

LA ESTRUCTURA NOETICA DE LA INTELECCION (II) *

Por **Gustavo González, S. J.**

Profesor de Filosofía.
Pontificia Universidad Javeriana.

CAPITULO IV

LA PRIMERA ETAPA DE LA INTELECCION: EL JUICIO SINGULAR

Entender consiste esencialmente en identificar lo diverso o, como dijera Platón, en reducir lo Múltiple a lo Uno. Esta es, según Meyerson la tarea incansable de la ciencia y, en general, de la razón.

El proceso de identificación empieza con el juicio singular, se prolonga en los juicios sintéticos universales que brotan de éste y culmina en la afirmación del ser uno, perenne, inmutable que concibió Parménides. Tales son, a grandes rasgos, las etapas de la intelección, según Meyerson.

En los siguientes capítulos (IV, V y VI) vamos a escudriñar, siguiendo a este epistemólogo, las diversas etapas del proceso unificativo racional. Reconstruiremos las diferentes fases del "fenómeno" de la intelección tal como él las describe. En el presente capítulo nos ceñimos a la primera de dichas etapas, a la que se realiza en el juicio singular.

Según Meyerson el esfuerzo del entendimiento, a partir de la sensación, se actúa en dos direcciones: hacia la constitución o "con-creción" del objeto que en todo juicio singular desempeña la función lógica de sujeto (por ejemplo, el objeto **esta mesa** en el

(*) El presente estudio es la continuación del publicado en el Vol. XI de *Ecclesiástica Xaveriana*, 1961. Mediante un parangón entre el racionalismo de Emile Meyerson y el intelectualismo de Santo Tomás de Aquino, el autor se propone establecer los caracteres esenciales del acto intelectualivo, o sea la estructura noética de la intelección. Los capítulos siguientes corresponden a la segunda parte del estudio denominado *El Fenómeno de la Intelección según E. Meyerson*.

juicio **esta mesa es negra y dura**), y hacia la "con-cepción" o formación de las nociones universales que constituyen el predicado de dichos juicios (v. gr. las nociones **negra y dura** en el ejemplo propuesto). Una y otra función, opina Meyerson, delatan la tendencia unificativa de nuestra razón. De ahí que todo juicio de experiencia, como el que acabamos de citar, sea unificación de lo diverso en un doble sentido: es, a la vez, unificación **concreta** y unificación **abstracta**. Una y otra son complementarias: la primera es, en cierto sentido, consecuencia, producto lógico, de la segunda; pero a su vez sirve de soporte para que el pensamiento abstracto, cabalgando sobre ella, es decir, apoyándose en lo sensible pueda desplegar sus virtualidades. A la primera unificación se la puede llamar función "objetivamente", pues por ella el objeto es afirmado como **trascendente**, como **ob-jectum**. La segunda, supuesta la primera, se puede apellidar función "predicativa"; por ella un predicado se afirma de "un" objeto.

En el presente capítulo seguiremos fielmente a Meyerson describiéndonos los siguientes aspectos del juicio singular:

- 1º La construcción, o "con-creción" del objeto de experiencia, sujeto lógico del juicio;
- 2º Formación del concepto universal, del "concepto de esencia";
- 3º Antinomia entre lo singular y lo universal en el juicio singular;
- 4º Relaciones entre la comprensión y la extensión lógicas de los términos del juicio;
- 5º Inserción de lo abstracto en el concreto, del concepto en la experiencia.

Art. 1º—Concreción del objeto de experiencia o unificación concreta.

Volvamos al ejemplo propuesto anteriormente: Esta mesa es dura y negra. En este juicio afirmamos simultáneamente la **existencia** de una substancia (esta mesa) y la conveniencia de unas cualidades o accidentes o propiedades (lo duro y lo negro) con esa substancia. Si desde el punto de vista lógico tal juicio suscita ya el problema de lo Uno y lo Múltiple, o sea, de la conciliación entre lo universal y lo singular, desde el punto de vista gnoseológico, prelógico, los interrogantes afloran en seguida. Y en primer término, ¿cómo hemos podido llegar a la afirmación del **objeto trascendente** "esta

mesa”? Lo que designamos con este último término ¿será, nada más, un “concepto” singular, o una percepción (síntesis de sensaciones), o una mezcla de concepto y percepción? ¿Cómo hemos podido llegar a constituir o a afirmar este objeto como objeto **real**? ¿Cuál será el significado exacto de la cópula “es”? No puede sorprendernos, por consiguiente, que Meyerson se plantee, como ya lo dijimos en el capítulo I de este estudio, una serie de interrogantes que se resumen en la siguiente fórmula: “Puesto que lo singular es, de suyo, inmensurable por la razón, y cuando lo pensamos, se transforma en universal, ¿por qué camino le será dado a la razón consciente pasar de lo particular a lo universal, que es lo único que concuerda con la naturaleza de ésta?” (1).

El conocimiento científico plantea, pues, desde su mismo despertar una aporía que se puede enunciar así: por una parte el entendimiento necesita de la sustancia singular como de soporte o “sub-iectum” para poder realizar un acto intelectual referente a un “hecho” de experiencia (la ciencia no puede prescindir del concepto de “cosa”, afirma Meyerson); pero, por otra parte, ese soporte es en sí mismo impenetrable para el entendimiento humano (“incommensurable à l’esprit”), “inefable”, como dice el aforismo de la Escuela. ¿Cómo podrá, entonces, nuestro entendimiento entender, apoyándose o “fundándose” en algo no inteligible? ¿Cómo podrá iluminarse interiormente mediante algo que en sí mismo no es luz, sino opacidad y, casi diríamos, tiniebla intelectual?

A fin de poder valorar las descripciones que vendrán en seguida, recordemos cómo según la visión meyersónica, expuesta en el capítulo III (Art. 2º), la “cosa” o el “objeto” del realismo espontáneo (por ejemplo, **esta mesa** que veo y toco) constituye ya un primer paso en el camino de la explicación. No es el objeto real, ontológicamente hablando (si es que podemos emplear este lenguaje dentro de la concepción meyersónica), anterior a la sensación, sino la sensación anterior al objeto. Este objeto es fruto, según nos dijo Meyerson, de una deducción. La razón exige, para poder explicarse la multiplicidad desconcertante de las sensaciones, la existencia de objetos. Y por eso los postula, los crea. Los crea inconscientemente, si se quiere, pero también necesariamente, para poder “concebir como idéntico lo que **percibimos** como diverso”.

(1) *Ecclesiastica Xaveriana*, XI, p. 52. Cfr. C. P. pp. 13, 32.

A pesar de esta hipótesis idealista, exigida por el principio de causalidad meyersoniano, este autor, vencido por la evidencia de los datos del conocimiento, confiesa que "el hecho primero de la mente", fenomenológicamente hablando, es la **percepción** del objeto, y de un objeto "preexistente" a la sensación. "Con mucha frecuencia... los psicólogos han querido prescindir por completo de la metafísica. (Se refiere sobre todo a la "psicología sin trascendencia" de Bühler). Pero no es difícil ver cómo se han equivocado de medio a medio. Dichos psicólogos, al hablar, se fingen fenomenistas puros, sin preocuparse por averiguar si detrás de los fenómenos existe, o no, una realidad. Ahora bien, ¿no es esto desconocer el hecho fundamental de que la creación de la realidad se lleva a cabo en el interior de la mente? No bien llega a nosotros una sensación, una irresistible tendencia tiende instantáneamente a convertirla en percepción, y es esta percepción de un hecho juzgado como exterior, lo que en realidad constituye, cronológicamente hablando, el hecho primero de la mente. La sensación pura es, nada más, fruto del análisis subsiguiente" (2).

Mas a pesar de la evidencia de este dato de conciencia, Meyerson no abandona su concepción "creacionista". Bien puede el objeto presentarse a nuestra conciencia como **exterior y anterior a la sensación**. Esto no quita que haya tenido que ser forjado, por decirlo así, "en el interior de la mente". Meyerson, racionalista de cuerpo entero, lleva sus ideas, sin arredrarse, hasta las últimas consecuencias. "**Comprendre, expliquer, nous le savons, veut en physique dire: déduire**" (3).

Pues bien, si todo ha de poderse explicar, y si explicar quiere decir deducir, la sustancia singular —el objeto— también ha de ser fruto de una deducción. "En la imagen de la realidad que la ciencia busca, todo debe ser racional. Por consiguiente hemos de justificar aun el mismo punto de partida de la deducción delante del tribunal de la razón suficiente" (4).

Veamos cómo describe Meyerson en cámara lenta el proceso de construcción del objeto singular, de "esta butaca de madera que tengo delante de mí".

"Si prescindo de las características de la visión binocular, puedo decir que estoy viendo una figura cuyos componentes se despliegan en un solo plano. Si cierro los ojos, o vuelvo a mirar ha-

(2) *Essais, Phil. de l'Intellect*, p. 67.

(3) D. R. p. 59.

(4) E. S. I, p. 175.

cia otra parte, la figura desaparece; y sin embargo sigue fija en mí la convicción de que la butaca no ha dejado de existir. Pero ¿existirá exclusivamente bajo el aspecto o figura que me presentó hace un momento? De ninguna manera. Esa figura, esa imagen me presentaba la silla por un solo lado, y yo sé que ésta puede ofrecer infinidad de aspectos, a veces distintísimos unos de otros, según se la mire por delante o por detrás, por encima o por debajo. Es evidente que no podré conocer todos esos aspectos sino uno por uno; uno tendrá que desaparecer para que surja otro. En mi consciencia actual, ciertamente, dichos aspectos sólo pueden ser **posibilidades** de sensación; ahora bien éstas difieren radicalmente de las sensaciones verdaderas a causa de su permanencia. Y a esta última circunstancia se debe el que coexistan en mi silla, considerada como objeto real. Fuera de lo dicho, el objeto es corpóreo, lo cual quiere decir que se distingue esencialmente de cualquier imagen visual, por cuanto en ningún momento, ni aun cuando nos lo representemos mediante una imagen, podemos creer que ese objeto es plano, que tiene sólo dos dimensiones, como su imagen, sino por el contrario, creemos indefectiblemente que tiene tres. A esto se debe el que imágenes que, por su diferente aspecto, chocarían entre sí excluyéndose unas a otras en mi visión, se encuentren simultáneamente en el mismo objeto. Y aunque tal o cual de esas imágenes esté presente en mi sensación actual o predomine en mi recuerdo, sé muy bien que esa trae consigo infaliblemente todas las demás. Sé también que la butaca es de madera y su asiento de cuero; tanto el interior de la madera como el reverso del asiento de cuero, existen asimismo en este momento, aunque yo no los pueda ver de ninguna manera, ni los haya visto jamás, y aunque muy probablemente moriré sin haberlos visto. Por lo demás, para que yo pudiese procurarme estas percepciones, evidentemente habría que destruir la silla, lo cual querría decir que esas imágenes no podrían en realidad coexistir con la que la butaca me ofrece actualmente. Otro tanto sucede con la imágenes táctiles... Cuando toco la silla, solamente una ínfima parte del conjunto de imágenes que componen este objeto proviene de mi sensación actual; el resto me lo proporciona la memoria, el recuerdo de lo que en otras ocasiones he podido palpar en esta misma silla, como también de lo que he podido tocar en otros objetos parecidos... 'conciencia significa memoria'... dice Bergson...".

"En resumen, la representación de un objeto nunca se compone de una sola imagen; es siempre un conjunto de imágenes contradictorias que nunca, por ningún artificio, lograríamos fundir

en una única imagen visual o táctil. Ni tampoco es cierto, estrictamente hablando, que el objeto real esté siempre compuesto, como lo ha dicho J. S. Mill, únicamente de sensaciones posibles, porque esto sólo podría ser cierto mientras permanezcamos dentro de los límites del sentido común... Pero pensemos en las realidades científicas, por ejemplo en los corpúsculos de M. Perrin... A los que nunca podremos **ver**, puesto que la naturaleza de la luz lo impide..."

"Así pues, la butaca, en cuanto es objeto del sentido común, no cabe duda que ha sido confeccionado (**sic**) mediante sensaciones, pero mediante sensaciones que han sido transformadas en mí por una actividad, que fue, a no dudarlo, la de una razón inconsciente; debido a esa actividad, las sensaciones se han podido transformar en percepciones que parecen emanar del objeto y que mi yo parece como si las recibiera pasivamente. El objeto es, pues, sin género de duda, un ser de razón, un concepto".

Y continúa Meyerson:

"'Toda percepción es un juicio' dice M. Pillsbury, como también Binet y muchos otros..." - "Nosotros pensamos los cuerpos, dice B. Erdmann, en cuanto los concebimos como substratos permanentes de cualidades sensibles coexistentes, cualidades que nosotros transportamos a modo de propiedades, a esos sujetos de naturaleza causal ("kausale Subjekte"). Mas ni estos sujetos (o substancias) de naturaleza causal, y, por consiguiente, tampoco la atribución de las cualidades a dichas substancias como si fuesen sus propiedades, nos han sido dados como parte del contenido de la sensación; son postulados de nuestro pensamiento" (5).

"Seguramente tales objetos no se presentan en esta forma al entendimiento ingenuo de la perfección inmediata. Pues por el hecho mismo de colocar fuera del yo al objeto, el entendimiento "pone" la cosa como si existiese ya antes de la sensación... Por de contado, no voy a ahondar aquí en la esencia de esta metafísica realista. Pero, suponiendo que ya existe en nosotros, es claro que el objeto, aunque de por sí sea anterior a la sensación, con relación a mí sólo puede ser posterior a la sensación pura que se dice haber originado. En otras palabras, aun admitiendo, como lo hace el realismo ingenuo, que el objeto de la percepción es un ser en sí

(5) B. ERDMANN, Logik, 2ª ed., Halle, 1907, 1, p. 94. Apud. C. P. III, p. 883.

("l'être en soi même") es evidente que ese ser deberá haber sido reconstruido ("reformé"), reconstituído por el intelecto mediante elementos cuya naturaleza difiere esencialmente de la del objeto real, ya que, a todas luces, estos elementos no contenían, al momento de su aparición, nada que no perteneciera al yo; el objeto tiene que haber sido reconstruido de manera parecida a como un receptor de teléfono devuelve ("redonne") a la palabra su forma primitiva, no obstante haber ésta caminado, a lo largo de la línea telefónica, bajo una forma diferente. Y aunque no entremos a razonar sobre la forma primitiva, eso no quita que nos veamos constreñidos a admitir que, con relación al yo, el objeto no puede ser, como dice Erdmann, sino un postulado del pensamiento".

"Esta metamorfosis instantánea de un concepto en una realidad situada fuera del yo, es, ciertamente, maravillosa, paradójica. Pero es ésta una paradoja cuya existencia, como hecho, es indiscutible, pensemos lo que pensemos, es decir, sean cuales fueren, desde otros puntos de vista, nuestras convicciones metafísicas".

"Es un lugar común, en filosofía, que el solipsista más empedernido ve la materia cuando abre los ojos por la mañana y la toca cuando alarga la mano. Son éstas unas de esas verdades que, como dice D'Alembert, los mismos escépticos confiesan cuando no están disputando. En todos y cada uno de los momentos de nuestra vida, nuestra única ocupación consiste en indagar las causas exteriores de nuestras sensaciones, es decir, **en convertir estas sensaciones primero en conceptos, y luego en objetos**" (Subrayamos nosotros) (6).

"Todo esto es, conforme la magnífica expresión de M. Luquet, 'realismo intelectual'. En efecto, ello es un testimonio de la facilidad y de la constancia con que elementos que pertenecen a nuestra actividad intelectual penetran en la trama íntima de una realidad que nosotros creemos que está colocada fuera de nosotros y de la que pensamos que hemos recibido impresiones de manera totalmente pasiva" (7).

"El entendimiento —añade más adelante Meyerson— posee esta curiosa aptitud... la de proyectar fuera de él los seres creados por él mismo, si bien es cierto, creados gracias a los materiales venidos de fuera, proporcionados por la sensación, y de cambiar así en cosas reales, cosas de pensamiento..." (8).

(6) C. P. II, pp. 357-362.

(7) C. P. II, p. 363.

(8) C. P. II, p. 370.

Este realismo deducido nos viene impuesto por la necesidad de explicación:

"Cuando me pongo a mirar esa silla colocada frente a mí, recuerdo muy bien que, en determinado momento, me presentó un aspecto muy distinto, y estoy cierto de que podría presentarme una variedad infinita de aspectos, como también un sinfín de impresiones del tacto. Y sinémbargo, juzgo que a través de tamaña diversidad, es un solo y único objeto el que percibo. Lo que sucede en realidad es que yo reúno toda esa diversidad a primera vista pasmosa, en un concepto que, según pienso, la puede abarcar toda entera... Esto es, ni más ni menos unificación de lo diverso, realizada, a no dudarlo, con miras a la explicación de esa diversidad. Cuando haya construido el concepto de esa silla, podré saber por qué dicho objeto, continuando siempre idéntico a sí mismo, ofrece sinémbargo sensaciones tan distintas en momentos sucesivos" (9).

La tendencia causal ha convertido, de la manera descrita, nuestras sensaciones en objetos. La razón logra justificar así el mismo punto de partida de la deducción, deduciéndolo; pero a la vez transformando las cosas **reales**, en "cosas de pensamiento", y la **trascendencia** del objeto afirmada en el juicio singular, en una trascendencia de razón, es decir en una trascendencia "pensada" y no real.

* * *

Nada de extraño tiene que Meyerson nos dé, como resumen de su pensamiento, estas dos definiciones de "realidad" y de "realismo":

"... **Realidad verdadera**, es decir, un concepto cuya existencia hay que colocarla fuera de la conciencia..." (10).

"... **Realismo**, en el sentido que se atribuía a esta palabra en la edad media, a saber, la transformación de un concepto de la mente ("De l'esprit") en un ser real situado fuera de la conciencia... Todos los seres de que se compone la realidad científica, los electrones, las moléculas, son asimismo productos de un realismo de este género. La misma corriente eléctrica entra en esta categoría..." (11).

(9) C. P. I, pp. 56-7.

(10) C. P. II, p. 466.

(11) C. P. II, p. 471.

¿Cuál será la causa, la razón profunda, de ese realismo meyeroniano tan lógicamente deducido y tan lógicamente evaporado? - Su "intelectualismo" arreflexivo. No basta, para ser verdaderamente realista, que uno admita el fenómeno de la sensación como hecho puramente subjetivo, y a ese hecho le busque, mediante el raciocinio, una razón suficiente. Lo que encuentra es, nada más un **concepto** colocado fuera del yo.

La sola **razón**, por más que quiera, y por más que no pueda dejar de registrar el fenómeno de la trascendencia del conocimiento, **no puede trascenderse a sí misma**. Todo lo que concibe o "piensa" en cuanto facultad conceptualizadora, es inmanente a ella misma. Del "cogito" puro, sólo se puede llegar a un "sum" y a un "est" meramente nocionales, inmanentes al mismo pensamiento. Tal parece ser la funesta herencia transmitida por Descartes a toda la filosofía moderna. Por más esfuerzos que haga, ésta no podrá salir jamás del círculo de sus pensamientos, si el instrumento del filosofar es el pensamiento puramente "racional".

Art. 2.^o—**Formación del concepto universal o unificación abstracta. Proceso de la abstracción.**

En dos direcciones diferentes, dijimos al comienzo del capítulo, se actúa la actividad del sujeto cognoscente a partir de la sensación: hacia la estructuración del objeto singular y hacia la formación del concepto universal. Acompañamos a Meyerson, en el artículo pasado, en el primer recorrido de la razón, hasta la "trascendencia de pensamiento". Sigamos ahora el otro camino, el de la unificación abstracta, que complementa la primera fase del juicio ya descrita, y culmina en la formación de proposiciones universales.

"Tan pronto se recibe una percepción, la razón hace de ella la base de un razonamiento". "Al percibir, y desde el momento en que percibimos algo, tratamos de entenderlo" (12).

En virtud de este afán de intelección, la razón —que se dirige "vers le rationnel", "vers la connaissance de l'essence" (Op. cit. pp. 206 s.)— construye en primer lugar la sustancia singular. Pero esta primera fase del trabajo intelectual, no basta.

Es un hecho confirmado —apunta Meyerson— por la historia de la experiencia científica, que sin concepto universal, sin generalización, no habría intelección posible: "s'il n'y avait pas de **genre**,

(12) C. P. I, pp. 50, 285.

tout savoir serait impossible" (13). De ahí "el carácter de generalidad que el intelecto imprime en todo aquello que constituye el punto de partida de un razonamiento". "... No podemos penetrar en la naturaleza, razonar sobre ella, sino gracias a lo universal, ... es decir en virtud de nociones genéricas" (14).

Parece, pues, como si la razón que, obrando **inconscientemente**, construyó el objeto singular, no pudiera penetrarlo de manera **consciente** y hacerlo translúcido para sí misma, o inteligible, sino transformándolo en concepto universal.

En el campo de la ciencia basta, dice Meyerson, con abrir un libro de física para convencernos del papel esencial que juegan allí los conceptos universales. La ciencia de hoy obedece sin réplica al precepto de Aristóteles: "scientia est de universali". "El cuerpo cargado de electricidad (de que trata un físico), no es otra cosa que la **idea** de un tal cuerpo —en sentido platónico— es decir, un concepto universal, un **género**. ¿Habría necesidad de probar que el **azufre** o el **oxígeno** del químico, la especie mineral o el cristal del mineralólogo, etc., etc., no son sino cosas de idea y géneros? (15).

"Bradley (dice Meyerson) ha insistido con singular énfasis en el hecho de que todo enunciado debe ser considerado, en cierto sentido, como enunciado universal. 'No es cierto —dice Bradley, rebatiendo las concepciones de la escuela asociacionista,— que se combinen alguna vez imágenes particulares'. Todo lo contrario, 'de lo que nunca nos servimos es de una idea particular, y... en el proceso de síntesis (o asociación) nada se logra combinar sin ser, por ese mismo proceso, despojado de su particularidad'. En efecto (continúa Meyerson) si partimos de una imagen particular, ni siquiera en ese caso razonamos tomando como base su particularidad, su contorno psicológico y la coloración que la imagen ha adquirido en el tiempo. Razonamos partiendo de un contenido, de una idea, la cual puede existir en momentos diferentes y en condiciones psicológicas diversas, y 'toda idea sin excepción, es universal', como el propio nombre lo está diciendo, ya que la idea es el signo de un 'contenido ideal', independiente de vicisitudes momentáneas" (16). "Razonar directamente de lo particular a lo particu-

(13) C. P. I, p. 37.

(14) C. P. I, pp. 34, 136.

(15) C. P. I, p. 36.

(16) C. P. I, p. 40.

lar, es imposible" (17). "...Al razonar sobre imágenes, al asociar imágenes, nos vemos obligados a despojarlas de sus particularidades" (18).

Las leyes científicas tienen por objeto no la particularidad de los fenómenos, sino su contenido universal. "Para ver hasta qué punto esta circunstancia es inseparable del concepto mismo de ley, tomemos un ejemplo que no pertenece al terreno de las ciencias físicas. Supongamos un historiador de la batalla de Austerlitz. Mientras se ciñe a narrar lo sucedido, se esforzará por presentar en todo su relieve la personalidad de Napoleón, por conservar en esta imagen todos los rasgos de carácter que la hacen singular, toda su **napoleonidad**, como diría la Escuela. Pero si, a continuación, ese historiador trata de hacer obra de teórico del arte militar, si quiere razonar sobre esta batalla, sacar de ella enseñanzas, es decir, sentar reglas o leyes, la napoleonidad del emperador se desvanecerá, el emperador se convertirá sencillamente en **el estratega**, y sus actos se considerarán como decisiones que cualquier **comandante** debería tomar, de encontrarse en circunstancias parecidas" (19).

Este poder de generalizar es innato en nuestro entendimiento: se confunde con el ejercicio mismo de conocer: "Nosotros vemos **un** hombre, **un** perro, **una** casa, antes de que nos demos cuenta de los rasgos distintivos de la cosa concreta; y una vez hemos determinado esos rasgos, el trabajo del intelecto continúa en la misma dirección" (de universal en universal). "Como dice M. Lalande, 'el movimiento espontáneo (del espíritu) tan pronto ha observado un individuo es... extender sus caracteres a todo el género bajo el cual se le subsume'" (20). Por consiguiente "la ciencia sólo se ocupa de lo universal; la verdadera **haecceidad** de las cosas, para emplear un término medieval, se le escapa totalmente..." (21).

Ahora bien: vuelve a surgir insistente la pregunta: ¿cómo pasa el conocimiento del hombre de lo particular a lo universal, de la percepción al concepto? "¿Por qué camino le será dado a la razón consciente pasar de lo particular a lo genérico, que es lo único que a ésta le conviene?"

(17) C. P. III, p. 747.

(18) C. P. II, p. 317.

(19) E. S. I, p. 13.

(20) A. LALANDE, *Les théories de l'induction et l'expérimentation*, París, s. d. pp. 245 ss. Apud. C. P. I, p. 217 - Cfr. C. P. III, p. 838, n. 55.

(21) E. S. I, p. 15.

En varios lugares de sus obras, principalmente en **Du Cheminement**, Meyerson nos describe el proceso de formación del concepto universal. Transcribimos dos apartes principales:

"Antes de percibir a este hombre, este perro o esta casa, habíamos seguramente reconocido que había un hombre, un perro, o una casa. En este sentido lo universal parece, pues, ser anterior a lo individual. O más bien, como lo ha expuesto M. Bergson con la penetración que le es propia, 'en verdad parece que nosotros no empezamos, que no partimos ni de la percepción del individuo, ni de la concepción del universal, sino de un conocimiento intermedio, de un sentimiento confuso de **cualidad dominante** ("qualité marquante") o de semejanza: este sentimiento, que dista igualmente de la generalidad plenamente concebida como de la individualidad netamente percibida, las engendra a ambas por vía de disociación. El análisis reflexivo, depurándola, la convierte en idea general; la memoria discriminativa la solidifica en percepción de lo individual" (22). Como se ve, Bergson también comprueba que entre percepción y razonamiento, cuando se realizan conscientemente, se da una oposición. Sin embargo es indudable que hay, en la formación cuasi-inconsciente del universal y con base en la percepción misma, algo que no nos permite asimilarla completamente a aquella otra operación mental merced a la cual el pensamiento reflexivo, partiendo de los géneros (o clases) percibidos, forma clases superiores..." (C. P. loc. cit.).

¿No podremos afirmar que Bergson y Meyerson al captar lo que ellos llaman "cualidad dominante", que ni es individual ni genérica, se han acercado, sin sospecharlo siquiera, a la concepción tomista de "quidditas absoluta"? Otros pasajes de Meyerson corroboran, según me parece, esta opinión. Veamos uno.

Tratando de las relaciones lógicas entre sujeto y predicado de una proposición, relaciones que, como se sabe, se pueden considerar desde el punto de vista de la extensión (del concepto predicado), o del de la comprensión (del concepto sujeto), escribe:

"El dar la preferencia a la extensión, ¿no se debe acaso, hasta cierto punto, a la génesis misma de la idea universal? Porque es indudable que el concepto, allí donde lo creamos de manera consciente, surge de la contemplación de individuos enteramente distintos, pero que presentan, no obstante, puntos de semejanza. Por

(22) E. BERGSON, *Matière et Mémoire*, 3ª ed. París, 1903, p. 173. Apud. C. P. I, p. 33.

consiguiente los individuos son anteriores a la clase, la cual, por consiguiente, no vendría a ser sino el conjunto de los individuos; noción esta, a lo que parece, concebida en extensión. Mas aquí se oculta un engaño. La noción de clase nace, ciertamente, mediante un proceso de abstracción que tiene lo individual como punto de partida, pero tan pronto como se ha realizado esta operación, aquella noción (de clase) se desprende de lo individual concreto y aun del conjunto de individuos ("mais aussitôt l'opération accomplie, elle —la notion— se détache de cet individuel réel et même de son ensemble").... El hecho de que lo individual no hace sino **sugerir** la formación de la noción universal me parece evidente. Basta, para convergerse de ello, considerar cuán poco nos cuidamos por indicar los límites de la extensión de un concepto general que hayamos formado. Formamos con la misma facilidad el concepto de una clase que sólo consta de un solo miembro, o de la que consta de un número indefinido de miembros; aun llegamos en veces a reunir en un mismo concepto atributos que, en realidad, se excluyen recíprocamente, hasta el punto de que ningún individuo podría entrar dentro de la clase así constituida. Me refiero a la **clase nula** que tanto ha preocupado a los expositores de la logística..." (23).

La noción de clase (el "universal directo" de la Escolástica) es, por consiguiente, "sugerida" según Meyerson, por la percepción de lo individual. Puede formarse aunque sólo hayamos percibido un **solo** miembro u objeto perteneciente a esa clase. Y este proceso de abstracción de la abstracción de la "quiddidad" se distingue.—nos dijo Meyerson en el pasaje anterior— de aquel otro proceso —abstracción comparativa— mediante el cual "partiendo de los géneros ya percibidos, la mente constituye clases superiores" y más universales. Por eso "el punto de vista de la 'comprehensión' es el que importa de veras al entendimiento, porque siguiendo esa dirección es como se opera el progreso del pensamiento hacia lo racional" (24). "La comprehensión es algo primario y natural, mientras que la extensión es secundaria y artificial... La extensión de un concepto se sigue de su comprehensión, y no viceversa" (25).

Tales son los hechos mentales, descritos por Meyerson, referentes a la formación del concepto universal. Ahora veamos la explicación que hace de ellos:

(23) C. P. I, p. 205.

(24) C. P. I, p. 206.

(25) C. P. I, p. 203.

"La constitución del universal no es para nosotros sino una forma de la tendencia general a la identificación de lo diverso" (26). "¿Qué es, en efecto, un concepto general, sino la unificación hecha por nuestro entendimiento, de un cierto número de objetos que la percepción nos ha hecho conocer como diversos?" (27). "Cómo logra la percepción hacernos aprehender en el objeto un conjunto de atributos diferentes, o sea, cómo hace para que podamos distinguir unos de otros esos atributos, eso es un problema de psicología del cual me abstengo de tratar ahora; como también de ese otro aspecto del problema que consiste en saber cómo, en un objeto diferente de otro, podemos reconocer un rasgo, un atributo que se asemeja al que acabamos de ver en el otro y que nos permite reunir los dos en un solo concepto **abstracto**. Hay en esto una particularidad que caracteriza la realidad que nos rodea. Lo que es evidente, en todo caso, es que el concepto general o abstracto no pudo formarse sino porque se descuidó, porque se dejó a un lado, más o menos conscientemente, lo que había de diverso en los objetos, porque se prescindió de esa diversidad. Aquí también se da, por consiguiente, identificación..." (28).

Sean cuales fueren los errores de interpretación, lo cierto es que en varios lugares de sus obras, Meyerson nos ha dejado observaciones precisas acerca del proceso abstractivo, en su doble aspecto de abstracción total y de abstracción parcial comparativa. La abstracción es, indudablemente, reducción de lo Múltiple a lo Uno. No obstante, todo juicio singular presenta una irracional dualidad.

Art. 3º—La antinomia de lo "singular-universal" en el juicio y en el objeto de experiencia. Diversidad cualitativa del objeto.

Volvamos a los ejemplos que nos sirvieron de croquis para la reconstrucción de los análisis anteriores: Esta mesa es dura y negra, "esta silla que veo ahí". En uno y otro los predicados son universales; y los sujetos, singulares (**esta** mesa, **esa** silla). Pero ¿se podrá decir que son totalmente singulares?

Una cosa es afirmar predicativamente "esta mesa es negra", y otra afirmar "esta mesa" como **objeto**. Esta segunda afirmación, expresada por la función objetivamente del juicio, está, claro está, implícita en la primera, y es la más importante de las dos, porque es

(26) C. P. II, p. 614.

(27) C. P. I, p. 55.

(28) C. P. I, p. 56.

la base ontológica de aquélla. En la primera proposición, por consiguiente, la cópula "es" tiene una doble función: la de significar la "composición" del predicado con el sujeto lógico (objeto real), y la de afirmar este objeto como real, como "obiectum": esta mesa negra y dura ES.

Pero ya en esta misma constitución del objeto como **este** objeto ("**esto** duro negro"), constitución lógicamente anterior a la atribución del predicado, aparecen inevitablemente mezclados lo singular y lo universal: **esto** (algo singular) duro, negro (algo universal), **es**. El sustantivo "mesa" sólo sirve para denominar la confluencia de varias de estas determinaciones en un solo objeto o sustancia: "**esto** duro, negro, cuadrado, de determinada altura, liviano, etc., (cuya creación se llama "mesa") **es**". Así pues, en la sencilla expresión "esta mesa", "esa silla", o sea en la constitución misma del objeto de experiencia como objeto, aflora ya una antinomia: lo inteligible se presenta mezclado con lo no inteligible, lo universal con lo singular impenetrable a la razón.

Meyerson lejos de soslayar la antinomia, la afronta. Y si no trata de resolverla —no es ése el objeto de sus indagaciones— al menos pone de relieve los elementos al parecer contradictorios que se encuentran en el seno de todo juicio singular y de todo objeto real.

Por lo pronto hace esta observación: lo singular, lo particular como tal, a pesar de ser un "producto" del pensamiento, es de por sí impenetrable a la razón, infrainteligible.

Cita en favor de esta afirmación a varios ilustres representantes de tiempos pasados —Aristóteles, Santo Tomás, Leibniz— y añade: "Los pensadores de nuestra época son por lo común del mismo parecer" (29).

(29) C. P. I, p. 32. Leamos algunos de estos testimonios contemporáneos que Meyerson cita en favor de su tesis:

«Todas las formas del pensamiento sin excepción, dice Trendelenburg, comportan la universalidad como característica fundamental y general. Lo particular, cuando lo pensamos, se hace universal; captamos el concepto de lo particular mediante lo universal... Lo particular de por sí es inconmensurable al espíritu». Poincaré repite que «no hay ciencia sino de lo general», y que «sin generalización, la previsión es imposible», puesto que, «con toda la timidez que se quiera, siempre habrá necesidad de interpolar». Durkheim escribe: «Solamente lo universal es racional. Lo que desconcierta al entendimiento es lo particular y lo concreto. No podemos pensar bien sino lo general»... M. Lalande subraya «la equivalencia existente entre la idea de pensamiento y la idea de pensamiento general —sería mejor decir universal, si esta palabra, en el presente caso, no se prestara a equívocos—», y M. Rouston enseña que «Todo lo que es percibido por nuestros sentidos se fracciona («se morcelle») en sensaciones particulares», mientras que «todo lo que es concebido por nuestro entendimiento adquiere la forma de idea general». Cfr. C. P. I, p. 33.

El propio pensamiento de nuestro autor lo encontramos en los argumentos que opone a la opinión contraria sostenida por M. Schlick, el cual defiende la inteligibilidad directa de lo individual. "En efecto —replica Meyerson— cuando este filósofo afirma que 'superponiendo conceptos universales que se entrecruzan, se puede delimitar un **campo en el que no habría sitio más que para** el objeto que se pretende conocer', nosotros le haríamos observar, siguiendo la misma imagen suya, que lo que en la forma indicada se superpone son dos franjas que tienen, cada una, una anchura determinada, y que, por consiguiente, el terreno delimitado deberá necesariamente tener alguna superficie o área, la cual nunca podría ser igual a cero, es decir, nunca se podrá reducir a un punto indivisible, punto que vendría a representar, como se ve, al individuo singular" (30).

Este pasaje de Meyerson trae a la memoria aquel otro famoso de Santo Tomás: "Universalia, quocumque modo aggregentur, numquam ex eis fiet singulare" (31).

A pesar de los conatos de unificación, la antinomia de lo singular y lo universal en el seno de un mismo acto intelectual, permanece en gran parte insoluble para Meyerson. "El discurso (o juicio) ordinario oculta inevitablemente en su interior un conjunto de elementos fundamentalmente contradictorios, ya que se encuentran allí yuxtapuestos no en virtud de una verdadera conciliación, sino por efecto de un simple sincretismo" (32).

La cópula "es" no encierra, según Meyerson, ningún significado auténticamente ontológico. Sólo significa que nuestra razón, debatiéndose por unificar la multiplicidad incoherente de las sensaciones, **piensa** simultáneamente la identidad individual del objeto y la identidad formal del concepto o, como dijera Aristóteles, la "sustancia primera" y la "sustancia segunda".

En el universo racional meyersoniano, en donde todo debe ser deducido, se debería llamar segunda o derivada a la sustancia primera del Estagirita, ya que, según Meyerson, es fruto de un raciocinio. Meyerson, sin embargo, pone de relieve paradójicamente cómo en la vida real del conocimiento, sucede todo lo contrario, a saber: el objeto parece ser la fuente de donde brotan uno tras otro los conceptos abstractos. Nos ocuparemos inmediatamente de este punto.

(30) C. P. III, p. 746, not. 89.

(31) I. Sent. d. 36, q. 1, 1.

(32) C. P. I, p. 291.

Art. 4º—**Extensión y comprensión lógicas.**

Es bien sabido que todo juicio o afirmación predicativa (v. gr. esta mesa es dura) se puede considerar desde el punto de vista de la **extensión** del predicado, o desde el de la **comprensión** del sujeto. Según muchos tratados de Lógica y muchos pensadores que no escriben directamente de esta materia pero que expresan en este punto la opinión corriente, el pensamiento avanza por la línea de la extensión. "La lógica formal no es otra cosa —escribe, por ejemplo, Poincaré, que el estudio de las propiedades comunes a toda clasificación; ella nos enseña que dos soldados que hacen parte del mismo regimiento, pertenecen por lo mismo a la misma brigada y por consiguiente, a la misma división, y a esto se reduce, al fin y al cabo, toda la teoría del silogismo" (33). Esta operación de la mente es incapaz de enseñarnos nada nuevo, nada que no esté ya contenido en la premisa "mayor" del antecedente.

"El silogismo —escribe Hamelin— queda por consiguiente reducido a algo asaz insignificante; casi diríamos que no es más que una petición de principio" (34).

Bajo estas fórmulas y otras parecidas han venido repitiéndose las objeciones contra la utilidad del silogismo que ya aparecen expuestas por Menón, en el diálogo platónico. Y es cierto: si el raciocinio se considera exclusivamente desde el punto de vista de la extensión, y la premisa mayor como una suma de experiencias, el silogismo es incapaz de darnos un conocimiento nuevo.

Meyerson opone a la interpretación empirista del silogismo una rotunda negativa: "El pensamiento progresa en el sentido de la comprensión". "No se puede negar que en el progreso espontáneo del pensamiento, la comprensión prevalece sobre la extensión" (35). Más exactamente: "Los dos puntos de vista, el de la comprensión y el de la extensión, se hallan casi siempre mezclados en el pensamiento efectivo. ¿Para qué intentar separarlos?" (36).

Veamos cómo los dos puntos de vista se entremezclan en el conocimiento espontáneo. Al decir "esta mesa es negra", podemos significar o bien que "mesa" entra en la clase de "lo negro", o que

(33) H. POINCARÉ, *Dernières Pensées*, París, 1926, p. 102.

(34) O. HAMELIN, *Le Système d'Aristote*, p. 179.

(35) C. P. I, pp. 202 s.

(36) C. P. I, p. 241.

"lo negro" es un atributo, accidental por cierto, de **esta mesa**. En este caso el juicio es, a todas luces, sintético. Al decir "esta mesa es dura" sucede otro tanto; sin embargo parece como si el punto de vista de la comprensión empezara a predominar sobre el de la extensión: lo "duro" es menos accidental para la mesa que "lo negro", y el juicio que lo afirma se hace, por lo mismo, menos sintético y más analítico. Si decimos "esta mesa es extensa" podemos, es cierto, entender el juicio en el sentido de la extensión, pero vemos claramente que el atributo "extenso" ya no es algo accidental a "esta mesa" sino que forma parte y está entrañado en el mismo concepto "mesa". El punto de vista de la comprensión prevalece entonces, y el juicio se hace perfectamente analítico. Finalmente al decir "esta mesa es", o sea al afirmar el **objeto** como objeto, antes de atribuirle predicado alguno, el concepto "mesa" "se desprende de esta realidad individual y aun de su cortorno ("de son ensemble"), pero no para convertirse en una propiedad de "esto" real, sino para explicitar el contenido del objeto y revelar su esencia.

Del núcleo singular se van "desprendiendo" —dice Meyer-son— "por un proceso de abstracción" (C. P. I, p. 205) primero el concepto de la esencia y luego, como fluyendo de éste, los demás atributos, entre los cuales unos pertenecen intrínsecamente a la esencia, otros **se ve** que se derivan de ella, y otros finalmente, se dice que son "accidentales" a ella, pues no se vé cómo se derivan de ella. En este último caso predomina, al enunciar el juicio, el punto de vista de la extensión, y el juicio se hace sintético.

Sin embargo el entendimiento se resigna, a más no poder a entender el juicio en el sentido de extensión. "El punto de vista de la comprensión es el que importa verdaderamente al entendimiento, porque, siguiendo esta dirección es como se opera el progreso del pensamiento hacia lo racional. En efecto, la razón quiere que se le muestre la coherencia de los diversos atributos, o, según las fórmulas de Leibniz y Liard, que se le muestre el nexo analítico ("le rapport analytique") entre el predicado y el sujeto; lo cual se consigue solamente si se adopta el punto de vista de la comprensión. Por el contrario, si se considera el juicio desde el punto de vista de la pura extensión los diversos atributos aparecen como si fuesen enteramente independientes unos de otros. Ahora bien, es esta última una actitud que en realidad choca con las tendencias íntimas de nuestro entendimiento... Porque lo que éste supone implícitamente y sobre todo, es sin duda una coherencia íntima entre los atributos de un mismo sujeto ("d'un même sujet"). Las conside-

raciones relativas a la extensión, el poder comprobar que un concepto es susceptible de ser catalogado ("rangé") en tal o cual clase, pueden, claro está, serle útiles (al entendimiento) para orientarse acerca del comportamiento del objeto, para prever este comportamiento, pero no le enseñan absolutamente nada acerca de la esencia del mismo, conocimiento éste hacia el cual el entendimiento tiende en realidad con todas sus fuerzas... El punto de vista de la pura extensión no tiende, propiamente hablando, hacia la racionalización, así sea ésta inconsciente, ni hacia ningún progreso en la penetración de la realidad; tiende simplemente a la organización de los conocimientos adquiridos. Es, por consiguiente, una manera de ver esencialmente provisional, destinada a servir a la acción" (37).

En síntesis: según Emile Meyerson el entendimiento busca preferentemente la perspectiva de la comprensión. El acto intelectual comienza por un proceso de abstracción ("detachment") del concepto de esencia. Dicho concepto se va enriqueciendo, prolongando, desplegando, por decirlo así, en las propiedades o atributos que dimanar **analíticamente** de él. Del concepto **mesa** —en nuestro caso concreto— fluyen analíticamente las propiedades **extensa y dura**, y a ese mismo concepto el entendimiento añade sintéticamente, y por lo mismo a regañadientes, la cualidad **negra**. Dicho con otras palabras: la intelección consiste, según Meyerson, en la abstracción de las quiddidades de las cosas, mas no en una abstracción estática e inmóvil, cuyos conceptos se yuxtaponen unos tras otros como cuadros separados y rígidos de una cinta cinematográfica, sino en un proceso continuo y dinámico, en un **devenir** del pensamiento, a través del cual las esencias de las cosas manifiestan sus propiedades.

"El contenido verdadero de un juicio, al menos de lo que el juicio expresa de más esencial, no es, como a cada paso lo enseña la lógica de los manuales, una cosa perfectamente definida, y ni siquiera una cosa rigurosamente definible, sino, muy al contrario, un **movimiento** del espíritu... El discurso, como también cada una de sus proposiciones tomadas por separado, son, en su más íntima esencia, un **devenir**, y no podrían menos de serlo (38).

Notemos de paso, para después volver sobre ello, cómo no se encuentra muy distante este punto de vista meyersonianiano del que Tomás de Aquino contempla y expone en el texto siguiente:

(37) C. P. I, pp. 206 s.

(38) C. P. II, pp. 525 s.

"Intellectus humanus non statim in prima apprehensione capit perfectam rei cognitionem; sed primo apprehendit aliquid de ipsa, puta quidditatem ipsius rei, quae est primum et proprium obiectum intellectus; et deinde intelligit proprietates et accidentia, et habitudines circumstantes rei essentiam" (39).

Ahora bien, ese movimiento de lo abstracto, ese despliegue del concepto, se apoya y cabalga, según Meyerson, sobre lo concreto singular. El objeto concreto es el soporte indispensable del proceso abstractivo.

Art. 5º—**Lo abstracto en lo concreto.**

"La mente opera únicamente sirviéndose de nociones abstractas, nociones que ella misma ha creado..."

"L'esprit n'opère qu'à l'aide de notions abstraites, notions qu'il a créées lui-même..." (40).

Sin embargo, "queda todavía por hacer una importante observación... a saber, que por el hecho de abstraer, no dejamos de tratar el **universal**, lo **abstracto**, como si fuese algo real y concreto. Lo cual se debe sencillamente a que nosotros queremos hacer de lo abstracto un objeto de experiencia, es decir, observar su comportamiento. En realidad de verdad, nuestras observaciones se dirigen siempre hacia lo abstracto, y sobre él, sólo sobre él, recaen siempre nuestras experiencias, puesto que solamente lo abstracto constituye el objeto de la ciencia. Pensemos en el cuerpo electrizado. Lo que debería ser el objeto de nuestras observaciones, si quisiéramos conformarnos de lleno a los enunciados de la física, debería ser un cuerpo que estuviese todo él **únicamente** electrizado, que no presentase ninguna otra propiedad. Esto, claro está, es imposible. No obstante, obramos como si lo hubiésemos logrado, al menos por aproximación. El cuerpo electrizado es una noción límite a la que creemos habernos acercado lo bastante como para poder encerrarla en nuestras fórmulas, combinando experiencias y verificaciones. Y en resumidas cuentas no dudamos afirmar que este objeto ideal, si por un imposible pudiera ser introducido en la realidad, se comportaría de una manera determinada. Evidentemente

(39) S. Th. 1ª, 85, 5, c.

(40) C. P. II, p. 349.

en ese cuerpo hipotético la propiedad de estar electrizado —propiedad que en el objeto real es sólo una de tantas— se encuentra hipertrofiada hasta el punto de constituir por sí sola el objeto, o como si dijéramos, de llenarlo completamente ella sola. Y esto nos hace ver todavía con mayor relieve, que se trata de algo que no es concreto y que no podría serlo a la manera como lo son los objetos de la percepción inmediata" (41).

Recojamos ahora la frase que dejamos empezada arriba, al comienzo del artículo y considerémosla en su contexto: "La inteligencia opera solamente con las nociones abstractas que ella misma ha creado; pero esa misma operación, no puede menos de observarla en lo real, calcarla de la realidad" ("l'emprunter au réel").

"Por consiguiente queda claro que la operación lógica es la traducción mental de una operación, de un acto real ("la traduction, dans la pensée, d'une opération, d'un acte réel") que tienen como puntos de partida y como puntos de apoyo no objetos reales, sino conceptos, ideas" (42).

Meyerson deja así firmemente asentada una verdad de hecho de enorme importancia gnoseológica para poder entender, como lo veremos adelante, la estructura de los juicios sintéticos "a priori": que el comportamiento de lo abstracto y universal —o, lo que es lo mismo, las leyes científicas— sólo se puede observar en lo concreto singular.

Ahora bien, ¿será esta doctrina patrimonio exclusivo del atento observador "du Cheminement de la Pensée"? Aun a riesgo de adelantar ideas que se han de exponer en la tercera parte de este trabajo y de insistir, demasiado quizá, en un paralelo ya varias veces insinuado en estas páginas, quiero cerrar este capítulo con un texto definitivo y talvez poco conocido, de Santo Tomás:

"Intellectus autem humani, qui est coniunctus corpori, proprium obiectum est quidditas sive natura in materia corporali existens... De ratione autem huius naturæ est quod in aliquo individuo existat, quod non est absque materia corporali; sicut de ratione naturæ lapidis est quod sit in hoc lapide; et de ratione naturæ equi est quod sit in hoc equo, et sic de aliis. Unde natura lapidis, vel cuiuscumque materialis rei, cognosci non potest complete et vere, nisi secundum quod cognoscitur

(41) C. P. I, p. 39.

(42) C. P. II, p. 349.

ut in particulari existens. Particulare autem apprehendimus per sensum et imaginationem: et ideo necesse est ad hoc quod intellectus actu intelligat suum obiectum proprium, quod convertat se ad phantasmata, ut speculetur naturam universalem in particulari existentem" (43).

El intelectualismo aquiniano, igualmente distante de un ultra-realismo de tipo platónico y del conceptualismo seminominalista que asigna al entendimiento humano un conocimiento directo de lo singular material, posee en este texto una expresión equilibrada y cabal. Y no muy distante, tampoco, de modernas concepciones.

(43) S. Th. 1^a, 84, 7, c.

CAPITULO V

SEGUNDA FASE DEL PROCESO INTELECTIVO: LA APREHENSION DE LA NECESIDAD LOGICA

La tendencia fundamental de la razón hacia la identidad puede ser considerada desde otro punto de vista. Lo idéntico es también inmutable y, por lo mismo, "necesario". La tendencia hacia la unidad absoluta se revela también como tendencia hacia la necesidad absoluta. De ahí que, según Meyerson, entender no es sólo identificar lo diverso, sino que es, además, transformar lo contingente en necesario. **"Nous avons besoin de comprendre, et nous ne le pouvons qu'en supposant l'identité dans le temps"**.

A pesar de la confusión reinante en la mente de Meyerson entre identidad en el tiempo y necesidad lógica, es un hecho innegable que este epistemólogo, empirista por formación y por método, vislumbró este otro aspecto del proceso intelectual, aspecto que Aristóteles y Sto. Tomás subrayan cuando dicen (son palabras de este último) que "entender consiste no sólo en aprehender las quiddidades de las cosas, sino, además, en captar de un golpe aquellos enunciados o proposiciones que expresan relaciones necesarias entre esas quiddidades, o entre las esencias de las cosas, y sus propiedades", **"illa quae statim nota sunt intellectui notis rerum quidditatibus"**.

De esta segunda fase del proceso intelectual nos ocuparemos en este capítulo, dividido en cuatro artículos:

En el primero expondré otra tesis gnoseológica descubierta por Meyerson a lo largo de la historia de la ciencia y sostenida inflexiblemente por él, a saber: **"entender equivale a deducir"**.

En el segundo veremos a dónde lo lleva la exageración de esta doctrina que, como se ve, es típicamente racionalista: al rechazo de la causalidad eficiente, por considerarla anticientífica.

En un tercer artículo veremos cómo describe la relación de necesidad lógica existente entre una esencia y sus propiedades, es decir, cómo concibe Meyerson el llamado "nexo formal" por la lógica.

Finalmente haré una breve recapitulación de las teorías meyeroniana y escolástica acerca de la aprehensión de la **necesidad** como elemento capital de la intelección. En este punto Meyerson se acerca, y a la vez se separa abismalmente, de la concepción aquiniana.

Art. 1º—“Entender... quiere decir, deducir” (1).

La tesis gnoseológica de Meyerson explanada en el capítulo III, “sólo lo idéntico a sí mismo es inteligible”, puede verterse en estas fórmulas paralelas a la anterior: entender o “penetrar la razón de lo que acontece o de lo que existe es... comprenderlo no en cuanto simplemente dado, sino en cuanto necesario” (2); “lo que buscamos, cuando hablamos de entender un fenómeno, es poderlo concebir como necesario...” (3); en pocas palabras, inteligible es lo necesario.

Ahora bien, ¿cuál será el camino de la mente para transformar lo mudable y fáctico, de “simplemente dado” o contingente, en necesario, y, de esta manera, poder explicarlo?

Empecemos por proponer a manera de “tesis” lo que, tocante a este punto, es el resultado final de los análisis meyeronianos:

“Entender un fenómeno es hacer ver que depende necesariamente de proposiciones necesarias” (4).

Para que un fenómeno se pueda considerar como explicado o entendido, su causa o razón debe ser el punto de partida de una **deducción**, cuyo punto de llegada sea el fenómeno mismo. En otras palabras: encontrar la causa o razón suficiente de un fenómeno equivale exactamente a encontrar una premisa de donde, **como consecuencia lógica**, fluya dicho fenómeno.

Junto con este resultado y enlazada con él, nos presenta Meyerson otra conclusión: El influjo causal o, en sentido meyeroniano, la causalidad, se identifica con la inmediata y necesaria “ilación” —**deducción**, dice Meyerson— entre una esencia y una propiedad de esa esencia. O sea que el fenómeno, **en cuanto entendido**, viene a ser a manera de un “*proprium logicum*” que necesari-

(1) D. R. p. 59.

(2) C. P. I, p. 52.

(3) E. S. I, p. 56.

(4) C. P. I, p. 53.

riamente se sigue de la esencia-*causa*. En este sentido el acto de la intelección equivaldría a la captación de una causalidad necesaria. Para entender no basta, pues, percibir; para entender hay que poder deducir, y deducir **necesariamente**, el fenómeno percibido, de su *causa*.

Meyerson logró descubrir el factor necesidad en la intelección, mediante el análisis del pensamiento ajeno, y —esto es para notar— no tanto del de los científicos cuanto del de los filósofos.

Ante todo la definición semántica de la palabra "explicar" lo introduce en la estructura noética del "intelligere" considerado como aprehensión de una "necesidad".

"Ex-plicar", en sentido etimológico, quiere decir desdoblar, desplegar; no tanto en el sentido de extender una tela o una hoja, cuanto con el matiz —suficientemente acentuado por el prefijo "ex"— de mostrar, de hacer patente lo que lleva oculto en sus pliegues, lo "implicado".

Etimológicamente hablando, explicar una cosa consiste, pues, en des-implicarla o desplegarla, a fin de que manifieste su interior. En ese interior, según Meyerson, están implícitas las causas o razones del fenómeno o de la cosa que se trata de explicar, como lo están en la semilla las hojas y las flores del árbol. Y viceversa, la causa o razón de una cosa o de un fenómeno lleva, a la manera de una simiente, implícito y en germen el **efecto** o fenómeno por explicar. "Causa y efecto deben enlazarse ("s'entraîner"), implicarse mutuamente" (5).

Las tesis meyersonianas —notémoslo de paso— se acercan y se tocan sin sospecharlo quizá su autor, con la teoría aristotélica y tomista de la demostración "propter quid". Sólo que para Meyerson —lo veremos en seguida— la "causa" tiene que ser siempre algo **intrínseco** a la esencia del fenómeno; en tanto que para Aristóteles y Santo Tomás la causa que explica un fenómeno, la causa de donde se sigue éste necesariamente, es muchas veces **extrínseca** a la esencia del mismo: "Causam quae est alia ab essentia rei" (6). Meyerson, llevado por sus prejuicios racionalistas y empiristas, rechaza toda "alteridad" causal.

Siguiendo el declive de su método, admite a veces sin examen, sin "reflexión", las afirmaciones de otros pensadores. Por eso confunde e identifica sin más ni más los conceptos de "razón" y

(5) E. S. I, pp. 3, 54.

(6) In Post. Anal., II, c. 8; 1, 7 y 8.

de "causa". Para él, lo mismo que para Descartes, Leibniz, Spinoza y demás racionalistas, estos dos conceptos coinciden —deben coincidir— perfectamente. Y puesto que causa o razón y efecto deben "implicarse mutuamente", del efecto se debe poder concluir a la causa, y de la causa se debe poder **deducir** el efecto. En esta doble deducción, regresiva y progresiva; en este proceso racional, consiste, según Meyerson, el entender: "comprender... c'est déduire".

Ahora bien, este estrecho concepto de "causa", si por una parte pone de relieve, como lo vamos a ver, el factor "necesidad", por otra supone que se excluye por completo de la "explicación" o intelección toda causa extrínseca a la cosa o fenómeno que se trata de explicar. Excluye por lo tanto la causa "eficiente", y como consecuencia, suprime de un tajo la "alteridad" o "distinción" real entre causa y efecto. Meyerson llega impertérrito a esta conclusión. A su parecer no puede existir otra causa verdadera, y verdaderamente científica, diferente de la causa intrínseca de un fenómeno, o sea, de la causa "formal", como se la llama en la Escuela. ¡La causa eficiente no sirve para dar "razón" de las cosas!

Una vez más, y desde otro punto del horizonte mental, desembocamos en la misma conclusión tantas veces apuntadas a lo largo de este trabajo: la razón como razón no puede admitir "distinción" alguna. Todos sus productos no pueden ser cosa diferente de "conceptos" y de conceptos "unívocos", vale decir, "unos" con unidad nocional perfecta. Por eso la causa eficiente repugna a la razón pura.

Art. 2º—Doble concepto de causa: causa eficiente y causa formal.

"En efecto —dice Meyerson— según lo pudimos comprobar tanto en el capítulo primero de **Identité** como en el segundo de **De l'Explication**, el concepto de causa, tal como se conoce en el lenguaje corriente, es en realidad doble. Basta, para convencerse de esto, pensar en un acto emanado del libre albedrío. Cuando, por un esfuerzo de mi voluntad, produzco un efecto exterior, o cuando el creyente atribuye un fenómeno a la intervención de la divinidad... , no vacilo en hablar de causa y efecto. Ahora bien, en este caso no se da identidad posible entre causa y efecto. Así lo atestigua la intuición inmediata. Ni por un momento podría imaginar siquiera que mi voluntad fuese en algo semejante al movimiento a que da origen; estamos, pues, en presencia de un concepto de causalidad radicalmente distinto de aquel de que hemos ve-

nido tratando y que se funda en la identidad. Con el objeto de realzar la diferencia, designamos en otras ocasiones el segundo de estos conceptos con el nombre de **causalidad científica**, mientras reservamos para el primero el de **causalidad teológica**, puesto que, como lo acabamos de ver, la suposición de la intervención de la divinidad en los acaecimientos de la naturaleza se sirve de él".

"¿Hemos de admirarnos de que dos conceptos tan distintos, más aún, antagónicos, como los de causalidad científica y causalidad teológica, sean designados con el mismo nombre? Claramente se ve en dónde coinciden los dos: causa es aquéllo que produce, que **debe** producir el efecto (*De l'Explication*, cap. III, p. 56). En el primer caso, la certeza del nexo que une causa y efecto provendría de haber yo demostrado la identidad fundamental entre los dos términos, o de haber tenido, al menos, intención de demostrarla; esa certidumbre, por lo tanto, tendrá origen en la razón. En el otro caso, provendrá, como lo dice Maine de Biran, de la conciencia 'de la fuerza real que obra en la voluntad' y que 'es percibida inmediatamente como el constitutivo único de la existencia individual de nuestro **yo**'. Así pues, el concepto de causa es realmente doble; pertenece en parte al mundo de la razón, en parte al mundo de la voluntad. Y bien pudiera ser que la segunda noción fuese, desde el punto de vista psicológico, anterior a la primera. . . " (7).

"Fácil es ver cómo el concepto voluntarista de causa logra penetrar en la ciencia, en forma mitigada o disfrazada. Claramente se le descubre, por ejemplo, en las teorías con que antaño se trataba de explicar el fenómeno del choque. No se trataba en ese caso de la causalidad que nosotros hemos calificado con el nombre de **teológica**. Sino de un concepto híbrido que designamos con el apelativo de **causalidad eficiente** (8). Pero lo que importa comprobar es cómo esta última noción no aparece sino en el límite más lejano del dominio de la explicación. La ciencia, con esfuerzo poderoso e incansable, busca la identidad en los fenómenos, más todavía, les impone la identidad. Donde este esfuerzo se muestra a todas luces estéril, la asociación mental entre los dos conceptos de causalidad —el nacido de la razón, y el emanado de la sensación inmediata de "querer"— hace que se deslice subrepticamente, por decirlo así, el se-

(7) *Essais*, Le concept de cause, pp. 43-4.

(8) La causa **eficiente** vendría entonces a equivaler, según Meyerson a la causa voluntaria o teológica, pero «privada del sentimiento de libertad, que indisolublemente acompaña, en nuestra sensación, a todo acto volitivo». (*Essais*, Le concept de cause, p. 46).

gundo, o su equivalente al menos, en lugar del primero. Pero esto no es, y no podrá ser jamás, sino un sucedáneo, un "a más no poder" ... " (9).

En resumen: el concepto de causa eficiente debe ser, en opinión de Meyerson, desalojado de la verdadera explicación científica, o relegado, al menos, al último término: "... La explicación causal, científicamente hablando, consiste precisamente en echar por la borda todo lo que pueda tener parecido con este concepto de causa eficiente ("agissante")" (10).

La causalidad eficiente —dijimos— repugna al racionalismo. Un pasaje de W. Hamilton, comentado y suscrito por Meyerson en su monografía sobre **El concepto de causa** de la que ya hice mención, nos puede dar luz a cerca de esa repugnancia.

"¿Qué significa la expresión **una cosa tiene su causa**? Si examinamos nuestro pensamiento, encontramos que esto significa sencillamente que, como no podemos concebir que ninguna existencia comience a ser, todo aquello que vemos nacer bajo una apariencia nueva existía ya de antes bajo otra forma... **Ex nihilo nihil, in nihilum nil posse reverti** expresa, de la manera más exacta, la totalidad del fenómeno intelectual de la causalidad. Se concibe así una tautología absoluta entre el efecto y sus causas. Pensamos que la causa contiene todo lo que está contenido en el efecto y que el efecto no contiene nada que no esté contenido en la causa... Pues bien, ahí tenemos el fenómeno mental de la causalidad... a saber, el hecho de que identificamos necesariamente la existencia presente de una cosa con su existencia pasada" (11).

La "preexistencia"... tal es el concepto meyersosiano de causa y de causalidad verdaderas.

Ahora bien: si se excluye la causalidad eficiente y, como corolario, toda causa **libre**, del campo de la ciencia, todas las cosas y acontecimientos de la naturaleza tienen que suceder en una férrea y **necesaria** concatenación de causas y efectos. El racionalismo conduce tarde o temprano al panteísmo monista.

Art. 3º—El nexo "formal".

La relación entre causa eficiente y efecto es irracional, según Meyerson.

(9) *Essais*, *Ibid.* pp. 45-6.

(10) *E. S. I.*, p. 57.

(11) **WILLIAM HAMILTON**, *Lectures on Metaphysics*, Vol. II, pp. 377, 394. Citado por Meyerson, *Essais*, p. 29.

La única causalidad racional es la que logra descubrir una identidad entre un fenómeno, como consecuente, y su causa como antecedente. Establecida esa identidad, tenemos que, una vez conocida la causa, **necesariamente** tenemos que conocer el efecto correspondiente implícito en ella. De esta manera el fenómeno podría deducirse de su causa o, lo que es lo mismo, quedará explicado.

Oigamos a Meyerson:

"Desde el momento que se da una **razón**, ello supone que tan sólo puede tratarse de una operación de nuestra razón. Por consiguiente la "razón" de un fenómeno debe ser de tal naturaleza que baste para determinar este fenómeno en nuestra razón. En otros términos, hemos nosotros de poder, mediante la causa o razón, sirviéndonos de una pura operación racional, concluir al fenómeno. Esto es lo que se llama una deducción. Por lo tanto, se puede definir la causa como el punto de partida de una deducción, cuyo punto de llegada es el fenómeno. Es un hecho de experiencia corriente que no bien hemos llevado a feliz término una deducción de esta clase, nuestra razón se declara satisfecha, excepto no obstante, en cuanto a exigir enseguida las razones de la causa, y así sucesivamente, en una regresión indefinida" (12).

Ahora bien, solamente la causa formal puede ser —y lo es siempre en realidad— el "punto de partida de una **deducción**", de una inferencia inmediata. Sólo ella es, como dice Meyerson, "una razón tal que, de suyo, sea suficiente para determinar el fenómeno en nuestra razón". Sólo desde el punto de vista de la causa formal, la continuidad —o la "tautología", como dice Hamilton— de la causa en su efecto queda transportada del terreno ontológico al terreno lógico, puesto que lo que, ontológicamente hablando, se llama causa formal y efecto formal, lógicamente se denomina "esencia" y propiedades inherentes a la esencia. Si no tenemos en cuenta la causa eficiente, es cierto lo que afirma Meyerson: entender un fenómeno es poder deducirlo. Porque entonces, conociendo la esencia, tendremos una razón **a priori** de la cual **debe** dimanar tal fenómeno. Hablando en términos escolásticos diríamos: "species non potest intelligi sine accidentibus quae consequuntur principium speciei" (13). Entre la esencia y sus propiedades se da un **nexo formal**.

(12) E. S. I, p. 54.

(13) Quaest. disp. de Anima, 12, 7um.

Ahora bien: los juicios sintéticos llamados "a priori" son precisamente aquellos en los cuales se afirma este nexo formal necesario entre el predicado y el sujeto, por expresar aquel (el predicado) el efecto formal y éste (el sujeto) la causa formal. En esos juicios el predicado, lógicamente hablando, expresa una propiedad del sujeto, propiedad a la cual se puede llegar aparentemente por una pura operación mental.

Meyerson distingue claramente estos juicios universales y necesarios, intuitivos, de los juicios universales de la física y de los simplemente empíricos, en los cuales no se percibe el nexo "formal" (porque no lo hay o porque, simplemente, no se ve).

"Basta por lo demás considerar la realidad un poco más de cerca, para entender por qué tiene que ser así. Lo que ante todo solemos considerar como un fenómeno, como el fenómeno por antonomasia, lo que principalmente nos parece que debe ser explicado es el fenómeno del cambio, la modificación en el tiempo, o sea el hecho de que haya un **antes** y un **después** que se distinguen entre sí. 'Las cosas —dice el matemático Riemann— serían siempre lo mismo si ninguna otra cosa viniera a añadirseles. Esto es lo que nos incita a buscar, a todo cambio, una causa'. La explicación consiste en mostrar que dado el conjunto de antecedentes, lo que se ha seguido de ellos, podía inferirse de esos antecedentes por deducción, o sea, que no era sino la **consecuencia lógica** de ellos. En efecto, el proceso, para que pueda dejarnos satisfechos, debe ser puramente racional; mientras que, por el contrario, la ley empírica contiene elementos que son **extraños** a nuestra razón, la cual bien podría haber concebido otros elementos diferentes. Esto es, evidentemente, lo que la razón no puede hacer, sin negar su propia esencia, tratándose de aquellos elementos que nosotros calificamos, por tal motivo, de racionales. El término mismo **causa** o **razón suficiente** implica la convicción de que es posible concebir un fenómeno como algo que, conforme a nuestra razón, no podía menos de producirse, como algo cuyo contrario, nos parece absurdo, contradictorio, en desacuerdo no solamente con los hechos —como sería en el caso de un enunciado empírico— sino, lo que es más, con los elementos esenciales de nuestra razón. 'Es evidente, dice Hobbes, en un pasaje que viene a continuación de su definición de causa suficiente, que todo lo que se produce se produce necesariamente: porque todo lo que existe ha tenido una causa suficiente que lo produjese, o de lo contrario no existiría'. Por consiguiente lo que buscamos, tras de lo que vamos cuando hablamos de comprender un fenómeno, es el conce-

birlo como necesario, es 'hacer ver que depende necesariamente de juicios necesarios', como dice magistralmente Lalande a propósito precisamente de la palabra **explicar**. 'La palabra **debe**, declara un biólogo contemporáneo (Driesch), es la que distingue lo que es causal de lo que es tan sólo relativo a una función empírica'.

"Hay en ello —evidente de toda evidencia— una característica especial y, desde luego, más esencial que ninguna otra de la razón humana. 'Es propio de la naturaleza de la razón el considerar las cosas no como contingentes, sino como necesarias', dice Spinoza" (14).

En suma: entender un fenómeno (y quien dice fenómeno, dice cambio) consiste en descubrir, en **ver** el nexo formal entre dicho fenómeno considerado como consecuente y la esencia de donde procede considerada como antecedente. Y esto "**à l'aide d'une pure opération du raisonnement**", es decir, de manera inmediata, sin término medio lógico. Esa "esencia" propiamente hablando, no puede ser la cosa singular, en cuanto singular, sino la "quidditas" abstracta, la "forma" la cual desempeña en el objeto singular, el papel de causa formal o, mejor dicho, es una causa formal. Tal es el sentido de las palabras de Meyerson antes citadas: "Entender un fenómeno es hacer ver que depende necesariamente de proposiciones necesarias". Dichas proposiciones son, precisamente, necesarias, porque penetrando hasta el nivel de las esencias, expresan relaciones "absolutas", relaciones que, como dice Santo Tomás, se siguen "**ratione formae importatae per subiectum**" (15).

Pero, ¿qué pasa con el objeto singular? Una vez abstraída o "desprendida" la "quidditas" de lo individual y concreto, se podrá prescindir de la experiencia? Meyerson continúa:

"Se puede por último insistir sobre este hecho innegable, a saber, que nosotros hablamos de causa en el orden de la existencia, mientras que el concepto de razón está reservado al orden del conocimiento. Partiendo de aquí, se puede declarar que Spinoza, Hobbes y Leibniz se equivocaron y que la confusión entre **causa** y **razón** constituye el error fundamental de cierta filosofía: sólo la razón permite sacar consecuencias, mientras que, por el contrario, no se pueden hacer inferencias entre la causa y el efecto".

(14) E. S. I, pp. 54-56.

(15) III, Sent. Dist. 11, q. 1, 4. 6um.

"Es cierto que, de considerar las cosas como son, esta manera de ver no puede menos de parecernos enteramente justificada. En ningún fenómeno que nosotros podamos observar, podremos verdaderamente deducir el consecuente del antecedente; y se puede paladinamente afirmar, que jamás, en la historia entera del saber humano, ha sido dada una explicación enteramente conforme con el esquema que acabamos de describir, porque aun las más audaces deducciones de los seguidores de Aristóteles en la Edad Media, como también las teorías más estrictamente mecanicistas de los físicos modernos, contienen elementos puramente empíricos. Esto es cierto; pero ahí está sencillamente la prueba de que la humanidad, en éste como en muchos otros puntos, persigue una meta inaccesible, transcendente, y no de que no exista la búsqueda misma. En realidad, fácil es de ver que los elementos empíricos no figuran en esas deducciones sino a título provisorio; hay que aceptarlos por el momento, porque no queda otro remedio, porque se tiene conciencia de que el problema es tan arduo, que el más mínimo progreso en el camino que conduce a la solución debe ser considerado como un triunfo de la razón. Pero siempre queda, detrás de la aceptación provisional, una reserva mental, a saber, la creencia de que la regla empírica podrá más tarde ser suprimida y reemplazada por una deducción racional. Siempre quedamos convencidos, en lo más íntimo de nosotros mismos, de que, como lo dice magistralmente M. Goblot, 'allí donde la experiencia y la inducción nos hacen descubrir un orden constante, tiene que haber una necesidad lógica aún no descubierta', porque, 'no podemos contentarnos con verdades de hecho, necesitamos verdades de derecho' (16).

Estas "verdades de derecho" —o estos juicios universales y necesarios, como se les podría llamar—, constituyen el ideal adonde tiende con todas sus fuerzas la inteligencia humana. Hacia allí se dirige todo el trabajo que la ciencia despliega en su empeño por convertir lo empírico en racional; por transfundir las experiencias en hipótesis, las hipótesis en teorías y las teorías en doctrinas. Aun las ciencias más empíricas y que no han abandonado todavía la cuna de la pura "descripción", quieren imitar, con sus vacilantes deducciones, el paso firme del saber matemático.

"Exactamente lo mismo que la ecuación de una curva matemática encierra todas las propiedades de ésta, y lo mismo que,

(16) E. GOBLOT, *Le concept et l'idée*, Scientia, XI, Enero 1912. Apud E. S. I, pp. 57 ss.

partiendo de una determinada propiedad de la ecuación, se pueden reconstruir la ecuación fundamental y todas las demás propiedades, de la misma manera la uña, el omoplato, el cóndilo, el fémur y demás huesos (del animal) tomados por separado, nos dicen cuál es la forma del diente o, recíprocamente, sus propias formas; y quien poseyere racionalmente las leyes de la economía orgánica, podría reconstruir el animal entero, empezando por cualquiera de los huesos" (17).

Meyerson comenta así este pasaje de Cuvier: "No puede caber duda alguna por lo que a esta tendencia atañe. Según Cuvier, la biología no es en modo alguno una ciencia puramente descriptiva. La biología debe, por el contrario, buscar verdaderas explicaciones, relaciones necesarias. Las leyes empíricas no pueden bastarle; la observación no hace sino preparar el advenimiento de la teoría, la cual, por lo tanto, constituye el único y verdadero objetivo adonde tiende el conocimiento científico. La teoría debe ser racional, debe tratar de establecer relaciones que se puedan demostrar, semejantes a las que caracterizan las propiedades de las figuras geométricas. Su sendero, por consiguiente, no puede ser otro que el de la deducción. Esta es su verdadera esencia" (18).

En suma, cuando una ciencia llega a su madurez, se convierte de inductiva en deductiva.

A esas "relaciones necesarias" que forman la urdimbre de la verdadera explicación Meyerson las denomina, en otros lugares de sus obras, "**cohesión de atributos**". "La razón quiere que se le muestre la cohesión de los diversos atributos, que se le muestre el nexo analítico entre el predicado y el sujeto".

"Al formular un **por qué**, al buscar la causa de un fenómeno, lo que en realidad querríamos que se nos probase es que las cosas suceden como nuestra razón lo exige" (19).

"Entendemos ahora por qué la inteligencia de la observación de alguno o algunos hechos particulares concluye inmediatamente a lo universal; en otros términos, por qué formula inducciones. Pues porque la relación, el nexo, que ha descubierto empíricamente, jamás le parece en realidad puramente empírico. Siempre, inconsciente, implícitamente, si se quiere, pero también ineludiblemente, nace el convencimiento de que allí debe existir la consecuencia de

(17) G. CUVIER, Discours sur les révolutions de la surface du globe... 6^e ed., París, 1830, p. 102. Apud E. S. I, p. 62.

(18) E. S. I, p. 63.

(19) C. P. I, pp. 52, 206.

una razón, que la razón, conforme a la fórmula de M. Lalande... sería capaz de aprehender si le fuese revelada, y de que la ley empírica no puede menos de fundarse en la esencia de las cosas" (20).

La esencia de las cosas, "lo absoluto, el todo de todo" es lo que el espíritu anhela conocer "con todas sus fibras". "Y esto tanto en los razonamientos de sentido común como en los más audaces vuelos del saber científico. Pero, claro está, esto es tan sólo una **tendencia**, y el intelecto **siente** que este blanco perseguido por él está fuera de su alcance; y por eso, a pesar de sus conatos, se resigna a detenerse a mitad de camino, es decir, a contentarse con progresos ínfimos, más aún, imaginarios" (21).

Meyerson nunca pudo encontrar la razón, la explicación última de esta inarrancable tendencia del entendimiento hacia la verdad necesaria y absoluta. Registró, sí, el hecho gnoseológico, pero equivocó la ruta al buscar el fundamento de ese hecho. He aquí la síntesis de su gran acierto y de su fatal desviación:

"Explicar un hecho consiste en poder concebirlo como necesario, es decir, como derivado de los fundamentos mismos de nuestra razón" (22).

¿Podrá acaso la razón ser el fundamento último de la necesidad?

Art. 4º—**Recapitulación.**

No es mérito exclusivo de Meyerson haber descubierto la estrecha relación existente entre lo necesario y lo inteligible. La ecuación "inteligible es lo necesario" es piedra sillar de la epistemología de Santo Tomás, al igual que aquella otra expuesta en el capítulo primero, "intelección = juicios sintéticos".

"En la teoría tomista del conocimiento —dice el P. Hoenen— hay una estrecha relación entre la "necesidad" y la "inteligibilidad" (23). "Lo inteligible es necesario, y viceversa". (Ibid. p. 143). "**Le nécessaire, et lui seul, est intelligible**" (p. 190). "El **intelligere** se identifica con la aprehensión de una necesidad de relación,

(20) C. P. I, p. 145.

(21) C. P. I, p. 150.

(22) E. S. II, p. 153.

(23) *Théorie du jugement d'après St. Thomas d'Aquin*, 1953, p. 140.

("est identique à la vue d'une nécessité de relation" p. 148); "consiste en la aprehensión de la necesidad de relaciones esenciales, las relaciones de la 'natura absolute spectata', de las 'habitudines necessariae' (Ibid.). Es decir, en la captura de lo que Meyerson llama "la cohérence des attributs". Mas lo que por el momento nos interesa subrayar es el hecho de que Meyerson haya llegado a columbrar, desde un ángulo mental tan opuesto al del Maestro de la Escuela, unas mismas verdades.

"Intelligibile autem, in quantum est intelligibile, est necessarium et incorruptibile: necessaria enim perfecte sunt intellectu cognoscibilia; contingentia vero, in quantum huiusmodi, non nisi deficienter; habetur enim de eis non scientia, sed **opinio**; unde et corruptibile intellectus scientiam habet secundum quod sunt incorruptibilia, in quantum scilicet sunt universalia" (24).

Este pasaje de Santo Tomás viene corroborado por otro no menos meridiano referente al conocimiento de lo singular material:

"Respondeo dicendum quod contingentia dupliciter possunt considerari: uno modo secundum quod contingentia sunt; alio modo secundum quod in eis aliquid necessitatis invenitur. Nihil enim est adeo contingens, quin in se aliquid necessarium habeat; sicut hoc ipsum quod est Socratem currere, in se quidem contingens est; sed habitudo cursus ad motum est necessaria; necessarium enim est Socratem moveri, si currit... Sic igitur contingentia, prout sunt contingentia, cognoscuntur directe quidem a sensu, indirecte autem ab intellectu; rationes autem universales et necessariae contingentium cognoscuntur per intellectum..." (25).

Concuerdia perfectamente esta doctrina que identifica el entender con la captación de relaciones necesarias, con aquella otra que define al entendimiento como la facultad de los "primeros principios absolutos". Recordemos el texto ya citado del comentario **In Posteriora Analytica**:

(24) C. G. II, c. 55.

(25) S. Th. 1^a, 86, 3, c.

"Scientia est per decursum a principiis ad conclusiones; intellectus autem est absoluta et simplex acceptio principii per se noti. Unde intellectus respondet immediatae propositioni, scientia autem conclusioni, quae est propositio mediata" (26).

Los sistemas de los grandes filósofos no son simples agrupaciones de tesis inconexas. Son mecanismos complejos, sí, pero que en su complejidad funcionan como si estuvieran hechos de una sola pieza. Por eso la teoría tomista (y también meyersoniana) que se resume en esta fórmula "inteligible es lo necesario", no puede separarse de la doctrina referente a la "abstracción" y al "objeto formal propio" del entendimiento humano.

* * *

Como remate de este capítulo, echemos una mirada al panorama que la difícil ascensión en pos de Meyerson nos ha ido descubriendo.

La conclusión del capítulo anterior (dejadas aparte las inevitables confusiones del racionalismo de nuestro autor) fue la siguiente: el entendimiento ve lo universal **en** lo singular. Meyerson no niega ni uno ni otro de estos datos en el conocimiento humano. Otra cosa es que lo singular existencial se esfume en su sistema epistemológico hasta quedar convertido en cosa de pensamiento o simple ente de razón.

Además las mismas leyes universales, o como él dice, "el comportamiento de lo abstracto", el entendimiento no puede menos de observarlas en operaciones y actos reales, sensibles, concretos.

La conclusión del presente capítulo no es —si bien nos fijamos— que lo contingente sea transmutado en necesario por obra del entendimiento, sino que el entendimiento descubre, ve, lo necesario **en** lo contingente. Verdad esta que, variando ligeramente el punto de mira, puede enunciarse de esta otra manera: Entender un fenómeno, o un cambio, o un hecho contingente (entender lo "simplemente dado" como dice Meyerson) consiste muchas veces en poderlo expresar —en poderlo "transponer" mentalmente— bajo la forma de un juicio sintético, universal y necesario.

Estas dos corrientes de ideas: la del capítulo pasado (lo universal en lo concreto) y la del presente (lo necesario en lo contingente), confluyen en un solo cauce que las unifica y prolonga y que puede expresarse así: las relaciones lógicas universales y necesarias, relaciones que constituyen el patrimonio propio de nuestro entendimiento, sólo pueden ser aprehendidas mediante operaciones concretas **con** objetos sensibles; por consiguiente los juicios sintéticos llamados "α priori", no pueden menos de ser juicios **de experiencia** (y en este sentido "α posteriori"), pero de una experiencia no estática e inmóvil, sino viva, actuante, senso-motriz (27).

De esta experiencia salta, en algunos casos, la necesidad intuitiva o la evidencia necesaria de los juicios inmediatos. Estos, por lo tanto, no son totalmente "α priori" como pretende Kant; ni son tampoco simplemente sintéticos "α posteriori" o contingentes. Son parcialmente "α priori". Y esto es lo que Meyerson nos va a mostrar en el capítulo siguiente.

(27) Tal es también, según creo, la posición de Santo Tomás, como ya lo insinué en el capítulo primero (art. 3º, al final) y como espero demostrarlo en la tercera parte de este estudio.

CAPITULO VI

LA ESTRUCTURA DEL JUICIO SINTETICO UNIVERSAL

En los juicios sintéticos universales —lo vimos en el capítulo I, art. 3º— se deben explicar cuatro cosas: su universalidad y necesidad absolutas; su valor objetivo; su evidencia inmediata, y su carácter sintético, extensivo del conocimiento.

La solución meyersonianana al problema de los juicios sintéticos a priori, por lo que al segundo de los cuatro aspectos se refiere, no dista mucho de la dada por Kant: el objeto del conocimiento científico es "construído" por el sujeto cognoscente.

Del tercer aspecto nos ocupamos en el capítulo anterior.

Ahora Meyerson se va a enfrentar principalmente con el primero y el último de los cuatro aspectos del problema. Va a responder, sin salirse nunca de su peculiar método, a esta pregunta concreta: **Cómo** conciliar, en los juicios sintéticos universales, la necesidad absoluta y el progreso que en ellos efectúa el pensamiento.

Lo seguiremos en los siguientes pasos:

1º—El enigma de las matemáticas: progreso y rigor.

2º—Origen experimental de los primeros principios de la geometría, la aritmética y la mecánica.

3º—El meollo racional de la experiencia física.

4º—La abstracción "operativa": el entendimiento sigue el comportamiento de lo abstracto en operaciones concretas.

5º—Los juicios universales sintéticos, síntesis de "a priori" y "a posteriori".

6º—Resumen - Los enunciados "plausibles" (nomenclatura de Meyerson).

Art. 1º—**El misterio de las matemáticas: Progreso y rigor.**

En las matemáticas es en donde resalta más palpablemente el enigma de los juicios sintéticos. Conocidos son los esfuerzos, que a partir de Kant, se han puesto en juego para resolverlo. Dos escue-

las principalmente, la idealista representada por el filósofo de Königsberg, y la empirista, por Stuart Mill, se han venido disputando la solución. En las postrimerías del siglo XIX y primeras décadas del XX el problema ha vuelto a agitarse.

He aquí cómo lo plantea Poincaré: "La posibilidad misma de la ciencia matemática parece una contradicción insoluble. Si esta ciencia es deductiva sólo en apariencia, ¿de dónde le viene ese perfecto rigor que nadie, ni aun en sueños, ha puesto en duda? Si, por el contrario, todas las proposiciones que enuncia se pueden deducir unas de otras según las reglas de la lógica formal, ¿cómo se puede explicar que la matemática no se reduzca a una inmensa tautología?" (1).

Y más cercano a nuestros días, Einstein escribe: "¿Cómo es posible que la matemática, a pesar de ser un producto de la mente humana independiente de toda experiencia, se puede aplicar tan perfectamente a los objetos de la realidad? ¿Puede acaso la razón humana, sin la experiencia y mediante el solo pensamiento, penetrar las propiedades de las cosas reales? A esta interrogación yo opino que se debe responder: en cuanto los principios matemáticos dicen relación a la realidad, no son ciertos; y en cuanto son ciertos, no se refieren a la realidad" (2).

Por entre estas brumas Meyerson avanza con más seguridad: "Por el momento debemos observar —dice— que, considerando las cosas en conjunto, parece imponerse la conclusión que ni lo a priori ni lo a posteriori puros pueden ser invocados en este caso, sino que debe tratarse más bien de algo intermedio entre lo uno y lo otro, o quizá de una mezcla, casi imposible de separar de los dos" (3). Y prosigue: "Esto es lo que por lo demás opina toda una serie de pensadores. Entre los cuales se debe contar, a no dudarlo, Poincaré. Añadamos un pasaje más a los anteriormente citados. Se pregunta (Poincaré) si el razonamiento matemático 'es de verdad deductivo' como comúnmente se cree, y responde: 'un análisis más profundo demuestra que no es así, que el razonamiento matemático participa hasta cierto punto de la naturaleza del razonamiento inductivo y a esto se ha de atribuir el que sea fecundo'. Pero al tratar de mostrar a qué se debe que esta operación mental 'no deja de tener, a pesar de lo dicho, un carácter de rigor absoluto' Poinca-

(1) H. POINCARÉ, *La science et l'hypothèse*, París, s. d, p. 10. Apud C. P. II, p. 298.

(2) A. EINSTEIN, *Geometrie und Erfahrung*, Berlín, 1921, pp. 3-4.

(3) C. P. II, p. 328.

ré se vuelve, en resumidas cuentas, hacia el silogismo". Ahora bien, "el razonamiento silogístico —según el mismo Poincaré— es y será siempre incapaz de añadir algo a los datos que se le suministran; estos datos se reducen a unos cuantos axiomas, y es imposible encontrar, en las conclusiones, cosa alguna diferente de ellos" (4).

¿A qué se deberá por consiguiente el que las matemáticas hayan encontrado, desde los albores mismos del pensamiento, el "camino real" de la ciencia, camino hecho de rigor, de "aplicabilidad a la realidad", y de incesante progreso?

De nuevo se enfrenta Meyerson, al enigma de los juicios sintéticos **a priori**, pero esta vez cuenta con más elementos para descifrarlo.

Art. 2º—Origen experimental de los primeros principios de las ciencias.

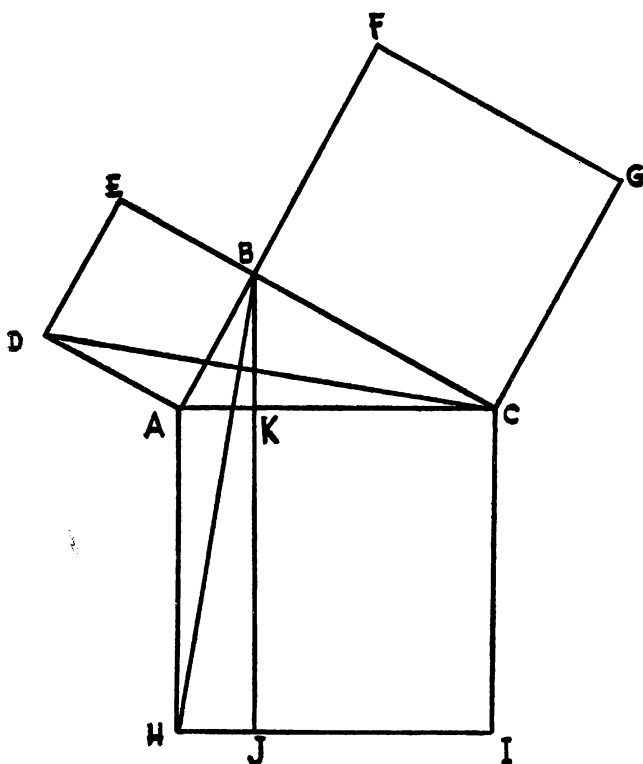
A) Cómo prueba sus teoremas la geometría.

Recordemos lo que aprendimos en nuestros primeros años de estudios matemáticos. Tracemos la figura. (Ver página siguiente).

Ahora sigamos la explicación que Meyerson nos hace:

"Después de trazar el triángulo rectángulo y los tres cuadrados construídos sobre cada uno de los lados, trazamos la perpendicular B K J y en seguida las dos rectas auxiliares D C y B H. Se comienza entonces por demostrar la igualdad de los triángulos A D C y A B H. Estas dos figuras, como lo dice la demostración, son realmente **idénticas**: se distinguen únicamente por la posición que ocupan en el conjunto de la figura. De la igualdad de los dos triángulos, se pasa a probar la igualdad entre el cuadrado A B E D y el rectángulo A K J H. Aquí las dos figuras son evidentemente desemejantes. Pero se demuestra que las dos tienen, sin embargo, la misma superficie. Para hacer esto se asienta que cada una de ellas debe ser el doble de un triángulo, y estos dos triángulos son precisamente aquellos cuya identidad quedó establecida previamente. Luego se repite la operación con el otro lado, y por último, dando un vistazo a la figura, nos convencemos de que los dos rectángulos colocados a uno y otro lado equivalen al cuadrado levantado sobre la hipotenusa".

(4) La science et l'hypothèse, p. 11.



“De esta manera procedemos de igualdad en igualdad, dejando cada vez de lado, descuidando a sabiendas, declarando indiferente desde el punto de vista del razonamiento, la diversidad que se oponía a la identificación. ¿Era en realidad indiferente la diversidad desde el punto de vista de nuestra atención, es decir, de la idea que nuestro espíritu concibió desde el primer momento? Seguramente no, porque, de serlo así, el trabajo de la demostración hubiera sido innecesario. Nos acordamos todavía que las cosas no pasaron así, que la demostración exigió, por el contrario, de parte de nuestra inteligencia, una tensión verdaderamente notable. Aún allí donde la identificación parece total, en la igualdad entre los dos triángulos, las cosas, si se nos permite hablar así, no marcharon solas. Sin duda estábamos plenamente convencidos, con anterioridad a toda geometría, que el desplazamiento en el espacio no puede menguar en nada la identidad, y que la posición, desde el punto de vista de la identidad, es una circunstancia totalmente indiferente. Sin embargo, a pesar de que los dos triángulos no son en

realidad sino un mismo y único triángulo que sencillamente ha girado 90° alrededor del punto A, es tan grande la diferencia de posición, hay tan poca similitud, desde el punto de vista de la función que representan los dos triángulos en la figura total, que el que escribe estas líneas, a pesar de que desde entonces han transcurrido cerca de 60 años, se acuerda perfectamente del asombro que le produjo esta demostración de identidad y de la dificultad con que en un principio podía encontrar las rectas que debía trazar, dificultad que no era, a decir verdad, sino la traducción de lo que en las figuras había de **inesperado** y, por consiguiente, del asombro mismo. Probablemente más de uno entre mis lectores conserva, sobre el particular, recuerdos parecidos".

"Entre los cuadrados y los rectángulos, no se puede hablar de verdadera identidad: para igualar los unos a los otros, es menester, evidentemente, subentender que la forma es indiferente con relación al área. Por lo demás, a propósito de este mismo punto, ha sido necesario que se nos **mostrase** la relación existente entre los triángulos y las figuras rectangulares respectivas. Puesto que la situación no es enteramente la misma en los dos casos (con lo cual las dos figuras rectangulares serían semejantes) el artificio consistió precisamente en asimilar el mismo triángulo, ora al rectángulo, ora a un cuadrado, tomando cada vez, como base, un lado distinto del triángulo; con lo cual se obtiene, claro está, que las dos figuras rectangulares aparezcan a un mismo tiempo desemejantes en la forma e iguales en área. Y si por último pudimos darnos cuenta, al dar una ojeada a la figura, de que los dos rectángulos sumados eran iguales al cuadrado levantado sobre la hipotenusa, no tuvimos más remedio que echar la mirada, o que recordar la manera como antes de comenzar la demostración dividimos el cuadrado en dos rectángulos. De esta manera pudimos escribir $AC^2 = AB^2 + BC^2$, y poner en relación o enlazar mediante el signo igual lo que en el primer momento nos pareció absolutamente diferente, es decir, dos cuadrados de un lado, y uno del otro. Pero por sabido se calla que el signo igual conlleva una restricción: este signo se refiere únicamente a las áreas; desde los demás puntos de vista y principalmente por lo que a la forma y a la posición se refiere, las diferencias subsisten".

"Hicimos ver que sucede otro tanto en el razonamiento algebraico. Por ejemplo la ecuación $(a + b)(a - b) = a^2 - b^2$, que se suele calificar de idéntica, no es sino una identificación, cosa que, por lo demás, aparece así al primer vistazo, puesto que a la izquierda del signo igual encontramos una multiplicación y a la

derecha la diferencia de dos cuadrados; en cuyo caso el signo de igualdad significa simplemente que se pueden hacer coincidir los dos miembros, pero con ciertas condiciones, por ejemplo, si se llevan a efecto de determinada manera las operaciones algebraicas indicadas por los símbolos, o si se reemplazan las letras **a** y **b** por cualesquiera números" (5).

B) Una operación aritmética.

"Pasemos ahora a una igualdad numérica sencillísima. Escribamos $7 + 5 = 12$. No cabe duda que, como Kant lo ha demostrado, es esta una proposición sintética, puesto que ni en el concepto 5, ni en el concepto 7 hay nada que indique que la suma de los dos es divisible por 3 y por 4. Consiguientemente aquí se ha creado algo nuevo. ¿Habría podido hacerse eso, en rigor, sin un salto en lo no-idéntico? Para tratar de zanjar esta cuestión, traduzcamos nuestra igualdad en palabras. Si leemos: **siete y cinco es igual a doce**, esto, sin duda, es correcto. Pero, como lo vimos ya, este concepto de igualdad está lleno de equívocos, puesto que no afirma, si se le precisa un poco más, sino una igualdad parcial...".

"Tratemos de ser más precisos en el caso de la igualdad matemática; leamos: **siete y cinco es idéntico a doce**... Pero, al atribuir a este término de identidad su sentido más estrecho —según el cual indicaría una perfecta **coincidencia**, es decir una absoluta imposibilidad de establecer la más mínima distinción desde cualquier punto de vista— aparece entonces cuán inadecuada es la expresión. En todo caso será más correcto decir **siete y cinco hacen doce**, puesto que la forma verbal **hacen** es aquí, evidentemente, la expresión o la traducción de un verdadero acto que ha sido ejecutado".

"Es ésta una verdad que ha sido formulada con toda claridad por Bradley. 'Es falso, dice este autor, que uno y uno sean dos. Uno y uno **hacen** dos, pero sólo con la condición de que yo los reúna, y no tengo necesidad de ponerlos juntos, a menos que yo así lo quiera'. Y recientemente Eddington ha expresado el mismo pensamiento en una fórmula verdaderamente feliz: 'juzgamos con frecuencia, escribe, que cuando nosotros hemos concluido nuestro estudio acerca del **uno**, ya conocemos todo lo relacionado con el **dos**, puesto que **dos** es, nada más **uno y uno**. Olvidamos que todavía

(5) C. P. II, pp. 330 ss.

nos falta hacer el estudio de la "y". En efecto, 7 y 5 son dos cosas o dos conceptos, mientras que 12 es un concepto único. Si añadimos cinco a siete, podemos contar, es cierto, hasta doce; pero precisamente tiene que intervenir esta operación, tenemos que borrar la separación entre el primer número y el segundo, y tenemos, como lo dice Mill, que convenir en considerar como un único montón (de piedrecillas, por ejemplo) lo que hasta entonces había aparecido como dos montoncitos separados. De lo contrario, y esto es bien sencillo, siete y cinco seguirán siendo siete y cinco; lo cual es, ya lo dijo Antístenes, pura y simple identidad. Ahora bien, es evidente que esta identidad, en éste y en cualquier otro caso, es enteramente estéril y carente de sentido y por eso nadie piensa en hablar de ella, puesto que la consideración suprema a que obedecemos cuando formulamos una proposición es la de la presencia de un contenido, es decir, el afán de progreso del pensamiento".

"Que la adición entrañe un verdadero progreso del pensamiento nos lo puede enseñar inmediatamente si reemplazamos el ejemplo de Kant por una operación algo menos sencilla. Escribamos las siete primeras cifras de π y debajo, siguiendo el mismo orden, las siete primeras cifras de e , sumemos y veamos la suma. ¿Sabíamos que la adición nos iba a producir precisamente ese resultado? Seguramente no... Y tanto menos lo sabíamos cuanto que esta operación jamás ha sido hecha en matemáticas ya que su resultado no ofrece ningún interés. Pero interesante o no, he aquí una cosa que ignorábamos y que ahora hemos aprendido, es decir, un conocimiento nuevo. ¿Cómo lo hemos adquirido? Ejecutando la adición, llevando a cabo un acto. Y lo mismo sucede evidentemente con siete y cinco o con dos y dos. El hecho de que, por un arraigado hábito, conozcamos de antemano e instantáneamente el resultado de la operación, en nada cambia la esencia de ésta".

"Para corroborar nuestra convicción por lo que a la verdadera naturaleza de la igualdad numérica arriba escrita de refiere, nos bastaría recordar que lo que hemos tratado de traducir mediante la conjunción \mathbf{y} , es el signo $+$, 'Para dar razón del signo $+$, de la constante \mathbf{y} , como dicen los lógicos contemporáneos —escribe M. Brunschvicg— ha hecho Kant su genial sondeo' Ahora bien, este signo pertenece a la clase general de los signos algebraicos, y por consiguiente, su significación debe ser análoga a la de los demás signos de la misma clase. Escribamos ahora: $12 \rightarrow 5 = 7$. Al enunciar verbalmente la pro-

posición no podemos con ningún artificio de lenguaje disfrazar la operación que allí ha tenido lugar. Porque se trata ahora de hacer una discriminación, un corte, y sabemos con toda claridad que ese corte no se hará por sí solo; lo sabemos con tanta mayor claridad cuanto que, de haber separación espontánea, no habría más razón para que se hiciera en la forma de siete y cinco o en la de seis y seis. El paralelismo se hace por el contrario evidente si en lugar de identidad decimos que hay identificación: en el primer caso podemos, en efecto, mediante un **siete** y un **cinco** hacer un **doce** idéntico al guarismo escrito a la derecha del signo de igualdad, así como en el segundo caso valiéndonos del **doce** y del **cinco**, formaremos un **siete**. El signo algebraico es el símbolo de una operación, de un **acto**; y debido a esto, si introducimos en nuestro enunciado la indicación de ese acto, reemplazando **y** por **más**, el enunciado resulta enteramente exacto. **Siete más cinco es, en efecto, idéntico a doce**" (6).

Meyerson cita en su favor las opiniones afines a la suya de Goblot y de Bradley. Este último dice: "Después de habernos preguntado si será posible encontrar una característica común a todo razonamiento... (hemos de concluir que) dicha característica radica en el hecho de que 'sea cual fuere la operación, se da siempre alguna operación. Esta operación es una experiencia ideal hecha sobre algo que es "dato", y el resultado de este proceso invariablemente es atribuido al **dato** original'; en otro pasaje declara (Bradley) que formular una conclusión (**inference**), equivale a 'sacar un resultado nuevo de un determinado **dato**. Se obtiene el resultado mediante una operación ideal hecha con ese **dato**, y una vez obtenido, el resultado se convierte en predicado del dato. De tal manera que el razonar se basa en la identidad de un contenido colocado en el interior de una operación mental con el contenido colocado fuera de ella'...

"Ahora bien, una **experiencia** es, a todas luces, algo que viniendo de lo exterior, penetra en nosotros. ¿No indicará esta expresión que Bradley estaba pensando al escribir estas líneas en algo que no pertenece exclusivamente al entendimiento, y que no ya el dato primitivo, pero ni siquiera la operación misma, se le presentaban bajo un aspecto puramente ideal, sino que, por el contrario, él pensaba en un *fluir* de la realidad?"

(6) C. P. II, pp. 335-339.

"Vistas las cosas por este lado la concepción de Goblot con su vigoroso realismo parece mucho más acertada; porque si se trata de **acciones objetivas**, mecánicas, llevadas a cabo con el auxilio de unas piedrecitas por ejemplo, no tenemos dificultad ninguna en entender cuáles pueden ser las consecuencias de un cambio de lugar, cambio que hemos visto producirse un sinnúmero de veces. Ahora bien, ¿por qué estas operaciones llegan a imponerse a nuestra inteligencia de una manera tan decisiva? ¿Por qué parece que la satisfacen tan completamente? Vimos, es verdad, en otro lugar (C. P. I, § 70 y ss.), que el enlace de dos fenómenos entre sí nos hace sospechar que bajo él se oculta un nexo necesario. Pero he aquí que, en esta ocasión, nos encontramos cara a cara, con la relación necesaria en persona. ¿Acaso la lógica será, aquí, una pura ilusión, y se reducirá a un puro y simple hábito?" (7).

Meyerson responde así al interrogante propuesto en el capítulo anterior: ¿Cómo podemos llegar a captar una relación necesaria? ¿Cómo podemos descubrir lo necesario en lo contingente, es decir, cómo podremos "entender" los eventos y las cosas? Para responder se vale de una frase de M. Pasch: "Hemos absorbido (es decir, hemos abstraído) el contenido de los axiomas ejecutando experiencias y fijando los resultados por medio del lenguaje" (8).

Así, pues en el razonamiento matemático, en apariencia puramente apriórico, interviene un factor proveniente de la experiencia. Si las más de las veces, al ejecutar una demostración matemática, creemos que podemos prescindir de la operación real (manual, visiva, táctil, pero sea como fuere, sensorial), ello se debe a que por tratarse de fenómenos o experiencias familiares, mil veces repetidas y conservadas por lo mismo en la memoria, podemos "creer que hemos extraído la totalidad de la demostración del solo entendimiento". (C. P. II, p. 248). En el caso de las matemáticas razonamos, "demostramos matemáticamente", valiéndonos de "abstracciones inconscientes de fenómenos reales" (C. P. II, p. 346). Pero el hecho de que estas abstracciones sean inconscientes o memorizados no suprime en modo alguno, antes bien acentúa, la intervención del fenómeno real. Se trata, como dice Rignano, "de acciones que no hay que repetir, sencillamente porque una larga 'experiencia' permite adivinar su resultado". Una larga experiencia en efecto, ha grabado hondamente en nuestra memoria, hasta el punto de crear en nosotros, por decirlo así, un reflejo intelectual in-

(7) C. P. II, pp. 337 ss.

(8) C. P. II, p. 347. Cfr. C. P. III, p. 880, nota 17.

consciente, "que los cuerpos sólidos conservan su forma y su volumen al ser transportados a través del espacio" (C. P. loc. cit.). En esta forma "la operación mental de la adición no es sino el recuerdo de una operación concreta" (C. P. II, p. 370).

Sin embargo, la "experiencia" escueta (un vistazo al teorema de Pitágoras o transportar unas piedrecitas de un lugar a otro) tampoco puede explicar —opina Meyerson— la aparición de esa evidencia apodíctica que destella en las relaciones matemáticas. Allí —dice— "tiene que haber otra cosa: un factor puramente intelectual que explique el que la convicción, en tales casos, nos parezca de naturaleza tan diferente de la que experimentamos frente a juicios puramente inductivos y dé cuenta del hecho de que los enunciados en cuestión parecen imponerse al espíritu como evidentes y de que se hallen revestidos de la prerrogativa que llamamos necesidad lógica. Es imposible llegar a persuadirse de que la convicción de la solidez incommovible del razonamiento matemático sea una ilusión, y de que sea, asimismo, ilusorio el que las matemáticas, como lo dice con tan enérgica expresión B. Russell, sean una morada siempre enhiesta, en donde nuestras aspiraciones ideales se encuentran plenamente satisfechas y donde nuestras mejores esperanzas nunca quedan fallidas" (9).

"El enigma —continúa Meyerson— es del mismo jaez que el que ofrece la oposición entre la lógica de Aristóteles y la de Bacon. El silogismo, prueba ciertamente, pero parece incapaz de hacer progresar el pensamiento, siendo como es, esencialmente tautológico; al paso que la inducción nos trae aportes nuevos, sí, pero ilegítimamente nuevos, imposibles de justificar delante del tribunal de la razón. De este dilema nos zafamos nosotros en otra ocasión (C. P. I, § 90), apelando a la **suposición** que de la racionalidad, de la necesidad lógica, suposición que brotaba de la razón, forjada, hasta cierto punto, por la razón misma. Pero de este recurso no podemos evidentemente echar mano en la presente ocasión; porque nos encontramos, digámoslo una vez más, en el interior de la lógica misma, y es, por consiguiente, con la noción de algo que se impone irresistiblemente al espíritu con lo que tenemos que habérmolas" (10).

(9) Cfr. J. DEWEY, *Experience and Nature*, Chicago, 1925, p. 57. Apud C. P. II, p. 348.

(10) C. P. II, p. 349.

C) Las leyes de la mecánica. Galileo y el principio de inercia.

Al igual que los principios matemáticos, las leyes fundamentales de la mecánica, se han descubierto, según Meyerson, recurriendo a experiencias concretas. Tal es el caso, por ejemplo, del principio de inercia descubierto por Galileo.

"Fácil es convencerse, al examinar con un poco de detenimiento los razonamientos de Galileo, que la realidad no está en manera alguna ausente de ellos; todo lo contrario, interviene allí de manera decisiva. Sin duda el cuerpo 'enteramente redondo' del autor de los **Discorsi** es tan sólo un cuerpo ideal y solamente en la imaginación es en donde Galileo lo hace rodar sobre un plano perfectamente liso, e inclinado ya hacia un lado, ya hacia otro; pero estas ideas son, a pesar de todo, abstraídas de lo real, sugeridas por él, y a esto se debe el que el gran florentino haya sido capaz de seguir, de predecir el comportamiento de ese cuerpo sobre el plano. Para hacer esto, no le hacían falta experiencias tangibles; se trataba simplemente del comportamiento que, como cualquier experimentador de su época, había observado infinidad de veces, en objetos comunes y corrientes" (11).

Art. 3º—La "experiencia de pensamiento" en física.

Descendiendo de las ciencias puras al terreno de las llamadas ciencias experimentales, podemos corroborar las conclusiones obtenidas, invirtiendo, por decirlo así, los términos de la prueba. Porque si los principios de las llamadas ciencias puras tienen, como lo hemos visto, un origen experimental, por el contrario cualquier experiencia de laboratorio, a primera vista completamente empírica y por lo mismo singular, no puede prescindir de elementos, por decirlo así, aprióricos, ya que el objeto de la experiencia **científica** (en física o química) es, propiamente hablando, un "concepto".

"Tengo en la mano una pequeña esfera, de latón plateado, de determinado diámetro. Pero lo que en realidad trato de observar con los ojos de la mente, si se me permite esta expresión, es el comportamiento de un objeto ideal, el **cuerpo electrizado**, que, propiamente hablando, no está hecho de ningún metal de composición precisa. Y la prueba es que, con estas expresiones, he de enunciar el resultado de mis experiencias. La esferita laminada es tan sólo un ejemplo, escogido con mayor o menor habilidad, de ese

(11) C. P. II, p. 344.

concepto universal y abstracto. Es una representación del mismo. En este sentido toda experiencia no es y no puede ser otra cosa que una experiencia de pensamiento. Y esto es lo que hace que, como lo hemos indicado, la experiencia pueda ser útil al progreso de la ciencia. Como lo hace notar Montaigne, sólo recurrimos a ella por necesidad: 'cuando no nos sirve la razón, echamos mano de la experiencia que es un instrumento más endeble y menos noble'".

"Lo que Galileo manejaba en sus investigaciones eran conceptos universales ("genres"), ideas; pero ideas abstraídas de la realidad, sugeridas por ella. Y podía seguir su comportamiento, precisamente porque, después de haber obrado semejante **sublimación**, las reintegraba a la realidad".

"¿Habría necesidad de advertir que tal asimilación solamente es admisible desde el punto de vista preciso en que nos hemos situado y que, por otros aspectos, no se puede menos de reconocer marcadas diferencias entre la experiencia de pensamiento y la experiencia real? Por lo que a aquella atañe, basta el examen del saber adquirido, es decir del conjunto de experiencias del pasado, para poder obtener un resultado; mientras que, por lo que toca a la segunda (a la experiencia real) tenemos que someter la naturaleza a un nuevo y directo interrogatorio... Al matemático no se le pasa por la mente recurrir a la experiencia concreta y, sin embargo está dispuesto a volver a la adición primitiva, por muy alejada que ésta esté de la operación que tiene entre manos, cuantas veces se ponga en tela de juicio la legitimidad de sus deducciones" (12).

En resumidas cuentas: ya se trate de experiencias del pasado conservadas en la memoria subconsciente, como es en el caso de las matemáticas y de la mecánica, o de experiencias actuales y conscientes, como en el caso de la física, siempre todo saber científico que se enuncia en juicios **sintéticos**, debe tener, según Meyerson, un origen experimental. Sin experiencia no puede haber avance del pensamiento y sin identificación no puede haber necesidad lógica. Tal es la idea central y más fecunda, a lo que creo, de la epistemología meyerersoniana.

(12) C. P. II, pp. 463 ss.

Art. 4º—Objeto abstracto y operación concreta. La abstracción operativa según Meyerson.

"Basta enfrentar claramente los términos del problema, tal como los acabamos de precisar, para ver que la solución se impone. El entendimiento no opera, sino apoyándose en nociones abstractas, creadas por él mismo; pero esta misma operación no puede menos de observarla en la realidad, tomarla de la realidad. Se concluye por consiguiente que la operación lógica es la traducción, en el pensamiento, de una operación, de un acto real, operación que tiene como puntos de partida, como substratos, no ciertamente objetos reales, sino conceptos, ideas".

"¿Es esto paradójico? Seguramente sí. Pero esta paradoja es inherente al funcionamiento entero de nuestra razón y proviene de la coexistencia, en nuestro yo, de la razón y de las sensaciones que parecen penetrar en ella desde afuera. Es posible en todo caso convencerse directamente de que la paradoja es aquí inevitable, y de que las cosas suceden tal como lo acabamos de describir".

"Volvamos a nuestro ejemplo de las piedrecitas. ¿Habremos realmente tratado de observar su comportamiento en cuanto son objetos concretos? Todo lo contrario, nos consta que desde el primer momento habíamos resuelto no preocuparnos ni de su forma, ni de su color, ni de su tamaño. Aun en el caso de que en estas propiedades hubiese una total disparidad, aunque haya habido piedras grandes y pequeñas, blancas y negras, cúbicas y redondas, mezcladas entre sí, todo esto en manera alguna hubiera podido servir de estorbo para comprobar el resultado de la operación. ¿Qué significa esto? Que la única cosa que nos importaba era el "número", y que por consiguiente, pensándolo bien, fue con el número con lo único con que operamos. Arriba hablamos del concepto abstracto que no hace sino representar al objeto real; pero aquí tenemos que invertir los términos, porque los objetos reales, las piedrecitas, en rigor de verdad, no hacen sino representar el concepto abstracto, es decir, el número".

"Asímismo, como lo dice con toda exactitud Milhaud, 'el círculo, el triángulo, no son eso que estamos contemplando con los ojos del cuerpo, sino lo que con ocasión de esta figura, contemplan los ojos de la inteligencia'. También Platón mucho tiempo hace, hablando de los geómetras, dijo que el objeto verdadero de sus pensamientos no son estas figuras, sino 'otras realidades a las cuales estas figuras se parecen' y añadía que 'sólo con el pensamiento es posible intuir esas realidades'. Así se entiende el que para nosotros

es indiferente que las figuras estén dibujadas con tiza o con tinta, que sean grandes o pequeñas, que la circunferencia trazada a pulso presente protuberancias o que los lados del triángulo tengan éstas o aquellas proporciones. Tampoco sabemos si el triángulo es rectángulo, equilátero o escaleno, más aún, no **queremos** saberlo, porque el triángulo debe ser abstracto, universal. Ahora bien, es evidente que un triángulo real presentará siempre ciertos detalles que nosotros expresamente evitamos atribuir al nuestro. Es esta una comprobación que no ha dejado de molestar a los empiristas. 'Porque viéndolo bien, dice Locke en un pasaje frecuentemente citado, encontraremos que las ideas generales son ficciones de la mente, que no pueden ser formadas sin cierto trabajo y que no se pueden representar tan fácilmente como a menudo nos lo figuramos. Tomemos por ejemplo la idea universal de un triángulo, la cual, aunque no sea la más abstracta, la de más extensión ni la más difícil de formar entre todas, requiere sin embargo cierto esfuerzo y cierta habilidad para que se la pueda representar, porque ese triángulo no podrá ser ni oblicuo, ni rectángulo, ni equilátero, ni isósceles, ni escaleno, sino todos estos triángulos al tiempo y ninguno por separado'.

"Y así, sirviéndonos de la expresión de Locke, nosotros hemos operado sobre "ficciones de la mente", ficciones engendradas por el proceso de **abstracción**, —en lo cual Helmholtz y Poincaré, Painlevé y Einstein están de acuerdo— aplicado a la observación del movimiento de los sólidos en el espacio. Hemos analizado, hemos descompuesto las características que la realidad presentaba y, entre todas, escogimos una que nos pareció clara ("simple") o, al menos, más clara ("plus simple") que el borroso conjunto en un principio percibido. Esta discriminación, que implica por consiguiente una separación, una división entre esta propiedad y las otras con las que se encontraba unida, nos pareció justificarse por haberla encontrado, en otras circunstancias, asociada a propiedades diferentes. En una palabra, creamos un concepto universal. Pero por sabido se calla que, habiendo abstraído y generalizado de esa manera y privado a lo concreto de los rasgos que lo forman, lo que al fin y al cabo logramos obtener no podía pasar propiamente por un ser real. Lo real no conoce los números abstractos, y si, al tratar de la realidad, hablamos de números, nos veremos obligados a añadir al número un calificativo que lo transforma en número concreto. No diremos, sin más, siete, sino siete piedras. Porque el puñado de piedrecitas, es lo concreto, y el hecho de que sean siete no es sino uno de sus múltiples atributos".

"Asímismo la figura concreta es aquella que dibujé y que tiene determinadas características. El hecho de que sea un triángulo no es sino una de esas características. Pero en uno y otro caso, he desprendido el atributo de los que estaban adheridos a él, lo he liberado y lo he hipertrofiado en cierto sentido hasta hacer de él un ente que no represente sino este **solo** atributo. Y de esta suerte he llegado al concepto de algo que no es ni siete piedras ni siete hombres, etc., o que es todas estas cosas al tiempo —puesto que es el **número** siete—, y al concepto de un triángulo que no es, como dijera Locke, ni rectángulo, ni escaleno, etc., o que es todo esto a la vez puesto que es escuetamente, el triángulo, una idea universal, simple cosa del intelecto".

"Pero esto no impide que la operación en sí haya sido perfectamente real: transportamos realmente cinco guijarros hacia los otros siete y, realmente también, trazamos esa recta auxiliar, sin cuya presencia no hubiéramos logrado hacer la demostración de nuestro teorema".

"Así que nosotros hemos trabajado con un concepto abstracto, como si fuese real; después de haber abstraído el concepto, después de haber convertido en una cosa, de manera extraña, eso que sólo pertenecía a nuestra mente, hipostatizamos ese concepto, reintegramos lo abstracto a la realidad, y fingimos, si se quiere, que lo abstracto era algo real, a fin de poder actuar sobre él de una manera real, y para observar cómo se comportaba en la realidad" (13).

* * *

"El comportamiento de lo abstracto. Empero aquello cuyo comportamiento hemos intentado seguir, es ciertamente, un concepto abstracto; no importa que los lados del triángulo estén torcidos; nuestra razón los endereza, como lo dijo tan gráficamente La Fontaine al hablar del bastón que, sumergido hasta la mitad en el agua, aparece quebrado. 'Se dice a menudo, escribe Poincaré, que la geometría es el arte de razonar bien sobre figuras mal hechas'. Y añade: 'Esto no es una perogrullada sino una verdad que bien merece se la tenga en cuenta'. En efecto, la observación de Poincaré nos revela la verdadera naturaleza del razonamiento geométrico, porque (como el gran matemático lo explana un poco más adelante, después de hacer hincapié sobre el papel de la intuición) 'el geómetra

tiene necesidad de dibujar las figuras, o al menos, de representárselas mentalmente, con el objeto de favorecer esa intuición" (14).

"¿Este procedimiento, tal como lo acabamos de describir, podrá parecer extravagante, fantástico? - Pensemos, sin embargo, en que (como lo dijimos en otro lugar: C. P. I, § 18 ss. y § 83 ss.) el objeto propio de nuestro saber científico no es y no puede menos de ser sino lo universal, lo ideal, y que si escudriñamos un poco más detenidamente la noción de experiencia, nos veremos obligados a reconocer que ese ideal es, en verdad, lo único cuyo comportamiento observamos. Todos nuestros enunciados científicos sólo pueden recaer sobre lo universal; lo real que figura en ellos no es, en manera alguna, concreto en el sentido en que lo son las cosas concretas de la percepción común, sino una abstracción que nosotros, hipertrofiándola, hemos transformado en una realidad, a fin de poder reintegrarla en la urdimbre de lo real. El cuerpo electrizado con que hemos estado, literalmente hablando, manipulando, presentaba toda suerte de propiedades; nosotros, empero, nos hemos arreglado para ir eliminando con múltiples artificios, una tras otra esas propiedades; siempre con el designio de poder afirmar, en resumidas cuentas, que estamos haciendo experimentos con un cuerpo únicamente electrizado, el cual, a no dudarlo, no es sino un ser de razón, exactamente lo mismo que el número siete".

"Pero, de contado, la experiencia no nos pudo enseñar directamente y sin rodeos el comportamiento de ese ser de razón; solamente después de combinar experiencias y razonamientos, unas y otros más o menos complejos, pudimos llegar a él" (15).

"Procediendo de esta manera... afirmamos que el concepto creado por nosotros, y que de todo tiene menos de concreto, evolucionará sin embargo, de manera completamente análoga al comportamiento de lo real concreto que cae bajo el dominio de nuestra observación" (16).

"Inserción de lo abstracto en lo concreto" y "observación del comportamiento de lo abstracto"... En estas fórmulas condensa Meyerson su concepto de abstracción operativa. Es otra manera de decir que las leyes eternas, inmutables, necesarias, que rigen el universo visible, no pueden menos de ser conocidas en la experiencia sensible, y no pueden menos de **existir** en lo efímero, mu-

(14) H. POINCARÉ, *Dernières pensées*, París, 1962, pp. 60-61.

(15) C. P. II, p. 354.

(16) C. P. II, p. 389.

dable y contingente: en lo fluente espacio-temporal. Exactamente lo mismo que afirma Aristóteles: τὰ μὲν οὖν εἶδη το νοητικὸν ἐν τοῖς φαντάσμασι νοηῖ (17).

El antiescolástico Meyerson encontró, sin saberlo, el principio del realismo aristotélico. Podemos conocer que necesariamente cinco más siete es igual a doce, porque fugaz, temporal y, por lo tanto, contingentemente, se ha efectuado un cambio espacio-temporal, acercando accidentalmente una "cantidad" de guijarros a otra. Viceversa, el más leve movimiento local, que es, quizá, la más fugaz de las mutaciones (cuando, por ejemplo, "Sócrates camina"), encierra en sí algo, y aun mucho, de necesario. El universo del matemático y del físico son una amalgama, una extraña "composición", de necesidad y contingencia, de "logos" y materia, o como dijeron los griegos, de μορφή y de ὕλη.

La inteligencia humana, aun la más abstractiva cual es la del matemático, jamás puede perder el contacto con la realidad material. Tal es su condición.

Art. 5º—Los juicios universales sintéticos, síntesis de "a priori" y "a posteriori".

Con lo dicho hemos tocado, según Meyerson, la fibra más honda en la urdimbre noética de los juicios sintéticos. Estos son a la vez aprióricos y aposterióricos, a la vez sintéticos y analíticos.

Las matemáticas y la mecánica puras se construyen mediante un **proceso de abstracción aplicado a la observación del movimiento de los sólidos en el espacio**. Abstraemos el concepto de número o de figura geométrica, o efectuamos una abstracción de abstracciones usando de símbolos algebraicos, o pensamos en un cuerpo idealmente esférico que rueda sobre una superficie idealmente plana, pero a un mismo tiempo tenemos que seguir **observando** el movimiento de los sólidos inmodificables —y con él de nuestra abstracción— en el espacio. Y de esa abstracción en movimiento, o en otras palabras, de esa abstracción fluente y no estática, brotan los axiomas primeros de la matemática y de la mecánica.

Estos axiomas o primeros principios no pueden ser, por lo tanto, "totalmente a priori" ("vollig a priori"). Entran en ellos, necesariamente, aleaciones impuras, factores provenientes de afuera, "a

posteriori", del mundo que vemos con los ojos y tocamos con las manos. Por consiguiente la afirmación de Kant: "Ante todo hay que notar que las proposiciones propiamente matemáticas son siempre juicios *a priori* y no empíricos, porque en sí entrañan necesidad, la cual es imposible sacarla de la experiencia" (18), esa afirmación, decimos, se demuestra completamente falsa y, ella sí, enteramente "*a priori*".

"¿De dónde viene entonces la apariencia de aprioridad? ¿Qué pudo originar el que el gran crítico hubiera juzgado así tal operación, y de dónde le viene a ésta ese carácter de **necesidad lógica** con el que indiscutiblemente está revestida? Para tratar de ver un poco más claro en asunto tan espinoso y controvertido, quizá el camino mejor sea (aun yendo contra el proceder que se acostumbra seguir) analizar antes que otra cosa el pensamiento aparentemente más complejo por cuanto menos inconsciente. Este análisis se encuentra en su totalidad realizado a lo largo de nuestras exposiciones anteriores ("Du Cheminement de la Pensée" y demás trabajos que le precedieron)".

"Regresemos al ejemplo del teorema algebraico que citamos arriba (C. P. § 198). ¿Cómo arreglárselas para demostrar que $(a + b)(a - b) = a^2 - b^2$? - Se comienza por utilizar el teorema sobre la multiplicación de las sumas algebraicas, y se escribe:

$$(a + b)(a - b) = a^2 + ab - ab - b^2$$

Se ve al momento que en la suma algebraica de cuatro términos colocada a la derecha del signo de igualdad, un único y mismo término, **ab**, aparece primero como positivo, y luego como negativo. Ahora bien, ya se sabe que un número no se modifica con sólo añadirle y quitarle sucesivamente otro número. Por consiguiente $+ab$ y $-ab$ se anulan, es decir, es indiferente borrarlos o dejarlos. Si se opta por borrarlos, es porque obedecemos a la ley de la economía del esfuerzo— y así obtenemos la expresión deseada".

"Hemos procedido, pues, de igualdad en igualdad, de suerte que la demostración entera constituye (según la exacta expresión que H. Poincaré aplicaba a su esquema del razonamiento por recurrencia) una **cascada** de igualdades. Transformamos poco a poco la expresión primitiva, es decir, ejecutamos algunos actos. Pero tuvimos buen cuidado de que, a través de todos esos cambios, la

(18) Kritik der reinen Vernunft, Einleitung, V, Kant's Werke, t. III, p. 36.

identidad (tal como la definimos: "identidad entreverada de diversidad") se conservara. Si el lector quisiera repasar lo que expusimos en otro artículo (C. P. § 178 y ss.), podrá convencerse de que la demostración geométrica es enteramente conforme a este esquema, el cual parece constituir, en verdad, el troquel universal en que se vacía todo razonamiento matemático. Y evidentemente, se debe atribuir a esta marcha por la senda de la identidad, a esta utilización incesante de la noción de identidad, el que el razonamiento ejerza una presión real sobre nuestro entendimiento, y fuerce, por lo mismo, nuestro asentimiento".

"Será el razonamiento estrictamente numérico la única excepción a esta regla? Fácil es convencerse, a lo que creemos, que no es así, y que —todo lo contrario— el razonamiento numérico encaja perfectamente en este marco".

"Volvamos una vez más a $7 + 5 = 12$. Para ser más exactos, y ateniéndonos al ejemplo de las piedrecitas, diremos que tenemos de una parte siete, y de otra cinco piedrecillas. Al arrimar las segundas a la primeras y al contar el conjunto formado de esa manera, comprobamos que eran doce. Pero en este conjunto podemos todavía ver que persisten los dos grupos primitivos, el primero bien pudo quedar en su sitio, y el segundo debió sólo sufrir un desplazamiento que, como nos lo dice nuestra convicción inmediata, no lo pudo modificar absolutamente en nada desde ningún otro punto de vista. Además, si trazamos una línea divisoria, así sea ideal (y que por consiguiente no puede influir en modo alguno sobre la naturaleza de la realidad con que estamos manipulando), podemos reconstruir fácilmente los dos grupos de siete y cinco. La identidad, por consiguiente, se ha conservado. Y como por otra parte, según lo vimos, esas piedrecillas no hacen sino **representar** números abstractos, es con números abstractos con lo que hemos hecho nuestra experiencia. Vemos ahora por qué la igualdad $7 + 5 = 12$, se nos presenta como una verdad demostrada..."

"Por consiguiente, con más claridad aún de la que veíamos hace un momento en la igualdad algebraica, nos damos cuenta de que la demostración estriba en el hecho de poder ejecutar una acción sin perturbar la identidad entre el antecedente y el consecuente. Debido a que en la operación numérica nos encontramos todavía muy cerca de lo concreto (es decir, de las piedrecitas) que ha servido de base al concepto abstracto, vemos que el acto consiste en un **desplazamiento**. En otras palabras, la posibilidad del doble aspecto bajo el que se nos presenta el montón, depende en realidad de la manera como los objetos se comportan en el espa-

cio; el hecho de cambiar de lugar no trae consigo, de suyo, ninguna otra modificación. Como lo hemos puesto de relieve a lo largo de todas nuestras obras anteriores, sobre esta comprobación reposa toda verdadera explicación científica: explicación que no puede (y no podrá nunca) ser sino de naturaleza espacial". (Cfr. E. S. c. VIII, Las modalidades de la explicación espacial)" (19).

Meyerson insiste en que lo que se conserva inmutable a través de la acción ejecutada no es, propiamente hablando, una identidad perfecta, total; sino una identidad parcial.

"Nunca podría haber identidad completa entre dos cosas diferentes; la identidad es siempre parcial, y lo que ha permanecido, no obstante haber acontecido algo, es esa identidad parcial. La posibilidad de dicha permanencia nos ha sido indicada por la observación de un fenómeno que hemos visto producirse en la realidad".

"Y así $7 + 5 = 12$ no ha sido demostrado sin recurrir a la experiencia. Pero la experiencia, en este caso, ha seguido el declive natural de nuestra mente. La igualdad $7 + 5 = 12$ refleja perfectamente la marcha del acto por el cual pudimos mover las cinco piedrecitas y acercarlas a las otras siete. Pero refleja asimismo la afirmación de la identidad parcial entre el antecedente y el consecuente, y esto es lo que caracteriza el fenómeno. Nosotros anhelamos esa identificación, la postulamos, porque ella, y sólo ella, puede hacernos entender la naturaleza, sólo ella nos permite captar la correspondencia existente entre la naturaleza y nuestro entendimiento. Estamos dispuestos a imponer a la realidad, si fuere necesario, la identidad parcial implicada por la identificación; más aún, estamos dispuestos a **su-ponerla**. A esto se debe atribuir el que demos tal fácil acogida con la mejor voluntad, con una fe que muy fácilmente puede degenerar en credulidad, a todas las experiencias que se prestan a una interpretación de esta clase. Ahora bien, en el terreno matemático contamos con experiencias que, como claramente se ve, se prestan de manera maravillosa a una tal interpretación, porque en matemáticas disponemos de algo muy diferente a simples experimentos que se parecen entre sí. **Sabemos**—con saber adquirido, sin duda ninguna, también por experiencia, pero por una experiencia tan larga que se ha transformado en convicción incommovible— que el espacio posee **libre movilidad** según la expresión tan acertada que emplea Mr. Bertrand Russell;

que los objetos se mueven en él sin deformarse y que de su **solo** desplazamiento no podría resultar ninguna otra modificación de cualquier clase que fuere; y **sabemos** de la misma fuente sin duda y con la misma certeza que las propiedades matemáticas de las cosas son enteramente independientes de todas las demás propiedades (C. P. § 232). A esto hay que atribuir el que la proposición $7 + 5 = 12$ se nos presente, no bien hemos reconocido su exactitud en un caso concreto, revestida de alcance absolutamente universal, hasta el punto de estar dispuestos a olvidar lo que en ella se debe a la experiencia, al acto ejecutado y a la verificación que sigue al acto. Hay allí una compenetración íntima de apriori y aposteriori, como lo ha captado Leibniz con tanto vigor. "Las verdades necesarias, dice Leibniz, cuales se las encuentra en las matemáticas puras, y en especial en la aritmética y en la geometría, deben de tener unos principios cuya demostración no depende de los ejemplos, ni por consiguiente del testimonio de los sentidos, aunque sin los sentidos no se nos habría ocurrido ni siquiera pensar en ellas" (20).

"Sin duda el aspecto diferente presentado por los guijarros, cuando están repartidos en dos grupos, o cuando están reunidos en uno solo, resulta únicamente del cambio de lugar. Esto es un hecho de experiencia. Pero la convicción que de allí dimana no tiene por base la experiencia sola, sino que, además, estriba en que la comprobación experimental ha logrado mantener la identidad... Los números se forman, es cierto, por abstracción, partiendo de lo real contado y enumerado; pero porque este concepto universal es en el más alto grado, capaz de servir de campo de aplicación al procedimiento de identificación, procedimiento que constituye la esencia verdadera de nuestra razón, por eso se nos antoja que es un producto de la sola razón, y que todo saber relacionado con él puede ser considerado como esencialmente apriori".

"Sin embargo no hay tal. Según lo que acabamos de ver, el concepto de proposición sintética "a priori" se desdobra en cierto sentido: $7 + 5 = 12$ es, ciertamente, a un mismo tiempo sintética y "a priori", pero estas dos propiedades no se confunden, porque no se aplican a un mismo aspecto de la proposición. Por consiguiente, la impresión de insondable misterio que parecía entrañar el término kantiano, se disipa en gran manera".

"¿Llegará a desaparecer del todo? Perdura, sin embargo, el asombro de que haya sido posible la identificación, de que habiendo intervenido lo real, se haya prestado a la identificación. Pero esto es, nada más, un asombro producido por la concordancia —concordancia parcial evidentemente, pero, como tal, innegable— entre la realidad y el pensamiento" (21).

* * *

"Y aun suponiendo que se adopte la opinión contraria, según la cual el entendimiento construiría libremente, o sea inventaría las proposiciones matemáticas, el asombro, evidentemente, persiste, o mejor, se agranda, porque, vistas las cosas por este lado, observamos todavía con mayor nitidez, que se trata de una sorprendente concordancia entre elementos que provienen de fuentes enteramente distintas. En el universo que nos ha hecho vislumbrar William James (C. P. § 85) no existiría lo universal, y como el número, no es sino un universal, no podríamos concebir en ese universo número alguno. Y Poincaré, por otra parte, tiene razón al decir que no existiría la geometría si no hubiera sólidos transportables en el espacio sin modificarse. En este sentido, pues, el misterio persiste, ese misterio en el que se hunde cuanto sentimos y pensamos" (22).

El universo físico, inextricable y singular compenetración de materia ponderosa y de "números", se presenta a los ojos de Meyerson como insondable misterio. Hay, sí, en las cosas "una razón inmanente", pero una razón que no es trasunto fiel de la razón humana. Esta tropieza continuamente en aquellas, cuando las quiere entender o simplemente observar, "con elementos que no le pertenecen". Las cosas son, por consiguiente, sólo "parcialmente racionales". Y por eso, por no ser del todo racionales, lo *aposteriori* no puede ser eliminado de nuestros razonamientos. "A pesar de las apariencias, las matemáticas no son enteramente *a priori*. Y no podrían serlo, porque en aquello mismo que constituye su más hondo cimiento, en las operaciones numéricas más sencillas y en las comprobaciones axiomáticas de la geometría, se encuentra, como parte integrante lo *aposteriori*, la observación y la experimentación" (23).

(21) C. P. II, pp. 398-401.

(22) C. P. II, pp. 401 s.

(23) C. P. II, p. 402.

La imposibilidad de asimilar totalmente la realidad material a la razón, imposibilidad que nos impone de continuo el tener que recurrir a la experiencia, lleva a Meyerson a sospechar que esa realidad no puede ser totalmente una construcción de la razón. Sin embargo, Meyerson sólo llega hasta el umbral del realismo. Nunca se decidió a entrar.

Art. 6º—**Resumen. Los enunciados "plausibles".**

Para justificar las largas citas con que hemos puesto a prueba la paciencia del lector, le pido recordar que el método de Meyerson es eminentemente inductivo; que, por consiguiente, los resultados obtenidos son el fruto de pacientes observaciones (mejor diríamos, de pacientes "experiencias") del fenómeno intelectual tal como se refleja en las diversas ramas del saber. Y a fe que Meyerson no se contenta, en la rebusca de los principios que rigen el funcionamiento de la inteligencia, con "inducciones incompletas". Después de mostrar en **Du Cheminement de la Pensée** cómo las operaciones elementales de la geometría y de la aritmética no pueden menos de fundarse en la experiencia sensible, se extiende en describir cómo el matemático que maneja números fraccionarios o negativos y aun números irracionales o imaginarios; cómo cuando trata de espacio no euclídeo, de un espacio de 34 dimensiones (como el de Hilbert) "finge que estos conceptos son reales, y como reales los inserta en la urdimbre de la realidad concreta, para operar con ellos como si fueran reales, identificándolos a números reales..." (24).

No es necesario que nos detengamos en estos largos análisis. El lector interesado puede verlos en **Du Cheminement**, § 220-230. Contentémonos por ahora con poner de relieve los rasgos fundamentales de la teoría meyersónica sobre los juicios universales.

Primero—La conclusión que descuello sobre todas y las resume es la siguiente: "La razón, a fin de poder progresar, tiene necesidad de rehundir ("replonger") los conceptos en lo sensible, a fin de observar su funcionamiento" (C. P. II, p. 414). Dicho de otra manera: "La deducción no solamente parte de la realidad (sensible), sino que, además, mientras progresa no puede prescindir del sostén de esa misma realidad". (Ibid. p. 581). "Para poder progresar, el pensamiento está obligado a referirse a lo que está fuera de él, a

aferrarse, me atrevo a decir, a la realidad y a lo que pasa en ella..." (p. 583). "Por consiguiente, esas abstracciones (o conceptos abstractos), por el mismo hecho de razonar nosotros sobre ellas, se convierten hasta cierto punto en cosas concretas, y esa inserción en la realidad de lo que radicalmente difiere de los objetos sensibles, es lo que constituye a no dudarlo la fuerza propulsora del pensamiento matemático" (p. 409).

Del pensamiento matemático, y —podríamos añadir— del pensamiento humano.

Segundo—La relación necesaria entre los términos de un juicio universal no se percibe "abstractamente", comparando simplemente entre sí los conceptos del sujeto y del predicado. En este sentido la deducción —entendiendo por tal el nexos formal entre una esencia y las propiedades necesarias que dimanan de ella— no es "una operación de la razón ("de l'esprit") que se lleva a cabo por la fuerza de la sola razón", como dice Bergson (25). La abstracción **pura** es intelectualmente estéril.

Meyerson llega en este punto exactamente a la misma conclusión de que hablé en el capítulo primero (3º) de este trabajo, conclusión que, en opinión del P. Hoenen, representa la genuina concepción tomista: no solamente los términos del juicio —sujeto y predicado— se obtienen por abstracción de lo percibido por los sentidos en la experiencia, sino que también, para captar el **nexo** necesario entre esos mismos términos, es indispensable la experiencia.

Tercero—El pensamiento abstracto no es, como lo propalan los anti-intelectualistas, a los que Bergson hace coro, un mosaico de conceptos rígidos, estáticos, yuxtapuestos entre sí como los ladrillos sin vida de una construcción. Como tampoco la inteligencia conceptual es el observador inmóvil que contempla desde la orilla la corriente del río. El pensamiento, insiste repetidas veces Meyerson, es movimiento, dinamismo, devenir, a pesar de que la razón es la facultad unificadora por esencia. (Cfr. C. P. II, p. 430 y pp. 526 s.). El pensamiento, al juzgar, sigue la marcha de lo real tan de cerca, que se puede decir que se compenetra con él, "**raison et réel paraissent se confondre**". Lo real, en el juicio sintético y en la cascada de juicios de que se compone el discurso, arrebatada en su flujo al pensamiento, como la corriente que transporta al nadador. Y así lo hace avanzar. Meyerson, aun dentro de su idealismo ancestral, es un intelectualista convencido.

(25) L'Evolution Créatrice, 42eme. ed. Alcan, Paris, p. 232.

Así refuta ese otro asociacionismo que podríamos llamar "conceptualista" profesado por más de un escolástico. Puesto que el pensamiento es un "devenir", la concepción asociacionista de la marcha del pensamiento, que supone que nuestras ideas nacen en estado de dispersión, separadas unas de otras, para después venir a enlazarse entre sí por virtud de una operación de la mente, aparece muy poco conforme con lo que sucede en realidad. Solamente a las ideas que 'flotan en la superficie de nuestro pensamiento —como dice Bergson— a la manera de hojas muertas sobre la superficie de un estanque y que, por esta causa, son menos nuestras... solamente a esas ideas se aplica la teoría asociacionista'. Meyerson suscribe esta afirmación (26).

Cuarto—Todo juicio universal sintético, en donde a la evidencia inmediata se suma un verdadero avance del conocimiento, es una mezcla, una síntesis o composición, de razón y experiencia, de "apriori" y "aposteriori".

"En toda comprobación de hechos, y por muy cerca de los hechos que pretendamos mantenernos al formularla, entran elementos racionales; y todo razonamiento, por abstracto y "puro", en sentido kantiano, que parezca, se apoya en el comportamiento de lo real" (27). "La razón, claro está, se ve reducida a la impotencia sin la intuición, sin el conocimiento, más aún, sin el sentimiento vago aunque vigoroso, de la marcha de lo real. Y lo real nada nos puede enseñar, si no es porque nosotros le mezclamos razón". (C. P. p. 715).

Meyerson propone un nombre nuevo para estos principios bautizados por Kant como juicios "sintéticos a priori". Los llama enunciados o proposiciones "**plausibles**": "Sería conveniente, quizá, aplicar a los enunciados de esta categoría, intermedios entre lo **a priori** y lo **a posteriori**, un nombre propio. Yo propongo, a falta de otro, el nombre **plausible**. Por lo tanto, toda proposición que enuncia una identidad en el tiempo, toda ley de conservación es plausible" (28).

"No solamente los principios de conservación, sino también todos los enunciados sean cuales fueren, están compenetrados de apriori y de aposteriori. Todos son a la vez analíticos y sintéticos. 'Distinción imposible e inútil —dice con razón H. Hoffding— la

(26) C. P. III, p. 933, n. 7.

(27) C. P. II, p. 626.

(28) I. R. p. 162.

que Kant pretendió implantar al introducir la distinción entre juicios sintéticos y juicios analíticos. Todo juicio debe ser sintético, porque en él se encuentra enlazado algo que no lo estaba antes, en el solo pensamiento, aunque bien pudiera estarlo ahora, en las percepciones de que se ocupa el pensamiento. Y todo juicio es analítico, porque el predicado debe estar contenido en el sujeto de que se trata, si el juicio ha de ser exacto".

"Si los juicios fueran meramente aprióricos y analíticos, se encontrarían en último análisis reducidos a $A = A$, a la pura identidad de Antístenes, a una tautología carente de todo contenido; mientras que, de ser puramente **a posteriori**, no tendrían fuerza alguna demostrativa, ni ejercerían poder alguno sobre nuestra inteligencia. En el fondo, todo lo que nos parece mera deducción, no es y no puede ser sino plausible". (Es decir, analítico-sintético).

En síntesis: "El proceso del pensamiento, en todos los campos, se desenvuelve con un ritmo invariable: en ninguna parte hay verdadera y preexistente identidad, sino que en dondequiera hay identificación, porque solamente lo idéntico parece que satisface a nuestra razón" (29).

* * *

Conclusiones de la epistemología meyersoniana

En el capítulo primero vimos que la intelección humana se verifica mediante juicios sintéticos; dijimos después, en el capítulo cuarto, que entender un hecho o un fenómeno equivale a expresarlo, o a "transponerlo", bajo la forma de un juicio sintético. Acabamos de ver que los juicios sintéticos (a priori) son, propiamente, **analítico-sintéticos**; que en ellos hay identidad y, a la vez, no hay identidad entre el predicado y el sujeto.

Ahora bien: ¿a qué se deberá esta auténtica cuanto extraña "síntesis de contrarios"? - ¿Cuáles serán las "condiciones de posibilidad" para que en nuestros juicios, y en la intelección humana por consiguiente, se dé algo simultáneamente idéntico y no idéntico a sí mismo, "**simul idem et simul diversum**"? - A pesar de su renuencia por todo lo que pueda parecer, aun de lejos, especulación metafísica, Meyerson no puede menos de adentrarse en el terreno de las causas últimas de la intelección. He aquí como las concibe:

A) **Por parte del sujeto cognoscente** la intelección presupone una tendencia innata a la identidad o —como lo hice notar en el capítulo III— una “*facultas unius*”. “Lejos de creer —dice Meyerson— como lo afirma Diderot, que el entendimiento no quita ni pone nada en las cosas, estoy persuadido de que la intelección consiste esencialmente en quitar a la realidad la diversidad que presenta en el momento de aparecer en la sensación y, por lo tanto, en añadirle identidad. Por consiguiente la identidad no es para mí una relación como cualquier otra, como, por ejemplo, la relación **mayor que** o **menor que**. La identidad es la esencia misma de la racionalidad” (30). “Siempre y por todas partes encontramos el mismo aporte específico de la razón en el trabajo del espíritu. Siempre y por doquier el intelecto dirige sus esfuerzos en una dirección constante... hacia la racionalización de la realidad mediante la identificación de lo diverso. Por consiguiente este aporte es el que, en resumidas cuentas, constituye eso que Leibniz designaba con el término **intellectus ipse**, o al menos, es una de sus partes esenciales...” (31).

B) **Por parte del objeto** la condición de posibilidad de la intelección no es la identidad total, sino la identidad parcial. La realidad —afirma Meyerson— tiene que tener una estructura que facilite y guíe la labor del intelecto: la realidad tiene que ser “parcialmente racional”. “El intelecto exige la inmutabilidad y, en consecuencia, el hecho del perpetuo fluir (de las cosas) está en contradicción con él. Pero una vez admitido este hecho, se ve que aun la mutabilidad que se da en el mundo real, presenta un aspecto conforme con las exigencias de la inteligencia. ¿Será ésta una comprobación aislada? - Todo lo contrario, es ésta una verdad universal, la más universal quizá que el espíritu humano es capaz de formular. Siempre y en dondequiera el comportamiento de lo real se revela parcialmente racional. Este es su característico e indefectible sello. Si la realidad fuera enteramente racional, la razón debería poder deducirla, y puesto que ella —la razón— es clarísimamente impotente para producir, a fuerza de deducciones, diversidad alguna, tendríamos que todo se confundiría en la unidad acósmica de la esfera de Parménides o, lo que es lo mismo, no existiría la realidad. Y viceversa, si la realidad no presentara nada de lo que llamamos racional, sería entonces una pretensión absurda razonar sobre ella, porque el resultado de cualquier razona-

(30) C. P. II, p. 576.

(31) C. P. II, p. 574.

miento sería al punto desmentido por la marcha real de los fenómenos" (32).

Ahora bien: si la realidad, aun en su perpetuo devenir, es parcialmente racional, ¿no debería, lógicamente, ser a la vez parcialmente necesaria? - Meyerson responde negativamente.

C) La necesidad lógica, propiedad de todo juicio sintético universal, proviene exclusivamente de la razón; es un factor totalmente a priori. "Exactamente lo mismo que el saber al que llamamos formalmente filosofía, la ciencia pretende conocer el ser. Mas el método seguido por la ciencia es diferente del que sigue la filosofía propiamente dicha, en cuanto la ciencia afirma rotundamente que la causa de la sensación es el ser existente, situado fuera del yo. Pero por lo que a la ciencia atañe —o mejor, por lo que atañe a la razón, de la cual dimanar igualmente la ciencia y la filosofía— el mantenimiento de la existencia exterior es tan solo una concesión provisional, porque en último término, la ciencia pretende explicar **todo** el ser, cosa que no puede hacer sino deduciéndolo de las categorías de la razón" (33).

La razón es, pues, según Meyerson el fundamento, la explicación última del ser. Y como la razón, por otra parte, es la facultad de lo Uno, de ahí que la Unidad indiferenciada y total, la unidad del ser abstracto, sea el término obligado, aunque lejano, a donde tiende la obra de la razón. Esa unidad absoluta, sin diferencias, a la que vendría a reducirse todo el universo "real" si pudiera ser adecuadamente explicado, es nada más un nombre con el que se disfraza la nada. "La razón tiene sólo un medio para explicar lo que no procede de ella, y es reducirlo a la nada". "Toda parte explicada de un fenómeno, es una parte suprimida". Una explicación completa equivaldría a una negación total.

Esto constituye para Meyerson la aporía por antonomasia de la razón: la razón es a un mismo tiempo facultad del ser y de la nada. Así lo confiesa impertérrito: "**la pensée, voulant engendrer l'être, n'arrive qu'à le créer indistinct, tout pareil au non-être...**" (34).

¿Acaso el hombre, en su afán de entender, marcha inexorablemente hacia el no ser? - El fracaso de Meyerson al querer explicar la razón demuestra que el racionalismo universal es absurdo y acaba por destruir a la razón misma. El afán de claridad, de de-

(32) *Essais, La phil. de l'intellect*, p. 85.

(33) *D. R.* p. 370.

(34) *E. S. II*, p. 381.

ductibilidad, de evidencia conceptual, en una palabra, el cartesianismo, con el consiguiente horror por la "reflexión" hicieron que Meyerson nunca pudiera encontrar el sendero que, partiendo del entender, conduce al ser. Al desviarse, llegó a esta conclusión necesaria y fatal: "La razón es esencialmente antinómica; tan pronto como intenta progresar, tan pronto como nuestros razonamientos encuentran un contenido real, así sea solamente el de los conceptos matemáticos, la razón se vuelve contra sí misma" (35).

El racionalismo, al querer hacer de la razón el fundamento de la necesidad, hace irracional a la razón.

(35) E. S. II, p. 383.