

ECCLESIASTICA XAVERIANA

ORGANO DE LAS FACULTADES ECLESIASTICAS DE
LA PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA

VOLUMEN XI — 1961

CONTENIDO:

SECCION FILOSOFICA

La estructura noética de la intelección.

Gustavo González, S.J.

SECCION ESCRITURISTICA

The meaning of the altar in the Sacred Scriptures and in
some early christian writings.

Peter Little, S.J.

SECCION TEOLOGICA

Solum Patris Filii.

Rudolf Brajčić, S.J.

REVISTA DE LIBROS

CONSEJO DE REDACCION:

Por la Facultad de Teología: P. Carlos Bravo, S.J.

Por la Facultad de Derecho Canónico: P. Juan A. Eguren, S.J.

Por la Facultad de Filosofía: P. Jaime Vélez, S.J.

Por el curso de Ciencias, P. Wladimiro Escobar, S.J.

DIRECTOR:

Guillermo González Quintana, S.J.

SUBDIRECTOR:

Augusto Angel Maya, S.J.

DIRECCION Y ADMINISTRACION:

Carrera 10 No. 65-48

Teléfonos: 49 44 34 y 49 56 00

Bogotá, D.E. — Colombia, S.A.



Suscripción ordinaria anual: \$ 6.00 (Exterior: U.S.\$ 3).

Suscripción de Benefactor anual: \$ 50.00 (Exterior: U.S.\$ 50).

LA ESTRUCTURA NOETICA DE LA INTELECCION

El racionalismo de Emile Meyerson frente al intelectualismo
de Santo Tomás de Aquino

Por GUSTAVO GONZALEZ, S. J.

PRESENTACION

El problema que me propongo afrontar y resolver, hasta donde me sea posible, en el presente trabajo, se puede plantear así: *¿Qué es entender?* o *¿qué significa entender?* El lector no debe buscar a lo largo de estas páginas un objetivo diferente del de enseñarle, es decir, hacerle aprender su propio entender.

Martin Heidegger publicó hace algunos años un volumen que tituló *Was heisst Denken?* (*¿Qué significa pensar?*). Allí dice: «Nos acercamos a eso que se llama pensar si nosotros mismos pensamos. Y para que una tentativa de este género obtenga algún resultado, debemos estar dispuestos a aprender el pensamiento... Y qué es aprender? Es hacer que lo que hacemos o dejamos de hacer en cada momento sea en nosotros el eco de la revelación de lo esencial». — Un designio semejante (mas con remota semejanza nada más) al del filósofo de Friburgo me inspiró al escribir estas páginas. Para Heidegger lo importante en el hombre y para el hombre es el «pensar». El hombre es el animal «racional»; y en la razón («ratio») se despliega el pensamiento. Pero quizá lo más importante en nosotros no es pensar, sino entender. El hombre piensa para entender. La ciencia y la filosofía no son simples ejercicios de pensar, sino esfuerzos constantes por encontrar interpretaciones parciales o totales del universo y de la vida humana. «*Intellectus, a quo homo est id quod est.*» dice Santo Tomás de Aquino en el Comentario a la Metafísica de Aristóteles (In Met. I, lect. 1). El intelecto o la facultad de «entender» (y no pro-

piamente la «ratio») es lo que da la auténtica dimensión del ser pensante que somos. Admitida esta diferencia entre pensar y entender, mi intento, al publicar esta disertación, se puede definir en la siguiente manera: Quisiera acercar al lector a su propio *entender* (al acto instantáneo que llamamos *intelección*) y hacer que para él ese mismo entender sea, como lo fue para mí, un eco de la revelación de lo esencial.

Queda así suficientemente claro cuáles son el contenido y el objetivo del presente estudio. O, como se dice en la Escuela, cuál sea su «objeto formal». Este objeto formal es lo que quiero destacar con el título: *La estructura noética de la intelección*

Nadie debería pensar que estudios de esta clase, por abstractos que parezcan, son ajenos a los intereses y preocupaciones de la «Philosophia perennis». Lo mismo que para los grandes filósofos modernos (pensamos, por ejemplo, en Heidegger y en Bergson), el conocimiento intelectual encierra para los grandes maestros de la Escolástica (un San Agustín o un Santo Tomás o un Suárez) misteriosas a la vez que reveladoras profundidades. Santo Tomás escribe: «*Anima humana intelligit seipsam per suum intelligere, quod est actus proprius eius, perfecte demonstrans virtutem eius et naturam*» (Summa Theol. Ia. 78, 4, 4um.). El espiritualismo filosófico del Doctor de Aquino y, podríamos decir, de toda la filosofía escolástica gira como sobre un eje, alrededor del sencillo (a primera vista sencillo) acto de entender. En este acto de entender, objetivamente analizado y entendido, está también la clave para refutar otra filosofía —otra interpretación total del universo— que quiere en los tiempos modernos ahogar toda manifestación de espiritualidad y de libertad en el hombre: el materialismo «dialéctico».

Si el título de este trabajo indica su objeto formal, el subtítulo, *El racionalismo de Emile Meyerson frente al intelectualismo de Santo Tomás de Aquino*, sugiere el procedimiento seguido en la investigación. Dicho procedimiento consiste esencialmente en un parangón o contraposición establecidos entre dos diferentes teorías, o visiones, de la intelección humana. En efecto, no fue mi intento, al realizar este trabajo, construir por mí mismo y basándome en los datos de mi exclusiva experiencia intelectual, una teoría o interpretación de la intelección humana (una especie de «fenomenología del espíritu») que saliera de mi propia cabeza como salió Minerva, armada de punta en blanco, de la cabeza de Júpiter. No llegaban a tanto mi in-

genuidad o mi osadía intelectual. Mal hubiera podido yo, por mi cuenta y riesgo, entender lo que es entender y comunicar ese pretendido conocimiento a los demás. Las circunstancias en que emprendí y proseguí mi trabajo, y el consejo de un sabio profesor, el P. Aloisius Naber, de la Universidad Gregoriana, me llevaron por otro camino.

Mi punto de partida fue el estudio de la teoría del conocimiento científico (epistemología) de Emile Meyerson. Pronto me di cuenta de que este filósofo —quien, como escribe Gilson, «a diferencia de muchos otros, sí prueba lo que dice»— planteaba acerca del conocimiento científico, y en general acerca del conocimiento humano, una problemática erizada de antinomias y enigmas. La aporía fundamental planteada por Meyerson en su minucioso análisis del pensamiento se puede expresar así: la razón humana es radicalmente irracional; todo lo explica, pero no puede explicarse a sí misma. Tuve entonces que desandar en gran parte lo andado y buscar en otra dirección, y en otra filosofía, la explicación de la razón humana, el «logos» del «logos».

La Escolástica de los manuales y la metafísica del «concepto abstracto de ser», en las que yo había depositado desde antaño una gran confianza, tampoco pudieron resolver los interrogantes planteados por Meyerson. Hube entonces de volver los ojos a Santo Tomás de Aquino y emprender otra ruta: me interné por la inmensa, gigantesca y, a trechos, florecida selva de sus *Opera omnia*. Quiso la divina Providencia servirse de Meyerson, acérrimo antiescolástico, aunque sincero en sus ataques, para encaminarme hacia Santo Tomás. Nunca había sospechado que en las obras del Aquinate se encontraran tantos, tan variados y tan ricos elementos con que construir, como con maderas de incorruptible y perenne firmeza, toda una teoría del conocimiento humano que desafiara las grandes construcciones del pensamiento moderno, y del alemán sobre todo. Descubrí, pues, (y digo descubrí, porque, por mis escasos conocimientos, sin duda, ningún autor «tomista» me lo había hecho saber, si no fuera, quizás, el P. Pedro Hoenen S.J. con su *Théorie du jugement d'après St. Thomas d'Aquin*), que la epistemología de Santo Tomás de Aquino —si así puede llamarse— era el complemento necesario de la de Meyerson (como también de las de otros grandes autores modernos) y podía resolver a cabalidad sus aporías; y, viceversa, que la teoría del conocimiento del Maestro medieval podía perfectamente ser enriquecida y am-

pliada con los análisis y descripciones, científicamente exactos, del epistemólogo moderno.

Así, pues, a la luz de los datos aportados por estos dos grandes autores, y contrastando los resultados de sus análisis, pude empezar a reconstruir por mí mismo la estructura noética de la intelección: a saber lo que significa «entender». Este método resultó menos original y mucho más lento, pero, en compensación, mucho más fecundo y científico. Sirviéndome de él creo haber contribuido en algo a realizar el programa señalado por León XIII a la filosofía escolástica: *Vetera novis augere*.

El término «estructura noética» significa que no se trata, en el presente ensayo, de la estructura lógica (conceptual o formal) del acto de entender, aunque, evidentemente, este aspecto debe entrar también en consideración; y que tampoco se trata de la estructura psicológica de ese acto, en el sentido que se da a la palabra «psicológico» ya sea en los tratados corrientes de psicología experimental, ya en los de psicología racional. La lógica no se ocupa del valor del conocimiento, y la psicología racional presupone, por el contrario, dicho valor y toda una metafísica del ser (con sus nociones de substancia, accidente, causa, etc.) mediante cuyas categorías pretende dilucidar y clasificar el acto de entender y al sujeto inteligente. El trabajo que ahora doy a la publicidad se debe, más bien, calificar de preológico y premetafísico. Estudios de esta índole no presuponen o, dicho con más exactitud, no deberían presuponer ningún sistema metafísico, así sea éste realista o idealista, escolástico o no escolástico.

Tampoco se trata, propiamente hablando, de una «crítica» del conocimiento. La crítica gnoseológica es hija legítima, como veremos después, del racionalismo y delata una inseguridad fundamental de la razón humana (de la «ratio») que, como ya lo dije, pretende explicarlo todo y puede dar razón de todo, menos de sí misma. Digamos, para ser breves, que el presente estudio se sitúa dentro del marco de la fenomenología por lo que a Meyerson toca, y dentro de lo que ahora se llama «metafísica del conocimiento», por lo que atañe a Sto. Tomás. En las obras del Aquinate se encuentra una explicación última del valor objetivo del conocimiento humano basada en la «intelección del propio entender». A través de esta ventana interior se abren al hombre horizontes verdaderamente metafísicos: el horizonte de la verdad y el horizonte del ser. Este conjunto es lo que se

entiende hoy y entiendo yo aquí por «metafísica del conocimiento».

División de la materia

El presente estudio está dividido en tres partes, precedidas de una introducción. La primera, «El problema y el método», trata del problema de la intelección en general y del método empleado por Meyerson en la dilucidación de este problema.

En la segunda parte, titulada «El fenómeno de la intelección según Meyerson», se desmonta y se reconstruye pieza por pieza la estructura del acto de entender según los planos trazados por Meyerson. El capítulo III, preliminar, es una síntesis sistemática de su pensamiento. Este aspecto sistemático es en el que preferentemente se ha fijado la atención de los comentaristas de Meyerson. Por eso en este capítulo he querido resumir sus paradójicas «tesis». Pero no son los resultados obtenidos y codificados, cuanto las «descripciones» de los fenómenos internos, lo que vale en la labor de Meyerson. Así, pues, los capítulos IV, V, VI y VII están consagrados a rastrear, a la zaga de Meyerson, el «fenómeno» de la intelección. No está de más advertir que la palabra «fenómeno» se toma aquí en su acepción moderna positiva, y no en la peyorativa de pura y falaz apariencia. El capítulo VIII pone de relieve algunas de las aporías del racionalismo llevado por Meyerson hasta sus últimas consecuencias.

La tercera parte, «Hacia una metafísica del conocimiento», quiere ser un esbozo del intelectualismo aquiniano. En esta parte el análisis se esfuerza por escudriñar, teniendo por guía a Sto. Tomás, el interior castillo del proceso intelectual. Por la secreta escala de la *reflexión* (que no es, ni mucho menos, diseción o división de un todo conceptual en sus partes, sino *reditio completa in seipsum*) el análisis va ascendiendo tras aquel monje clarividente y audaz, desde el pórtico a flor de suelo de los juicios singulares o de experiencia, hasta la alta almena metafísica desde donde se otean horizontes infinitos. Desde esta altura Santo Tomás nos mostrará cómo la metafísica del conocimiento, que a la vez es metafísica del ser, culmina en una «*theologia*» o «ciencia divina».

Por último, a manera de síntesis final, expongo las tesis o líneas fundamentales que a mi juicio, y basado en los análisis

precedentes, reproducen la imagen verdadera de la intelección humana.

* * *

Hago públicos mis sentimientos de profunda gratitud para con el R.P. Aloisius Naber S.J. a quien debo en primer lugar la inspiración del tema del presente estudio, y luego dirección y ánimo constantes para marchar, sin extraviarme, por estos laberínticos rumbos interiores. Después del P. Naber, debo dar las gracias al R.P. Emilio Arango, Provincial de la Compañía de Jesús en Colombia, quien me proporcionó la necesaria holgura de tiempo sin la cual, por mis deficiencias, no hubiera podido coronar este trabajo. Otros muchos, a quienes no nombro por no alargarme, han dejado en estas páginas huellas de una ayuda no por invisible menos eficaz. Aquel que «videt in abscondito» se lo retribuirá. Por mi parte no los olvidaré.

Bogotá, D.E., Febrero de 1961.

A B R E V I A T U R A S

De las obras de Santo Tomás:

- S. Th. = Summa Theologica
 C. G. = Summa contra Gentiles

De las obras de Meyerson:

- I. R. = Identité et Réalité
 E. S. = De l'Explication dans les Sciences
 D. R. = La Déduction Relativiste
 C. P. = Du Cheminement de la Pensée

Art. 1o.— Emilio Meyerson y su obra

La persona y el pensamiento de Emile Meyerson son para muchos una incógnita; y entre quienes lo conocen —no muy numerosos por cierto— Meyerson es signo de contradicción. Papini, en *Gog*, lo cataloga entre los pensadores destructivos de nuestra cultura, mientras que Bergson, parco en alabanzas cuando de intelectualistas se trata, le reconoce el mérito de pensador «profundo», y Parodi escribe que la obra meyerersoniana «señala una de las direcciones esenciales del pensamiento contemporáneo» (1).

No menos controvertida es la posición de Meyerson frente a la filosofía escolástica. Gilson afirma que, «como todos los filósofos, este gran talento no hizo sino repetir siempre una misma cosa, pero que al revés de muchos otros, la demostró irrefutablemente» (2). Según algunos —entre ellos el P. Hoenen de la Universidad Gregoriana— Meyerson llegó a redescubrir algunos de los principios gnoseológicos de la Escuela, en particular alguna fundamental y olvidada tesis tomista. Pero según otros la obra de Meyerson es comparable a la de Kant (3); y según el propio Meyerson, la Escolástica del Medioevo no es más que un «sombrio corte» en la trama brillante del pensamiento mundial (4).

En suma: Meyerson no se deja encuadrar fácilmente en las categorías de pensadores contemporáneos. Este autor ¿es empirista o idealista? ¿Será, nada más, un erudito compilador de

(1) *La Philosophie contemporaine en France*, 3a. ed., Alcan, París, 1925, pp. 523, 498.

(2) *L'être et l'essence*, Vrin, París, 1948, p. 9.

(3) «Of methodological rationalism, if I may so call it, the rationalism by which all knowing is guided, knowing consisting in bringing the real under dominance of acts and methods indigenous to thought, both Kant and Meyerson, are equally vigorous champions». *J. Loewenberg*, *Meyerson's critique of pure reason*, *Philosophical Review*, 1932, p. 353.

(4) *Du cheminement de la Pensée*, vol. I, p. XVII.

datos y hechos olvidados de la historia de la ciencia, o es un original creador sistemático? ¿Sus análisis se podrán calificar de fenomenológicos? — Tales preguntas lanzadas en derredor de Meyerson denuncian la perplejidad de sus intérpretes.

Es importante para nuestro intento subrayar desde ahora el desdén, más aún, el antagonismo de Meyerson por la Escolástica. A pesar de la amplitud de sus estudios sobre la historia del pensamiento científico, el sombrío corte medieval no le mereció atención especial. El lector no debe olvidar este dato.

La formación intelectual de Meyerson puede explicar, quizá, la actitud que adoptara frente a la «Philosophia Perennis», como también el paradójico enigma de su filosofar (5).

Meyerson parecía predestinado por su educación y por el ambiente ideológico que respiraba, a abrazar la concepción empirista del pensamiento:

«Parti non pas, comme Kant, d'un extreme apriorisme, mais de l'empirisme qui était la foi courante du physicien et du chimiste de la seconde moitié du siècle dernier, et étant en mesure de nous appuyer sur la conception, étriquée sans doute, mais nettement circonscrite que le positivisme avait formulée du savoir scientifique...» (6).

Sin embargo Meyerson abandonó el positivismo. Su respeto casi sagrado por los «hechos de experiencia» lo sacó del sueño —digamos más bien, del atolladero— empirista. Entrevió

(5) Viene al mundo en Lublin (Polonia) en 1859. Su carrera juvenil se inicia en Alemania con el estudio de las ciencias experimentales. En Heidelberg asiste a las clases del gran químico Bunsen y a las de Hermann Kopp, el famoso historiador de la química; más tarde en Berlín tuvo por maestro a Liebermann. Trasládase a Francia a la edad de 22 años (1882). En ésta su segunda patria frecuentó primero el laboratorio de Schutzenber en el Colegio de Francia y luego fue nombrado director de una fábrica de materias colorantes en Argenteuil. De 1884 a 1889 publica una serie de pequeñas monografías sobre la historia de la ciencia, la cual lo atraía especialmente, en particular la historia de la química.

Convencido de la estrecha vinculación entre la ciencia y la filosofía, emprende una vasta serie de indagaciones por los campos de la filosofía de la ciencia o Epistemología. En 1908 publica su primera grande obra, *Identité et Réalité*, donde ya aparece claramente dibujada la estructura completa de su sistema y de su método filosóficos. A partir de esta fecha frecuenta menos el gabinete de química, y concentra su gran capacidad de trabajo y de observación al análisis y descripción de los fenómenos del pensamiento. La mente humana se convierte en su laboratorio. Desde entonces no deja de seguir, y perseguir, las huellas del pensamiento. Solo la muerte, acaecida en París en 1933, vino a poner fin a esta búsqueda incansable. El título de su última y definitiva obra, *Du cheminement de la Pensée*, refleja bien lo que fueron la vida y el ansia de este gran pensador.

(6) *Du cheminement de la Pensée*, vol. II, p. 624.

datos y cosas que están «más allá» de la experiencia. Y se convirtió en uno de los enemigos más acerbados, por cuanto mejor conocedor, del positivismo.

Ahora bien, ¿logró el filósofo polaco-francés seguir hasta el término la trayectoria esquiva del pensamiento? ¿Logró captar en toda su hondura «lo que significa entender»? Estas páginas, dedicadas en gran parte al estudio y valoración de sus obras, nos darán la respuesta.

El problema central que en una u otra forma trata Meyerson de dilucidar, es el problema de la *intelección* humana. El se propuso proyectar *en cámara lenta*, «au ralenti» según su propia expresión, el proceso del acto intelectual que en nuestra ordinaria vida de pensamiento aparece y fulgura con la rapidez del relámpago. Los análisis realizados por Meyerson, cuyos resultados se describen en las páginas de sus luminosas y profundas obras, reproducen las etapas de la intelección no solamente con ritmo lento y perceptible, sino además en escala de mayores proporciones. ¿Cómo se las arregló Meyerson para lograr este efecto de óptica epistemológica?

«Filosofar —dice Bergson— consiste en invertir la dirección habitual del trabajo del pensamiento». Meyerson, parafraseando al autor de *La Pensée et le Mouvant*, escribe en la última de sus obras: «En el terreno que vamos a escudriñar a lo largo de las páginas que siguen, estas profundas palabras (de Bergson) tienen igual y aun quizás mayor aplicación que en otros, toda vez que nos hemos propuesto darnos cuenta exacta de lo que en ese trabajo del pensamiento hay de menos consciente y de más esencial» (7).

Porque «al igual que el movimiento del cuerpo, el movimiento de la mente tiende a convertirse en automático, y a medida que lo vamos perfeccionando, la conciencia del movimiento se va alejando hasta desaparecer por completo» (8). Es necesario «descomponer» ese movimiento para poderlo analizar.

Ahora bien, si el proceso psíquico y noético de la intelección, por habitual y corriente, acaba por hacerse imperceptible y llega aun a desaparecer del campo consciente, proyectado por la historia de las ciencias como en una inmensa pantalla cinematográfica, deja al descubierto sus diferentes etapas y sus repliegues más hondos. Según la feliz idea de Meyerson, el pro-

(7) C.P.I., p. IX.

(8) C.P.I., *ibid.*

ceso que un determinado principio científico (por ej. el principio de inercia) o una determinada ley física (por ej. la de los gases perfectos) han seguido en su desenvolvimiento a lo largo de la historia de la física o de la química, hasta cristalizar en su definitiva y actual forma, ese proceso, con todos sus tuteos y sucesivas correcciones, no es sino la repetición, en grande escala, del proceso que se efectúa rápidamente en la inteligencia del estudiante o del científico actual, cuando se esfuerzan por *entender* esos mismos principios.

Así pues, Meyerson buscará sorprender el funcionamiento intelectual o, más en concreto, la estructura noética de la intelección, en el análisis genético de los primeros principios de las ciencias: «Captar por dentro el funcionamiento del pensamiento analizando su acción en la ciencia» (9).

A esta inmensa labor consagró sus tres primeras obras de filosofía de las ciencias: *Identité et Réalité*, *De l'explication dans les sciences* y *La Déduction relativiste*. En el cuarto y definitivo de sus grandes trabajos epistemológicos, *Du cheminement de la Pensée*, extiende las conclusiones obtenidas en los tres primeros a lo que él llama «el pensamiento común», o sea a aquellos juicios y razonamientos «que no pertenecen al dominio de la ciencia, estrictamente considerada», y también al discurso matemático. Finalmente, en diversos artículos y monografías, sobre todo en los que posteriormente a la muerte del autor fueron recopilados en el tomo de *Essais*, Meyerson completó y perfiló su pensamiento; lo que, según él, significa entender.

Al contemplar proyectado en cámara lenta el proceso del acto intelectual, observó cómo dicho proceso se lleva a cabo mediante juicios sintéticos. Dicho con otras palabras, cómo el problema de la intelección humana coincide perfectamente con el problema de los juicios sintéticos. Meyerson vino, de esta manera, a desembocar en la misma ruta seguida por Kant. Uno y otro pensador se plantean exactamente el mismo interrogante bajo fórmulas diferentes. «¿Cómo son posibles los juicios sintéticos a priori?», se pregunta Kant. Y Meyerson: ¿Cuál es *el proceso de la intelección* tal como se refleja en la ciencia y en su evolución en el tiempo?

No obstante la similitud de preocupación, una profunda diferencia separa al crítico de la razón y al observador del pen-

(9) I.R. p. 511.

samiento científico: Kant emplea, como sabemos, el método *a priori* o trascendental, mientras que Meyerson, empirista por educación y por afición, se vale de un método eminentemente aposteriórico o experimental. La esencia de este método quedó expresada sucintamente por su autor en la siguiente fórmula: «análisis *a posteriori* de los productos del pensamiento» (10). Así y todo, el programa de Meyerson no es menos ambicioso que el de Kant: «Nuestro único deseo es mostrar a los futuros creadores de sistemas, con toda la claridad de que seamos capaces, los obstáculos que les han de salir al paso; y nuestra suprema ambición se verá coronada si se llega a reconocer que nuestros trabajos forman parte de los *prolegómenos a toda metafísica futura*» (11).

Y ¿cuál fue la conclusión a que llegó Meyerson después de desmontar pieza por pieza el mecanismo del acto intelectual? Veamos, resumido en breves palabras, lo que constituye el *leit motiv* de sus obras y la síntesis final de su epistemología: Entender consiste esencialmente en identificar lo diverso o, como dijera Platón, en reducir lo Múltiple a lo Uno:

«Faire pénétrer l'identique dans le divers, constitue évidemment le secret par excellence de l'intellect, de cet intellect qui est sans doute ce qu'il y a de plus difficile à connaître» (12).

Pero la magnitud de la obra de Meyerson se destaca, no tanto por lo que encuentra, cuanto por lo que busca: analizar fenomenológicamente al entendimiento *en marcha*.

Art. 2o.— El racionalismo de Meyerson

Quizá parezca extraño y aun contradictorio que, habiendo calificado de empírico el método meyersoniano, el subtítulo del presente trabajo nos hable del «racionalismo» de Meyerson. Empero estas expresiones antinómicas encuentran su conciliación en el hecho de que en Meyerson, al igual que en Kant, se mezclaron inextricablemente las dos tendencias. Meyerson es empirista como epistemólogo y racionalista como filósofo. Al querer estudiar empíricamente los productos del pensamiento, lo traicionaron prejuicios racionalistas que desfiguraron inconscientemente su visión del acto intelectual o que, al menos,

(10) *Essais*, p. 107.

(11) Prólogo a *De l'explication dans les sciences*, p. XII.

(12) *Essais*, p. 109.

hicieron de esta visión una visión recortada e incompleta. Ahora bien, para entender cuáles pudieron ser estos prejuicios, menester es esbozar, aunque sea a grandes rasgos, la esencia del racionalismo.

El racionalismo moderno —bien lo sabemos— tiene por padre a Descartes. «Todo el cartesianismo y en cierto sentido todo el pensamiento moderno, se remontan a aquella noche de invierno de 1619, cuando Descartes, al calor de una chimenea, en Alemania, concibió la idea de una matemática universal» (13).

El racionalismo es, en líneas generales, esto: la extrapolación indebida del método matemático, con su afán de claridad conceptual y de rigor deductivo, a todos los campos de la ciencia y a todas las ramas de la filosofía. De ese método nace una consecuencia importante: el criterio de la «idea clara y distinta», de la evidencia conceptual, como norma última de la verdad. «No hay otro camino abierto al hombre —escribe Descartes— para llegar al conocimiento de la verdad que la intuición evidente y la deducción necesaria» (14). Ahora bien: «Por intuición entiendo yo no la confianza fluctuante que dan los sentidos o el juicio engañoso de una imaginación que fabrica ilusorias construcciones, sino el concepto hasta tal punto fácil y distinto de una inteligencia pura y atenta («sed mentis purae et attentae tam facilem distinctumque conceptum...»), que no nos deje en absoluto duda alguna de aquello que entendemos; o, lo que equivale a lo mismo, el concepto claro de una mente pura y atenta, que nace de la sola luz de la razón y que es más cierto que la misma deducción por ser más simple... («mentis purae et attentae non dubium conceptum, qui a sola rationis luce nascitur...»). Así cada uno puede tener, en su interior, la intuición de que existe, de que piensa, de que un triángulo está limitado por tres líneas solamente... y de otras cosas por el estilo» (15).

La intuición es, por lo tanto, para Descartes la operación de una «mente pura», sin mezcla de aportes sensitivos o imaginativos; y entender consiste, para este mismo autor, en intuir *conceptualmente* las esencias, las «quiddidades» de las cosas, y las relaciones o conexiones de esas esencias entre sí. Todo co-

(13) *Gilson, Réalisme méthodique, París, p. 53.*

(14) *Regulae, ed. A.T. X, p. 425.*

(15) *Regulae, A.T. X, p. 368.*

nocimiento que carezca de esta transparencia conceptual no puede ser tenido como verdadero ni, por consiguiente, como científico.

De este método y de este criterio tomados en conjunto se deriva todo un sistema racionalista. Este sistema puede definirse: el imperio absoluto e inapelable del *pensamiento* humano para decidir acerca de la verdad y para juzgarlo todo: «*Veritas est norma sui et falsi*», escribió Spinoza inspirado en Descartes. En verdad la «autonomía de la razón», con su orgullo y sus consiguientes exclusiones, no podía encontrar una fórmula de expresión más exacta ni más falaz. En la tercera década del presente siglo, Husserl, otro fiel discípulo y continuador de Descartes, escribe: «La conciencia o, también, el sujeto mismo de la conciencia, *juzga* de la realidad, se interroga acerca de ella, hace conjeturas, duda, resuelve la duda y ejerce así la *jurisdicción de la razón*» (16). En el fondo las dos fórmulas, spinoziana y husserliana, coinciden y expresan fielmente la mentalidad cartesiana: «*veritas est norma sui*», la razón se basta a sí misma.

La mentalidad racionalista excluye del campo de estudio y, a veces, del campo de conciencia del investigador todo lo que no tenga evidencia e indubitabilidad matemáticas y no pueda ser sometido a la jurisdicción de la razón. Sencillamente el racionalista llega a formarse la convicción de que lo que no se «intuye» clara y distintamente o, al menos, mientras no pueda ser reducido a conceptos claros, eso o no existe o no tiene importancia. Y, viceversa, que lo que se «piensa» o lo que constituye el contenido claro de un concepto, eso tiene que existir en la realidad. La razón racionalista impone sus leyes a lo real: *lex mentis est lex entis*.

Ahora bien, ¿de qué manera o por qué puerta se introdujeron subrepticamente en el análisis meyersonianos estos principios racionalistas? Por esta invisible brecha: su afán de claridad evidente, de transparencia conceptual. Debido a eso, Meyerson no hizo otra cosa que aplicar al análisis un método empírico con una mentalidad racionalista, para lo cual procuró siempre «objetivar» (i. e. poner delante de sí) a manera de «productos» del pensamiento los actos intelectivos, a fin de iluminarlos con claridad conceptual, pero olvidando —dejando fue-

(16) Husserl, *Ideen zu einer reinen Phaenomenologie*, trad. Ricoeur, Gallimard, París, 1950, p. 456.

ra del cono de luz— la inteligencia que piensa y al sujeto mismo inteligente que se percibe, oscura pero firmemente, mientras piensa. En una palabra, olvidando la «reflexión» —retorno completo sobre sí misma— de la inteligencia. Meyerson escudriñó con avidez las capas y regiones «objetivas» de la intelección humana, pero dejó a su espalda, sin saberlo (o sabiéndolo, pero restándoles importancia) las estructuras «subjetivas» propiamente tales, es decir *el acto y el sujeto en acto*:

«Notre raison est compétente pour scruter toutes choses hormis elle-même. Quand je raisonne je suis en réalité impuisant à observer l'action de ma raison» (17).

Este desconocimiento de la «reflexión» intelectual (muy distinta de la reflexión con que «pensamos» sobre algún «objeto») condujo a Meyerson a creer que fuera del conocimiento conceptual objetivo (fuera de la «formación de quiddidades» o de la abstracción «formal», podríamos decir con Santo Tomás) no se da otra forma de conocimiento posible para el entendimiento humano, que queda así necesariamente ligado, como en la teoría de Kant, a las condiciones de la intuición sensible. Meyerson, al igual que todos los amantes de la evidencia matemática en filosofía, no pasa de lo que en terminología tomista se llama «segundo grado de abstracción». Para él la operación primordial de la inteligencia es la «simple aprehensión» de esencias reales; el juicio queda, por lo mismo, relegado a un plano secundario, reducido a sola identificación de conceptos, o a función de síntesis meramente «categorial».

Simplificado y desfigurado de esta manera el acto primero y vivo de conocer que es el juicio, que además de síntesis conceptual es síntesis existencial, se borra totalmente para el epistemólogo el camino hacia la verdad y hacia el ser. Aunque se esfuerce por buscarlo, no lo podrá encontrar. Es como si buscara afanosamente en la superficie de un lago lo que yace en el fondo. Esta afirmación se verá ampliamente confirmada en el curso del presente estudio, por el ejemplo del mismo Meyerson. De ahí que, al no poder justificar el valor del conocimiento intelectual mediante la razón (mediante concepto ni raciocinio alguno), todo racionalismo evoluciona necesariamente hacia el criticismo y se transforma en «crítica de la razón», para convertirse, en último término, en escepticismo y nihilismo intelectual. Este ha sido el proceso seguido por toda la filosofía mo-

(17) I. R. p. XIV.

terna, desde Descartes hasta el existencialismo actual. Aquella inteligencia «pura» de que nos hablara el padre de la filosofía moderna resulta incapaz de entenderse a sí misma y permanece siempre como eterno problema ante sí misma. La «norma sui et falsi», la «ratio», no puede resolver el interrogante planteado acerca de sí misma. Los conceptos «nacidos de la sola luz de la razón», que parecían constituir la fuente cristalina de la verdad, surgen en la conciencia revestidos de una significación meramente «fenomenal», pero no de valor «noumenal». De ahí a negar la posibilidad de la metafísica no hay más que un paso.

«La raison est, en son essence, antinomique, divisée contre elle-même dès qu'elle tient à progresser, dès que notre raisonnement a un contenu réel, cette réalité ne fut-elle que celle des concepts mathématiques» (18).

Tal es una de las principales conclusiones epistemológicas a que llega Meyerson después de seguir, con mirada racionalista, las huellas del pensamiento. Conclusión que nosotros podemos traducir de esta manera: el racionalismo destruye la razón

Pero no es esto solo. Sino que la razón, ininteligible para sí misma, acaba también por disolver y destruir el ser:

«La pensée, voulant engendrer l'être, n'arrive qu'à le créer indistinct, tout pareil au non-être» (19).

Meyerson nos va a enseñar que una metafísica construída exclusivamente a fuerza de «razón» (a base de evidencia conceptual y de deducciones lógicas) conduce, en último término, a la negación de la metafísica. Por eso él, como remate final de su método empirista y de su mentalidad racionalista, llegó a negar, al igual que Kant, la posibilidad de la metafísica.

Art. 3o.— La metafísica del conocimiento

El método epistemológico meyersonianiano —acabamos de verlo— es esencialmente arreflexivo, y por ello conduce al criticismo y a la disolución del ser. Empieza desde ahora a perfilarse ante nosotros lo que va a constituir una de las principales conclusiones de este estudio: que la «razón» (la razón cartesiana) no puede ser la facultad del ser ni de la verdad y que, por consiguiente, tampoco podrá ser el instrumento mental propio de la metafísica.

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

(19) E.S. II, p. 381.

El método epistemológico de Santo Tomás de Aquino es, por el contrario, primordialmente *reflexivo*. La reflexión (retorno consciente del acto intelectual sobre sí mismo y sobre su funcionamiento, contenidos y diversos planos) acompaña y subtiende los pasos de la razón cuya atención se dirige siempre hacia «objetos». Con este método el Angélico construye o, mejor, nos da los elementos —el instrumento mental adecuado— para construir una metafísica del conocimiento que culmine en una metafísica del ser.

Expliquemos en otra forma la antítesis Meyerson-Tomás de Aquino. Ambos a dos, Meyerson y Santo Tomás, por la intelección van al ser. Pero el ser que Meyerson capta, al querer explicarlo y entenderlo con la sola «razón», se convierte en algo «muy semejante al no-ser». Dicho con otras palabras: el ser que Meyerson encuentra es el mismo de Hegel para quien «el ser puro y la pura nada son la misma cosa» (20). A Santo Tomás, en cambio, el entender, y el «entender su entender» (*intelligere ipsum suum intelligere*), lo lleva al *Ipsum Esse*. Para el Aquinate, al contrario de Hegel y Meyerson (y Kant), el ser puro se identifica con el puro «existir». ¿Por qué esta polar divergencia?

Dilucidar este interrogante decisivo para toda la filosofía y, en especial, para poder juzgar los extravíos de la filosofía moderna, constituye, como el lector ya lo ha visto, el fondo del presente estudio. En la 1a y 3a parte de él expondré detenidamente las etapas del itinerario aquiniano y los horizontes abiertos a su método intelectual. Por ahora, a modo de introducción, debo aclarar algunos conceptos y colocar algunos jalones que nos señalen la ruta.

§ 1. En primer lugar: no vayamos a buscar en las obras del Angélico descripciones fenomenológicas o análisis noéticos cuales se encuentran en Meyerson y en otros autores modernos. Santo Tomás era hombre de su tiempo, y no era del estilo de aquella época la introversión que caracteriza la filosofía de hoy. Sin embargo, encontramos esparcidas en sus escritos geniales intuiciones (magistrales «sondeos» como diría Bergson) que llegan hasta el fondo mismo, silencioso y fecundo, del acto de entender. Si los pensadores y científicos actuales (un Meyerson, un Einstein, un Planck, para no citar sino algunos) poseen

(20) *Wissenschaft der Logik, Werke*, vol. III, p. 785.

indudablemente un vasto conocimiento del mundo físico, Santo Tomás y algunos otros contemporáneos suyos los aventajan con mucho en la clarividencia con que se adentran en el universo interior, en el mundo de la conciencia. Estos vigías del pensamiento llegaron a descubrir, y a hacerse familiares, estructuras y perspectivas interiores que hoy día apenas empiezan a ser redescubiertas.

* * *

§ 2. Dije que Santo Tomás nos da los elementos para construir una verdadera metafísica del conocimiento. ¿Qué debemos entender por *Metafísica del Conocimiento*?

Esta expresión, como es bien sabido, fue introducida por N. Hartmann. Pero en manera alguna la entendemos como él la entiende. Para Hartmann el problema del conocimiento es metafísico «porque el genuino distintivo de lo metafísico consiste precisamente en estar por encima de toda solución, y en conservar perennemente su carácter de problema» (21). Hartmann pagó también su tributo al racionalismo, en su caso de tipo kantiano.

Todo lo contrario. Para nosotros la Metafísica del Conocimiento o la Teoría metafísica del Conocimiento (en contraposición a una teoría meramente fenomenológico-empírica del mismo, cual es la de Meyerson), consiste en la «explicación» última del conocimiento humano. Y como el acto de conocimiento típicamente humano es la «intelección», Metafísica del Conocimiento será *el estudio de las condiciones últimas de posibilidad de la intelección*.

En este estadio superior del análisis del conocimiento, la intelección debe dejar de ser «problema»; la conciencia debe hacerse plenamente inteligible a sí misma. En él debe encontrar una solución, una explicación, una respuesta satisfactoria el enigma del conocimiento, que viene a ser el enigma del propio ser del hombre.

Pero más que por este aspecto intelectual o «racional», la consideración de las condiciones últimas de posibilidad de la intelección es metafísica, por cuanto la solución dada, la clave hallada, se reviste de carácter absoluto e incondicionado: adquiere fundamentación eterna. En una teoría metafísica de la intelección todos los fenómenos deben quedar «salvados», todas las aporías o antinomias resueltas, y todas las exigencias del

(21) *Metaphysik der Erkenntnis*, 4a ed. Berlín, 1949, p. 38.

espíritu satisfechas. Exigencias de certeza y evidencia, exigencia de algo definitivo y de esperanza de Infinito, porque esto último también es un «dato» innegable de la conciencia.

* * *

§ 3. En tercer lugar: ¿cuáles son las principales jornadas (o principales «tesis») del intelectualismo de Santo Tomás y, consiguientemente, de su metafísica del conocimiento? —Creo que podemos enmarcar esta metafísica en las siguientes proposiciones:

- 1a.— La cumbre más alta del conocimiento humano la constituye, no la razón, sino el entendimiento que es el origen de la razón: «*Supremum in nostra cognitione est, non ratio, sed intellectus, qui est rationis origo*» (22).

En nuestro conocimiento intelectual (en el que comúnmente se llama intelectual), se deben distinguir dos funciones: la intelectual propiamente tal y la racional («intellectus» y «ratio»). Las dos se compenetran y complementan, y entre las dos forman («componen») las estructuras de todo acto intelectual humano, de todo juicio, que, por lo mismo, tiene siempre el carácter de *sintético*.

- 2a.— La intelección, acto propio del alma humana (o función del «intellectus qua intellectus») consiste esencialmente en el conocimiento de la verdad: «*Operatio intelligibilis —actus propriae operationis animae humanae— est cognitio (ibid. perceptio) veritatis*» (23).

Sto. Tomás asigna a la función propiamente intelectual la captura de la verdad y del ser. Esta función «respicit esse» (In Boet. de Trin. q. 5a). Mientras que a la razón —«ratio»— le asigna la «formación de quiddidades» conceptuales y el «discurrir». «Ratio respicit quidditatem» (Ibid). La «ratio» desempeña según Santo Tomás el papel que Descartes asigna a la operación de «una mente pura y atenta» y que para el padre del racionalismo constituía el momento culminante de la intelección humana. Santo Tomás afirma, por el contrario, que la perfección del acto intelectual solo se alcanza en el juicio, *ibi enim cognitio perficitur* (In Boet. de Trin. q. 6, 2, c). En el juicio se percibe la verdad *como verdad*: «Conformitas (vel adaequatio) intellectus cum re, in quantum intellectus dicit esse quod est vel non esse quod non est» (24).

(22) C.G. I, c. 57.

(23) In Boet. de Trin. q. 1a, 1, c.

(24) Cfr. C.G., I, 59. De Ver. q. 1, 1, c.

3a.— La verdad y, por consiguiente, el *valor* del conocimiento, se captan, se perciben, mediante la reflexión, la cual tiene lugar en el juicio.

En otras palabras: el entendimiento o, mejor, el hombre a través de su entendimiento, conoce que posee la verdad en cuanto el entendimiento es capaz de volver sobre sí mismo: «*Secundum hoc cognoscit veritatem intellectus quod supra seipsum reflectitur*» (25).

4a.— La aprehensión —llamémosla así— del ser, es condición necesaria de la reflexión intelectual.

Sin captar el ser, el entendimiento no puede entender, ni conocer la verdad. Ni siquiera podría pensar. Por consiguiente *el ser se presenta como condición del conocer*, y no viceversa. «*Intellectus per prius apprehendit ipsum ens, et secundario apprehendit se intelligere ens, et tertio apprehendit se appetere ens. Unde primo est ratio entis; secundo ratio veri; tertio ratio boni*» (26).

El acto mismo reflexivo del entendimiento, mediante el cual conocemos la verdad («*apprehendit se intelligere ens*»), queda, por decirlo así, inscrito dentro del ser, el cual se revela, por consiguiente, *anterior* al conocer e *independiente* de él. «*Obiectum intellectus est commune quoddam, scilicet ens et verum, sub quo comprehenditur etiam ipse actus intelligendi*» (27). En otras palabras: el entender, el captar la verdad o, escuetamente, lo verdadero, no es una «representación» del ser real, sino un *modo de ser*, «*modus essendi*» (28).

5a.— El ser no está, por consiguiente, fuera del conocer, fuera del entender, o frente a él, sino *en* el entendimiento mismo, aunque no dependiente de él, ni condicionado por él. Al ser solamente se le puede conocer «desde su interior». «*Ens est in rebus et in intellectu, sicut et verum; licet verum principaliter sit in intellectu, ens vero principaliter in rebus. Et hoc accidit propter hoc quod verum et ens differunt ratione*» (29).

6a.— El ser solamente se nos revela, o se devela, en el acto de entender, el cual, siendo esencialmente reflexivo, devela a un mismo tiempo la verdad. «*Sicut nullum esse*

(25) De Ver., q. 1a, 9, c.

(26) S. Th. Ia. 16, 4, 2um.

(27) S. Th. Ia. 87, 3, 1um.

(28) Cfr. De Ver. q. 1a, 1.

(29) S. Th. Ia. 16, 3, 1um.

appetitur amota ratione boni, ita nullum esse intelligitur amota ratione veri» (30).

Dicho de otra manera: el ser solamente se nos revela a través de la verdad y, por consiguiente, solamente en la reflexión judicativa. Ello no obstante, el ser así, y únicamente así, develado, se presenta como condición de posibilidad, como fundamento de la verdad. Y uno y otra, ser y verdad, se nos presentan inmediatamente, «en persona», en el entendimiento, que se identifica con ellos. «*Verum quod est in rebus, convertitur cum ente secundum substantiam; sed verum quod est in intellectu, convertitur cum ente, ut manifestativum cum manifestato. Hoc enim est de ratione veri» (31).*

7a.— Finalmente: el juicio es identificación. Identificación del ser y del conocer, ante todo. Es decir, síntesis entitativa o existencial. Y además unidad sintética constitutiva del objeto de conocimiento como objeto: «*Compositio intellectus (in iudicio affirmativo) est signum identitatis (in re) eorum quae componuntur» (32).*

Por este último aspecto, la epistemología de Sto. Tomás se acerca a la de Meyerson. Para uno y otro, entender equivale a identificar. Pero mientras la identificación meyersoniana tiende a la unidad indiferenciada de lo Uno, la identificación aquiniana tiende a la unidad autotransparente, una y múltiple a la vez, del ser. La primera es obra exclusiva de la «ratio»; la segunda, obra del «intellectus» y de la «ratio» juntamente.

* * *

Estas tesis, en las que se bosqueja, como en un croquis, la gnoseología aquiniana, sirven también de basamento a la metafísica tomista del ser y del hombre, metafísica que, por lo mismo, sin ser «l'expérience même», se funda sólidamente en la experiencia. A estas olvidadas tesis hemos de volver si queremos superar definitivamente el criticismo, reconquistar certezas absolutas y restaurar la metafísica (33). Hé aquí lo que me propongo demostrar en este estudio comparativo entre un racionalismo llevado por Meyerson hasta sus últimas consecuencias y un intelectualismo consciente como ninguno de su propio método, cual es el intelectualismo de Santo Tomás de Aquino.

(30) In I Sent. d. XIX, q. 5, a. 1, c.

(31) S. Th. Ia. 16, 3, 1um. Cfr. De Ver, q. 1, 2, 1um.

(32) S. Th. Ia. 85, 5, 3um.

(33) El P. Andrés Marc S.J. escribe en el prólogo de su *Dialectique*

EL PROBLEMA Y EL METODO

CAPITULO I

INTELECCION Y JUICIOS SINTETICOS

Así para Santo Tomás de Aquino como para E. Meyerson el problema de la intelección humana viene a identificarse con el problema de los juicios sintéticos. Según uno y otro autor ambos temas coinciden perfectamente; son problemas diferentes de expresión, no de contenido.

En este primer capítulo esbozaré la prueba de esta afirmación que podría parecer audaz por lo que a Santo Tomás se refiere. He creído necesario, a fin de fijar desde un principio la dirección de la epistemología aquiniana, anteponer a las consideraciones sobre los juicios sintéticos, la contraposición, familiar a Sto. Tomás y a unos pocos autores escolásticos, entre «entendimiento» y «razón». La mente de Santo Tomás sobre el particular está condensada con sinigual diafanidad en esta sentencia de la *Summa contra Gentes*: «*Supremum in nostra cognitione est, non ratio, sed intellectus, qui est rationis origo*» (I, c. 57).

Cuatro puntos tocará el presente capítulo, agrupados en sendos artículos:

- § 1o, La distinción entre «intellectus» y «ratio»;
- § 2o, Cuestiones de nomenclatura en materia de juicios sintéticos;
- § 3o, Problemas epistemológicos que éstos suscitan;

de l’Affirmation: «Tal es pues la alternativa! O una filosofía esencialista a partir del concepto más universal y abstracto de todos, el más rico en extensión y más pobre en comprensión; o una filosofía existencial según la cual el existir sea el acto que está en el corazón y en la raíz de la realidad y del conocimiento, y que, en cuanto acto, no puede ser aprehendido sino por un acto original de la inteligencia. Ahora bien, lo verdaderamente original en nuestro conocimiento no es tanto la simple intelección de esencias reales, cuanto el juicio que logra asir en cada ser el acto de existir». (Ed. Desclée de Brouwer, París, 1952, p. 12).

§ 4o, El problema de estos mismos juicios según la concepción y la terminología meyersonianas.

Art. 1o.— «Intellectus et ratio»

«Est enim intelligere quasi intus legere... et sic dicimur proprie intelligere cum apprehendimus quidditates rerum, vel cum intelligimus illa quae statim nota sunt intellectui notis rerum quidditatibus, sicut sunt prima principia...» (1).

«Est igitur supremus et perfectus gradus vitae qui est secundum intellectum, nam intellectus in seipsum reflectitur et seipsum intelligere potest.» (2).

Santo Tomás, con la claridad y precisión características de su genio, nos presenta en estos dos textos una síntesis de su pensamiento acerca del humano entender. Después de la definición etimológica, traza con firmeza magistral los rasgos esenciales del acto intelectual, rasgos que él, mediante la introspección, o mediante el análisis fenomenológico insinuado por el reflexivo «dicimur», ha sorprendido al escudriñar la facultad cognoscitiva propia del hombre. El resultado del análisis queda fijado en la siguiente fórmula: entender, a lo humano, consiste esencialmente en aprehender la quiddidad o esencia de las cosas o en captar, de un golpe, aquellos enunciados o proposiciones evidentes por sí mismos que fluyen de la esencia de las cosas y que se llaman «primeros principios» o axiomas. El entender es, pues, una operación eminentemente «intencional», extravertida, volcada por decirlo así sobre el interior trascendente del objeto («ob-jectum») extramental. «Nomen intellectus sumitur ex hoc quod intima rei cognoscit...» (De Ver., loc. cit.).

En el segundo texto aducido, el pensamiento del Doctor Angélico cambia bruscamente de dirección. La inteligencia es una vida, por cierto el supremo y perfecto grado en la escala de los vivientes, pero la raíz profunda de esa perfección cimera entre todas no brota de la capacidad aprehensiva y trascendente hacia lo exterior, del intelecto, sino de su capacidad reflexiva, de su capacidad de introversión. El poder captar los primeros principios evidentes define al entendimiento humano como tal y lo distingue específicamente de las otras facultades cognoscitivas que aparecen en el hombre o en el animal; pero el poder volver

(1) De Ver. q. 1, 12, c.

(2) C. G., IV, 11.

sobre sí mismo, el ser transparente a sí mismo, inteligible para sí, es lo que lo eleva sobre toda otra perfección vital, y por consiguiente sobre cualquier otra perfección concebible.

En su filosofía del conocimiento intelectual —en su epistemología, podríamos decir— Santo Tomás jamás disocia estas dos prerrogativas del entendimiento humano, que podríamos llamar facultad aprehensiva conceptual (o captación eidética de esencias) y facultad de autoposesión intuitiva (o sea, experiencia de ser, simultáneamente, conciencia real y realidad consciente). En otras palabras, Santo Tomás nunca pierde de vista, al tratar del conocimiento humano, ninguno de los dos polos esenciales del mismo, objeto y sujeto. Siempre en sus escritos, se afirman con igual énfasis los dos términos de la relación: trascendencia e immanencia.

Más aún. Parece como si en la mente del Doctor de Aquino la primera potencialidad del entendimiento, la de trascendencia hacia el objeto, la que da valor «objetal» al conocimiento, estuviera indisolublemente ligada y condicionada a la segunda, a la de autorreflexión intuitiva. Dicho en otras palabras: parece como si el valor *objetivo* del conocimiento dependiera de las condiciones subjetivas del mismo. Como si el objeto conocido como objeto, dependiera del sujeto conocido (por sí mismo, claro está) *como tal*, como «sub-iectum».

Este es el sentido recóndito, a la par audaz y desconcertante, de ese otro texto —suficientemente conocido para que nos detengamos por ahora en él— del artículo IX de la cuestión 1a. de *De Veritate*. Texto que concluye, genial, casi caprichosamente, así:

«... unde secundum hoc cognoscit veritatem intellectus quod supra se ipsum reflectitur».

Recordemos lo que significa «veritas» para Santo Tomás: «adaequatio intellectus et rei secundum quod intellectus dicit esse quod est vel non esse quod non est» (3). Entendida esta definición, podremos vislumbrar la importancia capital —decisiva— que juega en la aprehensión de la esencia de las cosas como *cosas* (o sea como no productos del propio entendimiento), la simultánea «reflexio supra seipsum» o «reditio completa in se ipsum» (vuelta total sobre sí mismo) del entendimiento humano. Nos explicaremos, entonces, por qué para Santo Tomás la inteligencia humana, aun cuando se define por una propiedad

(3) C. G. I, 59.

esencial distintiva de las demás facultades cognoscitivas, como la facultad cuyo objeto son las esencias de las cosas — «Quidditas autem rei est proprie obiectum intellectus» (4) — como la facultad, diríamos, de la evidencia conceptual; sin embargo esa facultad no mide su perfección intrínseca por el número o la calidad o la extensión de las «ideas claras y distintas» que posea, por las quiddidades aprehendidas, sino por su poder *reflexivo*.

En efecto, según el Angélico, los conceptos del entendimiento (o si se quiere, las ideas claras y distintas, como las llamó Descartes) tienen valor de «verdades», valor objetivo y trascendente, sólo mediante la *autointelección* del propio entendimiento. Esta es, quizá, la afirmación o «posición» fundamental de la epistemología aquiniana. Posición que tiene, evidentemente, un no fortuito parecido con la revolución copernicana iniciada por el autor de la Crítica de la Razón Pura. Posición que, también, refleja paralela dirección de pensamiento con el autor de *La Fenomenología del Espíritu*, quien afirma que: «la conciencia de las cosas sólo es posible para una *conciencia de sí*» (subrayamos nosotros) (5).

Pero para Santo Tomás, al contrario de Kant y de Hegel, la posesión de la verdad, y, a través de la verdad, la posesión del ser, es la perfección suprema del entendimiento, así como el entendimiento como tal es la perfección suprema de la vida, y dicha posesión sólo se realiza de manera consciente mediante el retorno sobre sí mismo del entendimiento. Esa capacidad de reflexión total («reditio completa in se ipsum») es, juntamente, el sello de la condición espiritual de la inteligencia, mediante la cual ésta emerge majestuosa sobre la materia y sobre las facultades cognoscitivas de lo material.

El entendimiento humano es, pues, según Santo Tomás, autoposesión del ser y de sí mismo, intimidad consigo mismo. Mas no por eso es autosuficiente. El conocimiento no tiene *valor* por sí solo (como lo tiene para Descartes, Kant, Hegel o Husserl). Lo tiene solamente en cuanto *verdad*. El conocimiento es un *efecto*, casi diríamos un «derivado» de la verdad, que está primero. Y la verdad está a su vez subordinada, condicionada al ser, que es lo primero, el principio de los principios, lo absoluto.

(4) De Ver. q. 1, 12, c.

(5) Hegel, *Phaenomenologie des Geistes*, Trad. Hyppolite, Aubier, París, 1939, I, p. 140.

«Sic ergo entitas rei præcedit rationem veritatis, sed cognitio est quidam veritatis effectus» (6).

«Intellectus per prius apprehendit ipsum ens, et secundo apprehendit se intelligere ens, et tertio apprehendit se appetere ens. Unde primo est ratio entis; secundo ratio veri; tertio ratio boni....» (7).

Pero —y aquí está lo que a primera vista choca y deslumbra en la concepción aquiniana— el valor del concepto o del conjunto de conceptos —es decir, del juicio— como «verdad», y por consiguiente su valor absoluto (valadero para *todo* entendimiento) sólo se nos revela a través de la simultánea captación inmediata del sujeto cognoscente como *ser*.

Dicho de otra manera: la verdad trascendente sólo se nos revela por y a través de la autoposición inmanente. Tal es, a nuestro parecer, el hondo sentido de la frase con que el de Aquino remata su descripción del conocimiento verdadero en el artículo IX de la cuestión primera *De Veritate*. «La reflexión —dice el P. Rousselot— es (según Santo Tomás) condición de la intelectualidad, y la intelección, prototipo de actos inmanentes, es postulada como la única acción que puede ser perfectamente captadora de lo «otro» (8).

De lo dicho hasta aquí se desprende que, según Santo Tomás, la intelección humana presenta un doble, parivalente aspecto. Es, por decirlo así, bifronte: «intencional» y a la vez «reflexiva», conceptual y a la vez intuitiva, trascendente hacia el objeto y a la par inmanente en el sujeto. Así como su estructura noética no se resume ni se agota en la abstracción de las esencias, tampoco se reduce a un pura intuición arracional. Sólo una interpretación unilateral del intelectualismo de Santo Tomás puede presentárnoslo como un espiritualismo nocional, como un racionalismo tejido sólo de abstracciones, o al contrario, como un intuicionismo aconceptual de tipo bergsonian o existencialista.

Mas si algo queda nítido tras una lectura cuidadosa de las obras del Maestro de Aquino, en donde acá y acullá se hacen alusiones a la intelección o se la describe de propósito, es una imagen del entendimiento humano que dista diametralmente de la que nos ha legado el intelectualismo «representacionista», ése

(6) De Ver. q. 1, 1. c.

(7) S. Th. Ia. 16, 4, 2um.

(8) P. Rousselot, S. J. L'Intellectualisme de Saint Thomas, 3ème. ed., Beauchesne, Paris, 1936, p. 15.

sí inconsistente y «racionalista», de algunos manuales de filosofía (9).

* * *

Habiendo aludido a la distinción entre intelectualismo de pura ley y racionalismo representacionista, y afirmado que el intelectualismo de Santo Tomás es algo muy diferente de ese remedo de intelectualismo, imaginado aun por muchos escolásticos que se dicen «tomistas», hemos de detenernos un momento para aclarar y precisar la distinción que Santo Tomás hace entre «entendimiento» y «razón». Con lo cual la ulterior indagación y crítica de las obras de Meyerson quedarán notablemente facilitadas.

Para Santo Tomás el entendimiento y la razón, sin ser dos potencias realmente distintas, como lo son el entendimiento y la voluntad o el entendimiento agente y el pasivo, son, sin embargo, conforme veníamos diciéndolo, dos caras o, si se quiere, dos momentos diferentes del proceso cognoscitivo humano. Unas pocas citas nos serán suficientes, ya que el tema ha sido ampliamente tratado y agotado por eminentes y autorizados intérpretes del pensamiento aquiniano (10).

Vayamos al artículo 1.º de la cuestión XV del tratado *De Veritate* y a la cuestión LXXIX, artículo 8.º, de la primera parte de la *Suma Teológica* en donde el Maestro trata expresamente el problema «Utrum intellectus et ratio diversae potentiae sint». Allí leemos:

«Intellectus... simplicem et absolutam cognitionem designare videtur; ex hoc enim aliquis intelligere dicitur quod interius in ipsa rei essentia *veritatem* quodammodo legit; ratio vero discursum quemdam designat, quo ex uno in aliud cognoscendum anima humana pertingit vel pervenit... Comparatur (ratio) ad intellectum ut ad principium et ut ad terminum; ut ad

-
- (9) Remito al lector a un interesante artículo del P. Alejandro Roldán, S.J. *Pensamiento*, t. 16, p.441, 1960) sobre los «diferentes modos de conocer» intelectualmente que admite Santo Tomás. Tres principales distingue el P. Roldán: quidditativo, existencial y por conaturalidad.
- (10) Cfr. P. Hoenen, S.J., *La théorie du jugement d'après St. Thomas d'Aquin*, Appendice, Univ. Gregor., Rome, 1953, pg. 347 ss. M. D. Chenu, O.P., *Introd. à l'étude de St. Thomas d'Aquin*, «Intellectus et Ratio», Vrin, Paris, 1950, pg. 167 ss. Y sobre todo: J. Peghaire C.S.Sp., «Intellectus» et «Ratio», (Publications de l'Institut d'Etudes Médiévales d'Ottawa), Vrin, Paris, 1936. Estudio completo del tema (307 páginas), al cual haremos referencia en nuestra tercera parte.

principium quidem, quia non posset mens humana ex uno in aliud discurrere, nisi eius discursus ab aliqua *simplici acceptione veritatis* inciperet, quae quidem acceptio est intellectus principiorum; similiter nec rationis discursus ad aliquid *certum* perveniret, nisi fieret examinatio ejus quod per discursum invenitur, ad principia prima, in quae ratio resolvit; ut sic intellectus inveniat rationis principium quantum ad viam inveniendi, terminus vero quantum ad viam iudicandi» (11).

Los subrayados, evidentemente, son nuestros. Indican la conexión indisoluble que según Santo Tomás enlaza los términos «intelección», «verdad». Al final del cuerpo del artículo, el autor da nuevos y preciosos retoques a su idea:

«Non est igitur in homine aliqua potentia a ratione separata, quae intellectus dicatur; sed ipsa ratio intellectus dicitur, quod participat de intellectuali simplicitate, ex quo est principium et terminus in eius propria operatione...» «Unde et potentia discurrens et *veritatem* accipiens non erunt diversae, sed una; quae, in quantum est perfecta, *veritatem* absolute cognoscit; in quantum vero est imperfecta, discursu indiget» (loc. cit.).

La conclusión a que llega Santo Tomás en el artículo extractado es ésta: Hay en el hombre una sola potencia intelectual con dos funciones distintas: el discurso, que es el acto propio de la razón, y la *simple aprehensión de la verdad*, acto propio del entendimiento como tal. Y así intelección y razonamiento vienen a contraponerse como el *esse* y el *fieri*; como *el término* de llegada y *el movimiento* hacia él. «Ut generatio ad esse, et motus ad quietem» (ibid).

Ahora bien: observemos de una vez por todas, que la «*simplex acceptio veritatis*» o intelección propiamente tal, y la «*simplex apprehensio quidditatis*» o sea la abstracción, son dos modalidades perfectamente distintas del acto intelectual, el cual —repetámoslo una vez más— no consiste exclusivamente en un proceso abstractivo de conceptos representativos de las cosas. El conocimiento de la quiddidad, o sea la abstracción propiamente tal, y el conocimiento de la verdad, o sea la intelección, corresponden a lo que Santo Tomás llama en otro lugar «*prima mentis operatio (quae) respicit quidditatem*» y «*secunda mentis operatio (quae) respicit esse*». Operaciones estas que en lógica se llaman simple aprehensión y juicio, y que solamente siguiendo un orden lógico pueden llamarse primera y segun-

(11) De Ver. q. 15, 1, c.

da operación de la mente. Porque en el orden psicológico o, más bien, noético, el juicio es anterior a la simple aprehensión, la cual sólo reviste valor de conocimiento objetivo, de «conciencia de cosa», cuando se la inserta e integra en un juicio, el cual, a su vez, tiene por objeto primordial *el acto de existir* («respicit esse»). O sea es, como dice Husserl, «in-tención existencial», siendo a la par, según la expresión de Hegel, *conciencia de sí*.

En el artículo de la *Summa*, correspondiente al que hemos resumido de *De Veritate*, Santo Tomás no añade modificación alguna sustancial a su pensamiento. He aquí sus palabras:

«... Intelligere est enim simpliciter veritatem intelligibilem apprehendere; ratiocinari autem est procedere de uno intellecto ad aliud, ad veritatem intelligibilem cognoscendam» (12).

En el mismo sentido del artículo de *De Veritate* se desarrolla el parangón del ratiocinar y el entender con el movimiento y la meta alcanzada, y se añade una nueva comparación:

«ratiocinari comparatur ad intelligere sicut... acquirere ad habere» (S. Th., loc. cit.).

Para Santo Tomás el ratiocinio o discurso, cadena de conceptos, se encuentra, por decirlo así, sostenido, o dicho más exactamente, suspendido entre dos juicios, como entre dos férreos soportes. De tal manera que todo el valor de verdad de un ratiocinio, como también el de cada uno de sus elementos lógicos, se halla pendiente del juicio:

«Et quia motus semper ab immobili procedit, et ad aliquid quietum terminatur, inde est quod ratiocinatio humana secundum viam inquisitionis (otras ediciones dicen «acquisitionis») vel inventionis procedit a quibusdam simpliciter intellectis, quae sunt prima principia; et rursus in via iudicii resolvendo redit ad prima principia, ad quae inventa examinat». (S. Th. loc. cit.).

La intelección se encuentra, pues, en el principio de todo ratiocinio y, como veremos en seguida, de todo saber propiamente científico. Y está también al final del ratiocinio, garantizando la verdad de «lo adquirido», pues que desde allí la mente, con una mirada retrospectiva —*doblemente reflexiva* sobre «lo adquirido» y sobre sí misma— se asegura de la validez de la conclusión. Esta última fase del discurso, es la que Santo Tomás llama exactamente «juicio», porque en ella la mente juzga y falla sobre la verdad del consecuente. Y de allí viene el nom-

(12). S. Th. Ia. 79, 8, c.

bre de «*mente*»: «Unde et mens dicitur a metiendo, vel mensurando». En el artículo siguiente de la Summa al que estamos comentando, Santo Tomás concluye:

«Opinio enim significat actum intellectus qui fertur in unam partem contradictionis cum formidine alterius. Dijudicare vero, vel mensurare, est actus intellectus applicantis principia certa ad examinationem propositorum. Et ex hoc sumitur nomen mentis. Intelligere autem est cum quadam approbatione dijudicatis inhaerere» (13).

La última frase del santo Doctor añade un precioso complemento, que confirma lo que a lo largo de estas páginas hemos subrayado: que la intelección supone adhesión o asentimiento a *la verdad* de los conceptos y que la intelección se lleva a cabo, por consiguiente, en la afirmación juzgativa.

En sus comentarios a Aristóteles, Santo Tomás, precisa todavía más, si cabe, sus expresiones y su pensamiento:

«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» (14).

Imposible exigir más precisión y claridad. Es la intelección humana en su más pura esencia, según la doctrina del Doctor Angélico, el acto por el cual la mente se encuentra en posesión de la verdad entrañada en los primeros principios absolutos, en posesión de «intuiciones absolutas» como diría Husserl. Por eso el P. Sertillanges, cuya autoridad en estas materias nadie se atreverá a poner en tela de juicio, define la intelección como «el acto por el cual la mente aprehende los principios de que se servirá la razón para discurrir» (15). De ahí el apelativo con que la Escolástica suele designar al entendimiento: *intellectus principiorum*.

* * *

Sin adentrarnos más allá en las maravillosas descripciones de la intelección humana que el Angélico va esbozando a lo largo de todas sus obras y que cristalizan en una síntesis filosófica perfecta y audazmente «noocéntrica», contentémonos con redu-

(13) S. Th. Ia. 79, 9, 4um.

(14) In Post. Anal. I, lect. 36, 11.

(15) Vocab. de la Phil. «André Lalande», palabra *Intelligence*. Press. Universitaire, 6a ed. París, 1951, p. 522.

cir a tres afirmaciones o «tesis» el contenido del anchuroso caudal aquiniano, en cuanto interesa por ahora a nuestro cometido.

PRIMERA: Para Santo Tomás la trascendencia del conocimiento sólo se realiza y se justifica o certifica, noéticamente hablando, por medio y a través de la inmanencia. «Unde secundum hoc cognoscit veritatem intellectus quod supra seipsum reflectitur».

En otras palabras: el conocimiento de un principio o enunciado como *verdad* (el conocimiento del valor objetivo de los juicios sintéticos, podríamos también decir) está condicionado a una reversión clarividente del propio entendimiento sobre sí mismo.

SEGUNDA: El raciocinio discursivo, acto propio de la razón humana, es un movimiento del espíritu, un «cheminement de la pensée», como dice Meyerson. Y en cuanto paso de una verdad a otra, es a no dudarlo, una perfección «suprasensible». Empero este discurrir o razonar o este poder de deducción, no es una perfección sino una imperfección de la intelección humana total.

La simple e inmediata aprehensión de la verdad de los primeros principios absolutos es lo que confiere al entendimiento humano su perfección intrínseca; lo que lo coloca en el número y a la altura de los seres propiamente intelectuales. La «razón» es una imperfección de la intelección como tal y revela la condición «humana» (espacio-temporal, como veremos después) del entendimiento en el hombre. Queda así claro el veredicto de Santo Tomás sobre cualquier género de racionalismo. La afirmación «l'esprit est raison» aparece fundamentalmente falsa. Más allá de la «razón» hemos de buscar el manantial profundo de la intelección. En lo que en el hombre hay de supraracional y de suprahumano (16).

(16) «Ad primum ergo dicendum, quod aliter ratio transcendit sensum, et aliter intellectus rationem. Ratio enim transcendit sensum secundum diversitatem cognitorum: nam sensus est particularium, ratio vero universalium... Sed intellectus et ratio differunt quantum ad modum cognoscendi, quia scilicet intellectus cognoscit simpliciter intuitu, ratio vero discurrendo de uno in aliud. Sed tamen ratio per discursum pervenit ad cognoscendum illud quod intellectus sine discursu cognoscit; scilicet universale...» (S. Th. Ia. 59, 1, lum.).

A quien pudiera objetar que dos diferentes modos de conocer intelectualmente o, lo que es lo mismo, dos distintas funciones de la actividad mental prueban la existencia de dos facultades diferentes (según aquel aforismo de que «actus specificantur per objecta et potentiae per actus») y que por consiguiente el «intellectus» y la

TERCERA: La intelección humana —y aquí también se revela su condición «humana»— se verifica mediante juicios sintéticos.

Repasemos el primero de los textos que encabezan el presente artículo. A juzgar por este texto parece como si Santo Tomás estuviera en desacuerdo con lo expresado en su comentario a los *Posteriora Analytica*, texto este último en el cual define la intelección como la «absoluta y simple captación de un principio evidente de por sí», *universal* y necesario. En este caso la intelección propiamente tal estaría restringida en nosotros al conocimiento de juicios universales, sintéticos a priori, según la terminología kantiana. En cambio en el texto del artículo 12 de la cuestión primera *De Veritate* se afirma que también se da intelección cuando «aprehendemos la quiddidad de las cosas», «cum apprehendimus quidditatem rerum», o sea cuando enunciamos —mentalmente— juicios *singulares*. Por ejemplo cuando afirmamos «esta rosa es roja» o «Sócrates está caminando».

Mas el desacuerdo es sólo aparente. En el fondo hay entre uno y otro texto del Angélico una perfecta coherencia de pensamiento.

En efecto: su sano y realista sentido de los fenómenos del conocimiento no le permite considerar, como en una esfera separada, las esencias puras, sino siempre en dependencia y relación con el mundo de las realidades concretas, singulares. Para Santo Tomás lo universal ya se trate de un concepto o juicio, no «vale» por sí solo, como vale, por ejemplo, para Husserl o para Platón.

Un rápido cotejo de terminologías va a arrojar, como lo esperamos, una racha de luz sobre este último problema y a iluminar simultáneamente la afirmación inicial de nuestro último párrafo: que en la mente de Sto. Tomás intelección y juicios sintéticos son conceptos que coinciden y se recubren perfectamente.



«ratio» son dos facultades diferentes, Sto. Tomás responde: una misma facultad puede tener dos funciones diferentes, cuando la una se refiere y se ordena a la otra. «Duae operationes possunt simul esse unius potentiae, quarum una ad aliam refertur et ordinatur; et patet quod voluntas simul vult finem et ea quae sunt ad finem; et intellectus simul intelligit principia et conclusiones per principia, quando tamen scientiam acquisivit» (De Pot. q. 4, 2, 10um). La «ratio» se ordena y se subordina al «intellectus»: «unde ratio ad intellectum terminatur» (II. Sent. D. 3, q. 1, 6, 2um).

Art. 2o. Los juicios sintéticos - Nomenclatura

«Una de dos: —dice Kant— o el predicado B pertenece al sujeto A como algo que está contenido de manera implícita (o-culta) en este concepto A; o B se encuentra enteramente fuera del concepto A, si bien en enlace con el mismo. En el primer caso, llamo yo al juicio *analítico*, en el otro *sintético*» (17).

A partir de la *Crítica de la Razón Pura* esta terminología se ha generalizado en todas las escuelas filosóficas. «Reciben el nombre de *juicios sintéticos* —nos dice el P. Lotz en el *Diccionario de Filosofía*— (o de *juicios extensivos*) aquellos en que el predicado añade al concepto del sujeto un nuevo contenido mental que, por consiguiente, no estaba ya, como en el juicio analítico, co-pensado en dicho sujeto» (18). En el juicio analítico, por el contrario, por un mero análisis del concepto sujeto se descubre en éste la nota indicada por el predicado, ya *formalmente* (*secundum suam propriam rationem*) contenida en él, aunque sea de manera implícita o a primera vista oscura. «En particular —explica el P. De Vries— se denomina analizar un todo conceptual, descomponerlo en los contenidos parciales en él implícitamente pensados, llamados notas. Cuando una de éstas se predica de aquel todo en un juicio, resulta un *juicio analítico* (*juicio de explicación*: v. gr. el cuadrado tiene cuatro ángulos rectos); Kant, por lo menos, entiende así esta expresión» (19).

Los juicios sintéticos, como es bien sabido, se dividen en sintéticos *a posteriori* y *a priori*. «El juicio sintético se denomina *a posteriori* —continúa el P. Lotz— cuando el predicado se añade en virtud de la experiencia; sintético *a priori* cuando es agregado independientemente de ésta por advertirse que se sigue necesariamente del contenido del concepto-sujeto» (Loc. cit.).

Dejando a un lado los juicios analíticos (juicios de ampliación o explicativos) que no ofrecen especial interés para la ciencia ya que en ellos no se verifica un verdadero avance del pensamiento, detengámonos un momento en la división de los juicios sintéticos que acabamos de ver.

Los juicios sintéticos *a posteriori* serían, sin excepción,

(17) *Kant Krit. der reinen Vern. Einleitung*, parágrafo IV.

(18) *Diccionario de Filosofía*, por W. Brugger, S.J., palabra *Síntesis*. Herder, Barcelona, 1953, p. 359.

(19) *Dicc. de Fil.* «Brugger», pg. 16.

singulares; en ellos el predicado, si bien siempre universal, se atribuye al sujeto de manera contingente, «ex experientia» o empíricamente. A estos juicios, indebidamente relegados por Kant fuera del dominio de lo científico, se les llama también, hoy día, *juicios primitivos*, «porque el hombre, al actuar sus facultades cognoscitivas, se vuelve en primer lugar hacia las cosas singulares, de donde extrae por abstracción las esencias universales» (20). Así en los dos ejemplos arriba propuestos: Esta rosa es roja; Sócrates camina.

Los juicios sintéticos universales, o sintéticos a priori, se denominan *juicios derivados*, y esto porque su estructura, en la que una esencia universal hace las veces de sujeto, sólo se la puede entender en relación con la estructura primigenia del juicio singular y como derivada de ella.

Ahora bien, un ligero vistazo nos hará ver cómo los juicios primitivos y los juicios derivados, alrededor de los cuales se libra actualmente el torneo apasionante de las teorías del conocimiento, corresponden exactamente a lo que Santo Tomás entiende por «aprehensión de la quiddidad de las cosas», y por «simple captación de un *principio universal*» («*principii per se noti*»). Releamos el texto completo:

«... Dicimur proprie intellegere cum apprehendimus quidditatem rerum, vel cum intelligimus illa quae statim nota sunt intellectui notis rerum quidditatibus» (21).

Es evidente que la aprehensión de la esencia de las cosas, o lo que es lo mismo, la afirmación de una esencia universal —predicado— atribuída a una cosa singular —sujeto del juicio— se realiza, ni más ni menos, en un juicio sintético singular. V.gr. cuando decimos: *esta rosa es roja*. La abstracción que aquí se obra y que se expresa en el predicado, no es anterior al juicio. El concepto «rojo», como quiddidad de «esta cosa», sólo se conoce y se afirma en el juicio, del cual podríamos decir que a la vez es singular, en cuanto al sujeto, y a la vez universal, en cuanto al predicado. La cópula expresa la síntesis real de ambos elementos: esta rosa roja ES.

¿Entendemos ahora por qué razón en el artículo anterior afirmamos que, según Santo Tomás, la inteligencia humana se efectúa mediante juicios sintéticos? Ora sean estos singulares,

(20) J. B. Lotz, S.J., *Metaphysica Operationis humanae*, Univ. Greg. Roma, 1958, pg. 37.

(21) De Ver., q. 1. 12, c. (Cfr. *Supra*)

ora universales, en ambos, según el Doctor Angélico, se capta —se «intuye», podríamos decir— «la verdad inteligible». «Intelligere enim est simpliciter veritatem intelligibilem apprehendere» (S. Th. Ia, 79, 8,c.). Aun en los juicios primitivos, según Santo Tomás, se da la intelección, porque mediante ellos se revela bajo la apariencia sensible y singular de las cosas, su «logos», su esencia necesaria e inmutable. Pues «nada hay tan contingente que no contega en sí algo de necesario»:

«Nihil est adeo contingens, quin in se aliquid necessarium contineat» (22).

Bástennos, por ahora, estas breves observaciones. Y re- tengamos en la memoria los dos términos de la ecuación: *intelección = juicios sintéticos*.

Art. 3o.— Los juicios sintéticos - Problemas epistemológicos

Lo expuesto hasta aquí —diferencia entre «intellectus» y «ratio», identificación establecida entre los dos extremos «intelección» y «juicios sintéticos», y luego las necesarias precisiones de léxico— nos permite adentrarnos un poco más en la problemática del conocimiento intelectual.

Notemos, de paso, cómo la atención de los filósofos se ha dirigido alternativamente hacia una u otra clases de juicios sintéticos. Kant —para no citar sino unos cuantos nombres más salientes— coloca el centro del interés en los juicios sintéticos a priori. Los escolásticos posteriores a él, sobre todo a fines del siglo pasado y comienzos del presente, en su afán de refutar el criticismo manteniéndose fieles al realismo tradicional y, según ellos, único aceptable, llegan aun a negar la existencia de tales juicios a priori (23). En época más reciente y dentro de las filas neoescolásticas, se vuelve de nuevo a fijar la atención sobre los juicios sintéticos a priori, gracias principalmente al influjo del P. J. Marechal. Finalmente, en las tres últimas décadas, la fenomenología de Husserl, con su doble reducción eidética y trascendental, «pone entre paréntesis» la singularidad

(22) S. Th. Ia. 86, 3, c.

(23) Véase por ejemplo: A Schaaf, S.J., Kantii Introductio in «*Criticam Rationis Purae*», Tip. Speranza, Romae, 1911. Y J. de Tonquédec, *La critique de la connaissance*, 2a ed., Paris, 1929 p 288-9. Sobre este problema cfr. P. Hoenen, S.J., *De origine primorum principiorum scientiae*, Gregorianum XIV, 1935. pp. 153-184.

empírica de los fenómenos y la existencia real, para alzar los ojos a la «esfera nueva e infinita» de las esencias puras, mientras que Heidegger, con su prevalente preocupación por el mundo externo («Besorgen der Welt»), atrae de nuevo la atención hacia los juicios singulares, mediante los cuales se efectúa el tránsito de lo «óntico» a lo «ontológico». Se ve, por lo tanto, cómo el fenómeno de la intelección humana se ha venido iluminando gradualmente, en sus diferentes etapas y aspectos, por esta sucesiva y alternante contienda de opiniones.

Pues bien, sin exageración podemos decir que la doctrina de Santo Tomás representa, en esta oscilante balanza, el equilibrio perfecto. Tanto el juicio singular, sintético a posteriori, como el universal, llamado sintético a priori, expresan para él «predicativamente» (como diría Husserl) la evidencia intelectual. Y en uno y otro juicio, la experiencia, el contacto con lo sensible, con lo «a posteriori», parece jugar un papel preponderante.

En los primeros —juicios de experiencia— nadie duda de ello. La abstracción de una esencia, de una «quidditas absoluta» nada parece ofrecer en Santo Tomás de apriórico. «Tota quanta» parece exprimida de la realidad sensible aprisionada entre las manos de los sentidos externos.

«Obiectum intellectus est proprie quidditas rei» (De Ver, q. I. a. 12).

Mas en cuanto a los segundos, a los llamados después del filósofo de Königsberg juicios *independientes de la experiencia*, la mente del Doctor Angélico no aparece a primera vista tan clara, y por ello es interpretada de diferente manera. Dicho con otras palabras: no siempre aparece afirmado categóricamente en las obras del Angélico el influjo de la experiencia en la formación de los juicios sintéticos universales, y por eso algunos autores llegan a creer que Santo Tomás prescinde de ella. Vamos a detenernos un momento en el esclarecimiento de este problema. Y primeramente por su aspecto histórico.

La definición descriptiva de los llamados hoy juicios sintéticos a priori se halla en muchos lugares de las obras de Santo Tomás, junto con la afirmación, en algunos pasajes meridiana, de que allí, en esos juicios, se esconde el acto maravilloso que llamamos intelección. Entresaquemos algunos textos:

«Principia per se nota sunt illa quae statim intellectis terminis cognoscuntur, ex eo quod praedicatum ponitur in definitione

subiecti» (24).

«Intellectus non est idem quod ratio. Ratio enim importat quemdam discursum unius ad aliud; intellectus autem importat subitam apprehensionem alicuius rei; et ideo *intellectus proprie est principiorum*, quae statim cognitioni se offerunt, ex quibus ratio conclusiones elicit, quae per inquisitionem innotescunt» (25).

Este último texto contiene exactamente la misma doctrina contenida en el pasaje aducido por nosotros (en el art. 1º de los *Comentarios a Aristóteles*, en el cual se lee: «*Intellectus est absoluta et simplex acceptio principii per se noti*». (In Post. Anal. I, lect. 36, n. 11).

Veamos dos textos más, en los que el Angélico aclara su pensamiento con ejemplos concretos. El primero tomado del Comentario a la *Metafísica* de Aristóteles:

«Sciendum est quod, cum duplex sit operatio intellectus: una qua cognoscit quod quid est, quae vocatur indivisibilem intelligentia, alia quae componit et dividit: in utraque est aliquid primum: in prima quidem operatione est aliquod primum quod cadit in conceptione intellectus, scilicet hoc quod dico ens; nec aliquid hac operatione potest mente concipi, nisi intelligatur ens. Et quia hoc principium: impossibile est esse et non esse simul dependet ex intellectu entis, sicut hoc principium: omne totum est maius sua parte, ex intellectu totius et partis: ideo hoc etiam principium est naturaliter primum in secunda operatione intellectus, scilicet componentis et dividit. Nec aliquis potest secundum hanc operationem intellectus aliquid intelligere nisi hoc principio intellecto. Sicut enim totum et partes non intelliguntur nisi intellecto ente, ita nec hoc principium: omne totum est maius sua parte, nisi intellecto praedicato principio firmissimo» (26).

Se destacan en este texto dos tesis que Santo Tomás amplía y completa en todas sus obras, como adelante veremos (capítulos IX y sigs.): Primera: la distinción entre la simple aprehensión o aprehensión de quiddidades, y el juicio u operación «veritativa». Segunda: la primacía del conocimiento del ser y del primer principio del ser, en todo acto del entendimiento. «Intellectus per prius apprehendit ipsum ens» (S. Th. Ia. 16,4).

(24) S. Th. Ia. 17, 3, 2um.

(25) II Sent. Dist. 24, q. 3, 3, 2um.

(26) In IV Met, 1. 6.

Pero sobre todo hemos de notar la función que el Maestro atribuye al principio de no contradicción: no se puede formar juicio alguno sin afirmar implícitamente este principio. El cual es, por lo tanto, «naturaliter primum» en todo acto intelectual completo, en todo juicio. La necesidad lógica de los juicios sintéticos se apoya en la necesidad del principio de no contradicción. Leamos otro pasaje en que Santo Tomás pone de relieve esta característica de los juicios sintéticos:

«Cum principia quarundam scientiarum, ut logicae, geometriae et arithmeticae, sumantur ex solis principiis formalibus rerum, ex quibus essentia rei dependet, sequitur quod contraria horum principiorum Deus facere non possit; sicut quod genus non sit praedicabile de specie; vel quod lineae ductae a centro ad circumferentiam non sint aequales; aut quod triangulus rectilineus non habeat tres angulos aequales duobus rectis» (27).

La necesidad de los juicios sintéticos es, pues, absoluta. Ahora bien: ¿Cuál será la verdadera raíz de esa necesidad? ¿Qué significado habrá que atribuir a la expresión de Santo Tomás según la cual el principio de no contradicción es «naturaliter primum» en todo juicio sintético? ¿Querrá decir que dicho principio es obtenido «por experiencia», o más bien, es anterior a la experiencia, es decir, «innato» o «a priori»?

Fijada así, a la luz de los textos, la noción que tenía el Angélico de los juicios sintéticos universales, volvamos a la pregunta central: ¿Cuál será, según Santo Tomás el papel de la experiencia en la formación de estos mismos juicios? ¿Hasta dónde llegará el influjo de la experiencia en la afirmación de la síntesis sujeto-predicado?

* * *

Es necesario para responder a estas preguntas el plantear el problema de los juicios o principios sintéticos universales con mayor amplitud.

Tomemos los siguientes ejemplos: «cinco y siete son doce», «la línea recta es la distancia menor entre dos puntos», «todo ser contingente existe en virtud de una causa eficiente» y «el sér, en cuanto es, no puede a la vez ser y no ser». En estos y similares enunciados, primeros principios de las ciencias y de la metafísica, se han de explicar cuatro cosas:

(27) C. G. II, 25. Véanse otros ejemplos en: *In IV Met.*, lec. 5, No. 595.

- 1a Por qué son universales y absolutamente necesarios. Apodícticos, como diría Kant.
- 2a Por qué son objetivos, es decir, por qué contienen «valor de verdad».
- 3a Por qué son «inmediatos», de evidencia inmediata o «intuitivos» («per se visa»), sin necesidad de tener que recurrir para probarlos, a ninguna especie de raciocinio.
- 4a Por qué, finalmente, son extensivos del conocimiento o sintéticos, y no meramente analíticos o explicativos.

En menos palabras: ¿Por qué la relación o el nexo entre el sujeto y el predicado de estos juicios es de por sí evidente, realmente objetiva y universalmente necesaria, sin que ello implique una identidad (una tauto-«logía») entre sujeto y predicado?

Una respuesta adecuada a este interrogante, no puede descuidar ninguno de los cuatro aspectos del problema, aspectos que, por lo demás, mutuamente se implican.

Y si la intelección, al decir de Santo Tomás, es la instantánea y simple aprehensión de estos principios, tendremos entonces que, resueltos y explicados hasta donde sea posible aquellos cuatro interrogantes, habremos tocado en los fundamentos mismos de la intelección humana, en la «fuente sustancial» del pensamiento, cuya búsqueda constituye, según Jaspers, el «problema inmenso de la filosofía».

Dando de mano, por ahora, al segundo aspecto del problema, que para el realismo aristotélico-tomista no parece constituir insalvable obstáculo, fijémonos en el primero y tercero de los cuatro puntos enumerados. Simplificado así el problema, se puede plantear de la siguiente manera: ¿Cómo se explica la *inmediata* (*per se*) y *necesaria* relación entre el sujeto y el predicado en los juicios sintéticos?

Si estos juicios se pudieran reducir, mediante algún artificio mental, a simples juicios analíticos, la dificultad desaparecería. Y ésta fue la solución intentada, como ya lo hicimos observar, por notables autores escolásticos de fines del siglo XIX, y lo es todavía por algunos. Al decir de estos autores «la división kantiana de los juicios es inadecuada». Basta una «conveniente declaración» de los términos del juicio, para que el predicado —a primera vista «fuera» del sujeto— aparezca contenido necesariamente en este último. Esa conveniente declaración de los términos vendría a ser, según otros, un «análisis comparativo» de los mismos, y mediante este análisis comparativo

—distinto, claro está, del análisis de un todo conceptual en sus partes— se explicaría la necesaria vinculación entre sujeto y predicado (28).

Pero todas estas soluciones vienen a tropezar tarde o temprano, como hoy día se ha puesto de relieve, con el aspecto del problema enumerado arriba en cuarto lugar. Porque si todo juicio universal es, en mayor o menor grado, veladamente analítico, o sea, si al fin y al cabo el motivo del asentimiento es, en esos juicios, el «principio de identidad», ¿cómo, entonces, se puede explicar el interrogante cuarto del enigma? Es decir, ¿por qué dichos juicios son en realidad extensivos del conocimiento? Si se afirma que el predicado está contenido «virtualmente», «en potencia» en el sujeto (de donde resulta a dichos juicios el nombre de «juicios virtuales»), lo importante sería en este caso ver cómo el entendimiento puede «actuar» esa virtualidad, cómo puede pasar de potencia a acto. En el fondo siempre queda en pie la pregunta que se formuló Kant: ¿Cómo son posibles los juicios sintéticos a priori?

Resulta de todo lo expuesto que ya no podemos rastrear la clave del enigma por un camino puramente lógico, por análisis, comparación o declaración de conceptos. Por vía, diríamos, de análisis «noemáticos». Tenemos que intentar por otros métodos la búsqueda del origen y de la justificación de los juicios sintéticos. Por eso la atención de algunos filósofos, en los últimos años, se ha apartado del análisis meramente nocional y aun del método trascendental kantiano, para fijarse en la estructura *noética* de dichos juicios, en el acto, o «noesis», dinámico mediante el cual la mente intuye, capta de un golpe («statim», «subito») aquellos principios como necesarios y objetivos y a la par como extensivos, enriquecedores del conocimiento. Quedan, pues, exactamente situados los problemas epistemológicos de los juicios sintéticos. ¿Dónde encontrar para ellos una solución o, al menos, un principio de solución?

Evidentemente, no hemos de ir a buscar en las obras de Santo Tomás un planteamiento del problema similar al de Kant, ni una solución de contextura verbal moderna como la que veremos en Meyerson. Santo Tomás no pudo preguntarse: ¿có-

(28) Sobre este punto cfr. *P. Hoenen S.J.*, De origine primorum principiorum scientiae, Gregorianum XIV, 1935, pgs. 153 y ss. Véase también *J. Peghaire*, op. cit., pgs. 188 y ss., si bien nosotros no podemos suscribir todas las afirmaciones de este autor sobre el punto que ahora nos ocupa.

mo son posibles los juicios sintéticos?, ni ¿cuál es la estructura noética de la intelección? Sin embargo, en sus obras encontramos diseminados aquí y allí los principios o líneas directrices de una solución adecuada. Ya conocemos dos de estos principios luminosos: la nítida línea divisoria trazada por el Angélico entre «intellectus» y «ratio», y el carácter «reflexivo», con reflexión total, del acto intelectual.

Ahora bien, muchas cosas que para el Aquinate no fueron problemáticas, se convirtieron en problema para los continuadores e intérpretes suyos. Y esto, precisamente, sucedió con lo tocante al influjo de la experiencia en los juicios sintéticos universales. El lector podrá ver en un apéndice de esta obra la divergencia de opiniones reinante a este propósito entre dos insignes representantes de la Escolástica contemporánea, los profesores De Vries, de Pulach (Munich), y Hoenen, de la Universidad Gregoriana. La posición del Angélico sobre el particular, sus inequívocas y fecundas sugerencias, fueron para mí, y serán para muchos de mis lectores, una auténtica revelación. En la tercera parte de este trabajo expondré con detención la mente aquiniana. Aunque sea una paradoja el decirlo, Meyerson —el antiescolástico— nos la va a hacer comprender mejor. Por ahora contentémonos con rozar el tema.

Siguiendo al P. Hoenen, creo que se puede dar por sentada esta tesis: «Que les termes d'un jugement, les concepts humains, proviennent chacun pour leur part des sens, est généralement admis parmi les philosophes aristotéliens; mais que, pour pouvoir affirmer le *nexus*, cette expérience soit nécessaire, est une thèse qui, depuis la renaissance du thomisme, n'a été mentionnée que par un petit nombre de philosophes, et n'a été utilisée par aucun... Cette thèse découle de la théorie générale du jugement selon St. Thomas... Qu'il suffise ici de renvoyer à son commentaire sur le dernier chapitre des *Secondes Analytiques*. La disparition de cette thèse de la philosophie en général est sans doute dûe au préjugé du dix-huitième siècle disant que de l'expérience, ne peut résulter aucune connaissance de la nécessité et de l'universalité de vérités» (29).

En suma: Santo Tomás admite la *necesidad de la experiencia* para poder afirmar el *enlace necesario e inmediato* entre el sujeto y el predicado en los juicios sintéticos universales, Ha-

(29) P. Hoenen S.J., La théorie du jugement d'après St. Thomas d'Aquin, Univ. Greg., Roma, 1953, p. 39.

mados «a priori» por Kant. Este es un tercer principio básico, aunque relegado hoy al olvido, del intelectualismo aquiniano.

Ahora volvamos nuestra atención a Meyerson, para indagar cómo plantea en sus obras el problema de los juicios sintéticos.

Art. 4o— El enigma de los juicios sintéticos según E. Meyerson: «Du cheminement de la Pensée»

A) En los juicios sintéticos universales

En el prólogo de la última de las grandes obras epistemológicas de Meyerson, *Du cheminement de la Pensée*, nos encontramos con la siguiente afirmación categórica, fruto de prolijas y minuciosas investigaciones sobre los procesos mentales: «Todo enunciado esconde en su interior dos factores, lo a priori y lo a posteriori, y ello explica que (en la marcha del pensamiento) se entreveren constantemente comprobaciones de experiencia y consideraciones de razón...» (30).

A fuer de filósofo de las ciencias y aparentemente des preocupado de los problemas metafísicos, Meyerson no se pregunta cómo es posible la metafísica como ciencia, sino cómo es posible el avance, el *progreso* inmenso y deslumbrador de la ciencia. En todos los campos del saber, en particular en las ciencias matemáticas, el hecho de que coexistan «un gran rigor y un progreso continuo, constituye en si mismo una contradicción aparente» (31).

Dicho de otra manera: si recordamos el planteamiento del problema de los juicios sintéticos a priori tal como lo propusimos en el artículo anterior, Meyerson trata de conciliar el primero y el cuarto aspectos: la necesidad absoluta de los juicios y su carácter sintético, progresivo.

Con sus mismas palabras y con las de otros autores transcritas por él, veamos en qué términos propone la enigmática aporía «du cheminement de la pensée».

«Cuando se reflexiona en la esencia del pensamiento humano, no se puede negar, a lo que parece, que el rasgo que lo caracteriza de manera más constante, es su movimiento (chemine-

(30) C. P. I, p. XXVI.

(31) C. P. I, p. XXI.

ment), su progreso... Ora sea con miras a la acción, ora de manera desinteresada, el hecho es que siempre que echamos a andar nuestro intelecto, lo que buscamos es aprender algo que ignoramos, o sea la adquisición de saber. Y como, al partir, jamás nos encontramos enteramente vacíos —ya que ni siquiera podemos representarnos lo que sería una inteligencia carente por completo de nociones— síguese de ahí que el pensamiento consiste esencialmente en el progreso que se da entre un conocimiento adquirido y otro por adquirir...» (32).

Ahora bien: «¿Cuál es el camino (el proceso) por el cual la mente logra encontrar un elemento nuevo que no existía en ella anteriormente?» (33).

Al problema así planteado en forma general, responde Meyerson en términos asimismo generales: «Aparece —dice— como resultado de todo lo que llevamos expuesto, que el elemento nuevo no puede penetrar en el pensamiento ni por el camino de la deducción aristotélica, ni por el de la deducción logística, ni por el atajo de la inducción baconiana» (34).

Meyerson —y esto hay que tenerlo presente para entender muchas de sus afirmaciones— admite sin más, debido seguramente a su primera formación empirista, que «desde el punto de vista estrictamente lógico, el pensamiento aparece, en el silogismo (deductivo), como radicalmente incapaz de cualquier progreso real, y como petrificado en inmovilidad perfecta». (C. P. I, p. 31). Y que, por otra parte, como afirma Lotze, «se puede hacer a la inducción el reproche de enseñarnos cosas ciertas pero no nuevas, cuando es completa, y cosas nuevas pero no ciertas cuando es incompleta» (Ibid. p. 44). Y en cuanto a la lógica matemática o logística, afirma Meyerson: «Después de examinar... los trabajos de los grandes maestros de la lógica simbólica (los Frege, los Peano, los Whitehead y Russell, y Hilbert) y (en particular) las diez proposiciones sobre las que, al decir de M. Russell, se basa esta ciencia toda entera», vemos cómo «en cada uno de sus enunciados (o proposiciones) el término *implica* entra como palabra esencial. Ahora bien, este término encierra, evidentemente, el enigma que tratamos de resolver. Porque, como lo dice Bradley.. «parece como si la noción de «implicación» significara que una cosa es y no es ella misma

(32) C.P. I, pp. 3 y 7.

(33) C.P. I, p. 31.

(34) C.P. I, p. 47.

a un mismo tiempo. Allí (en la implicación) una diferencia se encuentra a la vez afirmada y negada» (35).

Este es, precisamente, el enigma de los juicios sintéticos universales, enigma que Meyerson trata de resolver. En estos juicios el sujeto *implica* el predicado, que es, como lo vimos, su «propiedad esencial». O —lo que equivale a lo mismo— el predicado está implicado en el sujeto, *virtualmente* contenido en él. Y entonces se pregunta Meyerson, planteando el interrogante en forma ya más concreta: «¿Cómo puede una proposición implicar o, si se prefiere, cómo puede arrastrar consigo otra? ¿Cómo puede afirmar a la vez lo que enuncia y más de lo que enuncia?» (36). En los juicios sintéticos —recordémoslo— el predicado necesariamente tiene que añadir «algo» al sujeto: enuncia *más* de lo que dice el sujeto, es una nota *nueva*.

Es interesante, más aún, sorprendente, comprobar cómo este problema es concebido en parecida forma, y aun con palabras similares, por Meyerson y por Santo Tomás. Conocida es la respuesta del Angélico a propósito del principio de causalidad, prototipo de juicios sintéticos. Transcribimos sus palabras textuales:

«Ad primum ergo dicendum quod, licet habitudo ad causam non *intret* definitionem entis quod est causatum, tamen sequitur ad ea quae sunt de eius ratione: quia ex hoc quod aliquid per participationem est ens, sequitur quod sit causatum ab alio. Unde huiusmodi ens non potest esse, quin sit causatum, sicut nec homo, quin sit risibile» (37).

La idea de Santo Tomás es la siguiente: en el juicio «todo ser por participación existe en virtud de una causa», el predicado «existe en virtud de una causa» no está formalmente contenido en la definición de «sér contingente», sino que fluye necesariamente como una nota añadida a las que integran la definición. Lo mismo hubiera podido decir Santo Tomás de aquel otro «principio» matemático, por él mismo aducido como ejemplo de juicio absolutamente necesario en la *Summa contra Gentes*: «Quod triangulus rectilineus (non) habeat tres angulos aequales duobus rectis» (C. G. II, c.25). En todos estos juicios se da un verdadero avance, un tránsito mental del sujeto al predicado. Avance que, como es obvio, viene a ser un enri-

(35) C. P. I, p. 30 Cfr. *F. Bradley, Essays on Truth and Reality, Oxford, 1914, p. 282.*

(36) C. P. II, p. 582.

(37) S. Th. Ia. 44, 1, 1um.

quecimiento «en comprensión» del pensamiento, puesto que la noción sujeto ve aumentado su contenido con una *nueva* nota.

Todo proceso racional, metafóricamente asimilado por Sto. Tomás a un movimiento («non enim in intelligendo est motus... sed pro tanto dicitur esse processus vel motus in quantum ex uno cognoscibili pervenitur in aliud», De Ver. q. 2, 2, 2um), culmina con la *inclusión* de una nota nueva entre las que integraban una definición. En ese instante, «quando iam scientiam acquisivit», el discurrir cesa, porque, sencillamente, se ha «entendido»:

«Alius discursus est secundum causalitatem; sicut cum per principia pervenimus in cognitionem conclusionum... Et sic secundum (i.e. conclusiones) non cognoscitur *in* primo, sed *ex* primo (ex principiis). Terminus vero discursus est quando secundum videtur in primo, resolutis effectibus in causas: et tunc cessat discursus» (38).

Veamos ahora cómo se expresa Meyerson. Al hablar de lo que él llama «razonamiento matemático», en donde hay constantemente adquisición de «un saber *nuevo*», donde «el espíritu, mediante deducciones, camina, progresa sin cesar», hace la siguiente observación: «El concepto universal, lo mismo en matemáticas que en otros dominios, es cosa muy distinta de una aglomeración puramente exterior de objetos o de nociones. Tal concepto es la afirmación de la coherencia de los atributos en la esencia... La demostración matemática logra añadir un nuevo atributo a los que integran la definición:

«La demonstration mathématique aboutit à ajouter un nouvel attribut à ceux que la définition indique» (39).

Esta fórmula condensa todo el problema de que venimos tratando. Y no dista mucho de las que el Angélico emplea: «licet (praedicatum) non intret definitionem (subiecti), tamen sequitur ad ea quae sunt de eius ratione»...; y «terminus discursus est quando secundum videtur in primo...» (40).

F. H. Bradley, citado por Meyerson, plantea así el mismo problema: «La pregunta a la que hay que responder es ésta: cómo, en el juicio, llegamos a calificar una cosa con otra cosa». «Si el predicado difiere del sujeto, cuáles son, dónde están el sentido y la justificación de su unidad; y si el predicado no es di-

(38) S. Th. Ia. 14, 7, c.

(39) C.P. II, p. 436-7.

(40) Cfr. C.G. II, 25.

ferente del sujeto, podrá tener el juicio algún sentido? Si entendemos el *est* como si fuese una pura y simple afirmación de identidad, la aserción (juzgativa) desaparece. Pero también desaparece si al *est* se le toma como una simple diferencia». Bradley se propone la cuestión de saber si tendremos algún otro recurso para captar el sentido de la copula verbal *est*, hasta dar con una interpretación satisfactoria y sólida. A su parecer carecemos por completo de dicho recurso (41).

Herbart expone también con nitidez la «paradoja del progreso» del pensamiento: «Lo que todo principio en cuanto conocimiento y certeza puede encerrar, es, al parecer, su propio contenido; por el contrario, no se puede comprender cómo una misma certeza, sobrepasándose a sí misma («se transgressant elle-même»), pueda dar lugar a otra diferente. En el caso de que esto suceda, ese conocimiento que se trasciende a sí mismo («se transgressant lui-même») no sería igual a sí mismo, sería uno antes de la trascensión («transgression»), otro durante la trascensión, y otro distinto después de la trascensión. Ese conocimiento estaría en contradicción consigo mismo» (42).

En suma: los juicios sintéticos universales que constituyen «las ideas directrices de la ciencia», de la lógica y de la metafísica, parecen ocultar en sí una contradicción intrínseca. En ellos se puede decir que aparecen a un mismo tiempo afirmadas la identidad y la diversidad entre el sujeto y el predicado.

«Car là où l'identité est énoncée, la différence est présupposée.

Là où la différence est énoncée, il y a une base d'identité qui la sous-tend» (43).

De los juicios sintéticos a priori se puede decir por una parte: «*L'identité sans différence, n'est rien du tout*» (Bradley, *ibid.*) Pero por otra, «... *le cheminement accompli* (entre sujeto y predicado) *ne nous apparaît pas comme entièrement légitime...*» (44).

B) *El enigma de los juicios sintéticos singulares*

No solamente en los juicios sintéticos universales aparece con abruptos relieves, según Meyerson, la aporía del avance del

(41) F. H. Bradley, *op. cit.*, p. 228. Apud C.P. III, p. 937.

(42) J. F. Herbart, *Schriften*, I, p. 73. Apud. C.P. I, p. 47 s.

(43) Cfr. F. H. Bradley, *Principles of Logic*, pp. 131, 268, 346. Apud C. P. I, pg. 99; III, pg. 779.

(44) C.P. I, p. 282.

pensamiento. También en los juicios sintéticos «a posteriori» surge el mismo enigma. En éstos, el progreso, o sea el enriquecimiento del conocimiento, se atribuye al aporte de la experiencia. Por ejemplo en los juicios: «es de día» o «Sócrates es ateniense». Ahora bien, también en estos juicios —observa Meyerson— se debe explicar el progreso que el pensamiento ejecuta entre lo singular (el sujeto del juicio) y lo universal (el predicado del mismo). Hablando en términos escolásticos diríamos que nos hallamos ante el problema psicológico del origen de los conceptos universales y ante el problema lógico de la predicación del universal.

«Por qué camino le será dado a la razón consciente («réfléchie») pasar de lo particular a lo universal, que es lo único que se amolda a la naturaleza de aquella?» (45). «Todas las formas del pensamiento, sin excepción, conllevan la universalidad como característica fundamental. Lo particular, cuando lo pensamos, se hace universal; captamos el concepto de lo individual mediante lo universal... Lo singular es de suyo inconmensurable al espíritu», afirma Meyerson (46).

Ahora bien, este conjunto de fenómenos del conocimiento humano entraña una antinomia: ¿cómo puede un mismo objeto ser afirmado a la vez como singular y como universal? — «El juicio ordinario —dice Meyerson— oculta inevitablemente en su interior un acervo de elementos fundamentalmente contradictorios, puesto que se encuentran yuxtapuestos allí no porque verdaderamente concuerden entre sí, sino por efecto de un puro sincretismo. Es esto, precisamente, lo que Bradley ha puesto de relieve con toda nitidez: «Todos los juicios, dice este autor, son categóricos, puesto que todos enuncian algo referente a la realidad, y afirman, por consiguiente, la *existencia* de una cualidad. Pero, a la vez todos son hipotéticos, pues que ninguno de ellos podría atribuir a lo que existe realmente, sus elementos en cuanto tales. Todos son singulares, puesto que lo real, que constituye el soporte de la cualidad afirmada, es una sustancia singular. Pero a su vez todos son universales, puesto que la síntesis afirmada por ellos se mantiene fuera y por encima de la apariencia concreta y singular. Todos son abstractos, por cuanto prescinden del contexto, es decir, dejan a un lado el contorno sensible y transforman los adjetivos en sustantivos. Y,

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

(46) C. P. I, p. 33.

sin embargo, todos son concretos, por cuanto ninguno de ellos es verdadero si no es en relación a la realidad individual que se da en el mundo sensible» (47).

* * *

Teniendo en consideración todos estos datos, Meyerson concluye así: «el enigma del avance del pensamiento no parece haber tenido hasta el día de hoy una solución plenamente satisfactoria» (48).

¿Habrà que desesperar de toda solución? —¿No habrá sido el racionalismo inoculado por Descartes en todo el pensamiento moderno, el que ha ocultado a los ojos de éste el verdadero mecanismo de la «intelección»?

Un parangón entre los dos métodos: el reflexivo aquiniano y el discursivo meyersoniano, nos pondrá sobre la pista de la solución buscada y no hallada por Meyerson.

(47) C. P. I, p. 291. Cfr. *F. H. Bradley*, *Principles of Logig*, p. 106.

(48) C. P. I, p. XVIII.

CAPITULO II

EL METODO

En el prólogo a *Du cheminement* se vale Meyerson de una imagen cinematográfica para explicarnos el método propio de su epistemología. Consiste éste en exponer «au ralenti» el maravilloso e instantáneo desenvolvimiento del acto intelectual. Vimos en la Introducción (art. 2º) cómo la historia de la ciencia es la pantalla panorámica que le permite a Meyerson proyectar en cámara lenta y en escala macroscópica lo que en nosotros fulgura con la rapidez del relámpago. Estudiaremos el método meyersoniano en sus principales características y en contraste con el método preconizado por Sto. Tomás.

Tres puntos tocará el presente capítulo:

- 1o — La «ratio» como déficit de luz intelectual.
- 2o — Indole racionalista del método meyersoniano: su carácter deductivo y representacionista.
- 3o — Consecuencia de lo anterior: carácter arreflexivo del mismo método.

Art. 1o.— La razón, sombra del intelecto

«El misterio de la opacidad honda de lo real no es el único con que el sabio tropieza. Porque existe, por otra parte, ese otro misterio de igual hondura que es nuestro intelecto. La razón, como se puede asegurar con certeza, no se conoce a sí misma, y esto sencillamente porque la razón no podría observarse a sí misma. Todo cuanto ella sabe de su propio funcionamiento, sólo lo alcanza por *conclusión* («elle ne peut que le conclure»), mediante análisis de lo que ella produce —de manera inconsciente, por supuesto—. . . ora sea en el lenguaje (como lo hicieron Aristóteles y los largos siglos posteriores. . .), ora en la ciencia» (1).

La razón —lo dice Meyerson y es la pura verdad— no se puede conocerse a sí misma. Pero el error está en haber con-

(1) Essais, p. 206.

fundido intelecto y razón. Admitida esta fatal premisa, las consecuencias —como lo veremos— vendrán una tras otra en lógico encadenamiento.

Y la primera de ellas es la que acaba de indicar el mismo Meyerson: el conocimiento de la naturaleza noética e íntima del entendimiento no se obtendrá inmediatamente, en la transparencia intuitiva del acto de juzgar, sino mediata e indirectamente, como *conclusión* de ciertas premisas. Esto equivale a precognizar el método deductivo-racional como método propio de la epistemología. Ahora bien, ¿no habrá sido éste el escollo en que han encallado tantos tratados escolásticos de «Crítica»?

Santo Tomás no se dejó arrastrar al escollo del criticismo. La razón humana tendría ciertamente, según él, un valor meramente fenoménico y relativo, si no estuviera sostenida e iluminada por el intelecto. «El intelecto ejerce, respecto de la razón, la función de principio y de término: de principio, porque no podría la mente humana discurrir de un concepto a otro, a menos que ese discurrir tenga, como punto de partida, la simple captación de la verdad, la cual captación consiste, precisamente, en la intelección de los primeros principios; y asimismo, tampoco el discurrir de la razón podría llegar a alguna conclusión cierta, si el sujeto pensante no pudiera examinar, a la luz de los primeros principios y mediante un juicio resolutorio, lo que ha hallado discurriendo. De tal manera que el intelecto se encuentra en el principio y fin de todo razonamiento: en el principio, como punto de partida hacia una verdad nueva, y en el final, justificando (noéticamente) la verdad encontrada» (2).

El discurrir de la razón y, por consiguiente, todas las conquistas de la ciencia sólo tienen *valor* de verdad gracias a esa labor oculta del intelecto —labor de cala en profundidad— por la cual, a medida que la razón avanza sobre la superficie de las cosas, el intelecto va buscando incesantemente el fondo de lo real.

El acto intelectual, expresado siempre en forma de juicios sintéticos, posee en su simplicidad aparente una rica estructura, reveladora de la complejidad humana. La facultad cognoscitiva espiritual del hombre (que designamos comúnmente con el vago nombre de inteligencia) ostenta una «composición» radical: es «intelecto» y «razón» a un mismo tiempo. Ahora bien, la razón,

(2) De Ver., q. 15, 1, c.

dice Santo Tomás «*oritur in umbra intelligentiae*» (3). O con una fórmula similar: «la razón es un intelecto ensombrecido», «*ratio est intellectus quasi obumbratus*» (4). Por este déficit de luz, la «ratio» es incapaz de reflexión, y de encontrar, por sí sola, la verdad.

«El acto propio de la razón —nos dice Santo Tomás— es pasar de las premisas a la conclusión» («*Proprie actus rationis est deducere principium in conclusionem*») (5).

La causa última de esta precariedad de la razón humana se debe a la amalgama con la fantasía y la sensibilidad: «*Ratio est defectibilis propter permixtionem phantasiae et sensus*» (6). A la razón humana alcanza, pues, hasta cierto punto, según Sto. Tomás, «*propter permixtionem phantasiae et sensus*», aquella opacidad de la materia que hace imposible a las facultades sensibles el retorno sobre sí mismas y sobre sus propios actos, y que, por consiguiente, las hace radicalmente incapaces de conocer la verdad como verdad (Cfr. *De Ver. q. 1,9*). En cambio: «*Operatio intelligibilis —actus propriae operationis animae humanae— est perceptio veritatis*» (7).

A Santo Tomás no se oculta, sin embargo, que nuestros hábitos cognoscitivos están siempre dirigidos hacia los «*ob-iecta*» y, por lo tanto, que la reflexión no es un modo fácil de conocer. En otras palabras, nuestra atención espontánea está siempre enfocada hacia el objeto propio de la «ratio», hacia las quiddidades abstraídas de las cosas sensibles, y para volver esa atención hacia la intuición reflexiva, en cuya intimidad brilla la titilante llama de nuestra luz *intelectual*, hace falta, como diría Bergson, una inversión de la dirección habitual del trabajo del pensamiento. Tal es la condición de nuestras facultades intelectuales.

«*Nam hic videtur principalis actio, ut aliquis intelligat intelligibile. Quod autem aliquis intelligat se intelligere intelligibile, hoc videtur esse praeter principalem actum, quasi accessorium quoddam*» (8).

La razón, que nace en la penumbra que circunda al intelecto («*oritur in umbra intelligentiae*»), parece como si proyecta-

(3) II Sent. D. 3, q. 1, 6.

(4) Ibid. q. 4.

(5) II Sent. D. 24, q. 1, 3, c.

(6) C. G. III, 91.

(7) In Boet. de Trin. q. 1, 1, c.

(8) In XII Met. lect. 11.

ra su propia sombra sobre nuestro débil fanal intelectual. Lle- ga a oscurecerlo, pero no a extinguirlo.

Nunca se da en nosotros un acto «puramente» intelectual, sin mezcla de conceptos; ni un raciocinio o juicio «verdaderos» sin la acción concomitante del intelecto que se recata detrás de los conceptos. La «reflexión» intelectual es, pues, simultánea a todo acto de la razón, es decir, a todo silogismo y a todo juicio lógicos, pero no sigue los caminos conceptuales o discursivos de la razón. «La verdad —dice Santo Tomás— se encuentra en el intelecto y en los sentidos, aunque no de la misma manera. Porque en el intelecto se encuentra la verdad como un resultado del acto del intelecto y como conocida por ese mismo intelecto... Ahora bien, el intelecto conoce la verdad en cuanto reflexiona sobre su propio acto; es decir, no solo en cuanto conoce su acto como propio, sino en cuanto conoce la adecuación del acto con la cosa conocida. La cual adecuación (proporción o conformidad) no se puede conocer si no se conoce la naturaleza de ese mismo acto; la cual, a su vez, tampoco se puede conocer si no se conoce la naturaleza del principio activo (i. e. de la facultad) que produce el acto y que es el intelecto mismo, de cuya naturaleza es propio conformarse (configurarse) con las cosas. Así, pues, en tanto conoce el intelecto la verdad, en cuanto torna reflexivamente sobre sí mismo, «*secundum hoc cognoscit veritatem intellectus, quod supra seipsum reflectitur*» (9). En cambio «los sentidos, aunque sienten que sienten, no conocen su propia naturaleza ni, por consiguiente, la naturaleza de sus actos, ni la proporción (o adecuación) de sus actos con las cosas. Por eso tampoco pueden conocer la verdad de sus propios actos» (10).

Dejemos para la tercera parte la elucidación del método reflexivo aquiniano, y retengamos por ahora dos conclusiones:

a) Nunca le pasó por la mente a Santo Tomás el exaltar la razón conceptual hasta hacer de ella la facultad cumbre del conocimiento humano. «*Supremum in nostra cognitione est, non ratio, sed intellectus, qui est rationis origo*» (C. G. I, c. 57). Pero tampoco separó el «*intellectus*» de la «*ratio*» como si fuesen dos facultades distintas del alma humana. La «*ratio*» es el mismo «*intellectus*»; facultad cognoscitiva superior de un alma que es, al mismo tiempo, «*forma*» de un cuerpo:

(9) De Ver. q. 1, 9, c.
 (10) De Ver., ibid.

«Ex hoc ipso quod intellectus noster accipit a phantasmatis, sequitur in ipso quod scientiam habet collativam» (11).

b) De la unidad y de la distinción entre «intellectus» y «ratio», se sigue para la epistemología otra importante consecuencia. Si la mente humana fuera sólo «razón» no podría conocer la verdad. Y si fuera sólo «entendimiento» no debería discurrir. El racionalismo conceptualista de todos los matices tropieza tarde o temprano con el insoluble «problema crítico» (si es que no parte de él, como partió Descartes), por haber olvidado lo primero. Y el antiintelectualismo y anticonceptualismo tan en boga hoy, olvidan lo segundo: olvidan la condición «humana» del entendimiento en el hombre, que, en cuanto humano, se llama razón. Si Santo Tomás hubiera afirmado que el entendimiento y la razón son dos facultades distintas, habría tenido que emprender una especial «crítica de la razón» para justificar «críticamente» el proceso del raciocinio y de la inventiva humanas, o quizá hubiera tenido que enseñar, por separado, los caminos misteriosos de un conocimiento natural no conceptual, de tipo puramente intuitivo —casi místico—, con el cual se pudiera llegar a la auténtica realidad. Pero su realismo noético, su respeto por los *hechos*, le impidió caer en ninguno de esos dos extremos. Por eso el Aquinate —y en esto se puede dar la razón a Gilson— está a mil leguas del «criticismo». Pero siendo su método noético esencialmente reflexivo, está también muy lejos —según creo— del «realismo metódico». Santo Tomás no tiene que presuponer la realidad de los entes; encuentra al ser en el fondo de la reflexión.

La quintaesencia del criticismo se puede expresar en esta frase de Spinoza: «Bonum ratiocinium bene ratiocinando comprobavi, et adhuc probare conor (12). ¿Podría habersele ocurrido al Aquinate tan ingenuo absurdo?

A Emile Meyerson, conocedor como ninguno de la historia de la ciencia y de la historia de la filosofía, tampoco le pasó por la imaginación justificar el valor del raciocinio con un raciocinio. Por eso, después de pasar revista a todos los métodos epistemológicos, menos al único auténticamente válido, acabó rechazándolos todos, y se buscó su propio método. Es el que vamos a estudiar a continuación.

(11) III Sent. D. 14, q. 1, 3, sol 3.

(12) Spinoza, De intell. emendat., II, 17; Heidelberg, 1923.

Art. 2º.— Carácter deductivo del método meyersonianio

¿Qué razones movieron a Meyerson para rastrear por los fragosos senderos de la historia de la ciencia la marcha real del pensamiento, en lugar de sorprenderla en el escenario inmediato de la propia conciencia?

En el frontispicio mismo de su primera obra *Identité et Réalité* colocó Meyerson a manera de lema la siguiente frase de Helmholtz: «Plus j'ai apporté d'attention à l'étude des phénomènes, plus j'ai constaté d'uniformité et d'accord dans l'action des processus psychiques...» (13). A renglón seguido, en el *Avant-propos* de dicha obra, Meyerson explica el sentido que da a la frase de Helmholtz:

«La presente obra (*Identité et Réalité*) pertenece por su método al dominio de la filosofía de las ciencias o *epistemología*, para emplear una palabra adecuada y que día por día se hace más usual. Sin embargo, en nuestras investigaciones hemos sido guiados por ciertas concepciones fijadas de antemano y ajenas a dicha materia.

La más importante de todas es la que se encuentra encerrada en la frase de Helmholtz que colocamos en el encabezamiento de nuestro trabajo. El contexto exacto del pasaje citado podría, a primera vista, parecer genérico e indeterminado. El célebre físico ha querido decir que los procesos psíquicos inconscientes que indisolublemente acompañan la percepción visual son idénticos a los del pensamiento consciente. Todo el que haya leído la *Optica fisiológica* sabe muy bien que no es ésta una observación hecha allí de paso, sino una de las ideas fundamentales de aquella obra admirable. Nos ha parecido que se podía ensanchar considerablemente la aplicación de este principio: que no ya sólo la visión, sino la percepción del mundo exterior en general, debe de poner en marcha determinados procesos, cuya naturaleza se revela, en parte al menos, al escudriñar el proceso por el que el pensamiento consciente transforma dicha imagen. En otras palabras, creemos que para resolver los problemas concernientes al sentido común (i. e. al realismo espontáneo propio del sentido común), el mejor camino consiste en examinar los procedimientos seguidos por la ciencia. Al obrar de esa manera, parecería que nos hubiésemos puesto en

(13) *Helmholtz*, *Optique physiologique*, trad. Javal et Klein, París, 1867, pg. 1001. Apud I. R. pg. V.

abierta oposición con aquella norma elemental que manda proceder siempre de lo simple a lo complejo; pero lo que sucede en el presente caso, es que lo que parece simple no lo es en realidad. Berkeley lo ha hecho notar antes que Helmholtz: el proceso de la percepción visiva, para no salirnos del ejemplo escogido, contiene ya un cúmulo de razonamientos condensados muy difíciles de rastrear. Y por consiguiente tendremos más probabilidades de éxito —suponiendo, claro está, que el proceso es el mismo— si tratamos de seguirle la pista valiéndonos de un fenómeno más complicado en apariencia, pero donde las distintas etapas aparecen diferenciadas».

«Por lo demás, la norma antes citada debe subordinarse a aquella otra, más importante todavía, según la cual se ha de proceder de lo conocido a lo desconocido. Ahora bien, quien dice inconsciente dice desconocido, más aún, incognoscible directamente por su misma naturaleza» (14).

Así, pues, la primera razón que movió a Meyerson a estudiar el pensamiento no directamente en sí mismo sino en las alternativas de la ciencia, fue la convicción (heredada quizá de Helmholtz) de que en éstas aparecen por decirlo así *de bulto* y revestidos de su auténtica importancia los «razonamientos» (o procesos mentales parciales) que en la vida ordinaria pasan enteramente desapercibidos. Este método, que podemos llamar «indirecto», de examinar el pensamiento analizando sus productos tangibles, es, en esencia, el mismo que empleó Aristóteles, quien sometió al análisis las formas gramaticales de los conceptos (15).

El método meyersonianiano es evidentemente más complicado que el del Estagirita. Pero es más seguro y tangible. «La ciencia es para nosotros un trozo manejable, una muestra más auténtica que cualquier otra del pensamiento humano, y más que cualquier otra posible de obtener en estado puro; por consiguiente de la evolución de la ciencia es de donde debemos esperar verdaderas revelaciones acerca de las posibilidades inherentes al pensamiento» (16). Aquí se trasluce la formación empirista de Meyerson.

Con todo, su método de investigación —«análisis *a posteriori* del pensamiento expresado» (Ess., pg. 107)— presenta indudablemente otras ventajas.

(14) I. R. pp. XIII-XIV.

(15) Véase C.P. III, p. 853.

(16) C.P. II, p. 698.

«*La raison n'agit point à l'essai*», dice Meyerson. Es decir, «La razón se muestra sorprendentemente inerte, más aún, reacia, cuando tratamos de hacerla operar sin ofrecerle como alimento un problema tomado de la realidad...» «Solamente pensamos de verdad, dice M. Delacroix, cuando nos hallamos frente a una dificultad... Cuando las necesidades del momento exigen una respuesta verdaderamente nueva, entonces interviene la inteligencia» (17). «Esta es la razón profunda —continúa Meyerson— de por qué el método más apto para revelarnos los procesos del pensamiento consiste en el estudio de sus productos concretos, cuales nos los ofrecen la ciencia y su evolución en el tiempo. Porque tenemos que estudiar el pensamiento allí donde él desarrolla un esfuerzo real. M. Bühler, por su parte, ha comprobado, sirviéndose de otros métodos más directos, que es menester, para rastrear las huellas del pensamiento, que la materia a la cual la mente se aplica, presente a la persona que va a ser observada un verdadero interés, y que no se puede, con un acto de voluntad, obligar al pensamiento a desplegar un esfuerzo serio en el vacío, por muy buena voluntad que se ponga» (18).

Creemos que nada se puede objetar a estas observaciones de Meyerson y de los otros dos psicólogos citados por él. Quizá el empeño de hacer «pruebas» de pensamiento con ejemplos demasiado triviales, estereotipados por el uso y el abuso, y que, por consiguiente, no ofrecen ninguna dificultad ni ningún interés, sea la causa de la inanidad con que se presentan en los manuales de filosofía muchas de las más interesantes cuestiones de psicología o de epistemología.

El método meyerersoniano se aplica, pues, a la ciencia y a su evolución en el tiempo. Pero no le interesan los resultados de la ciencia como «verdades», sino como «movimiento del espíritu». En este sentido podríamos calificar el sistema de Meyerson de *empirismo* epistemológico. Y esto nos permite contemplar una nueva faceta de su método.

«La investigación científica no nos interesa por consiguiente —dice— por los resultados alcanzados, sino por los razonamientos que han sido puestos por obra para el logro de aquellos; la ciencia no es para nosotros otra cosa que un conjunto

(17): H. Delacroix, *Le langage et la pensée*, París, 1924, p. 9. Apud C.P. II, p. 616.

(18): C.P. II, p. 615-7. Cfr. D.R. p. 170.

de operaciones del intelecto, operaciones que ahí, en la ciencia, se dejan sorprender («saisir») más fácilmente que en cualquier otra parte» (19).

Por consiguiente, en las obras meyersonianas «se trata siempre no de los principios de la realidad (ontológicos, diríamos), sino de los principios del pensamiento que la aprehende» (de los principios noéticos). (20)

De lo anteriormente dicho se desprende que Meyerson no se propone en ninguna de sus obras construir una teoría del conocimiento *valedero*, o una Crítica del Conocimiento. El *valor* del conocimiento o no le interesa, o le interesa a lo sumo como pura manifestación del espíritu, como simple «Geltungsphaenomen.» que diría Husserl. «Este empeño —de un saber de esencia normativa— nos es del todo extraño, y por consiguiente, cuando nos lanzamos en pos de la trayectoria del pensamiento, no nos preocupamos por distinguir, hablando en general, entre el pensamiento verdadero y el que hoy día es reputado como falso» (21).

Esta posición enteramente neutral con relación a la verdad, aunque a primera vista puede decepcionar a un lector, ansioso de encontrar «sistemas» acabados, presenta para el estudio de los procesos mentales otra inapreciable ventaja: la de hacerle ver, a través de la lente de un perfecto positivista del conocer humano, de un «ametafísico» convencido, cuáles son los verdaderos fundamentos del «realismo» gnoseológico. Desde este punto de vista el método rigurosamente científico de Meyerson supera con mucho a los mismos análisis noéticos de Husserl. Porque Meyerson, a pesar de rehusar cualquier posición metafísica definida, no practica tampoco la «époje» trascendental. Siguiendo las huellas del pensamiento, se esfuerza por permanecer equidistante tanto del idealismo kantiano como del realismo aristotélico. El pretende describir —sólo describir— la génesis del pensamiento científico y también, en su último libro, la del pensamiento común. Hasta cierto punto su obra se podría calificar de teoría fenomenológico-empírica del conocimiento. Pero la originalidad de la misma, tal como la hemos diseñado, y el rechazo de la introspección como instrumento de investigación, impiden que, sin más, se pueda encuadrar a la

(19) C.P. I, p. 66.

(20) C.P. I, p. 69.

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

epistemología de Meyerson dentro de la fenomenología, al menos en el sentido husserliano de esta palabra.

* * *

Art. 3o.— Una fenomenología sin «reflexión»

Si con Husserl definimos estrictamente la fenomenología como un «positivismo de las esencias extratemporales (tal como van surgiendo en el horizonte de la experiencia trascendental)», es evidente que los análisis de Meyerson no pertenecen a esta clase de filosofía. Mas si ampliando el sentido de la palabra, entendemos por fenomenología el «retorno al realismo empírico de la ciencia con todo rigor e imparcialidad», entonces no parece desacertado el calificar como una «fenomenología» el procedimiento metodológico de Meyerson.

Ahora bien, esta original metodología, que pretende ser pura descripción de hechos noéticos, se caracteriza por su falta de *reflexión*. Según Meyerson, la razón *piensa* pero no reflexiona. Tal vez la confusión, que ya empieza a aflorar, entre «intellectus» y «ratio», condujo a Meyerson a negar a la mente humana desde un principio toda capacidad de «introspección» o de autointellección.

El trabajo verdadero del pensamiento —dijimos en el artículo anterior— se ha ido borrando del campo consciente. Es —dice Meyerson— «directamente incognoscible».

«Il est manifeste que l'homme n'a aucune lumière immédiate au sujet de la voie par laquelle s'opère le cheminement de sa pensée» (22).

He aquí cómo explana Meyerson esta proposición según él axiomática:

«Nuestra razón es competente para escrutarlo todo, excepto a sí misma. Cuando yo razono, me encuentro en realidad impotente para observar la acción de mi razón. ¿Será acaso por aquel camino por donde he llegado a tal conclusión? Desde el momento en que me planteo esta pregunta, la duda me asalta. Y sólo puedo salir de la duda rehaciendo metódicamente, lo mejor que puedo, el razonamiento en cuestión, de tal manera que todas sus fases, subconscientes mientras yo razonaba para llegar a la meta lo más rápidamente posible, surjan a la luz de la

(22) C.P. I, p. 8.

conciencia. Como es fácil de comprobarlo, de esta manera se procede, por ejemplo, en lógica. Este procedimiento no está siempre al abrigo de peligros. El razonamiento provocado explícitamente («fait exprès») nos muestra a la verdad *una senda* por la cual pudimos llegar a la conclusión; pero ¿sería esa *la senda* que en realidad recorrimos? Es seguro que no lo podemos comprobar directamente, puesto que las etapas intermedias se nos pasaron desapercibidas. En consecuencia, trataremos de ensayar medios indirectos: nos diremos, por ejemplo, que si hubiésemos razonado de tal manera, se habría seguido tal consecuencia diferente, consecuencia que está en nuestra mano verificar. Pero esta clase de investigaciones, directas o indirectas, pueden fácilmente engañarnos... Evitaremos, en parte al menos, todos estos peligros dirigiéndonos no ya a nuestro propio pensamiento, sino al pensamiento de otro, exento por lo mismo de plasticidad (inmodificable por hipótesis preconcebidas), puesto que se encuentra «fijado» en lo escrito. La ciencia nos ofrece un resumen de estos pensamientos. Pero la ciencia actual no basta. Efectivamente, lo que buscamos no es tanto el resultado cuanto el método, o sea el camino seguido para lograr ese resultado. Ahora bien, el científico no se diferencia, en el punto de que tratamos, del hombre de la calle. Al razonar, el científico no se percibe («*Il ne se perçoit pas raisonnant*»). No conoce directamente la vía por donde ha desembocado en tal o cual conclusión; los motivos que se la han hecho adoptar pueden ser muy distintos de los que él se imagina. He ahí por qué conviene controlar sus afirmaciones, valiéndonos no del pensamiento individual, sino del pensamiento colectivo, indagando la génesis de las concepciones en la historia, en su evolución. Así pues, —diremos para terminar— por muy aberrante que parezca la ruta, buscaremos la solución de los problemas que atañen al sentido común (es decir, al conocimiento común y corriente), con el auxilio de la historia de las ciencias...»

«Desde luego, tampoco vamos a empeñarnos en que el procedimiento es infalible. El principio en que se asienta, a saber, la identidad del rumbo del pensamiento consciente y del pensamiento inconsciente, a fé que no es de por sí evidente, y no seremos nosotros quienes traten de fabricarle una demostración *a priori*. Se trata sólo de un principio *heurístico*, de una *hipótesis de trabajo* que, como lo esperamos, se verá en buena parte confirmada por los resultados del presente libro». (Se

refiere a I. R.), (23).

Pero si Meyerson excluye de la razón todo poder de reflexión inmediata, toda «reditio completa in seipsam» como diría Santo Tomás, no es para negarle en absoluto la capacidad de analizar sus propios actos. Sólo que ese análisis se lleva a cabo *objetivando*, presentando como objeto, «ob-iectum», lo que es propio del sujeto *como sujeto*. Y por consiguiente —como lo veremos después— falseando una de las características esenciales, y a la vez más recónditas, del acto intelectual, que simultáneamente es «consciencia de cosa» (o pensamiento) y «conciencia de sí» (o intuición reflexiva).

Continúa, pues, Meyerson el párrafo que estamos transcribiendo: «En cierto sentido se puede hasta llegar a pretender que este procedimiento (el análisis del proceso inconsciente a través del proceso consciente) es el único posible y que es inevitable. Querámoslo o no, siempre hemos de emplear nuestra razón para razonar. No conocemos y no podemos conocer ningún otro camino conducente a establecer relaciones entre conceptos, distinto de aquel que sigue nuestra razón, palabra que aquí sólo puede significar *razón consciente*. Aun cuando pretendemos marchar por los más apartados caminos, siempre será cierto que la única manera de crear un sendero diferente ha de ser engarzando trozos de razonamientos conscientes» (24).

Consecuente hasta lo sumo consigo mismo, Meyerson afirma en uno de sus últimos y definitivos escritos: «La razón no se conoce a sí misma, y esto sencillamente porque no puede contemplarse a sí misma. Cuanto puede conocer acerca de su propio funcionamiento, sólo llega a saberlo por *deducción*, es decir, analizando lo que ella misma produce —de manera inconsciente, claro está— bajo las formas del lenguaje o como productos de la ciencia» (25).

Ahora bien, pretender conocer el funcionamiento de la razón valiéndose del poder deductivo, ¿no equivale a renovar la «petición de principio» que reprochábamos a Spinoza: «Bonum ratiocinium bene ratiocinando comprobavi...»? — Pero Meyerson no pretende dar un juicio de «valor» sobre los productos de la razón. El distinguir lo verdadero de lo falso, lo real de lo irreal, no puede ser, en efecto, obra de la sola razón. La sola razón nunca podrá fundamentar la verdad.

(23) I. R. pp. XIV-XVI.

(24) I. R. p. XVI.

(25) Essais, p. 206.

Concluamos: el método seguido por Meyerson se caracteriza por las tres propiedades siguientes:

a) Es, ante todo, una *descripción indirecta* de los procesos noéticos: «Consiste en inquirir no en el pensamiento provocado *ad hoc*, sino en el que se produce espontáneamente; para lo cual nos hemos propuesto analizar, hasta donde ha sido posible, los productos de esa actividad» (26).

b) Tiende a prescindir por completo del *valor* del conocimiento, de su verdad: «*La filosofía del intelecto* según la entendemos nosotros, deberá prescindir enteramente de toda consideración de esa clase. Trátase de una investigación que, como lo hemos expuesto (Ch. P. § 9) se sitúa entre la psicología y la lógica, tomando de la una el problema, y el método de investigación de la otra» (27). «Nos hemos esforzado por mantenernos en un terreno de indagación *pura*, desinteresada» (Ibid. pg. 151).

c) Es, finalmente, un método *arreflexivo*, si entendemos la «reflexión» en su sentido propio, como un regreso del espíritu hacia su más íntima esencia. Meyerson acentúa siempre «la incapacidad radical de la introspección directa para revelarnos los caminos verdaderos por donde marcha el pensamiento» (28).

* * *

Si las dos primeras cualidades del método son, a no dudarlo, garantía de imparcial objetividad en el estudio de la intelección, ya que nos ponen ante fenómenos cognoscitivos *reales* y exentos de prejuicios de escuela, la tercera característica parece cerrar-nos el camino hacia la comprensión de la verdadera naturaleza del acto intelectual. Sin embargo, no debemos tomar al pie de la letra la última declaración de Meyerson, a todas luces exagerada:

El mismo confiesa en otro lugar: «Lo dicho no quiere decir que una confirmación por vía de introspección se deba descartar por completo» (29). «No hay, pues, que subordinar, en ningún caso, la búsqueda por vía indirecta a la búsqueda por medio de la introspección; por el contrario, es ésta la que, dado el caso, debe venir subsidiariamente en apoyo de aquélla» (Ib. pg. 854).

Esto por una parte.

(26) Essais, p. 106.

(27) Essais, p. 65.

(28) C.P. III, p. 853.

(29) C.P. III, p. 853.

Por otra —y hay que tenerlo muy en cuenta— nosotros, leyendo y siguiendo a Meyerson, iremos *re-haciendo* interiormente, recomponiendo las piezas del mecanismo intelectual, que Meyerson habrá desmontado ante nuestros ojos «en cámara lenta».

Así pues, si el método de Meyerson es en realidad arreflexivo desde su punto de vista, y ello precisamente como una consecuencia de su «desinterés» por la verdad, en cambio exige de nosotros, para estudiarlo y juzgarlo, una intensa reflexión. Y como fruto de ella creemos que podremos reconstruir el engranaje auténtico (y no el fingido (por prejuicios de escuela) del acto intelectual).

En la obra de Meyerson, hemos pues, de distinguir cuidadosamente dos aspectos: los análisis que hemos llamado fenomenológicos, y las conclusiones; o, en otras palabras: los «datos» del problema del conocimiento, y la solución propuesta a dicho problema. Son los análisis y los datos descritos por Meyerson lo que constituye, en sus obras, una enorme e inexplorada cantera de *hechos* interiores, básicos para la construcción de una teoría cabal del conocimiento auténtico.

Por el contrario, la solución meyersonianiana, que culmina declarando irracional la razón, no hará sino corroborar el método epistemológico de Santo Tomás, sintetizado en esta cláusula magistral:

«Anima humana intelligit seipsam per suum intelligere, quod est actus proprius eius, perfecte demonstrans virtutem eius et naturam» (30).

(30) S. Th. Ia. 88, 2, 3um.

PARTE SEGUNDA

EL FENOMENO DE LA INTELECCION SEGUN E. MEYERSON

«La raison n'a qu'un seul moyen d'expliquer ce qui ne vient pas d'elle, c'est de le réduire au néant».

(D. R. p. 258, § 186).

«Toute partie expliquée d'un phénomène est une partie niée».

(I. R., p. 252).

CAPITULO III

HACIA EL FENOMENO: DOS «DATOS» FUNDAMENTALES

En contra del positivismo que impregnaba el ambiente científico en la segunda mitad del siglo XIX y comienzos del XX, Meyerson prueba, con argumentos irrefutables tomados de la historia de las ciencias, primero, que la ciencia genuina de todos los tiempos ha sido y es *realista*, *substancialista*, y, segundo, que esa misma ciencia va siempre tras la explicación, tras la *intelección* de los fenómenos y de las cosas.

Estas dos tesis que, como él dice, son «dos comprobaciones fundamentales», forman, a nuestro modo de ver, la clave de arco de sus obras científico-filosóficas. En unas, tales como *Identité et Réalité, Du Cheminement de la Pensée y La Déduction Réalistive* las dos tesis se demuestran «analíticamente». Es decir, a la luz de la investigación científico-histórica, muestra Meyerson que así ha sucedido en realidad. En otras de sus obras —y pensamos concretamente en *De l'Explication dans les Sciences* y en los *Essais*— las mismas tesis se prueban «sintéticamente»: así *debe* suceder. Y por lo tanto toda construcción científica o filosófica digna de este nombre, no puede menos de ser «realista» y de ir siempre tras la «intelección» del universo. Estas dos tendencias, la objetivista y la intelectualista, son parte in-

tegrante —dice Meyerson— de la esencia misma del espíritu humano.

Vamos a esbozar a grandes rasgos, en este capítulo, las pruebas de las dos tesis antedichas, sirviéndonos, en cuanto nos sea posible, de las mismas palabras del autor. Con ello nos iremos acercando al fenómeno mismo de la intelección, centro de gravedad del presente trabajo.

SECCION PRIMERA

PRIMER «DATO» FUNDAMENTAL:

LA CIENCIA NO PUEDE DESHACERSE DEL CONCEPTO DE «COSA»

Art. 1o.— El esquema positivista de la ciencia

Según la concepción positivista, la ciencia se debería reducir a establecer las relaciones constantes, vigentes entre puros «fenómenos»: *Des rapports sans supports*.

Positivismo significa «abstención de toda metafísica». Según esta doctrina, es la «ley», la regularidad constante de los fenómenos con miras a la previsión y a la acción, el último y supremo objetivo de la ciencia. *Scientia propter potentiam*, escribió Hobbes. Esta norma fue recogida y codificada por Comte, para quien «Toute science a pour but la prévoyance» y «Science d'où prévoyance, prévoyance d'où action» (1).

Aplicando este programa al trabajo científico, enseña el mismo Comte: «Toda hipótesis física, para poder ser en verdad digna de atención, debe recaer exclusivamente sobre las leyes de los fenómenos y jamás sobre su modo de producción» (2). «Todos los hombres de talento reconocen actualmente que nuestros estudios reales están estrictamente circunscritos al análisis de los fenómenos a fin de descubrir sus leyes efectivas, es decir, sus relaciones constantes de sucesión, de semejanza, y que no pueden en manera alguna referirse a la íntima naturaleza de dichos fenómenos» (3).

(1) A. Comte, Cours de Phil. positiviste, 4a ed., París, 1877, I, pg. 51.

(2) Op. cit. II, pg. 312.

(3) Ibid., pg. 268.

En fecha aún más reciente, el positivismo ha sido «puesto al día» por los trabajos epistemológicos de E. Mach, no menos que por las obras tan sugestivas de E. Bergson y de W. James. Según Bergson, «el objeto (de la ciencia) no es... revelarnos el fondo de las cosas, sino proporcionarnos el mejor medio de obrar sobre ellas» (4). Y «originariamente nosotros pensamos sólo para obrar. La especulación es un lujo, al paso que la acción es una necesidad» (5).

Según este esquema positivista-pragmatista de la ciencia, deberíamos penetrar, a través de la percepción, hasta los «datos inmediatos de la conciencia». Llegados así hasta los últimos elementos de la sensación, en los cuales no se encierra nada de «objetivo» ni noción alguna de «soporte», deberíamos estudiar las relaciones directas entre esos elementos, sin pasar por la zona intermedia de la constitución del objeto, es decir, del soporte. Y este estudio —especie de psicofísica— sería propiamente el único conocimiento «científico», con miras a la acción, y en último término, a la sensación agradable. Así, por ejemplo, el trozo de azúcar que percibimos en este momento, se reduciría a la sensación visual de una mancha blanca un tanto borrosa, aunque característica, que despierta en mí por asociación el recuerdo de otra sensación agradable, la sensación de sabor. Sensación que puedo llegar a procurarme, combinando mis «acciones» de manera adecuada. El «objeto» azúcar se ha convertido, pues, en virtud de los principios positivistas, en un «haz de sensaciones» subjetivas.

Meyerson opone a esta concepción de la ciencia y de la realidad, otra que él cree mucho más objetiva, mucho más ajustada al proceso real del conocimiento.

«... Si en lugar de construir así *a priori* una ciencia quimérica, volvemos nuestra consideración sencillamente hacia *la ciencia* tal como la conocemos realmente, obtendremos entonces una imagen muy distinta. Ved a un profesor que da principio a un curso de física. ¿Empezará, acaso, por internarse en el arduo análisis de la percepción, a fin de aislar los elementos que constituyen la sensación propiamente tal y estudiar en seguida sus relaciones? Todo lo contrario. Expresamente da por supuesta la existencia de objetos exteriores; sobre este punto nos ha-

(4) Bergson, *L'Évolution créatrice*, pgs. 101, 356.

(5) E. Bergson, *Matière et Mémoire*, 3a ed., París, 1903, pgs. 6, 14, 17, 35, 202, 235, 255.

ce la impresión de estar en perfecto acuerdo con sus discípulos. Y aun cuando se ocupe de los más sublimes problemas de la ciencia, estando a solas en su laboratorio, *Cree firmemente* en la existencia de sus instrumentos de trabajo. Tan cierto es que la ciencia física tiene su punto de partida únicamente en la realidad de sentido común...» (6).

¿Qué quiere decir Meyerson cuando habla de la *realidad* de sentido común?

Art. 2o.— El realismo de sentido común

No cabe la menor duda —afirma Meyerson— que el sentido común (o sea lo que nosotros llamamos realismo espontáneo) constituye ya de por sí una verdadera «metafísica», y que en este sentido el positivismo es falso desde sus mismos cimientos.

«Prescindir de *toda* metafísica es una pretensión del todo vana. La metafísica penetra la ciencia toda entera, por la sencilla razón de que está contenida en su punto de partida. No podemos confinarla en un dominio limitado. El *primum vivere, deinde philosophari*, que parecería ser un dictado de prudencia, es en realidad una norma quimérica, casi tan imposible de cumplir como si se nos aconsejara libertarnos de la fuerza de gravedad. *Vivere est philosophari*» (7).

El universo del sentido común, lo que ordinariamente llamamos el «mundo externo», constituye para Meyerson una verdadera «construcción» metafísica, «creada por un proceso inconsciente, es cierto, pero por lo demás estrictamente similar al procedimiento mediante el cual formamos las teorías científicas». En este sentido «la ciencia no es... sino una prolongación del sentido común».

¿Cuál será ese proceso?

Meyerson lo describe: «Al abrir los ojos, yo percibo objetos, y esa percepción parece ser una cosa sencilla, primigenia. Pero no es así. El ciego de nacimiento que llega a conquistar la visión, sólo experimenta al principio sensaciones confusas; sólo con el ulterior ejercicio esas sensaciones llegan a soldarse con las sensaciones táctiles que de tiempo atrás le eran familiares, y solamente así el neovidente llega a percibir con la vista «ob-

(6) Bulletin de la Société française de Philosophie. Séance du 31 décembre 1908, pg. 89.

(7) I. R. pg. 433.

jetos». La percepción es, pues, una operación complicada. La memoria juega en ella un papel considerable: «conciencia significa memoria», «no hay percepción que no esté mezclada de recuerdos» dice M. Bergson; y esto hasta tal punto que «el percibir acaba por ser tan sólo una ocasión de recordar, de evocar recuerdos que, desde luego, pertenecen las más de las veces a diversos sentidos...» (8).

Y continúa el análisis. «Percibo a lo lejos un árbol. Veo —o creo ver, que viene a ser lo mismo— una multitud de detalles, ramas, hojas, rugosidades de la corteza, etc. Es cosa averiguada que mi sensación verdadera no contiene sino algunas manchas borrosas y que todo lo demás pertenece a la concreción de la memoria...» «Notemos que el recuerdo, que interviene de manera tan instantánea y eficaz, es las más de las veces un recuerdo generalizado. No hace falta que yo haya visto de cerca el árbol o el bosque que estoy mirando desde lejos, basta que sean un árbol o un bosque no demasiado desemejantes a los que me son familiares, para que mi memoria se ponga en movimiento tan pronto percibo las primeras manchas de color imprecisas pero características; lo que sucede es que yo sé que un árbol o un bosque se presentan así vistos desde lejos. Este saber, adquirido evidentemente por experiencia, es una experiencia generalizada, en otras palabras, una ley. Y así mi percepción no está condicionada solamente por mis recuerdos, sino también por la manera como yo los he generalizado, es decir *por aquello que yo sé*» (9).

Con las últimas palabras, subrayadas por él mismo, quiere indicar Meyerson ciertos elementos «a priori» de la razón que, como veremos después, son parte integrante de la percepción de un objeto (10).

«Ni qué decir tiene que el proceso intelectual de que tratamos (i. e. el influjo del entendimiento en la percepción) es un proceso del que no nos percatamos, y lo mismo que la acción de la memoria, siendo un proceso enteramente inconsciente, entra como parte integrante en lo que nosotros creemos ser nuestra percepción pura y simple» (11).

«Que si, por el contrario, intentáramos remontar la corrien-

(8) I. R. p. 403. *Bergson, Matière et Mémoire*, París, 1903, pp. 20, 59.

(9) I. R. p. 404.

(10) Véanse las «Conclusiones» de I. R., pp. 440 ss.

(11) *Ibid.* p. 405.

te de la percepción para depurarla de lo que la memoria ha verificado en ella, llegaríamos evidentemente en último análisis a estados de conciencia consecutivos que podrían ser repartidos entre los diversos sentidos, pero que no contendrían ningún elemento que no sea nuestro, que no haya salido de nosotros —puesto que serán estados de nuestra conciencia y nada más— y que, por lo mismo, no conservarán ni rastro de aquella división en objetos distintos («morcellement du réel») que es el sello característico de los datos del sentido común» (12).

Nada existe, por consiguiente, en los «datos inmediatos de nuestra conciencia» que pueda «sugerirnos la noción de una cosa exterior al propio yo» (13).

«Ciertamente que esas sensaciones (por ejemplo una mancha de color blanquecino que por asociación despierta en mí el deseo de procurarme la sensación del sabor del azúcar) son independientes de mi voluntad; pero siempre son y serán *mis* sensaciones. Cómo concebir que haya en ellas algún elemento que no salga de mí? Y sin embargo, esto es lo que hacemos continuamente. La sensación de rojo, que me pertenece, que es mía, yo la transformo en cualidad perteneciente a un objeto exterior, cuando afirmo: este objeto es rojo. No es esto un salto inexplicable?» (14).

«El problema está en saber cómo hemos podido dar el primer paso, cómo hemos podido concebir siquiera la posibilidad de que alguna cosa pueda existir fuera de nosotros, de nuestra conciencia; y aun suponiendo que el concepto de algo «exterior» nos viniera de otra fuente, cómo y por qué hemos tenido la paradójica idea de alojar en eso exterior lo que es nuestra mismísima sensación, lo que incontestablemente es de nuestra exclusiva pertenencia?» (15).

En otras palabras: ¿cómo unas sensaciones discontinuas e intermitentes, cómo esos diferentes estados de conciencia, pueden dar origen a *objetos* que poseen una existencia continua y permanente, a objetos que son considerados como independientes de la conciencia, realidades en sí?

He aquí la respuesta: Es que «el sentido común (ese creador de nuestro mundo circundante) es con toda seguridad una ontología, afirma rotundamente la existencia de objetos exte-

(12) Ibid. pg. 405.

(13) Ibid. pg. 406.

(14) Ibid. pg. 406.

(15) Ibid. pgs. 407-408.

riores, y está a mil leguas de suponer que esa existencia depende de nuestra conciencia» (16).

Retengamos en la memoria la última cláusula. En ella Meyerson nos dice, ni más ni menos, que los *objetos* que pueblan nuestro universo, los seres materiales existentes, son hijos de nuestro pensamiento. Huyendo de Escila, ¿lo devoró Caribdis? Refutando al positivismo, cayó en el idealismo? —Así fue. Inevitablemente naufragará en el idealismo el que cree que el entendimiento es sólo «razón». Pues entonces lo único a donde podrá llegar, después de muchos ratiocinios, será a una existencia «deducida». Esta es, precisamente, como veremos capítulos adelante, una de las grandes lecciones que nos deja el estudio de la obra de Meyerson.

Entre tanto observemos el camino, el proceso que lo lleva, y que, según él, nos conduce a todos a una «existencia de sólo pensamiento»: «Las etapas del razonamiento inconsciente que nosotros subtemos (para la construcción del mundo objetal) serían, pues, las siguientes: He experimentado un conjunto de sensaciones que yo llamo «la mesa roja»; sé que esas sensaciones pueden retornar; en consecuencia, para verificar mi tendencia causal —o sea la tendencia a ver, por necesidad de explicación racional, persistir todas las cosas sin cambio ni mudanza (17)— supongo que esas sensaciones existen en el entretanto. Ahora bien, como, por hipótesis, dichas sensaciones no existen en mí, deben existir en otra parte; por consiguiente, tiene que haber «otra parte», un no-yo, un mundo exterior a mi conciencia» (18). Y líneas más abajo, remata Meyerson su pensamiento:

«El hecho de que tengamos una tendencia irresistible a hipostatizar nuestras sensaciones, vale decir, a desprenderlas de nosotros y a suponer su existencia fuera de nosotros, es, por lo demás, incuestionable. Pero en realidad, entre la sensación y el mundo exterior no cabe duda de que es aquella, la sensación, el elemento primordial; la existencia de éste, del mundo exterior, no es más que el fruto de una deducción» (19).

* * *

La epistemología positivista reduce la ciencia al establecimiento de relaciones constantes entre fenómenos, y puesto que

(16) Ibid. pg. 407.

(17) I. R. pg. 413.

(18) I. R. pg. 411.

(19) I. R. pg. 411.

el término «fenómeno» es en este caso sinónimo de «sensación», la ciencia no debería ser otra cosa que «el estudio de las relaciones entre sensaciones *puras*, despojadas de toda *ontología*» (20). En una palabra, fenomenismo puro, subjetivismo absoluto. El hombre, o más bien el sabio —piensa para sus adentros el positivista— debe pensar sin objetos, prescindiendo de toda «existencia». A esta teoría apriórica le opone Meyerson la suya aposteriórica, dictada por la experiencia: el hombre no puede pensar sin objetos. «*L'homme fait de la métaphysique comme il respire*», el hombre tiene tanta necesidad de la metafísica como del aire que respira, y esto aunque no lo quiera y aunque, las más de las veces, ni siquiera llegue a sospecharlo» (21).

Ahora bien, si el hombre de la calle, el realista ingenuo, no puede pensar sin el eternamente implícito concepto de existencia, tal vez el científico, el creador de las más sublimes hipótesis, pueda desembarazarse de ese lastre....

Art. 3o. — De la metafísica de sentido común a la metafísica de la ciencia

Aun a riesgo de repetirnos, transcribamos otra cita en que Meyerson precisa con toda nitidez lo que él entiende por «objeto de sentido común»: «El concepto de una realidad situada fuera de nosotros, tal como nos la presenta la ontología espontánea de la percepción, nace de nuestro esfuerzo constante por explicar nuestras sensaciones. Puesto que nosotros no podemos concebir cómo se las arreglan ellas para cambiar, suponemos por lo mismo que esas sensaciones dependen de una causa más constante que ellas, causa que, desde luego, nos vemos obligados a colocar fuera de nuestra conciencia. Este *objeto* es, pues, por sobre todo, un conjunto de sensaciones proyectadas fuera de mí, hipostatizadas» (22).

Consiguientemente el mundo del realismo espontáneo no es otra cosa, para Meyerson, que conjuntos de sensaciones hipostatizadas, cuyo «soporte» lo creamos necesariamente, por necesidad de explicación, de intelección.

Ahora bien, «tan pronto profundizamos un poco en nuestras investigaciones, el mundo del sentido común nos aparece

(20) E. S. pg. 19.

(21) E. S. pg. 6.

(22) D. R. pg. 17.

inmediatamente tal cual es en realidad, vale decir, como el primero y tosco boceto de un sistema científico y metafísico (es decir, como una «construcción»). Y en efecto, ya desde los primeros pasos de la investigación nos vemos constreñidos a abandonar la suposición de que las cosas son tal como aparecen; y no bien hemos hecho esta concesión, nos vemos arrastrados inmediata e irresistiblemente hacia la disolución completa de aquella concepción que a primera vista nos parecía tan sólida. He aquí un bastón. Veo su imagen en el hielo, pero no puedo creer que la imagen sea un bastón de verdad. Lo sumerjo en el agua y parece como si se quebrara, pero en el mismo instante *mi razón lo endereza*, según la admirable expresión de La Fontaine. Y me veo por consiguiente obligado a hablar de reflexión y de refracción, de rayos luminosos y de ondulaciones. La luz se me convierte en un movimiento, el bastón se deshace en una nebulosa de átomos, y el mismo razonamiento que lo «enderezó» cuando se encontraba sumergido en el agua, me obliga luego a afirmar que la materia o sustancia de que se compone el bastón debe permanecer, cuando lo hubiere quemado» (23).

«Lo que sobre todo hemos de notar en todo esto, es que el mismo procedimiento que ha servido para constituir el concepto de sentido común, sirve también para disolverlo. El *causalismo* —si nos es permitido usar este vocablo— no es privilegio exclusivo del hombre de ciencia. Es patrimonio del hombre. De nada serviría el querer dejar a un lado esta «ontología». Hertz vio esto claramente cuando escribió que «todo espíritu pensante posee, en esta materia, ciertas exigencias que el sabio acostumbra apellidar metafísicas» y cuando de estas consideraciones sacó esta conclusión: «ningún escrúpulo que, de cualquier manera que sea, ha hecho impresión sobre nuestro espíritu, puede ser disipado con el solo hecho de calificarlo de metafísico» (24). Así que la disolución de la realidad se opera a la par de manera irresistible e insensible. El sentido común no es más que un alto más o menos artificial en una pendiente de constante declive. Desde el momento en que el bastón deja de ser para mí una sensación puramente visual que evoca la posibilidad de una sensación táctil, ya no puedo detenerme en la pendiente, y me encuentro empujado de experiencia en experiencia

(23) I. R. pg. 416.

(24) H. Hertz, *Gesammelte Werke*, Leipzig, 1895, III, pgs. 27 ss. Apud. I. R. pg. 417.

y de razonamiento en razonamiento hasta hacerlo desaparecer completamente en el éter» (25).

Abriendo un paréntesis en nuestra exposición, debemos aclarar que, según Meyerson, esta «desaparición en el éter» no es, propiamente hablando, una aniquilación, puesto que el sabio, lo mismo que el hombre común y corriente, no puede prescindir de un «soporte», para sus pensamientos. «... El sabio jamás podrá prescindir del *objeto*; lo único que puede hacer es reemplazar una realidad por otra un poco menos ilógica, pero en el fondo tan quimérica como la primera y destinada, por lo demás, a desaparecer a su turno en el abismo del éter o más bien del espacio indiferenciado» (26).

Lo que Meyerson quiere decir en esta última declaración es lo siguiente: en la ciencia y, en general, en el conocimiento humano, hay una doble tendencia antagónica. La explicación científica postula la realidad y a la vez la destruye:

«La science, en menant ses explications jusqu'au bout, finit par détruire cette réalité ontologique qui, d'abord, paraissait lui être indispensable» (27).

Meyerson, como lo veremos en el Capítulo VIII, no puede resolver esta antinomia; si bien la plantea de cuerpo entero: por qué la *razón* a la vez *crea* y *destruye* la realidad? —Nosotros le habremos de responder: la aporía, así planteada, es insoluble. Este es el camino obligado de todo «racionalismo»: desde Leibniz a Hegel, pasando por Kant, y desde Descartes a Husserl. Pero, para fortuna nuestra, el entendimiento no es sólo razón.

Cerremos el paréntesis y sigamos a Meyerson en el análisis del procedimiento científico:

«... El físico que empieza creyendo ciegamente, como cualquier otro hombre, en las concepciones del sentido común, las va modificando en lo sucesivo. Pero, ¿cómo las modifica? Solamente procediendo de realidad en realidad. Cuando ha disuelto el bastón en una nebulosa de átomos o, más aún, si se prefiere, de iones eléctricos, esos átomos y esos iones son para él tan *reales* como lo fuera el bastón. Y es que el físico nunca «reduce» si no es de sustantivo en sustantivo, de objeto en objeto. En ningún momento, a no ser que se trate de «errores de observación» o de fenómenos expresamente calificados de «subjetivos»,

(25) I. R. loc. cit.

(26) I. R. pg. 432.

(27) E. S. I, pg. 50.

hará intervenir la consideración del *sujeto*. En ningún momento, durante todo el curso de sus deducciones, el físico reemplaza un objeto por algo que sea manifiestamente irreal» (28).

La evolución entera de la física moderna muestra bien a las claras hasta qué punto el programa trazado a la ciencia por Comte y por Stuart Mill es quimérico y, literalmente hablando, «extra-vagante». «Uno de los más eminentes teóricos de la física contemporánea, M. Planck, considera con razón como uno de los rasgos distintivos de la ciencia el hecho de que ésta se vaya separando más y más a lo largo de su recorrido de eso que el mismo Planck llama «consideraciones antropomórficas», es decir, de aquellas consideraciones en que interviene la persona del observador o, lo que equivale a lo mismo, para servirnos del vocabulario filosófico, de todo aquello que atañe al *yo*». (29).

Meyerson acumula, para probar este aserto, hechos y testimonios científicos incontables, que pueden verse en el Cap. I de *De l'Explication* y en el XI de *Identité et Réalité*. En *Du Cheminement*, después de un minucioso y profundo examen de la teoría de los «cuantums», llega a esta conclusión: «lo que prescriben aquellas concepciones (positivistas o fenomenistas) es el hacer abstracción, el prescindir de la idea de sustancia allí donde dicha idea parece presentarse por sí sola al entendimiento. Ahora bien, no es así como discurre el físico; todo lo contrario, su postura mental confirma de lleno la suposición según la cual la ciencia, la razón científica, aspiran profundamente a concebir una realidad sustancial («un réel de substances») que sirva de substrato y explicación de los fenómenos cambiantes» (30). Por ello «el físico es positivista tan sólo en apariencia; en el fondo, sus principios son muy diferentes, puesto que sigue creyendo *firme como un yunque* («dur comme fer») según la expresión popular, en la existencia del objeto exterior a la sensación» (Loc. cit. p. 80).

De entre los ejemplos científicos traídos por Meyerson en favor de su tesis, cojamos uno concreto y sencillo: la termodinámica. Esta rama de la física que parecería se podría elaborar en todo conforme al modelo positivista —sin imágenes de objetos tangibles, sin noción de sustancia, y solamente relacionando entre sí sensaciones subjetivas de calor y de presión—

(28) I. R. pg. 419.

(29) E. S. I, pg. 20.

(30) C. P. I, pg. 79.

no puede sin embargo prescindir del sustrato sustancial. «La noción fundamental del principio de Carnot, como todo mundo sabe, es la de temperatura. Y he aquí —dice Meyerson— cómo define H. Poincaré lo que es temperatura: «Por definición dos cuerpos están a igual temperatura o en equilibrio de temperatura, cuando, puestos en contacto, no experimentan ninguna variación de volumen» (31). «Para establecer, por consiguiente, el concepto mismo de temperatura, es imprescindible el concepto de *cuerpo*, y de cuerpo dotado de determinado volumen. Habrá necesidad de insistir más sobre este punto?» (32). En suma, «la termodinámica no es menos ontológica en su esencia que cualquier otra parte de la física, y la convicción contraria es una ilusión». (Loc. cit. p. 25).

La misma geometría, prototipo de ciencia abstracta, oculta en su fondo concepciones sustancialistas. H. Poincaré, tan poco sospechoso de exageraciones ontológicas, ha dicho: «La geometría no existiría si no hubiera sólidos que se desplazan sin modificarse» (33).

«Y así —continúa Meyerson— no solamente el punto de partida de la ciencia es ontológico, puesto que es el mundo de objetos del sentido común, sino que cuando la ciencia abandona esas concepciones o las transforma, lo que entonces adopta es tan ontológico como lo que abandona» (Op. cit. p. 26). «Más aún, fácil es comprobar cómo los seres hipotéticos de la ciencia son verdaderamente más *cosa* que las cosas del sentido común. En efecto, lo que constituye la cosa es el hecho de ser independiente de la sensación: la esté yo mirando o no, la cosa sigue siendo lo que es. Pues bien, esa entidad hipotética es a todas luces más independiente, más alejada de la sensación que la cosa de sentido común, puesto que jamás ha formado parte de nuestra sensación directa y porque, al menos tratándose de muchos de esos seres, como los átomos químicos o los electrones, el percibirlos sensiblemente nos parece poco menos que imposible. Por otra parte, lo que distingue la cosa, de la sensación, es el hecho de ser menos fugaz, más *duradera*; ahora bien, en lo tocante a este punto, el ente teórico lleva la primacía sobre el objeto de sentido común, ya que aquel es considerado como inmutable: la energía, la masa material, el átomo, el electrón, son

(31) H. Poincaré, *Thermodynamique*, París, 1892, pgs. 10-11.

(32) E. S. I, pg. 24.

(33) *L'espace et la géométrie*, Rev. de Mét. 1895, pg. 638.
Apud E. S. I, pg. 27.

absolutamente constantes, eternos, mientras que, por el contrario, cuanto se nos ofrece en la percepción directa está sometido, sin excepción, al influjo del tiempo. Esta es precisamente la evolución de que hemos hablado más arriba, evolución que, al decir de Planck, hace que la ciencia se aleje más y más de las *consideraciones antropomórficas*» (34).

«Y así, en el recorrido que la aleja del sentido común, la ciencia jamás regresa a la sensación; por el contrario, avanza siempre hacia adelante por el camino y en la dirección que han conducido al pensamiento desde la sensación hasta el sentido común» (35). Es decir, cada vez se hace más y más «objetiva» o, si se prefiere, más y más «objetivante».

Para terminar: esos entes científicos, como la corriente eléctrica, los iones o la energía, son «el producto de una doble transposición: en primer lugar, de la que consiste en hipostatar las sensaciones en objetos de sentido común; en segundo lugar, de la que, sirviéndose de estos objetos como base, crea los conceptos de la teoría científica, los cuales, a su vez, son nuevas realidades, nuevos objetos» (36).

El sentido común, realista por naturaleza, *crea* objetos que la ciencia, en cada paso explicativo en pos de la íntima esencia de las cosas, va destruyendo para *crear* otros seres, otros «objetos», que, a su vez, son más objetivos, más *cosas*, que los primeros. Pero que también —y aquí está la contradicción de la razón razonante— son menos reales que los primeros.

La ciencia verdadera del uno al otro extremo de su trayectoria, es realista, «creadora de ontologías» dice Meyerson. Exige siempre el «concepto de cosa», y como las cosas de donde parte no pueden ser mantenidas, debe proceder a la creación de otras nuevas. «La ciencia destruye la ontología del sentido común en aras de una ontología nueva» (37). En el vaivén incesante de las teorías científicas, «la realidad científica que muere, renace forzosamente bajo la forma de una nueva realidad» (38).

Así prueba Meyerson, con su método peculiar, lo que al principio del capítulo llamamos el primer dato fundamental; que la ciencia exige el «concepto de cosa».

(34) E. S. I, pg. 27.

(35) I. R. pg. 428.

(36) I. R. pg. 429.

(37) E. S. I, pg. 30.

(38) C. P. II, pg. 589.

Artículo 4o. — Corolarios - El realismo mediato

Los corolarios derivados de este primer «dato» se reducen a tres:

1o— *La falsedad del positivismo fenomenista*: «Nunca ha habido ciencia verdaderamente digna de este nombre, que se parezca, ni de lejos, al esquema positivista» (39).

2o— *La irrealdad del realismo «mediato»*. Meyerson que, como vimos en el capítulo anterior, no tiene el menor empeño por defender ninguna clase de realismo filosófico, emplea a este propósito una gráfica expresión, siguiendo a B. Erdmann: «Nosotros pensamos los cuerpos en cuanto son sujetos permanentes de cualidades sensibles coexistentes... pero esos «sujetos» son postulados de nuestro pensamiento» (40). Por consiguiente, «todo lo que compone la realidad exterior es de la misma naturaleza de un concepto» («de l'essence d'un concept») (41).

Y es que, en efecto, partiendo, como parte el sentido común, de la sensación, y pasando por un «razonamiento», se llega lógicamente a un mundo exterior «de pensamiento».

3o— *El carácter conceptual del conocimiento de la existencia*. Pues, ciertamente, la existencia cuya afirmación, cuya creación, mejor dicho, constituye el ejercicio mismo de pensar, es, tan sólo, una existencia deducida, una *existencia conceptual*:

«Le réel n'est par essence qu'un jugement» (42).

* * *

En el transcurso de la demostración de este primer dato fundamental, Meyerson nos hizo otras dos afirmaciones, que no debemos pasar por alto:

1a— La creación de la «cosa», y la ulterior sustitución de una realidad por otra, obedece a una nunca satisfecha necesidad de «explicación». Cada nueva realidad científica, cada nueva teoría científica, es la respuesta, o mejor diríamos, el subterfugio de la razón ante un nuevo porqué que

(39) E. S. I, pg. 46.

(40) C. P. II, pg. 360.

(41) Ibid., pg. 466.

(42) C. P. II, pg. 366.

ella misma se plantea. Esa sed de explicación es lo que Meyerson llama la segunda comprobación fundamental en la historia de la ciencia auténtica. «Nosotros queremos una realidad más y más racional, y es evidente... que la ciencia busca llegar a ese resultado prolongando la evolución que, desde la sensación pura, conduce a la razón hasta el objeto de sentido común» (43).

2a— Pero no obstante este imperativo ontológico, el mismo proceso de que se ha valido la razón para crear sus objetos, le sirve para destruirlos. ¿Cómo es esto posible? ¿Cómo puede ser que de realidad en realidad la ciencia vaya a parar, o más bien, tienda necesariamente hacia la nada como hacia un «límite», para emplear una expresión matemática? «En otras palabras —nos dice en *Identité et Réalité*— la ciencia tiende a un mismo tiempo a la abolición de la realidad y a su afirmación. En ella, las dos tendencias filosóficas opuestas coexisten tranquilamente» (pg. 486). Y más paladinamente, si cabe, en *La Déduction Rélativiste*: «La razón sólo tiene un medio de explicar lo que no viene de ella, y es reducirlo a la nada» (D. R., pg. 258).

Por este camino enfréntase Meyerson a lo que él llama un «irracional», o sea a una aporía, a un impase de la razón. Lo cual, nos dice, es «un hecho que nosotros tenemos por cierto, pero que es y será incomprendible, inaccesible a nuestra razón, irreductible a elementos puramente racionales» (44).

Así pues, la razón misma aparece en sí misma irracional. Queriendo explicarlo todo, la razón surge *ante sí misma* como inexplicable y fundamental antinomia. Y la «reflexión» a la que en un principio se arrojó, por inútil, del entendimiento humano, ahora reaparece obstinadamente reivindicando sus fueros. Pero reaparece, como la figura de Duncan en «Macbeth», convertida en acusador espectro.

De éste y otros «irracionales», que nosotros llamaremos «aporías de la razón», nos ocuparemos más adelante, en el Capítulo VIII.

Entre tanto observemos que la realidad meyerersoniana —y pudiéramos decir, la realidad de cualquier racionalismo— es,

(43) D. R. pg. 27.

(44) I. R. pg. 337.

nada más, un «concepto de cosa», es decir, una realidad de pensamiento. Ahora bien, entre un concepto de cosa o, lo que es lo mismo, una existencia conceptual, y la nada, no hay solución de continuidad. Para cualquier clase de «realismo» racionalista, así sea de tipo cartesiano a secas, o escolástico cartesiano, la nada es el «límite» más o menos lejano, pero necesario, hacia donde tiende la «realidad».

Meyerson nos dice que la ciencia, marchando «de explicación en explicación», avanza necesariamente «de realidad en realidad». Para poder resolver, por lo tanto el enigma de la razón irracional —si es que se puede resolver— o más exactamente, para darnos cuenta del por qué de ese enigma en la mente de Meyerson, hemos de inquirir qué entiende él, o cómo *ve* la «explicación». En otros términos, qué es para él, propiamente, entender.

SECCION SEGUNDA

SEGUNDO «DATO» FUNDAMENTAL:

LA CIENCIA BUSCA LA «EXPLICACION»

En lo tocante a la demostración de este hecho (si es que un «hecho» se puede demostrar, y no, más bien, «mostrar»), debemos distinguir dos planos o etapas diferentes en la exposición meyeroniana: la que pudiéramos llamar cuestión de hecho o cuestión *histórica*, y la cuestión propiamente gnoseológica, o más exactamente, *noética*.

Nos ceñiremos en este capítulo, en cuanto sea posible, al primer plano, aunque no sea éste el orden seguido siempre por Meyerson, en quien muchas veces los dos planos se superponen o intercambian.

Debemos, pues, responder ahora a la siguiente pregunta: ¿Es verdad o no, a la luz de la historia de la ciencia, que ésta, en contra de las enseñanzas positivistas, ha buscado y busca siempre la «explicación» de los fenómenos y de las cosas? Y ¿en qué consiste esa explicación? — Estos dos puntos forman el tema de los artículos siguientes.

Art. 5o — Otra vez la evolución de la ciencia desmiente al positivismo

La fórmula positivista «*des rapports sans supports*» —lo vimos en los artículos anteriores— debe ser reemplazada, según Meyerson, por esta otra: «*des rapports avec supports*». «*Les lois, c'est-à-dire les rapports entre les choses...*», nos dice en *Identité et Réalité* (p. 29). Y esto «porque el sabio no podría trabajar sin apoyar su pensamiento sobre un conjunto de suposiciones concernientes al sustrato de los fenómenos. La hipótesis le es indispensable, y sean cuales fueren sus profesiones de fe a este respecto, siempre hay una hipótesis latente en el fondo de sus producciones» (45).

Veamos ahora si la primera parte de la fórmula puede quedar intacta, a saber, si la ciencia se contenta con establecer simples «relaciones» entre cosas o entre fenómenos, lo si busca algo «*más allá*», de las apariencias sensibles, algo que está «más allá de la experiencia» y de su codificación metódica, o sea, «más allá de la ley». Meyerson nos hará ver desde este otro punto de vista que la ciencia acusa una irresistible tendencia metafísica.

Según la doctrina positivista, las leyes científicas vendrían en realidad a ser tan sólo leyes de «sucesión de fenómenos». Y en este sentido debemos entender la palabra «explicación» puesta en labios empiristas, quienes —no faltaba más!— también la usan (46).

«Se ve por el contexto (dice Meyerson comentando este pasaje) que Berkeley concebía las leyes y principios de que se trata en este párrafo como experimentales («*experimentis comprobatae*»). Y así, la causa de un fenómeno, es la ley, la regla empírica que gobierna toda una clase de fenómenos análogos. Esta regla nos indica que determinado grupo de fenómenos trae consigo otro determinado grupo. Como nosotros solamente podemos observar en el tiempo, sucesivamente, la ley empírica viene a ser en realidad una ley de sucesión de fenómenos. Y

(45) D. R. pg. 26.

(46) Berkeley, para citar un ejemplo, escribió: «*Nam inventis semel naturae legibus, deinceps monstrandum est philosopho, ex constanti harum legum observatione, hoc est, ex iis principiis phenomenon quodvis necessario consequi: id quod est phaenomena explicare et solvere, causamque, id est rationem cur fiant, assignare*».

De Motu, Works, ed. Frasser, Oxford, 1871, III, parág. 37. Apud I. R. 1, nota 1.

por consiguiente la fórmula de Berkeley equivale a esta otra enunciada poco después por Hume: a saber, que el concepto de causa, o la causalidad, se reduce a la sucesión. La fórmula de Berkeley ha sido reasumida con mucha frecuencia en lo sucesivo. «Una piedra tiende a caer, nos dice Taine, «porque» (parece que) todos los objetos tienden a caer» (47).

El término «rapports» («entre phénomènes») tiene que entenderse, pues, según la mentalidad empirista, como escueta «sucesión» (temporal) de fenómenos. Y según esa misma mentalidad, el principio de legalidad, o «la ley causal» de que hablan actualmente los físicos, se debería enunciar, con Helmholtz, como «la suposición de la legalidad (o sea de la *sucesión regular*) de todos los fenómenos de la naturaleza» (48).

Tenemos entonces que para el empirismo, causa, razón y ley empírica, vienen a ser términos sinónimos, «conceptos lógicamente idénticos». Pero «todo mundo sabe —observa Meyerson— que eso no es cierto». (Ibid., pg. 3).

Porque, aun dentro de una concepción empirista, puramente fenomenista, afloran ya elementos perturbadores, que se esconden bajo la palabra «regular». Aunque la ciencia tuviera por único fin la previsión y la acción, y en último término la satisfacción de necesidades biológicas, como lo pretende el positivismo; aunque fuera, nada más, como dice Poincaré, «une règle d'action qui réussit», el factor «regularidad» —necesidad— no puede excluirse en manera alguna de la «sucesión temporal» de fenómenos. Empieza por consiguiente a perfilarse en el horizonte de la ciencia un nuevo, inevitable concepto: el concepto de necesidad (de cierta necesidad, al menos) y de universalidad.

Si el primer «dato» fundamental en la historia de la ciencia auténtica se enunciaba: la ciencia necesita del concepto de *cosa*; encontramos a lo largo de esa misma historia, otro hecho no menos capital que puede formularse así: la ciencia no puede deshacerse del concepto de *necesidad*.

He aquí algunos datos:

«Cómo llegamos a formular las leyes? — Mediante la observación y la generalización de los fenómenos. La facultad generalizadora del espíritu humano ha ocupado, en todo tiempo la atención de los filósofos... Por nuestra parte consideraremos

(47) I. R. pgs. 1 y 2.

(48) I. R. pg. 3.

como «dado» que el espíritu humano posee la facultad de formar el concepto *hombre* con el auxilio de la percepción de diversos individuos, del mismo modo que gracias a la ayuda de la percepción de diferentes pedazos de determinada materia amarilla, inflamable, etc., formará el concepto *azufre*. El principio de la legalidad de la naturaleza postula evidentemente la formación de estos conceptos, porque siendo, como son, los fenómenos de una diversidad infinita, no podríamos, sin la facultad de generalización, formar regla alguna, y por otra parte, una vez formulada, no nos habría de servir para nada».

«Helmholtz, como lo acabamos de ver, califica la legalidad como una «suposición»; empero, por algunos aspectos, la legalidad es mucho más que esto: es una verdadera convicción; quizás la más fuerte de todas las que nosotros somos capaces de alimentar...» (49).

«El sabio que se encuentra delante de un conjunto de fenómenos, sin duda se podrá preguntar si los datos que posee y los que sus instrumentos de investigación le permitirán encontrar, serán suficientes para despejar las leyes que rigen esos fenómenos; pero nunca ningún físico, ningún químico ni ningún astrónomo, se ha preguntado si los fenómenos que se propone estudiar, cualquiera que fuese su naturaleza, estarán ordenados; jamás ningún sabio digno de este nombre ha llegado a dudar de que la naturaleza, hasta en sus más íntimos repliegues, esté sometida a la legalidad. Una duda sobre este particular hubiera bastado, como lo ha dicho con exactitud G. Lechallas, para paralizar cualquier investigación» (50). ¿«Cuál es la fuente de esta convicción, cómo puede suceder que tengamos una fe absoluta en el valor de las leyes, que presupongamos su existencia aun allí donde todavía no hemos podido formularlas?» (Op. cit. pg. 9).

Tenemos, pues, que «más allá de la experiencia» o mejor quizá, antes de la experiencia, está latente una suposición, una convicción, o si queremos, un postulado, que no es, propiamente hablando, empírico. Un principio que, para usar la terminología de Berkeley, no es «*experimentis comprobatum*», antes bien es *anterior* a todo experimento. Meyerson lo llama el «principio de la legalidad». La Escolástica lo formula, la inteligibilidad fundamental del universo.

* * *

(49) I. R. pg. 4.

(50) I. R. pg. 8.

Ahora bien, de ser cierto el apotegma positivista («science d'où prévoyance, prévoyance d'où action»), el conocimiento de determinada ley, y la suposición de una ordenación universal de la naturaleza, debieran bastar para aquietar las ansias «intelectuales» del hombre. Con eso tendría de sobra para vivir «biológicamente» (51).

«Y sin embargo esta solución radical —replica Meyerson— tiene el inconveniente de estar en contradicción con los hechos. Basta echar una mirada sobre la evolución de la ciencia para convencerse de que la práctica de los sabios ha sido muy distinta. Newton, en los *Principia*, se expresa en estos términos: «Todavía no he llegado a poder deducir de los fenómenos la razón de las propiedades de la gravitación y yo no imagino hipótesis («hypotheses non fingo»), (52). Y se ha querido ver en este «hypotheses non fingo» una especie de profesión de fe, como si Newton hubiera declarado ilegítima la búsqueda de la hipótesis explicativa... Ahora bien, el mismo texto del pasaje que acabamos de citar prueba claramente que Newton había andado en busca de una hipótesis, sin encontrarla... Sobre este punto, todos los contemporáneos de Newton estaban, en el fondo, perfectamente acordes con él. Los unos suponían la existencia de fuerzas que obraban a distancia, mientras que los otros construían teorías en extremo complicadas, que reducían esa aparente acción a distancia a una acción por contacto. Pero ya fuesen partidarios, ya enemigos de lo que se llamaba entonces las concepciones «newtonianas», todos estaban de acuerdo en opinar que el fenómeno de la gravitación exigía una explicación. Ahora bien, no es fácil imaginar qué era lo que todos ellos buscaban, si nos hubiéramos de mantener en el terreno de la pura legalidad. La ley de Newton es de una simplicidad maravillosa; es, otrosí, absolutamente general, pues que abarca la totalidad

(51) Este es, en fin de cuentas, el significado de los preceptos formulados por el pontífice del positivismo: «Toda hipótesis física, si es que se ha de tener cuenta de ella, debe recaer exclusivamente sobre las leyes de los fenómenos y jamás sobre su modo de producción». «Nosotros no podemos evidentemente saber lo que son, en el fondo, la acción mutua de los astros ni la gravedad de los cuerpos terrestres. Cualquier tentativa a este respecto sería con toda seguridad no sólo profundamente ilusoria, sino, además, perfectamente estéril. Solamente los espíritus del todo ajenos a los estudios científicos, pueden ocuparse hoy día de esas cosas. A. Comte, Cours de Phil. positiviste, II, pgs. 312 y 169. Apud. I. R. pg. 45.

(52) Newton, *Principia*, trad. Du Chastelet, París, 1759, II, pg. 179.

de la materia. Sin duda, se pueden concebir leyes aún más generales, y los contemporáneos de Newton pudieron prever que los fenómenos de la gravitación podrían ser algún día relacionados, mediante una regla común, a tal o cual serie de fenómenos. Lo que parece desconcertante es el que, unánime e imperiosamente, todos hayan requerido *hic et nunc* una «explicación», es decir, algo que fuese más allá de la ley, y es casi superfluo destacar el hecho de que todo mundo, comenzando por el mismo Newton, se valía de los términos *causa* o *razón* para indicar el objeto de sus pesquisas... ¿El ejemplo que hemos citado es acaso excepcional? Todo lo contrario, es un caso típico...» (53).

El mejor comentario de este caso nos lo hace el mismo Meyerson en *De l'Explication*:

«No es verdad que nuestra inteligencia se declara satisfecha con la simple descripción de un fenómeno, por minuciosa que ésta sea. Por más que la ciencia esté en capacidad de someter un fenómeno, en todos sus detalles, a leyes empíricas, sin embargo busca más allá del fenómeno. Así lo ha hecho siempre y continúa haciéndolo en la hora presente. Si se afirma lo contrario, la trayectoria toda de la ciencia, en el pasado y en el presente, se convierte en un enigma, o más bien en una especie de gigantesco y monstruoso contrasentido...» (54).

Todas las obras de Meyerson son la prueba, esa sí empírica e inductiva, de esta última afirmación. En particular el cap. I de *Identité et Réalité* y el II de *De l'Explication* nos ofrecen de ello maravillosos ejemplos, de primera mano, que no copiamos aquí por falta de espacio. Este mismo es el enfoque de *La Déduction Rélativiste*, en donde Meyerson estudia las concepciones einstenianas de la relatividad.

En esta última obra, dechado de claridad, Meyerson prueba cómo la solución que Einstein aportó al problema de la gravitación, es también un esfuerzo dirigido hacia la búsqueda de la causa, hacia la explicación. A este respecto, en lugar de seguir el prolijo análisis que Meyerson hace de la teoría einsteniana, vale más transcribir la confesión arrancada al mismo Einstein por el libro de Meyerson. He aquí las palabras del matemático:

«Cómo!, ¿Ese demonio de la explicación que yo había encontrado en Descartes y en tantos otros, y que me había pare-

(53) *I. R.* pgs. 46-8.

(54) *E. S. I.*, pg. 36.

cido tan ajeno a mí, ese demonio digo, se habrá apoderado también de mí? He aquí una cosa que yo estaba a mil leguas de barruntar. Pues bien, he leído su libro, y lo confieso, me ha convencido» (55).

Por no alargarnos, no expondremos aquí otro de los profundos estudios de Meyerson, que abarca una de las fases más recientes de la evolución de la física. Nos referimos a la última de sus obras, *Réel et Déterminisme dans la Physique Quantique*. Allí, en el prólogo, escrito por Luis de Broglie, se lee: «Para empezar una serie de exposiciones sobre filosofía de las ciencias, hemos pensado que no podíamos encontrar una personalidad más calificada que M. Emile Meyerson».

Pues bien, he aquí la conclusión a que Meyerson llega, después de sus exhaustivos estudios sobre la historia de la ciencia, tanto la del pasado como la del presente:

«Parécenos que toda la serie de observaciones que acabamos de hacer, conduce a esta conclusión inevitable: Ni en el sabio, ni en el hombre del sentido común, la ley basta para explicar el fenómeno. Ciertamente la ley juega un papel importantísimo en la ciencia, ya que permite la previsión y, por lo tanto, la acción. Pero jamás satisface al espíritu que busca, detrás de ella, una *explicación* del fenómeno».

«Y si ahora volvemos a lo que habíamos comprobado, en nuestro primer capítulo, a propósito de la creación de nuevas cosas por parte de la ciencia, resulta claro que lo que empuja a la ciencia a proceder de esa manera, es precisamente esa necesidad de explicación de que nos estamos ocupando en este momento. ¿Por qué el físico, al hablar de la dilatación, etc., de un lingote de acero, no puede considerarlo sencillamente bajo las especies que le proporciona el sentido común? Evidentemente porque el fenómeno de la dilatación sería entonces inexplicable, mientras que parece poderse explicar si suponemos que el lingote esté compuesto de partículas separadas por intersticios, de los que se piensa que se ensanchan cuando la barra de acero se dilata».

«Así que esas dos poderosas tendencias, a saber, la que pone como sustrato de los fenómenos un mundo de realidades ontológicas, y la que persigue la explicación de dichos fenómenos, se combinan y entrelazan en la ciencia. Y hasta tal punto se en-

(55) Citado por M. Gillet, Archives de Phil. v. VIII, c. III, 1931, pg. 48.

reda una con otra, que es, por decirlo así, imposible hablar con propiedad de una, sin invadir por el mismo hecho el terreno de la otra. Nos parece hasta cierto punto obvio («Il nous semble aller en quelque sorte de soi») el que la verdadera explicación tenga que ser una explicación real, basada en lo que está por debajo del fenómeno, en lo que es. Solamente a los habitantes de un asilo de locos, dice con razón Hartmann, se les podrían ocurrir explicaciones físicas a base de conceptos a sabiendas irreales» (56).

Resumiendo lo que llevamos dicho:

Si quisiéramos encerrar en una fórmula concentrada la quintaesencia del positivismo ametafísico, ésta podría ser: «*Les choses sont telles: elles n'ont besoin de pourquoi*» (57). Las leyes bastan. Más allá de la ley no busquemos nada.

«Las leyes (en sentido estrecho epistemológico) determinan las relaciones entre los elementos de hechos que pueden ser directamente observados y controlados» (58). Para qué más?, dice el positivismo.

Y sin embargo la ciencia real, la que se desenvuelve en la historia del pensamiento humano y no en los tratados de epistemología «positiva», no se reduce solamente a un conjunto armónico de leyes. «En realidad la ciencia, aun en su parte en apariencia puramente legal, está profundamente impregnada de la búsqueda de la causalidad» (59). «Nuestro intelecto va siempre más allá... y el conocimiento que busca no es meramente exterior y destinado exclusivamente a facilitar la acción, sino un conocimiento interior que le permita penetrar el verdadero ser de las cosas» (60).

Las dos fórmulas anteriores —búsqueda de la causalidad, penetrar el verdadero ser de las cosas— son complementarias en la mente de Meyerson: más allá de la ley empírica, fenoménica, el entendimiento busca la causa o la razón de ella, y esa causa no puede ser sino «el verdadero ser de las cosas», «lo que es». La «tendencia causal» es una verdadera tendencia «ontológica».

Pero decir «lo que es», con toda la solemnidad metafísica

(56) E. S. I, pgs. 48 ss.

(57) Rougier, *Les paradoxes du rationalisme*, pg. 514.

(58) I. R. pg. 48.

(59) I. R. pg. 112.

(60) D. R. pg. 13.

que envuelve, es pronunciar una fórmula huera si no se determina su contenido.

Art. 6o — La ley y la causa

La formulación de la ley aparece, según Meyerson, como un estadio preliminar, preparatorio, de la «explicación» propiamente tal. Como un andamiaje provisional que desaparecerá cuando se hayan encontrado las «razones», las causas o los porqués de las cosas. Encontrar la «razón» de algo, he ahí en lo que consiste el fenómeno cognoscitivo que llamamos explicación. Y viceversa, la «razón» de una cosa o de un hecho es aquello en virtud de lo cual esa cosa o ese hecho es «inteligible»: *ratio est id unde res intelligitur*. En el lenguaje de Heidegger se dice que intelección es la reducción de lo «óntico» o lo onto-«lógico», o sea, la revelación del «logos tou ontos». «Logos» o «ratio» conscientemente aprehendidos, eso es la intelección.

Siguiendo su método descriptivo, Meyerson nos va a decir en qué consiste ese «logos» de las cosas. Pero ajeno a todo credo metafísico, se contentará con describir el camino por donde se acerca la razón humana al «verdadero ser de las cosas», a esa «causa» interior de las leyes. En ese itinerario se pueden distinguir tres etapas.

A) *Primera etapa: Cómo llega la razón al descubrimiento de las leyes científicas:*

«Hemos observado fenómenos particulares y propiamente únicos; hemos formado de esos fenómenos conceptos generales y abstractos, y nuestras leyes, en realidad, sólo se aplican a estos últimos. La ley que rige la acción de la palanca sólo atañe a la «palanca matemática»; ahora bien, sabemos de sobra que nunca hemos de encontrar nada semejante en la naturaleza. Tampoco encontraremos los «gases ideales» de la física, ni los cristales tal como nos los muestran los modelos cristalográficos. Más aún, cuando afirmamos que «el azufre» tiene tal o cual propiedad, no pensamos en un trozo determinado de esa materia amarilla tan conocida. Las afirmaciones que hacemos se aplican o bien a una especie de término medio entre todos los trozos que es posible encontrar en el comercio, o bien a una materia cuasi-ideal (cuando hablamos del «azufre puro»), a la que no podremos aproximarnos sino mediante múltiples operacio-

nes... 'Conocido es el acervo formidable de trabajos en que tuvo que embarcarse Stas para obtener plata más o menos químicamente pura; y se sabe por otra parte que este químico había escogido este cuerpo como punto de partida de sus determinaciones, por ser el que le parecía presentar mayores facilidades; sabemos además que la plata que obtuvo no fue realmente pura, de tal manera que ha sido menester después rectificar los resultados a los que llegó. Por este ejemplo típico podemos ver hasta qué punto el sustrato mismo de la ley, o sea el concepto universal, es cosa de nuestro pensamiento. Porque de nada serviría afirmar que, siendo la plata un elemento definido, debe existir necesariamente esa materia pura en el trozo de metal que tengo en al mano, trozo que yo designo con el mismo nombre, aunque sé que es impuro. La existencia del elemento plata no es sino una hipótesis a la que se llega mediante múltiples deducciones; y la plata pura es, al igual que la palanca matemática, que el gas ideal o el cristal perfecto de que acabamos de hablar, una abstracción creada por una teoría... La ley no puede expresar directamente la realidad... La ley es una construcción ideal que expresa, no lo que sucede, sino lo que sucedería si llegaran a realizarse ciertas condiciones....» (61).

Destaquemos las últimas expresiones de Meyerson: «El sustrato mismo de la ley, el concepto universal, es cosa de nuestro pensamiento («chose de notre pensée»)....»; «... es una hipótesis a la que se llega a través de múltiples deducciones»; «... la ley es una construcción ideal....».

* * *

B) *Segunda etapa: Origen de los conceptos de tiempo y espacio:*

La ciencia legal, además de ser en sí misma una inmensa «construcción» del pensamiento, se basa en otros dos presupuestos o postulados, a saber, el de la homogeneidad del tiempo y el de la uniformidad del espacio.

Respecto a lo primero, y después de un sutil análisis sobre las diferentes opiniones acerca de la medida del tiempo, análisis que no es necesario reproducir aquí, concluye Meyerson: «... el concepto de la absoluta uniformidad del trascurso, del fluír, del tiempo, no puede ser enteramente debido a la observa-

(61) I. R. pgs. 20, 21, 22.

ción de los fenómenos, sino que debe haber puesto en juego un principio superior. Ahora bien, ese principio no puede ser otro que el que denominamos nosotros principio de legalidad... A la verdad es nuestra convicción de la regularidad de la naturaleza la que interviene... pero esta convicción traspassa, como lo vimos, los límites de la observación directa...» (62).

El tiempo (esa *única variable independiente* de Newton), nos aparece homogéneo, uniforme, respecto de las leyes. O lo que es lo mismo, las leyes, o sea las relaciones de las cosas entre sí, nos aparecen invariables, inmutables, constantes, a lo largo del tiempo. «Por el contrario, el postulado de la legalidad no implica en manera alguna que los objetos en sí deban permanecer inmutables en el tiempo» (I. R. *ibid.*).

«Un análisis parecido, dice Meyerson, se podría aplicar al espacio: «... las leyes permanecen inmutables a través del espacio». Y no es inútil hacer hincapié en que «esta homogeneidad del espacio con relación a las leyes, es independiente de lo que se llama la relatividad del espacio». (Op. cit., pg. 28). Ora seamos conscientes de un continuo cambio de lugar con la rotación y traslación de la tierra, ora pensemos, como los antiguos, en la posibilidad de determinar puntos «fijos» en un espacio absoluto, el hecho es que tanto nosotros, los que admitimos la relatividad del espacio, como los griegos, que estaban convencidos de que la tierra estaba «abajo» y el cielo «arriba», todos estamos convencidos de la homogeneidad del espacio. «Basta, para probarlo, recordar que esta idea constituye el fundamento de la geometría. Si hubiéramos preguntado a un griego a qué profundidad bajo el suelo tal proposición de Euclides dejaría de ser verdadera, seguramente la pregunta le habría parecido tan paradójica como a nosotros» (I. R. pg. 28).

«Pero —continúa Meyerson— la geometría nos prueba asimismo que nuestra creencia en la homogeneidad del espacio implica algo más que la persistencia de las leyes. Estamos, en efecto, convencidos de que no ya sólo las leyes, o sea las relaciones entre las cosas, sino aun las mismas cosas no se modifican a causa de su desplazamiento en el espacio» ... «Sucede que ha entrado en acción un principio, un postulado particular. El de la «libre movilidad». M. B. Russell opina que «su negación implicaría absurdos lógicos y filosóficos, de tal manera que debe ser considerado como enteramente *a priori* (63). Lo que sí es

cierto es que forma parte integrante de nuestro concepto de espacio. Y es cierto, de otro lado, que el tiempo no admite ningún enunciado de este jaez. Se nos presenta fluyendo uniformemente en la misma dirección: La suposición de que podríamos movernos en él libremente, viajar hacia el pasado y hacia el porvenir, implica por lo menos tantos absurdos, cuantos implicaría la suposición contraria respecto del espacio» (I. R. pg. 30).

Tenemos, pues, que «los objetos no se modifican bajo la acción del espacio como se modifican bajo la acción del tiempo...» (Ibid. pg. 31).

* * *

C) *Tercera etapa: El origen «racional» del concepto de «causa»:*

Hasta aquí Meyerson está hablando de leyes, de «relaciones entre cosas», y de principios «a priori». De repente nos introduce en «su» concepto de causa:

«Todos los postulados que hemos enumerado y que nos son indispensables para poder formular leyes —a saber: ordenación fundamental de la naturaleza, preexistente a la experiencia concreta; existencia ideal de los conceptos universales; homogeneidad del tiempo respecto de las leyes; uniformidad del espacio respecto de los cuerpos— todos estos postulados nos son necesarios cuando hablamos de causas. Sólo que en este caso se añade algo nuevo. En efecto, si hay siempre igualdad completa entre las causas y los efectos, si nada nace ni nada se destruye, lo que sucede es que no solamente las leyes, sino también las cosas persisten a través del tiempo... *Eadem sunt omnia semper* (como dijo Lucrecio) ...» (64).

«Nous avons commencé para considérer le temps et l'espace comme homogènes tous par rapport aux lois: Nous avons posé en même temps l'identité des corps dans leur mouvement à travers l'espace. Ces trois conditions caractérisent la partie empirique de la science, la science des lois. Postulant ensuite l'identité des corps dans leur mouvement à travers le temps, nous sommes parvenus à la notion de cause et avons vu naître la partie rationnelle de la science, la science des hypothèses) (65).

(63) B. Russell, *Essai sur les fondements de la géométrie*. trad. Caldenat, Paris, 1901, pg. 191. Apud. I. R. pg. 30.

(64) I. R. pg. 31.

(65) I. R. pg. 283.

Estas últimas afirmaciones de Meyerson nos acercan a su concepción de «causa» o de «razón». Casi en un abrir y cerrar de ojos nos ha transportado del mundo de las leyes, o lo que es lo mismo del mundo fenomenal de los *cambios*, a la esfera de las causales y razones de las cosas: del «cosmos» material al «logos» de ese cosmos. Y para sorpresa nuestra, deja caer Meyerson la afirmación de que ese logos o esa razón o esa *causa*, no es sino la identidad, la inmutabilidad de las cosas a través del tiempo.

¿Cómo ha sido posible tan desconcertante conclusión? ¿Cómo puede ser que la inteligencia humana buscando, en su afán de *saber* —es decir, filosofando— una explicación de las leyes, ahondando en lo que está por debajo del fenómeno, buceando en el verdadero sér de las cosas, se encuentre de manos a boca con la prosaica realidad de infinitos cuerpos, o corpúsculos, en sí inmutables que se mueven sin modificarse en un espacio uniforme? En otras palabras, ¿cómo es posible que para explicar, para hacer inteligible la mutación, se tenga que recurrir a los átomos inmutables y en perpetuo movimiento?

¿Acaso Meyerson, por un «parti-pris» metafísico, ha presupuesto, como Parménides, la absoluta necesidad e inmutabilidad del sér, para concluir de ahí al puro mecanicismo cosmológico? No. Todo lo contrario, Meyerson llega a la concepción eleática del sér, recorriendo, sí, el mismo camino del filósofo griego, pero en dirección contraria. Para Parménides la identidad absoluta del ser consigo mismo es el punto de partida hacia el mecanicismo; en cambio para Meyerson es el punto de llegada, la conclusión.

La razón eleática —así la llama con feliz expresión el P. Hoenen— no ha podido conciliar la mutación de los fenómenos, implicada en toda ley física, con la unidad e inmutabilidad del sér. Y entonces, tratando de resolver la antinomia, afirma lo uno y niega lo otro, o lo declara simple «apariencia». Corrigiendo hasta cierto punto la expresión del P. Hoenen, afirmamos nosotros que decir «razón eleática» en cierto sentido, es un pleonasmismo. La razón, la facultad conceptual y discursiva, es necesariamente eleática. Y por eso Meyerson, para quien el espíritu humano se reduce a pura razón, no pudo tampoco resolver la antinomia de lo mudable e inmutable del ente físico.

Pero el eleatismo de Meyerson —ya lo dijimos— no es el fruto de una «especulación» metafísica. Ya sabemos que su método no es deductivo, antes bien empírico-descriptivo. Si él nos dice que el verdadero sér de las cosas es siempre idéntico a sí

mismo, y que la causa y la razón de las cosas es la identidad absoluta, la «preexistencia», según sus mismas palabras, no es porque él, Meyerson, se haya planteado «dilema» alguno, al estilo del filósofo de Elea, sino porque en la evolución histórica del pensamiento científico, su razón no ha visto, ni ha podido ver, otra cosa sino identidad e identificación por todas partes. Ha visto cómo la ciencia queriendo siempre una realidad más y más racional (pues que este es el blanco de todos los esfuerzos del pensamiento) se ha forjado una realidad más y más una e inmutable. Y de esta experiencia histórico-epistemológica ha concluido: luego «razón» o «logos» es igual a «identidad», y entender o encontrar la razón de una ley, de una mutación, equivale a identificar consecuentes y antecedentes (66).

Bástenos por ahora, para no alargar demasiado este capítulo, precisar las nociones meyersonianas de causa y de causalidad «científicas». He aquí las palabras del autor:

«Fácil es por lo demás establecer cómo se enlazan entre sí la noción de racional y la de persistencia a través del tiempo. El principio de identidad es la verdadera esencia de la lógica, el verdadero molde en que el hombre vacía su pensamiento. Convento, dice Candillac en la *Langue des calculs* (67), que en este lenguaje como en todos los demás, sólo se hacen proposiciones idénticas, cuantas veces las proposiciones son verdaderas, y en su *Lógica* afirma que la evidencia de la razón consiste únicamente en la identidad» (68).

«Con todo, afirmar que un objeto es idéntico a sí mismo, parece ser una proposición de pura lógica y, además, una simple tautología, o si se prefiere, un enunciado analítico, según la nomenclatura de Kant. Ello no obstante, desde el momento en que se añade la consideración del tiempo, el concepto se desdobra por decirlo así, porque fuera del sentido analítico, adquiere un sentido sintético, como lo dice admirablemente Spir. Es analítico «cuando expresa sencillamente el resultado de un análisis del concepto; sintético, en cambio, cuando se le entiende como una afirmación relativa a objetos reales» (69).

«Así que el principio de causalidad no es sino el principio

(66) Véase, por ejemplo, todo el parág. 28 en el Cap. II de *Du Cheminement* (t. I pg. 49). Allí resume Meyerson las conclusiones epistemológicas de todas sus obras.

(67) París, an. VI, pg. 60.

(68) París, an. VI, pg. 177.

(69) Spir, *Pensée et Réalité*, pg. 192. Apud. I. R. pg. 38.

de identidad aplicado a la existencia de los objetos en el tiempo. Hemos estado buscando, según las palabras de Leibniz, «algo que pueda servir para dar razón de por qué una cosa existe así y no de cualquier otra manera». ¿Cuál puede ser la razón determinante (o suficiente) del sér condicionado por el tiempo? Sólo hay una posible, y ésta es la preexistencia. Las cosas son así porque así lo eran anteriormente».

«Resalta con nitidez después de lo dicho, que el principio de causalidad se distingue profundamente del de legalidad...» (70).

«En efecto, todas las condiciones que nos impone la legalidad en lo que toca al espacio y al tiempo, la causalidad las exige también. Añade sí una exigencia, la de la identidad de los objetos en el tiempo». (Ibid. pg. 41). (71).

No dejan de ser desconcertantes los resultados alcanzados por Meyerson, a saber: que para la razón únicamente es evidente lo idéntico; que sólo es racional lo que persiste inmutable a través del tiempo; que «solamente lo que es idéntico a sí mismo en el tiempo y en el espacio, es conforme con las exigencias de la razón, vale decir, verdaderamente inteligible; y esto es la esfera de Parménides...» (D. R. pg. 7); que «*raisonner selon la cause, cela revient à raisonner selon l'identité*», etc. etc. (72).

De estas conclusiones epistemológicas pasa sin sobresalto a la conclusión metafísica: «Hemos buscado las causas de los fenómenos; las hemos buscado con el auxilio de un principio que no es otro, ya lo sabemos, que el principio de identidad aplicado a la existencia de los objetos en el tiempo. La fuente última de todas las causas tiene por consiguiente que ser idéntica a sí misma. Este es el universo inmutable en el espacio y en el

(70) I. R. pgs. 37-8-9.

(71) Meyerson hizo alusión, en uno de los párrafos anteriores, al principio de «razón suficiente» de Leibniz. Y expresamente dice que el principio por él llamado de causalidad, no es sino la aplicación exacta del principio de Leibniz. «Para descubrir la verdadera fuente del principio (de causalidad), basta recordar el nombre con que Leibniz, y muchos otros después de él, lo han designado. Es el principio de razón determinante o suficiente. Allí donde logramos hacer que prevalezca, el fenómeno se hace racional, adecuado a nuestra razón: lo comprendemos y podemos explicarlo. Esta sed de conocer, de comprender, cada uno de nosotros la experimenta en sí...» (I. R. pg. 36).

(72) C. P. II, pg. 634.

tiempo, la esfera de Parménides, perenne y sin cambios» (73).

Ahora bien, ¿cuál habrá sido la causa de esta extraña interpretación? ¿Cómo Meyerson no pudo ver otra cosa en la inmensa pantalla de la historia de la ciencia? ¿Por qué la ciencia explicativa debe llegar, con férrea lógica, a la «esfera de Parménides», a «esta sublime imagen del gran Eleata»?

Porque en este itinerario del pensamiento, Meyerson ha sido constantemente fiel a sus principios o a sus prejuicios «racionalistas». El racionalismo, confundiendo sin más ni más entendimiento y razón, ha transformado la fórmula clásica y exacta del realismo «*intellectus est facultas entis*», en esta otra «*intellectus, id est ratio, est facultas unius*». El error no está en afirmar que «la evidencia de la razón consiste únicamente en la identidad», ni en que la razón sea la facultad cognoscitiva de «lo Uno». Esto es cierto. El error está en el «*id est*»: en creer que «entendimiento es igual a razón».

Si es cierto que «el procedimiento de identificación constituye la esencia verdadera de nuestra razón» (74), no se sigue de ahí que este mismo sea el procedimiento del entendimiento para aprehender el sér. Al menos habrá que precisar hasta qué punto el sér se presta a la identificación total, unívoca. La sola razón no puede, por eso, resolver la antinomia de lo Uno y lo Múltiple. De abstracción en abstracción, de deducción en deducción, o sea de unificación en unificación, la razón, siempre llegará al ser uno, perenne, inmutable de Parménides.

Art. 7o — La obra de la razón

La razón es la facultad unificadora por excelencia. Nada hay que pueda arrojar más clara luz sobre la mentalidad eleática de Meyerson y poner más de relieve su concepto de «explicación», que reconstruir el raciocinio en que, según él, se apoya la teoría mecanicista del cosmos (75).

«Si es exacto el análisis que antes hicimos tocante al principio de causalidad, si este principio consiste esencialmente en la aplicación al objeto en el tiempo de un postulado que, dentro de la ciencia legal, sólo se aplica al objeto considerado en el espacio, he aquí la prueba. Las teorías atómicas o mecanicistas,

(73) I. R. pg. 257.

(74) C. P. II, pg. 400. Cfr. también pg. 414.

(75). Véase en *Identité et Réalité* todo el capítulo II, *Le Mécanisme*, pgs. 62 ss. Aquí presentamos un resumen de dicho capítulo.

al menos por lo que se refiere a sus rasgos esenciales y duraderos, se tienen que poder deducir de este principio. En efecto, es esta una afirmación de cuya verdad podemos cercionarnos fácilmente».

«El mundo exterior, la naturaleza, se nos presentan como infinitamente cambiantes, modificándose sin cesar en el tiempo. Ello no obstante, el principio de causalidad postula lo contrario: tenemos necesidad de comprender, y sólo podemos hacerlo presuponiendo la identidad en el tiempo:

«nous avons besoin de comprendre, et nous ne le pouvons qu'en supposant l'identité dans le temps».

«Lo que sucede es, por consiguiente, que el cambio es tan sólo aparente, que está recubriendo una identidad que es la única verdadera realidad. Mas aquí surge, a lo que parece, una contradicción. ¿Cómo podré yo *concebir* como idéntico lo que estoy *percibiendo* como diverso? («Comment pourrai-je *concevoir* comme identique ce que je *perçois* comme divers?»). Así y todo, existe un subterfugio, un único medio de conciliar hasta cierto grado lo que a primera vista parece inconciliable. Puedo suponer que los elementos de las cosas siguen siendo los mismos, aunque su colocación se haya modificado; y así, con unos mismos elementos podré hacer aparecer conjuntos muy diferenciados a la manera como con unas mismas letras, se puede componer una tragedia o una comedia (la imagen es de Aristóteles). De este modo puedo llegar a concebir que la «producción y la destrucción de las cosas se reducen a la reunión o a la separación de sus elementos...»

«La posibilidad de esta conciliación tiene como fundamento evidentemente la naturaleza peculiar del concepto nuestro de desplazamiento. El desplazamiento (movimiento local) es y no es una mutación. Cuando un cuerpo se mueve de un lugar a otro, sufre sin duda una modificación; y sin embargo sigue presentándoseme idéntico a sí mismo. Esto, ya lo sabemos, se debe a la naturaleza misma de nuestro concepto del espacio, tal como lo encontramos indefectiblemente en el fondo no sólo de las ciencias físicas, aun reducidas a su parte meramente legal, sino también de la geometría».

«El movimiento local se me presenta, pues, como la única mudanza inteligible; si quiero explicar las modificaciones, es decir reducirlas a la identidad, tendré por fuerza que recurrir a él. He aquí un cuerpo que me produjo hace un momento la sensación de frío y que, al acercarlo a otro, redujo el volumen

de éste; ahora, empero, me quema cuando lo toco y produce, por el contrario, un aumento de volumen en los cuerpos vecinos. Aconteció que a la sustancia de este cuerpo vino a juntársele otra sustancia invisible pero que existía en otra parte (el fluido calórico), o bien que la ordenación o el movimiento de las partes del cuerpo se han modificado. Sabemos que una y otra «explicación» han predominado alternativamente en la ciencia. La primera ha dado origen a la hipótesis de los flúidos, mientras que la segunda es la base de las teorías mecanicistas; pero tanto la una como la otra se desprenden del mismo principio».

«Dejemos por el momento a un lado la primera alternativa; ya volveremos sobre ella. Puesto que nuestra deducción es completamente general, podemos aplicar a todo fenómeno, de cualquier clase que sea, lo que hasta ahora dejamos asentado respecto al fenómeno del calor. Por consiguiente se llegarán a reducir, querámoslo o no, todos los cambios obrados en los cuerpos, a agrupaciones, a modificaciones en el espacio, a desplazamientos de las partes».

«A la existencia de estas partes (o partículas), cuyo moverse en el espacio constituirá el fenómeno esencial de la realidad, el único fenómeno real y verdadero, he llegado a concluir valiéndome de un razonamiento; pero por sabido se calla que yo no puedo tocarlas, palparlas, directamente; pues son pequeñísimas. Estas partes o partículas son, por lo demás, siempre idénticas a sí mismas, eternas, inmutables: esto es también una consecuencia directa del postulado fundamental. Y puesto que deben desplazarse sin sufrir modificación alguna y esa clase de desplazamiento es, en el mundo material, privilegio de los cuerpos sólidos, las partículas habrán de ser forzosamente ultrasólidos inmodificables, que será imposible romper, dividir mecánicamente, es decir, serán *átomos*. Hémos ya al final de nuestra deducción...» (76).

Y páginas adelante continúa Meyerson: «Hemos escogido el corpúsculo como punto de partida (del proceso explicativo) no propiamente porque hayamos entendido qué es. Lo que postulamos, es la persistencia de algo. Y entre las cosas cuya persistencia está en nuestra mano postular, la menos incomprendible, la más cercana a nuestra sensación inmediata o más bien al sentido común que crea el mundo externo, es el corpúsculo

material; y por eso lo tomamos como punto de partida...» (77).

Ahora bien, «no por ello (i. e. no porque tengan una sólida base lógica o psicológica) las teorías mecanicistas tienen fuerza explicativa; ésta se debe casi exclusivamente a consideraciones de tiempo y espacio, y en primer término a que se mantiene la identidad en el tiempo. Es menester, como lo hemos dicho, que algo dure (*«Il faut... quo quelque chose persiste...»*) y la cuestión de saber qué es lo que persiste, es relativamente de poca importancia. Nuestro espíritu, consciente—inconscientemente consciente, si se nos permite esta aparente paradoja—de la dificultad de la explicación causal, se encuentra, por decirlo así, resignado de antemano por cuanto a esto se refiere, y consiente en aceptar cualquier cosa que se le presente aunque se trate de algo inexplicado y radicalmente inexplicable, con tal que la tendencia a la persistencia en el tiempo se encuentre satisfecha» (78).

«Nos preguntábamos hace un momento —escribe en otro lugar Meyerson—: Por qué cambian las cosas? —Y la causalidad nos respondió: No, las cosas no cambiaron, siguieron siendo lo mismo que eran (*«elles sont restées les mêmes»*). Ahora volvemos a preguntar: ¿Por qué, si suponemos que las cosas son así desde toda la eternidad, por qué son así y no de otra manera? Evidentemente los dos interrogantes responden a un mismo e idéntico modo de pensar. El mundo externo es para nosotros una verdad de hecho, una verdad fortuita; nosotros quisiéramos explicárnosla, concebirla como verdad de razón, como verdad necesaria. ¿Cómo nos las vamos a arreglar?» (79).

En otras palabras: ¿Cómo se «explica», según Meyerson, cómo se «entiende» el cambio, el movimiento, la mutación de las cosas? — La respuesta es: Por y mediante la inmutabilidad. *«El devenir es apariencia y bajo esta apariencia se oculta una identidad real»* (80). *«Il est rationnel que les choses demeurent et non pas qu'elles changent* (81).

Y continúa: «Quisiéramos saber ahora el por qué del ser, es decir, la razón de la diversidad en el espacio. Así como nos preguntamos hace un momento: ¿Por qué lo que me aparece en este momento es diferente de lo que me aparecía en el momen-

(77) I. R. pg. 105.

(78) I. R. pgs. 111-2.

(79) I. R. pg. 276.

(80) I. R. pg. 282.

(81) I. R. pg. 357.

to anterior?, de igual manera preguntamos ahora: ¿Por qué lo que se me presenta en tal lugar difiere de lo que se me presenta en aquel otro? Desde luego, la única respuesta «racional» es: Esa diferencia no existe, es sólo aparente, superpuesta a una identidad real» (I. R. *ibid.*). De ahí que:

«La *matière véritablement rationnelle* ne peut être au fond que de l'espace» (82).

Tenemos, entonces, que el devenir y la pluralidad de los seres *tiene que ser*, en el fondo, identidad absoluta. Pero surge de nuevo la pregunta: ¿Por qué las cosas son *así*? ¿Cómo se explica, cómo se entiende, la facticidad, la contingencia del mundo material? La respuesta de Meyerson es: «Sólo se la puede explicar si se la concibe como verdad de razón, o sea, como verdad *necesaria*, eterna e inmutable, siempre idéntica a sí misma.

Estas últimas palabras nos colocan frente a otro aspecto de la intelección humana. Según Meyerson, entender no es sólo identificar. Entender es, además, transformar lo contingente en necesario. Si la primera comprobación fundamental en la historia de la ciencia se enunciaba: la ciencia necesita del concepto de *cosa*; se da en el recorrido de esa misma historia (que es la historia del pensamiento humano) otro hecho no menos capital que puede formularse así: ni la ciencia, ni el pensamiento humanos pueden desprenderse del concepto de *necesidad*, o simplemente, de lo *necesario*. Meyerson, como lo veremos en los capítulos siguientes, encuentra, a pesar de sus prejuicios racionalistas y de su método empirista, esta roca firme en el subsuelo de toda intelección. Su fórmula «sólo es racional —inteligible— lo que persiste inmutable a través del tiempo», no es sino el eco, la «segunda voz», de la límpida frase del de Aquino:

«Intelligibile in quantum intelligibile est necessarium et incommutabile...» (82).

* * *

C O N C L U S I O N

Para terminar resumamos las tesis de Meyerson diseminadas a lo largo de las páginas precedentes:

1a— La ciencia *real* tiene necesidad de explicar, de entender los fenómenos.

2a— El entendimiento, o mejor, la razón científica presupone o postula la identidad en el tiempo porque, para entender, necesita de algo que persista, de algo eterno e inmutable. Por consiguiente,

3a— Solamente podemos entender un fenómeno presuponiendo la identidad a través del tiempo.

4a— Entender es identificar.

(*Continuará*)