones fundamentales de la metafísica: a) ¿es libre el hombre?, b) ¿existe Dios?, c) ¿el alma es inmortal?, etcétera, pues en ellas se ha preguntado por el Hombre, por Dios y por el Alma en absoluto o en sí. Veamos lo que una investigación objetiva puede decirnos acerca del primero de estos problemas, tomando en consideración que no toda preocupación individual es una auténtica aporía.

Frente a la pregunta ¿es libre el hombre?, se han desenvuelto en el curso de la historia dos corrientes igualmente fundadas y razonables en sus conclusiones: la determinista, que sostiene que el hombre no es libre, y la indeterminista, que afirma que sí lo es. Ambas posiciones se encuentran en abierta pugna y polemizan sin que el triunfo parezca favorecer a ninguna de las dos, pues sus argumentos son igualmente sólidos. Nos abstendremos de enunciar siquiera las razones que se esgrimen por uno y otro bando, en virtud de que como veremos, no existe contradicción entre sus respectivas conclusiones, sino sólo un erróneo planteamiento del problema, error común a los deterministas y a los indeterministas.

Lo que ocurre es que la pregunta ¿es libre el hombre? tiene dos sentidos y consecuentemente, dos respuestas diversas pero no contradictorias. El primer sentido es el que designa con el término hombre un simple fenómeno natural: la unidad biológica hombre. En esta dirección, al mismo sólo podremos conocerlo de una manera determinista, esto es, en la relación forzosa y necesaria de causalidad, pues de otra suerte no podríamos ni siquiera pensarla, ya que, ¿dónde está el fenómeno de la naturaleza que pueda concebirse como tal si no lo suponemos inserto en la serie causal? En ninguna parte, pues la indeterminación es algo por completo

ajeno al mundo del ser, de la realidad natural, por lo que ni siquiera tiene sentido plantearse como problema si la unidad biológica hombre es o no libre, toda vez que no puede ser pensado fuera de la relación de causalidad, o sea, como forzosamente determinado.

El segundo sentido de la pregunta ¿es libre el hombre?, es el que entiende por hombre un fenómeno cultural, dirección en la cual sólo podemos conocer al hombre como persona jurídica, es decir, como un centro ideal de imputación de deberes y facultades, esto es, en la hipótesis necesaria e ineludible de la libertad, pues la norma, el deber ser, sólo es tal cuando admite la posibilidad de la conducta contraria a la querida por el legislador, ya que de otra suerte lo enunciado en la norma expresaría lo que ocurre y no lo que debe ocurrir, lo que es y no lo que debe ser, un ser y no un mandato, pues diría lo que se hace más no lo que se debe hacer. La determinación es algo por completo ajeno al mundo del deber, a la relación imputativa, por lo que tampoco tiene sentido plantearse como problema si la persona jurídica hombre es libre o no lo es, toda vez que no puede ser pensada fuera de la relación de imputación normativa, o sea, como necesariamente indeterminada.

En consecuencia, la pregunta genérica ¿es libre el hombre? no es una auténtica aporía, una cuestión científica, porque para la biología el hombre no es libre y para la jurisprudencia sí lo es. De manera que las preguntas correctas son: ¿es libre el hombre para la ciencia biológica? y ¿es libre el hombre para la ciencia jurídica? Y así propuestas las cuestiones, las respuestas maduras e indisputables son que no es libre el individuo de la biología, porque no puede eludir la ley causal, y sí lo es la persona jurídica, en cuanto sólo puede *estar obligada* a realizar una cierta conducta, si está en aptitud de desobedecer el mandato.

d) *La existencia de Dios.* La pregunta ¿existe Dios? se plantea sobre un objeto esencialmente vago, por subjetivo, pues Dios es para cada uno lo que él mismo piensa al respecto, por lo que para considerarla es menester inquirir previamente, qué se entiende por Dios de manera universal y objetiva. Ahora bien, esta cuestión no se la ha planteado ni se la puede plantear ciencia alguna (teórica, normativa o natural), sino que sólo puede ser propuesta por las religiones, las cuales constituyen una actividad fundamentalmente diversa de la científica, por implicar toda religiosidad una actitud particularista, la cual se opone a la científicidad que se sustenta en la actitud universalista, pues en tanto la religión afirma poseer la verdad absoluta, la ciencia sostiene modestamente que sólo alcanza verdades relativas a las hipótesis en que se fundamenta. En consecuencia, la existencia o inexistencia de Dios no puede constituir ningún problema, esto es, la ciencia como tal no puede afirmar ni negar la realidad de Dios, pues para ella sólo existe lo objetivo y Dios es esencialmente una preocupación subjetiva.

Según Joseph Maréchal, pensador neotomista:

Negar el Ser necesario, es destruir el fundamento de toda posibilidad. Luego queda suprimido todo “posible”. Pero suprimir todo “posible” (*alles Mögliche*) es negar el mismo pensamiento objetivo, suprimiendo todo contenido posible del pensamiento (*alles Denkliche*). Ahora bien, negar el pensamiento objetivo mismo es una imposibilidad *a priori*, ya que el pensamiento objetivo negado en un juicio, se afirma implícitamente por su misma negación. Luego suprimir toda realidad de los posibles es una imposibilidad *a priori*, como igualmente suprimir toda existencia o suprimir la existencia del Ser necesario.²⁰

La logmaquia anterior, que su autor pretende apoyar en el pensamiento kantiano, se fundamenta en una falsedad: la de que negar el Ser necesario es destruir el fundamento de toda posibilidad. Lo que Kant afirma al respecto es que “lo que suprimiría toda posibilidad es absolutamente imposible”, o sea, que es imposible o contradictorio lo que suprime toda posibilidad, por lo que la ausencia de toda existencia es imposible. La jurisprudencia pura, por ejemplo, no requiere de ningún ser trascendente, necesario o innecesario, para mostrar el fundamento de su posibilidad como ciencia, la cual funciona explicativamente en la experiencia jurídica histórica y se apoya en hipótesis heurísticas como la de la norma básica. La geometría euclídeana tampoco requiere de nada trascendente para estructurarse como ciencia y mostrar su posibilidad racional, sustentándose en postulados como el de que dos líneas paralelas prolongadas hasta el infinito, no se encuentran nunca. Claro está que si considerásemos como Maréchal y todos los realistas, que existe una realidad dada preteoréticamente y, por ende, exterior al conocimiento científico, entonces sí nos enfrentaríamos a la necesidad de construirnos un ser trascendente, para derivar de él la posibilidad metafísica de una imposible realidad objetiva. En consecuencia, el texto de Maréchal no atañe ni de lejos al fundamento de nuestro aserto, de que Dios es una preocupación subjetiva.

e) *La inmortalidad del alma*. Con respecto a la pregunta de si el alma es inmortal, podemos decir lo mismo que en lo tocante a la existencia de Dios, por ser ésta del alma otra cuestión puramente religiosa. Sin embargo, por alma se ha entendido también una realidad psíquica, como es el conjunto de las facultades mentales del individuo. El alma como capacidad individual de raciocinio, emoción y decisión, es una realidad natural indiscutible, por haberla determinado como tal la psicología naturalista animal. Ahora bien, según esta disciplina, toda psique se sustenta en una entidad biológica y no puede existir sin ella. Luego, si todo organismo muere, forzosamente tendrá que morir también su psiquismo. Conviene aclarar que

²⁰ Maréchal, Joseph, *La crítica de Kant*, traductor Leonardo Castellani, ediciones Penca, Bs. As., 1946, p. 97.

por muerte entendemos aquí la cesación de las principales funciones de la vida vegetativa de un organismo animal, esto es, que no nos referimos a la muerte en sentido jurídico, o sea, como extinción de facultades y deberes de la persona.

Por otra parte, el alma entendida como conciencia trascendental integrada por razón, voluntad y sentimiento puros, es una hipótesis de conocimiento que, como tal, no es posible poner en cuestión, ya que para hacerlo sería indispensable partir de otra hipótesis o supuesto más radical aún que aquélla. Así, tampoco tiene sentido preguntar si el alma es o no inmortal, ya que sin la hipótesis de la conciencia científica o ego trascendental, ni siquiera sería posible tal pregunta, porque no lo sería el mismo conocimiento.