

# FENOMENOLOGIA

I°

« VER Y PENSAR. »

(apuntes)

1985



Amor  
Culpa

# FENOMENOLOGIA

Curso 1985.

## PROGRAMA:

Pres

Se trata de un curso introductorio a la filosofía y a la fenomenología en particular, tiene 3 partes =

La "Introd a la filos" se divide en 2 partes:

- 1) "Carácter y problemas de la Filosofía" —
- 2) "Elementos de Lógica" —

La Introd a la fenomenología coincide en la 3ª parte del curso:

- 3) Análisis fenomenológico. —

Fenomenología

Noumenos: en 1764 fue utilizado por el filósofo alemán: Johan Heinrich

1) LAMBERT = en su libro "Nuevos Organon" (Leipzig 1764) hablando de

"una ciencia llamada fenomenología" —

En este caso el "fenómeno" era = el aspecto i. l. u. b. o. r. i. o. de la experiencia

2) Kant llama fenómeno = al objeto (en la intuición sensible) y llama noumenos = al objeto (la cosa en sí misma)

3) Hegel acusa de error a Kant. en la fenomenología del Espíritu  
el fenómeno: son los diferentes estados en los que el Espíritu se aparece a sí mismo - hasta que llega a conocerse como es en sí = como Verdad.

4) En el siglo XIX viene a tomar el sentido de "un Hecho" - o bien



un caso concreto -

↳ consiguientemente "fenomenología" = discurso sobre el fundamento, tiene un sentido general = "un estudio descriptivo de cualquier realidad"

**Phenomenology**

- William Hamilton: Lectures on Metaphysics 1858.

Edward Von Hartmann: Fundamental der Sittlichen Moral 1878

C. S. Lewis (americano): Toda la descripción de lo que es cualquier cosa que está y la define en 1902 frente a la nada.

En sentido filológico = ha sido aplicado el término de fenomenología a un aspecto particular de la filosofía fundamentalmente con:

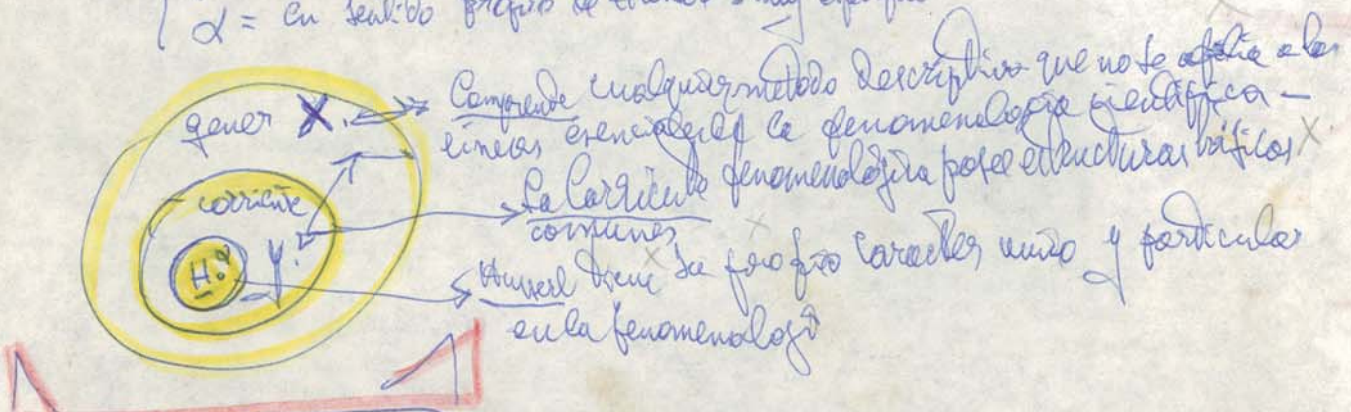
- ? (estudio del fenómeno) "un todo"
- ética
- estética
- política
- psicología
- lógica
- etc.

1900. Husserl le da un sentido "global" que es "un modo de hacer filosofía."

↳ proporciona un método muy particular y formal.

Hoy. se usa en el sentido antiguo = más amplio de = Método Descriptivo.

- X = en sentido restringido del "movimiento fenomenológico"
- Y = en sentido "propio" de Husserl = muy específico
- Z = en sentido "propio" de Husserl = muy específico





# FILOSOFIA CONTEMPORANEA S. XX

ESCOLASTICA

S. XVIII - XIX

Realidad Humana

Descripción Antropológica  
ERITIMO-ETNOLOGICO

Descripción  
Sociológica

Maussheim ↔ Weber

Reflexión Filosófica

Schopenhauer

↓  
Moral Klamm.  
C. Lévi - Strauss.

Schelling  
Hegel  
Marx

IDEALISMO  
MATERIALISMO

EMPIRISMO

Vitalismo  
Historicismo

KIERKEGAARD - 1850

METODO-DESCRPTIVO  
Bergson Blouzel

ESTRUCTURALISMO

1900

B. Russell

Positivismo  
Lógico

1920

Filosofía  
Analítica

Empirismo Lógico

- Existencialismo

1950

J.P. Sartre  
Merleau-Ponty

Existencialismo Materialista  
FILOSOFIA-NEGATIVA  
ND - NDF.

1970

Analisis-linguaje formal  
1980. corriente

1900

"FENOMENOLOGIA"

HUSSERL - HARTMAN  
MAX SCHELER

(HEIDEGGER)

R. JASPERS

G. MARCEL - Lacelle - Lehenze

CASSIRER ERNST

P. RICOEUR - Ingar den

Xavier Zubiri - Würzburg

Luytens - Dondeyne

FENOMENOLOGIA Xtiense

Neo-  
Escolástica

LINGÜISTICA  
ANTROPOLOGICA



# Bibliografía

## Dios

- W. Luypen: Quié decimos cuando decimos Dios?  
C. Lohle, B.A.S., 1982, (95 pgs.)

D. Allen: Structure and Creativity in Religion  
Mouton, The Hague - Paris 1978 (264 pgs.)  
(a base de Mircea Eliade y otros)  
El fenómeno Religioso

A. F. Aguirre: (en alemán) La fenomenología de Husserl  
a la luz de las recientes interpretaciones  
Darmstadt, 1982

L. F. Franero: Antropología existencial, el  
hombre como centro y sentido  
- Ed. Guadalupe, B.A.S., 1983  
a la luz de Husserl



Ejercicio : Leer un periódico - revista  
u otro escrito -

que presente  
problemas y  
deducciones filosóficas

① Describe = una persona en su contexto.

② Establezca una diálogo con él/ella, sobre un tema  
y añada sus reflexiones :

Autores modernos de "fenomenología"

franceses

Levinas

Merleau-Ponty

Bernard Lonergan

Richardson

Emmanuel Levinas

Paul Gilroy

L.A. - Dario Minero Vales: "Personalismo - Acto de participación  
de Karel Wojtyla - (Tesis doctoral de la Gregoriana sobre el  
pentam. fenomenológico de Juan Delsol II)  
(quiere ser una fenomenología - Xiense) - 1984



Dr. Michellini (Córdoba)

El Concepto de Enfermedad en los Escritos  
juveniles de Max Weber \_\_\_\_\_



## VALOR ESPECULATIVO DE LA FILOSOFIA

Planteado brevemente el esquema general de trabajo de la Filosofía enfocada desde el punto de vista fenomenológico, concluimos esta introducción con una pregunta general sobre el valor de verdad del pensamiento filosófico.

Con este fin leemos el capítulo de Husserl titulado: La Filosofía como autorreflexión de la Humanidad. *(en: La filosofía como ciencia estricta — E. Dava. B. Aires 1962 p. 89)*

La primera pregunta que se hace el filósofo es: si existe una ciencia Universal capaz de dar respuestas universales. Esta pregunta conduce a la siguiente, que es sobre la "experiencia" del orden del mundo.

A pesar de que la experiencia del mundo pueda comprobarse con la concordancia <sup>entre</sup> de las diferentes experiencias de los demás, queda la duda sobre los aspectos particulares y concretos de este mundo.

Husserl pasa portanto a un análisis del "punto de vista natural".

La experiencia conciente es el fundamento de todas nuestras deducciones.

Encuentra que la experiencia "común", a pesar de su relatividad, presenta una caracter definido de "racionalidad". Entonces tiene sentido lo de la "verdad total"? tiene sentido lo del "en-sí"?

Para superar el peligro de la subjetividad y de la Objetividad es necesario encontrar un camino. Husserl lo indica en la posición fenomenológica.

Habiendo rechazado el empirismo y el idealismo Husserl asienta la razón como fundamento, o como el ser-fundamental.

<sup>En</sup> Como consecuencia llega a un concepto de filosofía, como actividad racional, que se ejerce a diferentes niveles. Una actividad que siempre está en camino y va obteniendo cada vez nuevos resultados.

Al final da una mirada global a las conquistas de la Filosofía. Reconoce en las diferentes etapas posiciones de reacción a un planteamiento inicial apodíptico.

Según Husserl la Fenomenología lleva el nuevo sentido apodíptico de comprenderse racionalmente en el tiempo actual.

Los estudios que desarrollan y comentan esta corriente filosófica son bastante numerosos.

Citaremos los autores principales: James Collins, Kurt Reinhart, Frederik Coppleston, Emmanuel Mounier, Jean Wahl, William Luyten, James M. Edie, Pierre Thévenaz, Ludwig Landgrebe, Joseph J. Keckelmans.

La corriente cuenta con filósofos tan importantes como: K. Jaspers, G. Marcel, Merleau-Pontí, J-P Sartre y sobre todo M. Heidegger.

A pesar de que muchos de estos filósofos hayan interpretado la fenomenología en sentido muy personal, no dejan de pertenecer a un punto de vista que constituye una unidad de método y de pensamiento. En la misma línea, aunque no pertenezcan a la fenomenología deben colocarse pensadores como S. Kierkegaard, H. Bergson, P. Ricoeur y otros quienes en conjunto reflejan con profunda seriedad las preocupaciones del hombre moderno.

El punto principal que hay que tener en cuenta es que las diferencias entre todos estos autores revelan tener poca importancia tan pronto como se comprende lo que hoy en día se llama "fenomenología existencial" es fundamentalmente un movimiento, un clima de pensamiento cuyo caracter propio no se podría descubrir ni expresar de inmediato.



Tales objetos poseen, portanto, un ser real; en cuanto que las caracterizaciones intencionales, con las que ellos "se dan en la conciencia", los definen, e no, como "presentes allí mismo".

La misma intencionalidad de la conciencia distingue los actos acerca de "entidades ideales", para las que la actividad de la conciencia es simplemente "efectuante", o sea "espontáneamente productiva."

Resultan así dos clases de efectuaciones intencionales: unas simplemente productivas, cuando se trata de objetos ideales, pasados, o simplemente imaginarios; y otras igualmente productivas, pero caracterizadas por los objetos "presentes allí mismo", cuya entidad es dada por la misma conciencia, como real.

La conciencia es el vínculo de unidad de ambas dimensiones; que establecen tanto la idealidad de lo lógico, como la objetividad de lo real.

Este es el característico efecto de la "Intencionalidad como mentar". Lo "mentado" produce la identidad generalizada del objeto mentado, por ejemplo el número cinco es igual en todos los casos. Mientras en el caso de los objetos individuales la misma "intencionalidad", el "Intendere" de la conciencia, nos da el contenido real de estos. Por esta razón, distintos actos de conocimiento objetivo y real, pueden tener "conciencialmente" el mismo objeto intencional, aún refiriéndose a objetos individuales diferentes.

El dinamismo de la intencionalidad resuelve el problema de la unidad del objeto intencional y de la pluralidad de los objetos individuales presentes en cada caso en la experiencia-vivida.

La descripción fenomenológica abarca por consiguiente todo objeto, tanto real que ideal, que eventualmente corresponda a una vivencia. Se aplica tanto a los actos de una conciencia vacía (si no le corresponde una entidad real) como a los actos en que se da el objeto efectivamente como "el mismo" (una objetividad existente).

Es en este sentido, que Husserl establece la base de un nuevo tipo de filosofía; más allá de las dos corrientes tradicionales del Empirismo y del idealismo.

El mismo Husserl lo denomina en ciertas oportunidades un "genuino positivismo" y en otras "un genuino idealismo", pero en general lo define con la frase: "hacia las cosas mismas"; un regreso a la experiencia consciente del ser humano en todas sus dimensiones reales.

La experiencia de la persona consciente vuelve a ser, en Husserl, el hecho fundamental y primero, cuya descripción, completa y radical proporcional a la especulación, las diferentes dimensiones del ser.

El empirismo, con su dualismo latente de cuerpo-y-mente, con su mente concebida como "tabula rasa", con su desconocimiento del "mundo exterior" frente al cual el sujeto tiene una actitud pasiva, degenera fácilmente en un "naturalismo-científico" en que el mismo sujeto no es más que otro "objeto-entre-objetos."

Por otra parte el fenomenismo de Husserl no se propone llegar simplemente a otra especie de idealismo. Su transcendentalismo se distingue de las demás formas de idealismo subjetivístico.

La fenomenología no es una ciencia de los "objetos", ni una ciencia de los "sujetos". Al contrario, es una "ciencia de la experiencia". Estudia las relaciones entre objetos y sujetos en el hecho fundamental que es la experiencia-vivida, sin destruirla ni negarla, simplemente analizándola. La Intencionalidad de la conciencia es una simple realidad que actúa, como dirigida-hacia los objetos y viviendo en un mundo que se constituye "intencionalmente". En esta interrelación se describen el nóesis (aspecto cognoscitivo activo) y el nóema (el aspecto objetivo del conocimiento) como aspectos correlativos que se presentan a diferentes niveles de conocimiento, siempre en el ámbito de la experiencia.



BIBLIOGRAFIA DE ESTA PRIMERA PARTE

- 10 Russell Bertrand : Los Problemas de la Filosofía. en: Obras Completas II, Ed. Aguilar Madrid ~~1973~~ 1973. p.1067.
- 11 Russell Bertrand : Fundamentos de Filosofía .Ed. Cultura. Santiago de Chile 1936.
- 14 Whitehead Alfred North : Modes of the thought. Capricorn Books, New York, 1958
- 15 ~~Whitehead Alfred North~~ Whitehead Alfred North: The Concepts of Nature. Ann Arbor Books. The University of Michigan Press. 1957
- 10 Whitehead Alfred N. : Proceso y realidad. Ed. Losada B. Aires ~~1956~~ 1956.
- ~~Diemer Alvin~~ Diemer Alvin, y otros: La filosofía científica actual en Alemania. Ed. Tecnos , Madrid 1971
- 2 ~~Diemer Alvin~~ Merleau-Ponty: Filosofía y Lenguaje. Ed. Proteo B. Aires, 1969.
- Maurice
- 1 Celms Teodoro: El Idealismo Fenomenológico de Husserl. Ed. Revista de Occidente. Madrid, 1931.
- 13 Waelhens Alphonse: Existence et Signification. Ed. Nauwelaerts Louvain . 1958
- 5 ~~Husserl Edmund~~ H usserl Edmund : Philosophie der Arithmetik (tomo I) .Halle 1891.
- 6 Husserl Edmund: Investigaciones Lógicas (4 tomos) Ed. Revista de Occidente .Madrid 1929
- 7 Husserl Edmund: La Filosofía Como Ciencia estricta. Ed. Nueva. B. Aires 1962
- 12 Schmitt Richard: "Phenomenology" Art. de la Encyclopaedia of Philosophy. Ed. Mc.Millan, Chicago, 1965.
- 8 Husserl Edmund: "Phenomenology". Art. de la Encyclopaedia Britannica. 11a. Ed. 1927 Vol. ~~XVII~~ XVII.
- 3 Farber M. (ed.) Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl. Oxford Press. Cambridge Mass. ~~1940~~ 1940
- 4 Farber. M. The Foundation of Phenomenology . Oxford Press. Cambridge Mass. 1941.
- 9 Luyt-en W. Fenomenología existencial. Ed. Carlos Lohlé. b. Aires -Mexico 1967



Fenomenología: Cap. I. Introducción a la filosofía

Rep.

- Bibliografía:

Herbert Spiegelberg: The Phenomenological Movement. 2 vols.

The Hague. Nijhoff. 1960

J. Xirau: "La filosofía de Husserl" y Troquel. D. A. I. 1966

Lauer Quentin: The Triumph of Subjectivity. NY, 1958 The  
Fordham University - Press.

Las obras: "La Filosofía como ciencia estricta" (1910)

- y ~~Philosophie~~ Filosofía y Crítica del hombre Europeo. (1935)

mantienen coherencia entre sí a pesar de estar escritas, una al comienzo - y otra al final de la carrera del filósofo en el medio está una larga evolución - desde el "pre-transcendental al pensamiento" transcendental de Husserl en las Meditaciones Cartesianas - y ya en las Ideas (II) para una Fenomenología pura.

El enlace del primitivo escrito con el último es - el predominio  
no encubierto de la RACIONALIDAD.



## Bibliografía

E. Husserl: "Fenomenología de la Conciencia del tiempo inmanente" Trad Otto. E. Lonergan. 2<sup>a</sup> ed. de 1904-5  
Ed. NOVA. B Aires - 1959. V + algunas de 1910.

Desarrolla el concepto de "intencionalidad" de la conciencia aplicado a la percepción del "tiempo": "presente - pasado" - y el devenir.

Este texto es útil para un análisis "cosmológico".

- a) "Conciencia del tiempo inmanente" (Husserl)
- b) El ser y el tiempo (Heidegger)
- c) El ser y la nada de Sartre - "La NAUSEA" -



¿"Carácter" de la filosofía;

Es una disciplina "metódica" que hace preguntas y trata de contestar  
Pero su campo de actividad es "amplio" = supera todos los objetos científicos  
sus preguntas son "radicales"  
B. Russell. Fundamentos de Filosofía (Ed. Cultura. Santiago de Chile) 1935.

X (Outline - of Philosophy)

... existen ciertos problemas que interesan...  
" y no pertenecen a ninguna ciencia..."

Enumerar  
"algunos problemas" y dudas  
y aclararlas  
"al paso" de la filosofía.

El filósofo deja de "tercer orden" las preguntas  
no son inmediatas - son finales  
"intelectual"

Entonces, algunos no se pueden o no se quieren  
ya que trascienden muchas facultades - por tanto "no  
resolveremos de estos problemas"

Otros que aunque no pueda darselos una solución definitiva  
sin embargo "se multiplica la detección" que ha de seguirse para lograrlos.  
(8.1)

Origen  
de filosofías

"el esfuerzo ininterrumpido obstinado para alcanzar el conocimiento -  
último-Verdadero" - a esta realidad ULTIMA se llama VERDAD

Nuestro conocimiento que a primera vista parece firme y claro - si es  
a) ambiguo, se vacila; domesticado seguido de si -  
vago -  
contradictorio!

"contestar a preguntas tan esenciales, no se hacen y dogmáticamente  
como hacemos en las ciencias sino de manera crítica" (p. 1063, Russell, Prof. Aquino)

b) queremos que nos de "comprensión" - que eche la mejor cara posible  
por eso tenemos que reducirlo a "principios"  
fórmulas  
o  
medios  
y estas son generales pero abstractas y no prácticas

c) Las ciencias elaboran estas leyes  
esta es "materia prima de la filosofía"

Las ciencias parten únicamente "del sentido común" - nociones que no  
suelen para explicar completamente el mundo



Defectos

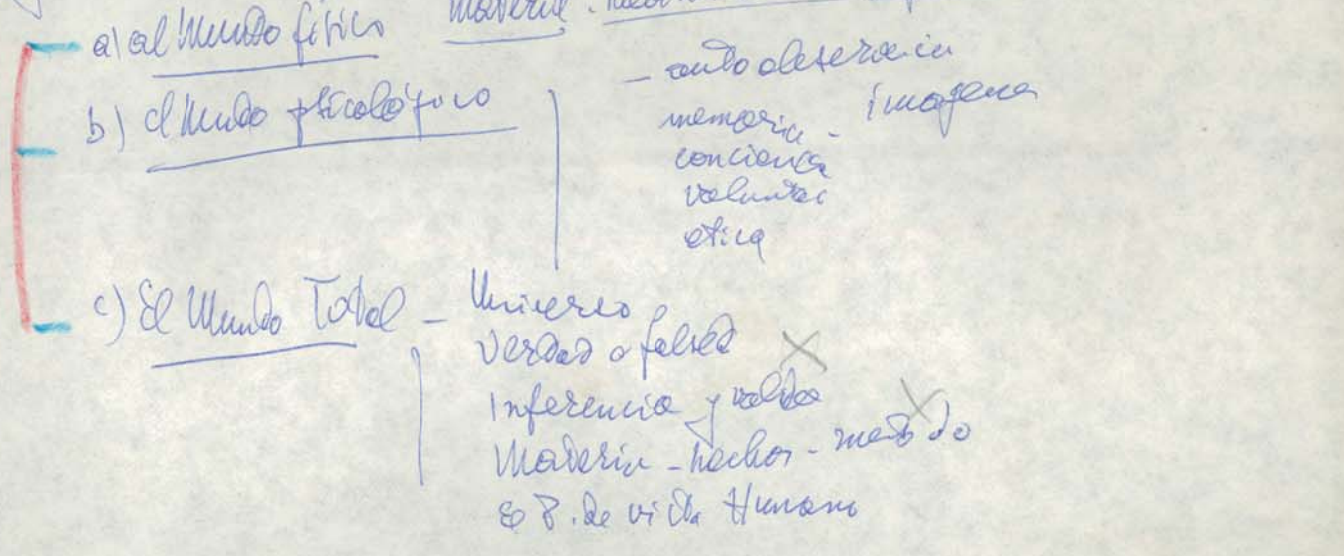
- a) 'creación' en los objetos - comunes, - siempre hay un "margen de certeza", no probado !!
- b) la evidencia de las leyes físicas. se funda sobre resultados afirmados con "autoridad" nunca hay una comprobación completa
- c) El recuerdo - lo psicológico no sirve para probar! solo hay "testimonios" que pertenecen al pasado!  
No podemos distinguir bien entre: percepción externa e interpretación es más inferido que primario!

La inferencia fisiológica (haber visto 100 veces un objeto) nos hace creer que lo podemos afirmar como existente (= una vez más)!  
Todo tampoco es seguro -  
Tiene un error de probabilidad!

Russell sigue la pista a cada una de estas dificultades y las mitaciones del conocimiento.

El Análisis de los problemas:

Según B. Russell se refiere





FILOSOFIA -  $\begin{matrix} \circ \\ \circ \\ \circ \end{matrix}$  | Relación entre  
Penemias y Naturales  
incluye  $\rightarrow$

- 1 MITO  $\rightarrow$  Sobre todo en la filosofía antigua se busca analizar el contenido de los mitos y se citan además en cuando
- 2 POESIA  $\rightarrow$  Los poetas son considerados "pensadores" que penetran en el mundo espiritual, se citan sus indicaciones
- 3 FILOSOFIA  $\rightarrow$  Tiene un carácter más discursivo, plano, reflexivo y analítico, debe dar razón de lo que dice, no simplemente afirmar!

(1) El "mito" (Levi Strauss) es un relato dialéctico, que nace en una cultura y la refleja  $\equiv$   
 - El mito crea una sociedad simbólica (metafórica) en la que se mezclan los H. la Dioses, Animales y cosas -

- La Religión se entremezcla con mito  $\equiv$   
 La Religión es creencia en [Alguien - Algo] - y esto -  
 El mito es descripción y Significación - Metafórica - Salvo  
 Es natural que se elaboren mitos sobre la Religión igual como sobre otros aspectos de la cultura

Aun así filósofo (nota Aristóteles) puede ser amigo del mito  
 Es un modo de desarrollar un tema: el tema puede ser común: Ej: los "origenes" ! Aristóteles cita los mitos y los "de los dioses"

POETAS  
 (2) Homero y Hesíodo son POETAS de los primeros: mitológicos, heroicos,  
 La poesía es una valoración del lenguaje estético!  
 Su tarea es la belleza del deleite  
 Su argumento es la Vida  
 Su instrumento es la "imagen" - su significación es todo!  
 Los poetas también utilizan el mito -



3 Los filósofos = Citan a los poetas;  
 como personas capaces de expresar verdades  
 con un lenguaje estético = muy elaborado!

La razón para citar a los poetas no es la poesía finis del LENGUAJE  
 el mito también es un LENGUAJE y la VERDAD.

→ Homero y Heríodo cantan con un lenguaje poético  
 todos los principios de las cosas y las expresan  
 su modo.

→ Los filósofos tratan el mismo tema y a veces citan  
 "el lenguaje poético" = Esto posee un sentido, pero  
 la forma de análisis del filósofo es diferente.

= Cuando el filósofo cita a un poeta  
 El filósofo busca su propio "SENTIDO" [ contraste "sentido" = el poeta  
 el sentido = del filósofo ]

- Temas poéticos =
- la vida es pasajero - caduca
  - El mal - atormenta la vida - a veces rebula el hombre
  - El universo posee unidad en sí y con el hombre!
  - El hombre es responsable - puede cometer culpas -
  - El hombre conoce el mundo - se proyecta sobre él
  - El hombre se relaciona con el infinito = Dios = lo Eterno!

frente: al mito La Filosofía es "algo-nuevo" capaz de representar  
 sobre el y adubar el lenguaje y la significación del mito  
 esto es lo que se entiende "desmitificar" - desentraña el contenido latente  
 enunciado de tras de las imágenes del mito -



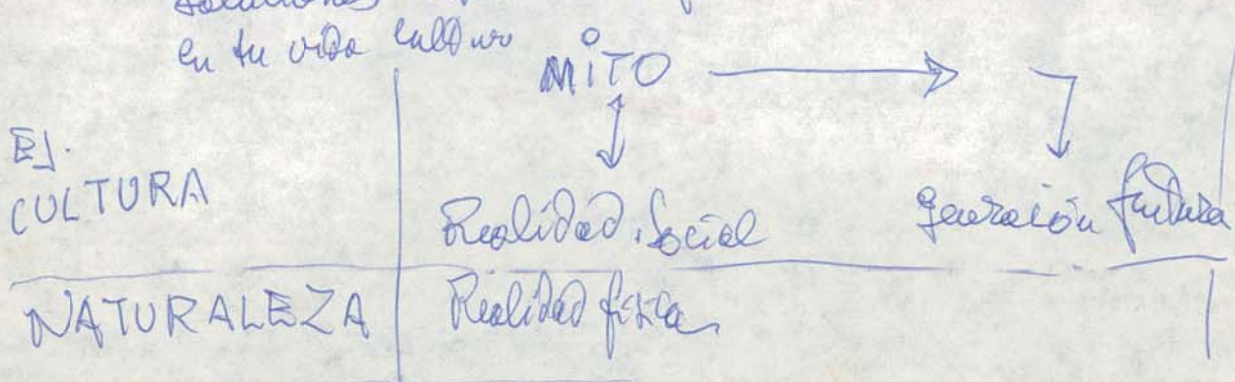
# ¿Qué es el MITO?

Es un relato que realiza un discurso, personajes, ambiente, diálogo  
 Descripción que no perdiese el mundo histórico <sup>o</sup> tiempo  
 - Los personajes (hombreros animales o cosas) — pertenecen a una época  
 moderna, muy lejana - (a un tiempo primordial)

El MITO nace de una comunidad que vive en un contexto natural  
 reflexiona sobre la naturaleza — pero es una entidad CULTURAL

Es un producto de la conciencia del grupo reflexivo y crítico = Un producto  
 dialéctico que pertenece al patrimonio cultural del grupo. — Es fruto  
 de la experiencia — y pretende problematizar dialécticamente  
 sobre la realidad de la vida social.

- No es una descripción del aspecto físico y su problema
- No es una eulogía, un espejo ni una entonación de
- Es una experiencia crítica que propone alternativas y  
 soluciones críticas de los problemas que el hombre encuentra  
 en su vida cultural

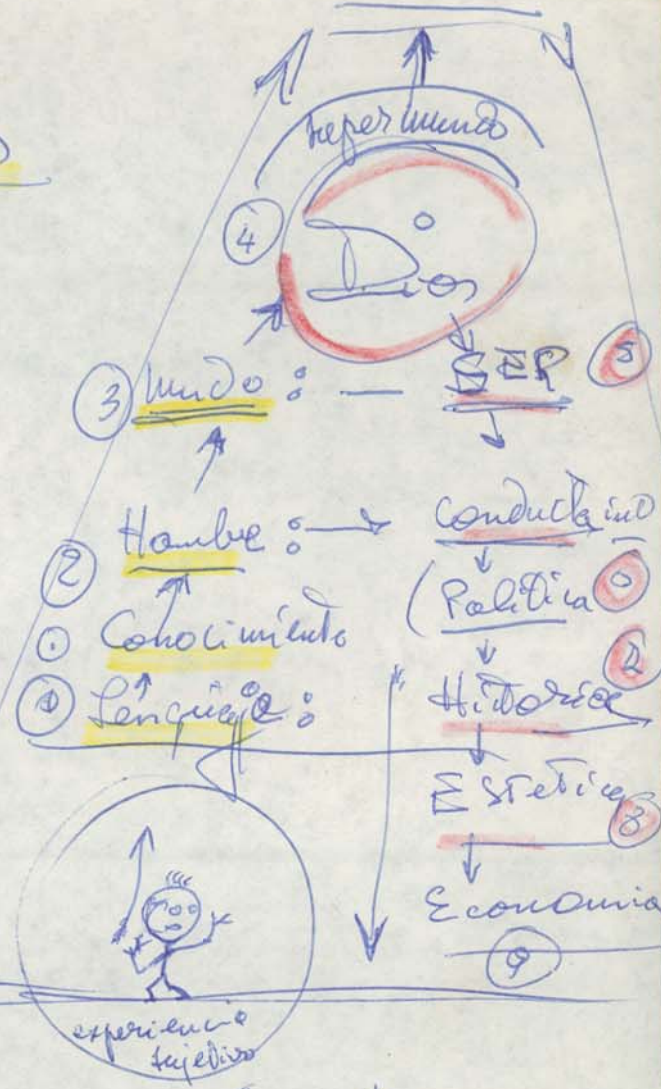
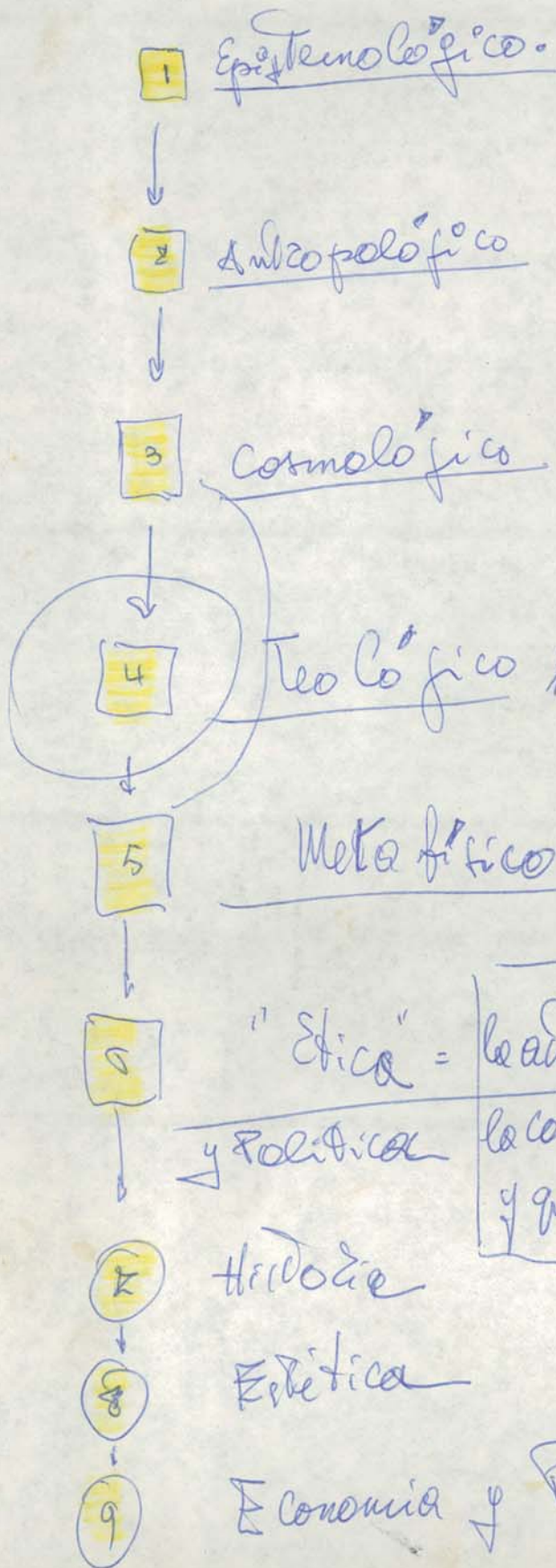


- Mito — Discurso Crítico

  - { FÁBULA
  - { METAFORA
  - { DESCRIPCIÓN
  - lenguaje ciego



Los Temas de la Filosofía:  
(ya adaban en la mente y en el mito)



"Ética" = la actividad y política  
 la conducta y que la mueve

VALORES



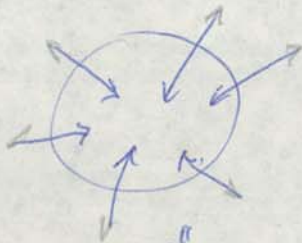
# Modes of Thought.

## I El impulso creativo.

Es primer capítulo de el enfoque filosófico [Alfred North Whitehead] Capítulo I Book N.Y. 1958 (1938)  
debería convertirse en un libre examen de algunas = nociones = últimas  
epí como suceden en la vida diaria.

- estas "generalidades" son indefinibles (inherentes a la vida  
a la organización social  
a la literatura  
en el trabajo del pensamiento  
para describir los  
eventos físicos)

Estos no son analizables en términos de "factores" que tengan alcance más  
general que ellas mismas. Cada una debe ser "ampliada" además de los dife-  
rentes significados que ella posee.  
Ej: noción de "IMPORTANCIA" >> (valor)



un "grupo" de nociones, que cada una de ellas  
podría colocarse como la figura central.

Estas "nociones" ("experiencias") se "presuponen" a toda actividad de la mente!

Estas son pre-supuestos → para empezar un pensamiento sistemático  
el trabajo de sistematización es importante -  
la cultura es sistematización!

"etapa" (no sistematizada) →  
Pero entre de comensal, es necesaria una  
Hay un día donde la lógica debe precepar de los  
pre-supuestos que implican sus "deducciones finales"  
Esto lo hace excluyendo lo que no entra en la sistematización.

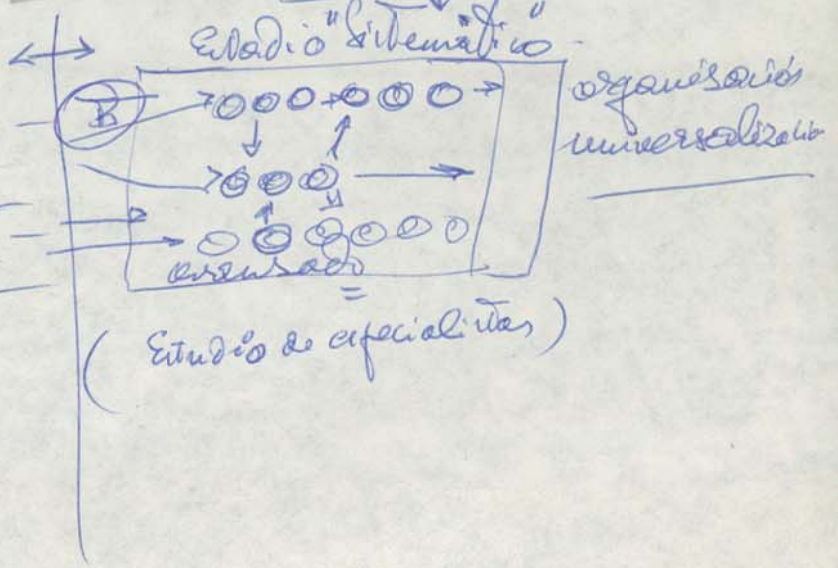
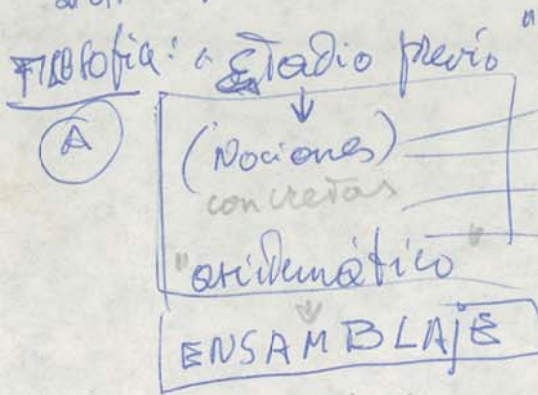
- En el caso de la filosofía: nada puede "excluirse"! - Nunca podrá empezar por



una "sistemación" = las cosas, hechos = son "singulares".

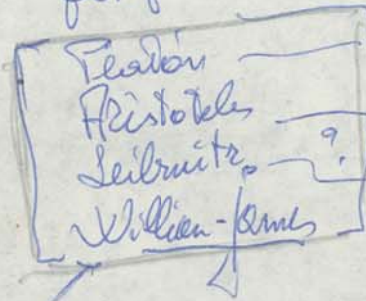
su estado primero se puede llamar = "ensamblaje"

FILOSOFIA SISTEMATICA



unión de hechos singulares

Según Whitehead hay 4  
hombres que aferraron mucho  
a la clarificación al ensamblaje  
filosofico



parte de la impert. de la matemática, pero su valor  
mas poderoso son las "profundas reflexiones".  
Trabajo en el terreno "ensamblando" las ideas.  
haciendo diversos pensamientos - explorando  
estos campos - desde la matem., a Div. filo.,  
política etc..

es un hombre - moderno! capta las inquietudes.

se fonda en el "entendimiento" al pasado -

su gran valor es la "extrema sensibilidad hacia las ideas de presente!"

esta "discusión previa" tiene que ver con los aspectos de la filosofía

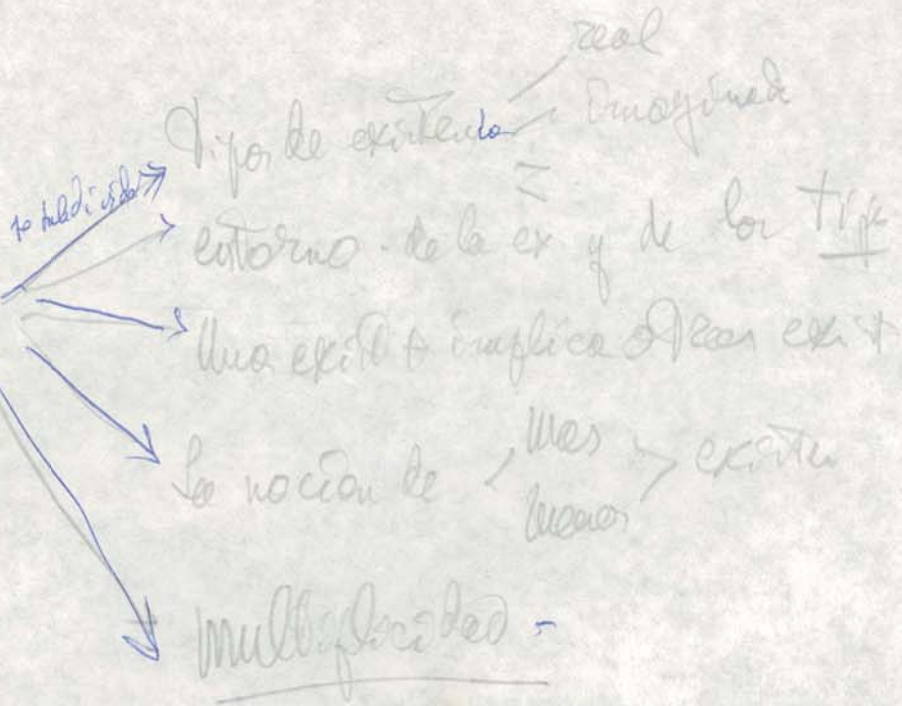
- a) ~~crítica~~ de la sistemación es el "ceticismo de la generalidad,  
de métodos derivados de las ciencias - especialidades".  
Es prelufo de un número coercido de ideas primarias.
- b) En caso sentido la filosofía es "arriamiento de nociones"



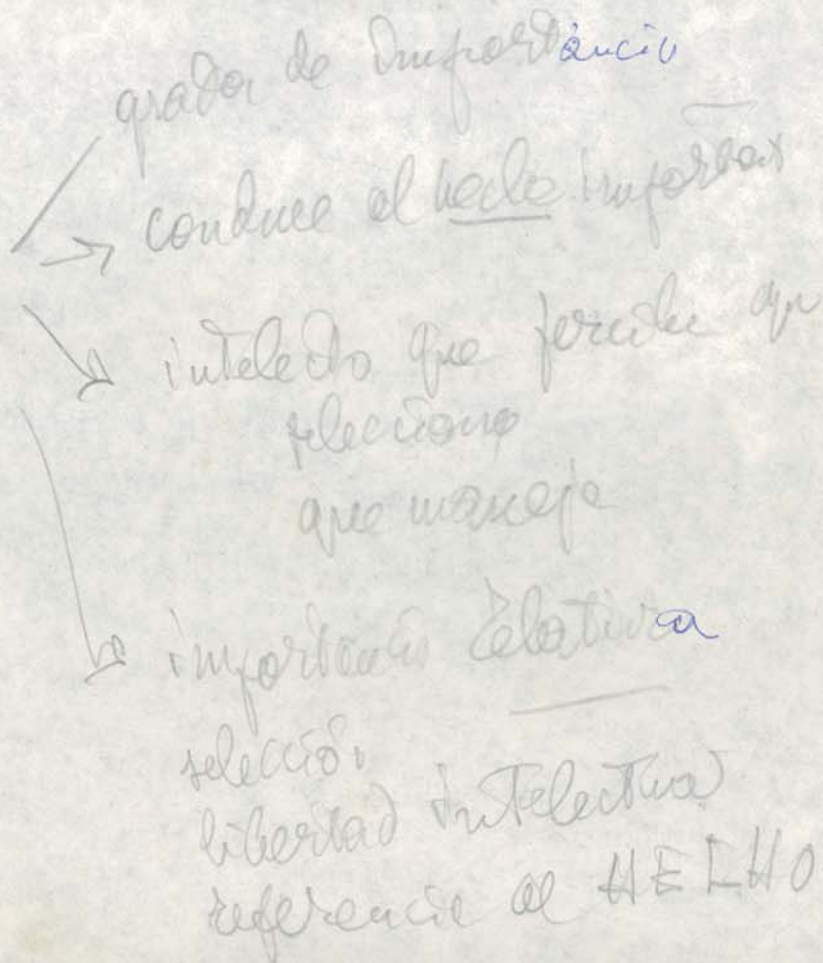
Amos trayectorias no son simples

4) "Hecho"

↓  
existencia



5) "Importancia"





"de grande adecuada generalidad" (= ideas generales =)

Tod valor mental es la "verdadera esencia" de la "civilización",  
"MAI QUE ANIMA" la función "permanente" de los "símbolos" como de "generalización" -

El foros - La Amor - al h. ombra.  
Doración -  
Belleza de ser y de acciones.

es positivo, no equivalente.

→ "Civilización es algo más de eso?"

y en el "valor moral" (- puede ser menos que otro!)

hombres civilizados = son los que "miran al mundo con un "entendimiento" -  
"generalizado" ! Han superado la "circunstancia"!

VALOR



(= VALOR)

Don ideas básicas:

- (a) la noción de "importancia", sentido de "importancia", supuesto de la fuerza
- (b) la segunda es la noción del "hecho" (que es lo que es) ? FACT.

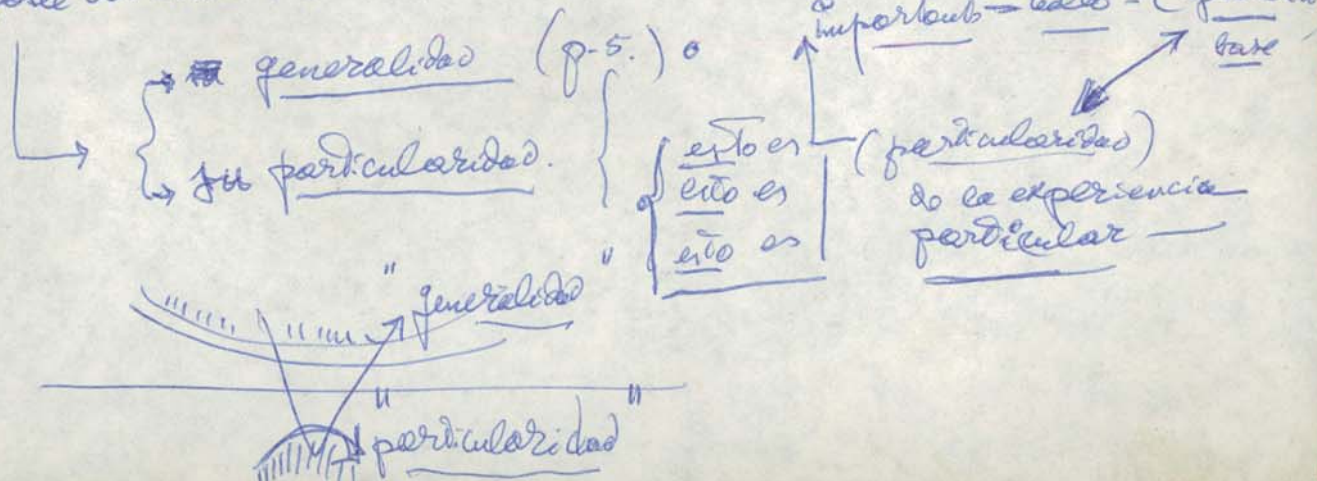
nos concentramos en la idea de "importancia" → entendemos de un "hecho"  
No hay escape de la noción de "el hecho"!

Si uno analiza un "hecho" → lo hace por su "importancia"!  
Hay interrelación entre una y otra - Porque!

Las dos nociones son existenciales; pero una "requiere" la otra.

## EXPERIENCIA CONCIENTE

parece dos dimensiones (es una fusión de ambas!)

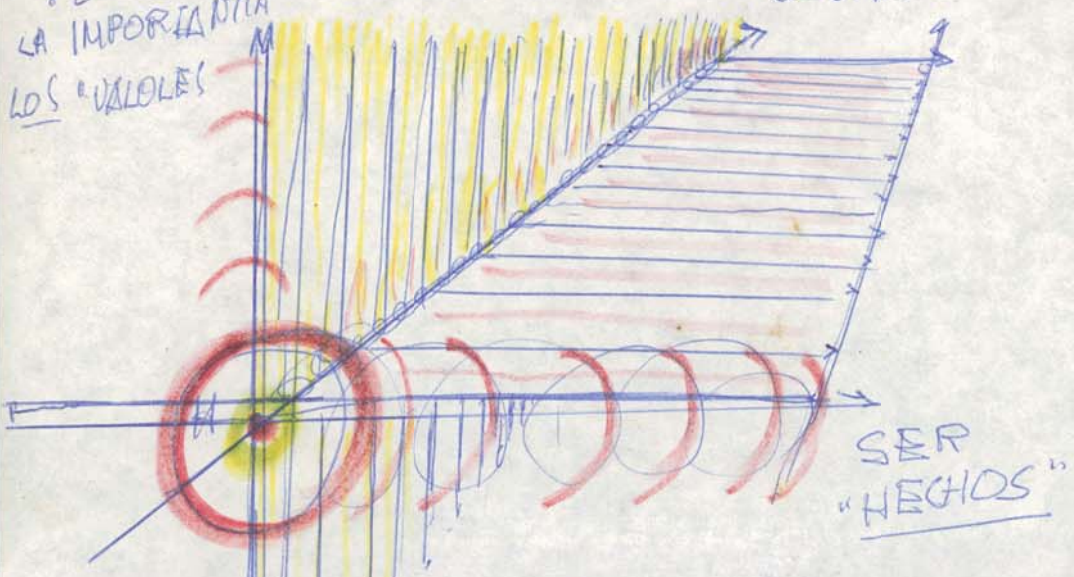




# EN EL SER HUMANO TIENEN SU PUNTO DE ENCUENTRO LAS DOS DIMENSIONES

Un individuo puede elegir desplazarse en cualquiera de las dos y enfocarse lo realice desde un único punto de vista -

LA IMPORTANCIA  
LOS "VALORES"



En general, sin embargo;  
" El tiempo transcurre continuamente en las dos direcciones pero ambas realidades en cualquier momento tienden a coincidir sobre el mismo acontecimiento.

- Todo acontecer humano puede ser enfocado predominantemente desde uno de los dos puntos de vista.



LUCHA ENTRE particular y -universal.

Las palabras generalmente indican una casa "particular!"

Como es que en la "frase" poseen esta "generalidad"?

A	"Terminos" muebles	casa	mesa	= Esta casa! → se refieren a un hecho concreto y particular este...
		arbol	Zapato	
↕		perro	Sombrero	= Un nombre solo se toma como "concreto" y particular = Único!
		cielo	pared	
		carretera	columna	
		lago		

B "Oraciones" formales que designan = los terminos

La casa es un lugar de habitación.  
 Los perros son amigos fieles.  
 Los lagos conservan la humedad del paisaje.  
 Etc...

→ poseen una generalidad que atribuimos a los hechos!

Ej: { TACO - es - el que habla en la Televisión = identidad }  
 { Taco - es - un luchador = predicado }

La diferencia entre es } = 1) es identifica -  
 = } 2) es predicado -

El discurso puede confundir ambas nociones que deben ser analizadas - lo mismo el HECHO

El "FACT" - Hecho - es noción de "Mero-existencia"  
 Pero cuando uno lo analiza - se da cuenta de diferentes modos de estar



Los hechos no refieren a la naturalidad de los cosas

Ej: La primera noticia Romana de el "Sol de  
Media noche" = fue un hechizo - no iba con su  
forma de conocer con "Hechos" - en su mente!

"No puede ser verdad - No es 'Natural'"

La naturalidad tiene leyes inderogables

---

No todo "puede existir" o si?

Cualquier hecho (si es comprobado) tiene alguna forma de existencia

---



# Los Capítulos de la filosofía:

Alburey Castel: An Introduction  
to Modern Philosophy.  
Mc Millan - NY. 1963 (1943. 1<sup>ed</sup>)

Cada tema que se ha anunciado agrupa y cualifica una serie de hechos

EL HECHO se vuelve un argumento de "Dignidad", que debe satisfacer una serie de preguntas - La pregunta problematiza el hecho - cada forma cada tema se propone como un

## PROBLEMA.

8.

### I Problema Epistemológico:

I. 1. Análisis del lenguaje como expresión de una experiencia.

I. 2. La Experiencia - Vida. (Locke?)

I. 3. La mente y el mundo. (Hume) (P)

I. 4. Realidad y Apariencia (Kant.)

I. 5. La crítica de la experiencia de conciencia -  
- p 248 - R. G. Collingwood - (Croiano)

I. 6. El Método Crítico - (fenómeno lógico)

I. 7. Enfoque fenomenológico - "Un ensayo sobre metafísica"

### II Problema Antropológico

[ fundamento del  
fundamento ]  
p. 251.

II. 1. Conciencia y Ser humano -



## III Problema Cosmológico -

## IV Problema Teológico

IV.1. La ~~relación~~ Transcendente: Mente - Vida - Pensamiento

IV.2. El Acceso a Dios -

IV.3. La Teología Natural -







VI El problema Histórico

-

VII El Problema Ético



# EL CARACTER = CONTINGENTE de la reflexión filosófica -

Preguntase si existe. - Una Verdad Universal. Para deducir de ella verdades inmediatas.

- [1] Parte de la necesidad de una ciencia Universal

[2] Afirma el Valor de la experiencia

[3] Analiza el fundamento de V. NATURAL

[4] Descubre el f. de v. fenomenológicos



11ª parte

LOGICA



**B** "Alucida" versus "insubstancia"

carácter de una energía (fuerza = actividad - lógica)

**A** carácter de una fuerza exp

Razonamiento  
Met o Deside

Mente = quien controla los procesos?

Directo

Noiones

EXPRESSIONES GENERALES

Concepto

Ejemplos  
Doctrinas

Concepto  
Palabra

"K"

Rel. de proceso lógico de "CAUSALIDAD"

proceso lógico de Rel. de "IMPLICACION" de método Deductivo

Condicionados indule

Deducción deduce

metodo inductivo

aplicaciones concretas a casos

Experiencia sensible

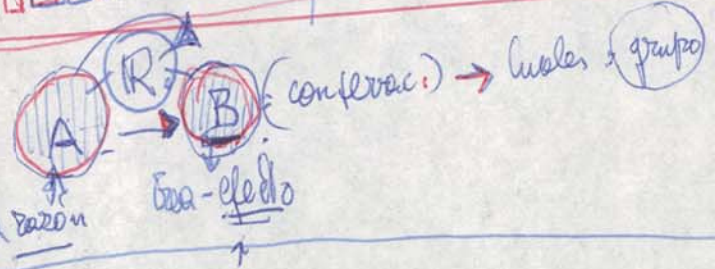
Referencia Referente

Desde la "experiencia" concreta

Proceso de experimentos "verificabilidad"

□□□□□□

conocer "Pensar - Hablar"





# INTRODUCCIÓN A LA LÓGICA



1. Cual es el objeto de la lógica? R/ El elemento de coherencia y cohesión de un discurso que podemos llamar "lo lógico".

2. ¿Qué es lo lógico? → Es el elemento interno que rege el discurso humano y le da "coherencia", coherencia, relación - continuidad y fuerza - significación - Podría llamarse = la Verdad lógica, o "verdad estructural".

3. Lo lógico es el elemento que corredimenta el lenguaje, no debe el p. de v. del contenido, sino de la "fuerza" de comunicación y expresión de su condición interna, como "producto racional de la mente".  
 El problema de lo lógico surge en el momento en que nos enfrentamos por la "unidad" del discurso; por su legitimidad, actualidad y valor.

4. La unificación lógica es una unificación sobre "verdad", pero no se refiere a la Verdad de hechos o de pensamientos, lo lógico es una "verdad-estructural" - una fuerza y un "orden" que dan valor al discurso como tal.

5. Los filósofos desde los Pre-socráticos hasta Nietzsche = se ha presentado por el "valor lógico" de los enunciados y la razonabilidad en general, que justifican racionalmente las afirmaciones o negaciones de nuestra expresión lingüística.  
 - Preguntar por la legitimidad, en el hombre, es como preguntar por la razón interna de su "problema" o de sus afirmaciones y negaciones o razonamientos, en la expresión-externa de sus pensamientos.

Ej: Afirmar que los animales poseen una "particular vida", sobre la

base de los conocimientos que poseo acerca de los mismos, esta capacidad de afirmación es un efecto del poder



Lógica de la mente.

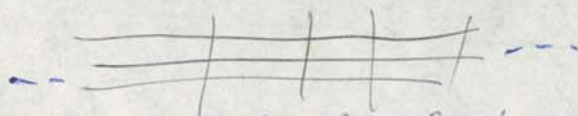
A El análisis de lo lógico apunta al "ser mismo", y a la actividad de la mente! = la mente parece una estructura lógica.  
Pero no puede <sup>material: ser</sup> realizarse la actividad mental = más que a través del discurso = que debería dada el caso de lenguaje. -

Aquí hablamos el punto de part. de la "exposición - Verbal" de este caso a la experiencia - del lenguaje.

B Aunque la pregunta apunta a la Actividad pensante, cuando me encuentro cuélicas <sup>tiene sobre</sup> de la lengua por la "Estructura del discurso" (= o por la actividad - lingüística) este es el hecho del que partimos. es el hecho lingüístico el nombre animal pendiente.

C El Discurso es tomado en su "Calidad epistémica" = cosa! es un flujo continuo verbalizado por interrupciones. Cada interrupción de la "período", cuando se para se reanuda el período se reanuda con un punto:

Analicemos un período como una unidad completa y compleja. - Para llegar a las elementales constituyentes. Pasa lo simple a un proceso de segmentación. buscando las unidades más simples, siempre que contiene su sentido!



Representamos las unidades simples con letras especiales p, q, r, s... etc.



El Tipo de Discursos que analizamos pertenece a la Función Informativa: = Oraciones Declarativas

↳ Su carácter es la posibilidad de que las oraciones sean: verdaderas - o falsas - V / F

Entonces pues que un enunciado posee dos valores: Ver verdadero o Ver falso: V, o F. = 2 valores de una oposición lógica "bistables"

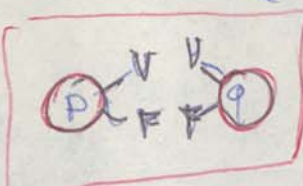
Cuando un enunciado posee un contenido concreto solo posee uno de los dos valores: o es verdadero - o es falso - o bien su oposición no es lógica = "bi-polar"

Pero si el enunciado lo consideramos a un nivel más alto de abstracción por ej: si lo simbolizamos como "f" a este nivel abstracto = que prescinde del contenido, entonces "f" posee los 2 VALORES: V y F.

$$[(p \wedge q) \rightarrow (-p \vee -q)]$$

La pregunta lógica dirigida al discurso se refiere a la posibles valores del "conjunto": Ej: Enunciado compuesto.

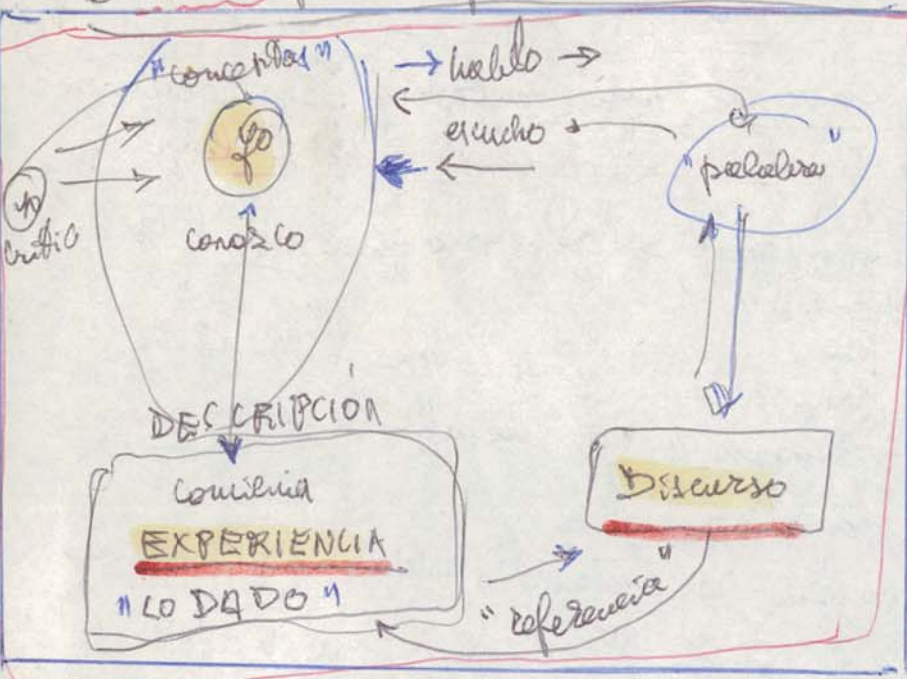
Dado que conocemos los 2 posibilidades iniciales de los enunciados simple -

 Enunciado compuesto  $(p \wedge q)$ ?  
 R = El resultado, es una combinación de posibilidades.

Analizando un enunciado simple Ej:  $\phi$  = La puerta está abierta!  
 Replazamos por componer en Terminos o bien:  $(S - P)$  = de lo específico  
 $(X \wedge Y)$  = más general



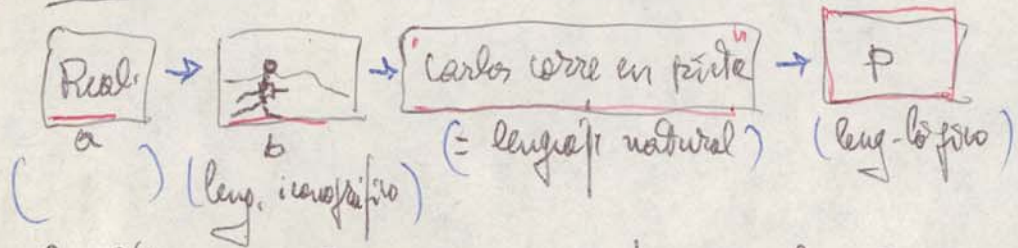
Husserl desarrolla su interés primario desde la lógica = Filosofía de la aritmética  
 (1991) lógica  
 Del esquema fundamental de la fenomenología deriva de inmediato el interés por la lógica! = Para adorar el razonamiento matemático Husserl investiga la mente



El "discurso" es un "HECHO" = que se da como fenómeno = que aparece hipofestado igual que la experiencia de las cosas!

METODO:

- A) Considero lo el flujo continuo del discurso
- B) hago un "corte" - un paramiento. entre otros
- C) lo analizo separándolo en componentes / = Emunción compuesta - Emunción simple = una oración
- D) se estudian las conexiones (x <math>\rightarrow</math> y) en una oración
- E) se consideran los niveles de abstracción! desde la realidad al signo



La abstracción en la representación hace más fácil el uso de la estructura



# IIª Parte: La Lógica =

El problema del "conocimiento" = (1º problema filosófico)  
está vinculado con = [ el Discurso: lenguaje - lenguaje -  
La Lógica = coherencia interna de los fallos  
y de su estructura =

## Consideraciones Previas:

- una buena introducción general se encuentra en B. Russell.  
[ B. Russell: Conferencia II (p. 1163 Ed. Obras - Aguilar, Madrid 1923).  
De su propia explic. de lo que entiende por Lógica - ll.

I Aristóteles habría hablado y estructurado la Lógica;  
= formalización del razonamiento y conceptos.

II La Edad Media significa una colección escolástica de  
terminos técnicos y de reglas de inferencia - silogística.

Un sentido "trivial" que alberga en esta tradición "

Es una "propedéutica" = entrenamiento en hábitos de elegante  
teguersación."

III Desde inicio siglo <sup>XVII</sup> ~~XVIII~~ han abandonado la tradición  
medieval y se ocuparon de la "INFERENCIA"  
en sentido Moderno = ensanchando el ámbito de  
la LÓGICA.



Los principales  
→

Bacon = "método" empírico = INDUCCIÓN

Descartes = método de la duda

Parcal = inducciones una lógica intuitiva, no discursiva?

Leibnitz = lenguaje de valor universal = abstracción por símbolos.

SS. Mill = perfecciona el método empírico.

El discurso "analizado", revela FORMAS que se repiten = Estructuras

La "Estructura" del discurso nos hace ver las "RELACIONES" entre las partes: El conjunto de las RELACIONES constituye la FORMA-Logica.  
La lógica moderna estudia las FORMAS!

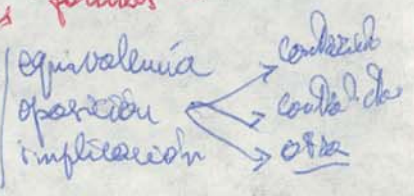
Combinando las "oraciones" (al 3er nivel de abstracción) se capta más fácilmente la estructura

$$(p \wedge q) \neq (p \vee q) \neq (p \rightarrow q) \quad [ (p \wedge q) \vee (-p \wedge -q) ]$$

$$[ (p \wedge q) \wedge p \rightarrow q ] \quad [ (p \rightarrow q) \wedge p ] \rightarrow q$$

cada enunciado posee diferente estructura y consecuentemente "Relaciones" que van referido a las "FORMAS"

La lógica "formal" es por definición la ciencia de las formas "formales" y del proceso "necesario" que une una forma con otra por:





III. 1. Primera implicación & Metodo Inductivo de Bacon: Novum Organum

Organum - en forma teórica, y en gran medida equivocado  
- Galileo: en su forma Actual po-

niciando los elementos de la Física y Astronomía Moderna.  
Es la única implicación que ha llegado a ser familiar al público medio

Pero la Inducción "termina" cuando la CIENCIA llega a su estado  
final de: ENUNCIADOS-GENERALES.

De allí todo debe ser DEDUCTIVO - o en la inducción - o en la inversión del proceso: De lo universal a las aplicaciones.

Así la introducción del METODO-INDUCTIVO resulta el final tal como un entramamiento del metodo antiguo el DEDUCTIVO y no la CREACION de un nuevo metodo de razonamiento.

De todos modos pone de Manifiesto una NOVA - manera de DEDU  
CR que no encaja con el metodo Medieval - SILOGISTICO - o en su esencia

ES VALIDA LA INDUCCION?

R. se tope con muchas dificultades: ¿e. solo mediante el tal?  
Cuál es el PRINCIPIO de inferencia? para establecer la verdad de esta oración?  
por el cual se pasa? → R: St. Mill. dice: la ley de causalidad

¿Quié quiere decir? ley de causalidad?  
Sobre qué se funda la causalidad en este caso?  
R: (1) Es conocida a priori.  
R: (2) Es un postulado.  
R: (3) Es un "hecho comprobado": una generalización empírica.  
Mill acepta el 3.

Difficult! Como se prueba la validez de la "generalización"?  
No empíricamente porque se refiere al futuro! o lo posible

Mill: R/ = Es un proceso-falible: "inducción por simple enumeración"!



Este "Proceso" = Conduce a descubrir la NATURALIDAD - verdades generales  
 a todos los prop que son verdaderas "en todos los casos que conocemos"!  
 Y la falibilidad? [R] esta en proporción inversa a la amplitud cubier-  
 tada en la experiencia, - de la "generalización".

[R] Es engañosa y falible en proporción directa a la "intencionalidad" de la observación  
 En la medida que se amplía la observación, este "menor" sujeto a error! - se llega así a  
 verdades "universales" - que tienen una comprobación fundamentalmente amplia!

- Centralidad -
- Los principios aritméticos -
- -
- -

Russell = hay dos lagunas: 1) Como se "justifica" el método de enumeración?  
 2) Quié principio lógico acerca de ámbito de este método sin estar sujeto a sus fallos?

A) Veamos el 2) Para analizar la validez de un método empírico se necesita un  
 ↳ CONSTANTE → El razonamiento de Mill. conduce a lo más a una PROBABILIDAD!  
 Variable!

1) El principio lógico (cristale y universal) puede ser entonces la "PROB-  
BILIDAD" - Certe no se fundamenta en ningún caso!  
 Es ciertamente y siempre: PROBABLE!

2) Debería haber otro principio que diga que la Probabilidad - debe  
 conformarse que los casos comprobados se extiendan.  
 Con estos dos debería justificarse la "simple enumeración"



B) Veamos el N° 1. = Como se justifica el principio?  
R = No puede ser empírico = porque la comprobación viene después (Inducción)  
No puede ser derivado de los datos - que tienen fuera el 1º  
↳ Si es conocido = no lo es por la experiencia sino "independiente de ella"  
no puede derivarse empíricamente.

Algo parecido puede decirse de TODOS los principios LÓGICOS.  
(generalización) = No sirve la filos. empírica en el caso de la Lógica!

### AMPLIACION

IV. Hegel y seguidores amplió el sentido de LÓGICA por una vía muy distinta  
En sus escritos Lógica se identifica con Metafísica.

Lo que él llama Lógica = es una investigación sobre la Naturaleza del Universo  
en cuanto se le prenda del principio (LÓGICO) de que el Universo debe ser - lógico  
mente constituido - (este principio es: a-priori!)  
al mundo real

Su razonamiento es una "aplicación de la Lógica" al universo en cuanto se  
considera la medida "en que puede imprimirse, del principio que el universo  
debe - ser lógicamente constituido" (p. 1165).

Aunque fuera válido este razonam. no pertenece a la Lógica, sino al "mundo".  
En rigor, debería analizar la "auto-constitución", como de H. no la  
La reformación de la Lógica no va en el sentido de Hegel.

La Lógica de Hegel, asume la Lógica tradicional en la concepción de sus "categorías"  
después cae en una confusión Lógica, cuando concibe; las Cualidades de la  
Realidad - como un "TODO" =

Según la Lógica Tradic. = Todo proposic. admite un "predicado a un sujeto" "S-P"  
Verdadero - solo puede haber un sujeto, absoluto,  
porque si hubiera dos - este proposic. no atribuiría ningún predicado a  
ninguno de ellos! (esto es una falacia).

Acepto la universalidad de la Forma = "sujeto - predicado" = partiendo  
asume sin ninguna crítica la Lógica tradicional.



En la "análisis" el modo de analizar una oración (S-P) (implicación)  
 "El manzano es un árbol" = (lógica de la connotación o intención)  
 = el concepto de "manzano" → implica (incluye) el concepto de "árbol"  
 En la nueva lógica: (X R y)  
 { Es grupo de manzanos } → (pertenece) al grupo "árboles"  
 { la clase } → (este incluido) en la clase  
 (lógica de la denotación o extensión)  
 de los términos



Russell, en la nota (p. 1166) — cita H. S. Mairan, traductor de Hegel y comenta que el "Argumento de Hegel en esta parte de la lógica se funda en la confusión entre:
 

- "Predicación": "Sócrates es un mortal"
- "Identidad": "Sócrates es el que hebio la tumba."

 La partícula "es" viene a ser sentido:

Viendo que { Sócrates: no solo } piensa Hegel → no querría haber un error!  
 { (partic) mismo } sino que hay "identidad en la diferencia".  
 { mortal. }  
 { (genet) }  
 De allí H. pasa a simbolizar { universal } [ que son ] → a lo  
 { particular } [ contradictorios ] individual  
 que es el "universal-concreto" —  
 así se orienta un gran sistema sobre la confusión trivial y  
 edificada = con increíble, que se le podría calificar de juego de palabras.  
 (p. 1166 nota)

**TERCERA - AMPLIACION**

V Otra línea de crecimiento de la lógica actual a la "matemática"  
 "LOGÍSTICA"

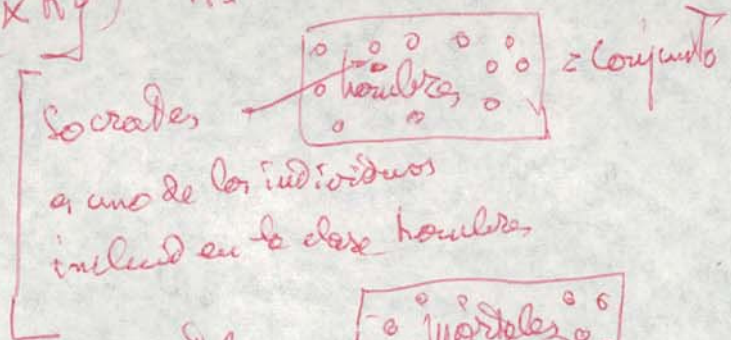
Es matemática en 2 sentidos:
 

- a) es ella misma una rama de la matemática
- b) es la lógica aplicable a otros temas de las matemáticas

Deriva de un proyecto de Leibnitz. — Tentativa de crear un lenguaje perfecto — pero sus resultados chocaron en puntos contra la filología — y no los publicó entonces — se conocieron tarde.  
 La Lógica Matem. Actual deriva de Boole (1854) "Las leyes del pensamiento" — incluye un simbolismo matemático para DEDUCCIONES que ya se conocían en el silogismo



1) - En lugar de considerar  $S.P. = \boxed{\text{Socrates (es) hombre}}$   
 2) - se considera  $(x R y)$   $R = \text{es}$



Socrates  
 es uno de los individuos  
 incluido en la clase hombres

→ Todo los hombres son mortales  
 → Socrates es mortal



Socrates  
 es uno  
 de la  
 clase  
 mortal

La clase de  
 todos los hombres  
 es  
 subconjunto  
 de la clase  
 mortales

- Utilizando el "concepto de grupo" o conjunto  
 se resuelve con claridad la estructura de la  
 oración.

- Se trata de un cálculo lógico-matemático ↔ no de un fenómeno psicológico

En la lógica, de la comprensión de los términos de la oración son paralelas a la de la estructura  
 Pero las relaciones de la comprensión no son paralelas a las relaciones de la estructura  
de los términos ↔ de los mismos términos



El primer avance actual es el de Frege y Peano  
llegan a ciertos resultados con el  
análisis de las matemáticas: —

PEANO  
y  
FREGE

Demonstraron que oraciones como:  
"Sócrates es mortal"  
"Todos los hombres son mortales"  
contrarían a la opinión de la  
lógica tradicional!

"Sócrates es mortal" —  
"Todos los hombres son mortales" —  
no son del mismo tipo.

Esta CONFUSION oscureció no solo:  
1) El problema de la Deducción.  
2) La relación de las cosas con sus  
"cualidades".

3) La existencia - concreta, con la  
conceptos abstractos!

4) El mundo de los sentidos — y el m. de las ideas  
platonicas!

Peano y Frege descubrieron el error  
por necesidad TECNICA; pero aportaron al conocim. filos. de la Lógica

1) LA LÓGICA "MATEMÁTICA" = tiene importancia filosófica, unicamente  
en sus comienzos — (p. 1157 1964)

De allí en adelante pertenece a la "Matemática".

2) Pero también los desarrollos más avanzados tienen importancia filosófica  
para la filosofía.  
En los comienzos (es la parte que conócimos) es Lógica filosófica

La ventaja consiste en manejar entidades abstractas y de sentido  
preciso — superior al lenguaje natural!

Ej: La teoría de Frege sobre el número —  
La teoría de los conceptos físicos —

3) Se descubre un nuevo principio de "abstracción" = que abstrae  
el proceso psicológico — (a) se sustituye el concepto de "grupo"  
al concepto de "cualidad".

La pertenencia al "grupo" desempeña el mismo papel que la  
pertenencia "cualidad-común"



Preguntas:

- 1) El lenguaje como realidad. Becke  
academica 43-47
- 2) Modalidades de la información:  
{ Descripción 62-67-70  
Diálogo  
Resonancia
- 3) Definición: Extensión Comprensión  
categorías Aristotélica - Kantiana empírica  
56.1-2, 57
- 4) Analogía 89  
Tipos lógicos 52.1
- 5) Oraciones AEIO 64
- 6) Inducción Deducción 69-70 73-74
- 7) Silogismo Apodíctico y Sil. condicional  
74-77 78-90
- 8) Otros temas - - Popper, Draque



b) El grupo, clase, o conceptos similares eliminan la necesidad de admitir una "calidad común"!

¿Cuál es el valor filosófico de la Lógica "Moderna"?

En toda inferencia, además del "contenido" hay una **FORMA**.

Ej: Sócrates es mortal  
 Su vida es calmada  
 Ella sol está caliente

hay cierta cosa común  
 algo significado por: es  
 Lo "común" es la **FORMA!**

La **FORMA** permanece invariada; cambiando el contenido en los sentidos de oraciones

LAS "FORMAS" = son el objeto de estudio, de la Lógica Filosófica.

FORMAS LÓGICAS = funcionam. e. d. estudio del contenido de las cosas

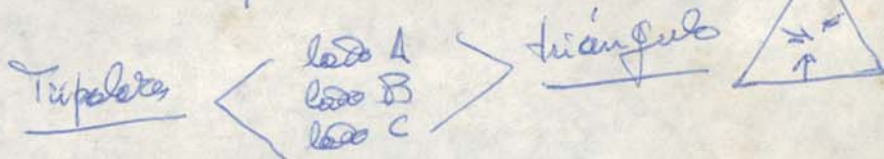
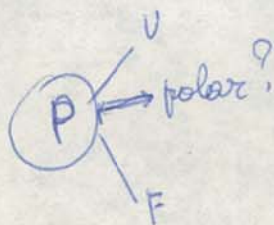
NOTA Las formas lógicas no cubren todos los aspectos de la realidad  
 y ni siquiera todas las **FORMAS LINGÜÍSTICAS** -

Ej: Operaciones lógicas:

- Contrarias =  $A - E$
- Contradictorias =  $A \leftrightarrow 0$   $E \leftrightarrow 1$  (doble implícita)
- Implicaciones =  $A \rightarrow 1$   $E \rightarrow 0$  = subalternas
- Subcontrarias =  $[(1A0) \wedge (-1A-0)]$

Operaciones: semánticas: Derecha  $\leftarrow$  izquierda,  $\rightarrow$  izquierda

Bipolares: Alto  $\rightarrow$  Bajo, Activo  $\rightarrow$  Pasivo, Adelante  $\rightarrow$  Atrás, Frente  $\rightarrow$  Fleco, uno  $\rightarrow$  Dos





## Preguntas:

- 1) Cual es el campo de la filosofía = su objeto?
- 2) Su forma de abordar el Objeto - contrastando a las demás ciencias
- 3) Exponen en que puede incurrir su procedimiento.
- 4) Cuales son los temas filosóficos que se han desarrollado en la historia de la humanidad
- 5) Como distinguir entre hechos y valores?  
En que se unen para formar una totalidad?
- 6) El papel de la Conciencia en la especulación.  
La solución "naturalística"
- 7) Como puede llegarse a un conocimiento objetivo? p. 19-20
- 8) La filosofía en el mundo actual y  
su respuesta = Como ve al hombre?
- 9) Como la filosofía se funda en la RACIO-  
VALIDAD



Explicación de la noción

UNIVERSIDAD RAFAEL LANDIVAR  
FACULTAD DE HUMANIDADES.  
FACULTAD DE ARQUITECTURA.

CONFERENCIA II

LA LÓGICA COMO LA ESENCIA DE LA FILOSOFÍA

CURSO: "EL DE LOGICA Y CONOCIMIENTO"

CATEDRATICO: Dr. Antonio Gallo.

LECTURA:

BERTRAND RUSSELL:

Obras Completas II

Ed. Aguilar Madrid 1973.

"NUESTRO CONOCIMIENTO DEL  
MUNDO EXTERIOR"

Conferencia II, P. 1163/1176.

Para alumnos de la Facultad de HUMANIDADES  
PROFESORADO EN FILOSOFIA y  
ARQUITECTURA.

Los temas que discutimos en nuestra primera conferencia y los temas que abordaremos en las siguientes se reducen, en la medida en que son genuinamente filosóficos, a problemas de lógica. Esto no es fruto de ninguna casualidad, sino del hecho de que todo problema filosófico, una vez sometido al análisis y la depuración apropiados, resulta, o bien no ser en absoluto filosófico, o bien ser un problema lógico en el sentido en que venimos usando la palabra. Mas como el término «lógica» no tiene nunca el mismo sentido en dos filósofos, se hace indispensable ofrecer al empezar una somera explicación de lo que yo entiendo por esa palabra.

La lógica, en la Edad Media, y desde entonces hasta hoy en la enseñanza, significó solamente una colección escolástica de términos técnicos y de reglas de inferencia silogística. Aristóteles había hablado y la misión de hombres más oscuros se reducía a repetir la lección. El trivial sin sentido que alberga esta tradición ocupa aún un lugar en los exámenes y es defendido por autoridades eminentes como una excelente «propedéutica», esto es, un entrenamiento en esos hábitos de elegante tergiversación, tan útiles en la vida ulterior. No es esto lo que pretendo ensalzar cuando digo que toda filosofía es lógica. Desde principios del siglo XVII todas las mentes vigorosas que se ocuparon de la inferencia han abandonado la tradición medieval y de una u otra forma han ensanchado el ámbito de la lógica.

La primera ampliación fue la introducción del método inductivo por Bacon y Galileo; por el primero, en forma teórica y en gran medida equivocada; por el se-

gundo, en su forma actual, poniendo los cimientos de la física y astronomía modernas. Probablemente esta es la única ampliación de la antigua lógica como ha llegado a ser familiar al público culto medio. Pero la inducción, tan importante como método de investigación, no parece permanecer cuando su misión está cumplida: se diría que en la forma final de la ciencia concluida todo debe ser deductivo. Y si la inducción permanece, cuestión esta difícil, permanecerá tan solo como uno de los principios conforme a los que las deducciones se verifican. Así, pues, el resultado último de la introducción del método inductivo no parece ser la creación de un nuevo tipo de razonamiento no deductivo, sino más bien un ensanchamiento del ámbito de la deducción al poner de manifiesto una manera de deducir que no es ciertamente silogística y que no encaja en el esquema medieval.

La cuestión del alcance y validez de la inducción es de gran dificultad y de gran importancia para nuestro conocimiento. Tomemos una pregunta como esta: «¿Saldrá mañana el sol?» Nuestra primera e instintiva reacción es que tenemos motivo suficiente para decir que sí, puesto que ha salido tantas mañanas anteriores. Ahora bien: yo no sé si esto constituye un fundamento o no, si bien me inclino a creer que lo es. El problema que surge entonces es: «¿Cuál es el principio de inferencia por el que pasamos de las salidas de sol pasadas a las futuras?» La respuesta de Mill es que la inferencia depende de la ley de la causalidad. Supongamos que es verdad; ¿cuál es entonces la razón para creer en la ley de la causalidad? Caben

1

2

2. (12)



tres respuestas: 1. Que la misma es conocida *a priori*; 2. Que se trata de un postulado; 3. Que es una generalización empírica de casos pasados en que se mostró válida. La teoría de que la causalidad es conocida *a priori* no puede refutarse por completo, pero cabe hacerla muy improbable por el simple procedimiento de formular la ley exactamente y mostrar con ello que es mucho más complicada y menos obvia de lo que se suele suponer. La teoría de que la causalidad es un postulado, es decir, de que se trata de algo que optamos por afirmar a sabiendas que es muy verosímil que sea falso, tampoco puede refutarse; pero resulta también claramente incapaz de justificar ningún uso de la ley de la inferencia. Así llegamos a la teoría que considera la ley como una generalización empírica, que es la teoría sostenida por Mill.

Si es así, ¿cómo justificar las generalizaciones empíricas? La evidencia a su favor no debe ser empírica ya que deseamos argumentar desde lo que se ha observado a lo que no se ha observado, lo cual únicamente puede realizarse mediante alguna relación conocida entre lo observado y lo no observado; pero lo no observado, por definición, no es conocido empíricamente y por consiguiente su relación con lo observado, si conocida, debe ser conocida independientemente de la evidencia empírica. Veamos lo que dice Mill sobre el tema.

Según Mill, la ley de la causalidad se prueba merced a un proceso, cuya falibilidad se admite, llamado «inducción por simple enumeración». Este proceso, dice, «consiste en atribuir la naturaleza de verdades generales a todas las proposiciones que son verdaderas en todos los casos de que tenemos conocimiento<sup>3</sup>. En lo concerniente a su falibilidad afirma que «la precariedad del método de la simple enu-

meración está en relación inversa a la amplitud de la generalización. El proceso es engañoso e insuficiente en proporción directa a la especificidad y escasa extensión del punto observado. A medida que su ámbito se ensancha, este método no científico está menos sujeto a error; las verdades más universales (por ejemplo, la ley de la causalidad y los principios aritméticos y geométricos) solo por este método son debida y satisfactoriamente probadas y no son susceptibles de ninguna otra prueba<sup>2</sup>.

En estas declaraciones hay dos lagunas evidentes: 1.<sup>a</sup> ¿Cómo se justifica el método de la simple enumeración? y 2.<sup>a</sup> ¿Qué principio lógico, si lo hay, abarca el mismo ámbito de este método sin estar sujeto a sus fallos? Veamos primero la segunda cuestión.

Un método de prueba que, cuando se usa de acuerdo con las instrucciones, conduce a veces a la verdad y a veces al error, como el método de la simple enumeración, resulta evidentemente un método inservible, pues para que un método sea válido requiere justamente una constante validez. Por eso, pues, para que la simple enumeración sea válida no debe ser presentada como Mill la presenta. Lo más que podremos decir es que los datos hacen probable el resultado. La causalidad, diremos, se cumple en todos los casos que hemos podido comprobar; por consiguiente, se cumple probablemente en los casos no comprobados. Hay terribles dificultades implicadas en el concepto de probabilidad, pero de momento podemos ignorarlas. Tenemos así lo que al menos puede ser un principio lógico puesto que carece de excepciones. Si una proposición es verdadera en todos los casos que nos es dado conocer y si esos casos son muy numerosos, afirmaremos entonces que según los datos observados es muy probable que

aquella sea verdadera en cualquier otro caso. El hecho de que lo que consideramos probable no ocurra siempre no refuta lo anterior porque un acontecimiento puede ser probable según los datos y luego no tener lugar. Cabe no obstante un nuevo análisis y una más rigurosa exposición. Tendremos que decir algo como esto: que cada caso en que se cumpla una proposición<sup>3</sup> aumenta la probabilidad de que se cumpla también en un caso nuevo y que un número suficiente de casos favorables, sin casos en contrario, aproximará indefinidamente a la certeza la probabilidad de que se cumpla en un nuevo caso. Es necesario algún principio semejante a ese para que el principio de la simple enumeración sea válido.

Esto nos lleva a la otra pregunta, a saber: ¿cómo se conoce la verdad de nuestro principio? Es obvio que no puede probarse por inducción ya que él precisamente debe justificar la inducción; puesto que va más allá de los datos empíricos no puede ser demostrado solo con ellos; y puesto que lo necesitamos para justificar todas las inferencias que partiendo de datos empíricos los trascienden no puede en manera alguna fundarse en dichos datos. De aquí que si es conocido no lo será por la experiencia sino independientemente de ella. No digo que tal principio sea conocido: solo afirmo que es necesario para justificar las inferencias a partir de la experiencia que los empiristas se permiten; y que tal principio no puede demostrarse empíricamente<sup>4</sup>.

Una conclusión parecida puede lograrse con argumentos similares respecto a otros principios lógicos. El conocimiento lógico, pues, no puede derivarse solo de la experiencia y por ello la filosofía empirista no resulta plenamente aceptable a pesar

de sus méritos en muchos campos que caen fuera de la lógica.

Hegel y sus seguidores ampliaron el alcance de la lógica por una vía muy distinta; vía que me parece equivocada, pero que es menester discutir aunque solo sea para mostrar en qué difiere su concepción de la lógica de la que yo deseo defender. En sus escritos, la lógica se identifica prácticamente con la metafísica. A grandes trazos, he aquí cómo se llega a este resultado. Hegel creyó que por medio de razonamientos *a priori* podía probarse que el mundo debe tener variadas e importantes características de interés puesto que cualquier mundo que careciese de esas características sería imposible y contradictorio. Así, lo que él llama «lógica» es una investigación sobre la naturaleza del universo en la medida en que esta puede inferirse del principio de que el universo debe ser lógicamente consistente. Personalmente no pienso que partiendo de este principio pueda inferirse algo importante sobre el universo existente. Pero, sea lo que sea, no consideraría el razonamiento de Hegel como perteneciente a la lógica, aun cuando fuera válido; más bien sería una aplicación de la lógica al mundo real. La lógica, en rigor, debería ocuparse de lo que sea la auto-consistencia, tema que Hegel, que yo sepa, no trata. Y si bien él critica la lógica tradicional y pretende reemplazarla por una lógica de su invención más perfecta, en cierto sentido acepta a lo largo de su razonamiento de una forma acrítica e inconsciente, la lógica tradicional con todos sus fallos. Me parece que no es en la dirección que él indica por donde hay que buscar la reforma de la lógica, sino en una investigación más fundamental, más paciente y menos ambiciosa, de los presupuestos comunes a su sistema y a los de la mayoría de los filósofos.

La forma en que, a mi juicio, el sistema de Hegel asume la lógica ordinaria que él

<sup>1</sup> Lógica, lib. III, cap. 3, § 2.

<sup>2</sup> Lógica, lib. III, cap. XXI, § 3.

<sup>3</sup> O, mejor dicho, una función proposicional.

<sup>4</sup> El tema de la causalidad y la inducción volverán tratarse en la conferencia VIII.



después crítica se manifiesta en la concepción general de las «categorías» con que él opera. En esencia esta concepción es un producto, yo creo, de confusión lógica y parece que apoya en cierto sentido «las cualidades de la Realidad como un todo». Mister Bradley ha elaborado una teoría según la cual en todo juicio predicamos algo de la Realidad considerada como un todo; esta teoría deriva de Hegel. Ahora bien: la lógica tradicional sostiene que toda proposición adscribe un predicado a un sujeto, y de aquí se sigue fácilmente que solo puede haber un sujeto, lo Absoluto, porque si hubiera dos, esta proposición de que hay dos no adscribiría ningún predicado a ninguno de ellos. Por eso la doctrina de Hegel de que las proposiciones filosóficas son del tipo «el Absoluto es tal y tal cosa», se basa en la tradicional creencia en la universalidad de la forma sujeto-predicado. Esta creencia, tradicional, apenas consciente de sí misma y no considerada importante opera entre bastidores y se presupone en argumentos que, como la refutación de las relaciones, parecen a primera vista establecer su validez. Este es el principal aspecto en que Hegel asume sin ninguna crítica la lógica tradicional. Otros aspectos menos importantes (aunque lo bastante importantes para constituir el origen de conceptos hegelianos tan esenciales como el «universal concreto» y la «unión de la identidad en la diferencia») se hallarán allí donde él aborda explícitamente la lógica formal<sup>9</sup>.

<sup>9</sup> Véase la traducción de H. S. Macran *Hegel's Doctrine of Formal Logic*, Oxford, 1912. El argumento de Hegel en esta parte de su *Lógica* se funda íntegramente en la confusión del «es» de la predicación; por ejemplo, en «Sócrates es mortal», con el «es» de la identidad, por ejemplo en «Sócrates es el filósofo que bebió la cicuta». Debido a esta confusión piensa que «Sócrates» y «mortal» deben ser idénticos. Al ver que son diferentes no deduce, como harían otros, que hay un error en algún punto, sino que explicitan la «identidad en la diferencia». Sócrates

Existe otra dirección en la cual se ha verificado un gran desarrollo técnico de la lógica: me refiero a la dirección que se denomina lógica matemática. Este tipo de lógica es matemática en dos sentidos diferentes: es ella misma una rama de las matemáticas y es la lógica especialmente aplicable a otras ramas de las matemáticas. Históricamente, nació solo como una rama de las matemáticas; su especial aplicabilidad a otras ramas es un proceso más reciente. En ambos aspectos constituye la satisfacción de una esperanza que Leibniz acarició a lo largo de su vida y que persiguió con todo el ardor de su asombrosa energía intelectual. Muchos trabajos suyos sobre el tema se han publicado recientemente, cuando sus hallazgos han sido redescubiertos por otros; pero ninguno fue publicado por él porque sus resultados persistían en contradecir ciertos puntos de la doctrina tradicional sobre el silogismo. Ahora sabemos que en estos puntos la doctrina tradicional es errónea, pero el respeto de Leibniz hacia Aristóteles le impidió admitirlo<sup>8</sup>.

El moderno desarrollo de la lógica matemática arranca de *Las leyes del pensamiento* (1854) de Boole. Pero la única cosa lograda por él y sus sucesores anteriores a Peano y Frege fue, algunos detalles aparte, la invención de un simbolismo mate-

tes es particular, «mortal» es universal. Por consiguiente, dice él, puesto que Sócrates es mortal, se sigue que el particular es el universal, tomando el «es» como expresión de identidad. Pero decir que «el particular es el universal» resulta contradictorio. Y de nuevo Hegel no sospecha una equivocación sino que pasa a sintetizar el particular y el universal en el individuo, o universal concreto. He aquí una muestra de cómo, por falta de cuidado al principio, vastos e imponentes sistemas de filosofía se edifican sobre confusiones triviales y estúpidas que, si no fuera por el hecho casi inexcusable de que no son intencionales, se estaría tentado de calificarlas de juegos de palabras.

<sup>8</sup> Cf. Couturat, *La Logique de Leibniz*, páginas 361-86.

mático para deducir consecuencias de premisas que los nuevos métodos compartían con Aristóteles. Esto tiene gran interés como rama independiente de las matemáticas, pero tiene muy poco que ver con la lógica. El primer avance serio en lógica que ha tenido lugar desde los griegos los realizaron Peano y Frege, ambos matemáticos, quienes llegaron por separado a ciertos resultados lógicos mediante análisis de las matemáticas. La lógica tradicional consideraba que las proposiciones «Sócrates es mortal» y «todos los hombres son mortales» eran del mismo tipo; Peano y Frege mostraron que son de forma completamente diversa. La importancia filosófica de la lógica puede ilustrarse con el hecho de que esta confusión (cometida aún por la mayoría de los autores) oscureció no solo todo el estudio de las formas del juicio y de la inferencia, sino también el de las relaciones de las cosas con sus cualidades, de la existencia concreta con los conceptos abstractos y del mundo de los sentidos con el mundo de las ideas platónicas. Peano y Frege cuando indicaron el error lo hicieron por razones técnicas y aplicaron su lógica sobre todo para adelantos técnicos; pero no cabe exagerar la importancia filosófica del avance que ellos aportaron.

La lógica matemática, incluso en su forma más moderna, no tiene importancia filosófica directa más que en sus comienzos. Después pertenece más a las matemáticas que a la filosofía. Hablaré brevemente de esos comienzos que son la única parte que puede recibir con propiedad el nombre de lógica filosófica. Pero incluso los posteriores desarrollos de la misma, no directamente filosóficos, tendrán gran aplicación indirecta para filosofar. En efecto, nos permiten manejar fácilmente

<sup>7</sup> Se solía reconocer que había alguna diferencia entre ellas pero no se consideraba una diferencia fundamental y de gran trascendencia.

concepciones más abstractas que las que el mero razonamiento verbal puede enumerar; sugieren fructíferas hipótesis apenas concebibles de otra manera; y nos permiten ver rápidamente cuál es el mínimo contenido material para poder construir un edificio lógico o científico determinado. No solo la teoría de Frege sobre el número de la que nos ocuparemos en la séptima conferencia, sino también toda la teoría de los conceptos físicos que esquematizaremos en las dos conferencias siguientes, están inspiradas por la lógica matemática y nunca se hubieran concebido sin ella.

En esos dos casos y en muchos otros acudirémos a cierto principio llamado «el principio de la abstracción». Este principio, que podría también llamarse «el principio que prescinde de la abstracción» y que elimina una increíble acumulación de lastre metafísico, fue directamente sugerido por la lógica matemática y sin ella apenas hubiera podido demostrarse ni encontrar utilización práctica. El principio será explicado en la cuarta conferencia, pero podemos indicar de antemano y brevemente su uso. Cuando un grupo de objetos tienen ese tipo de semejanza que nos inclinamos a atribuir a la posesión de una cualidad común, el principio en cuestión muestra que la pertenencia al grupo desempeñará el mismo papel que la supuesta cualidad común, y que, por tanto, a menos que efectivamente se conozca una cualidad común, el grupo o clase de objetos similares puede remplazar la cualidad común cuya existencia no es entonces necesario admitir. De esta y otras maneras, los usos indirectos de todas las partes de la lógica matemática son muy vastos; pero ya es hora de volver nuestra atención hacia sus fundamentos filosóficos.

En toda proposición y en toda inferencia, además de la particular materia aludida, hay cierta forma, cierta manera de



La FORMA - común  
(S es P.) = ESTRUCTURA

En contra de  
supuestos  
inductivos - metafísicos

poner juntos los elementos constitutivos de la proposición o inferencia. Si yo digo «Sócrates es mortal», «Jones está enfadado», «el sol es cálido», hay algo común a los tres casos, algo significado por la palabra «es». Lo que es común es la forma de la proposición, no un constitutivo real. Si digo una serie de cosas acerca de Sócrates: que era ateniense, que se casó con Jantipa, que bebió la cicuta, hay un constitutivo común, Sócrates, en todas las proposiciones enunciadas, pero, en cambio, tienen formas diversas. Si, por otra parte, tomo alguna de esas proposiciones y sustituyo uno a uno algún elemento por otro distinto, la forma permanece constante, pero no sus constitutivos. Tomemos, por ejemplo, esta serie de proposiciones: «Sócrates bebió la cicuta», «Coleridge bebió la cicuta», «Coleridge bebió opio», «Coleridge comió opio». La forma permanece invariable, pero los elementos están cambiados. Así, pues, la forma no es otro constitutivo, sino la manera en que estos se disponen. Son las formas, así entendidas, el objeto propio de la lógica filosófica.

Es obvio que el conocimiento de las formas lógicas es algo totalmente distinto del conocimiento de las cosas existentes. La forma de «Sócrates bebió la cicuta» no es algo existente, como Sócrates y la cicuta, ni tiene siquiera esa estrecha relación con las cosas existentes que tiene el beber. Es algo mucho más abstracto y remoto. Podríamos comprender todas las palabras aisladas de una frase sin comprender la frase; puede suceder cuando una frase es larga y complicada. En ese caso conocemos los constitutivos pero no la forma. También es posible que conozcamos la forma sin conocer los elementos. Si digo «Rorarius bebió la cicuta», los que entre ustedes no hayan oído nunca hablar de Rorarius (suponiendo que haya alguno) comprenderán la forma sin conocer todos sus constitutivos. Para comprender

una frase es necesario conocer tanto los constitutivos como la forma de que se trate. En este sentido una frase aporta información, ya que nos dice que ciertos objetos conocidos se relacionan según cierta forma así mismo conocida. Por eso, aunque en la mayoría de la gente no es explícito, en la comprensión de todo razonamiento está involucrado cierto grado de conocimiento de las formas. Es misión de la lógica filosófica despojar este conocimiento de sus aspectos concretos y hacerlo explícito y puro.

En toda inferencia solo la forma es esencial: la materia es irrelevante excepto para garantizar la verdad de las premisas. Esta es una razón de la gran importancia de la forma lógica. Cuando digo «Sócrates era un hombre, todos los hombres son mortales, luego Sócrates era mortal», el nexo entre premisas y conclusión no depende en modo alguno de que se esté refiriendo a Sócrates, el hombre y la mortalidad. La forma general de la inferencia puede expresarse con estas palabras: «Si una cosa tiene una propiedad, y todo lo que tiene esta propiedad tiene otra determinada propiedad, entonces la cosa en cuestión tendrá también esa segunda propiedad.» Aquí no se mencionan cosas o propiedades particulares: la proposición es absolutamente general. Todas las inferencias, cuando son plenamente expuestas, constituyen muestras de proposiciones con este tipo de generalidad. Si parecen depender del asunto sobre el cual versan en algo más que respecto a la verdad de las premisas es porque las premisas no han sido explicitadas. Es una pérdida de tiempo ocuparse en lógica de inferencias relativas a casos concretos: nos ocupamos de implicaciones por completo generales y puramente formales, dejando a otras ciencias la tarea de descubrir si se verifican o no las hipótesis.

Pero las formas de las proposiciones que dan lugar a inferencias no son las más

sencillas; son siempre hipotéticas, estableciendo que si una proposición es verdadera también lo será otra. Por eso, antes de estudiar la inferencia, la lógica debe estudiar esas otras formas más simples que la inferencia presupone. Aquí la lógica tradicional fracasó por completo: creyó que solo había una forma de proposición simple (es decir, de una proposición que no enuncia una relación entre otras dos o más proposiciones), a saber, la forma que atribuye un predicado a un sujeto. Esta es la forma adecuada para asignar cualidades a una cosa determinada; podemos decir «esta cosa es redonda, y roja, y...». La gramática favorece esta forma, pero, filosóficamente, no solo no es universal, sino que está lejos de ser muy frecuente. Si decimos «esta cosa es mayor que esa», no estamos atribuyendo una mera cualidad a «esto», sino una relación entre «esto» y «eso». Podríamos expresar lo mismo diciendo «esa cosa es más pequeña que esta», cambiando el sujeto gramatical. Estas proposiciones que enuncian una relación entre dos cosas tienen una forma distinta de la que tienen las proposiciones de sujeto-predicado; no percibir esta diferencia o no tenerla en cuenta ha dado origen a muchos errores en la metafísica tradicional.

La creencia o la convicción inconsciente de que todas las proposiciones son de la forma sujeto-predicado; en otras palabras, de que todo hecho consiste en que alguna cosa tiene una cualidad, ha impedido a la mayoría de los filósofos explicar el mundo de la ciencia y el mundo de la vida diaria. Si se hubieran afanado de veras en ofrecer tal explicación habrían descubierto muy pronto su error; pero la mayoría de ellos se afanó menos en comprender el mundo de la ciencia y de la vida diaria que en acusarlo de irrealidad como contrapuesto a un mundo real suprasensible. La creencia en la irrealidad del mundo de los sentidos surge con fuer-

za irresistible en ciertos estados de ánimo; estados de ánimo que, me figuro, tienen una simple base fisiológica, lo que no impide que sean poderosamente persuasivos. La convicción nacida de estas posturas es la fuente de la mayoría de los misticismos y metafísicos. Cuando la tensión emocional de tal actitud cede, un hombre con hábito de razonar buscará razones lógicas que confirmen la creencia que siente en su interior. Pero, dado que la creencia existe ya, acogerá muy fácilmente cualquier razón que parezca corroborarla. Las paradojas aparentemente ratificadas por su lógica son en realidad las paradojas del misticismo y constituyen el objetivo que presiente debe alcanzar por medio de la lógica para que esté conforme con su visión interior. En este sentido ha sido usada la lógica por aquellos grandes filósofos que fueron místicos, especialmente Platón, Spinoza, Hegel. Pero como, en general, ellos dieron por buena la supuesta visión interior de la emoción mística, presentaron sus doctrinas lógicas con cierta sobriedad y sus discípulos las creyeron totalmente independientes de la súbita iluminación de que en realidad emanaban. Sin embargo, su origen se adhirió a ellas, y permanecieron, tomando una expresión feliz de mister Santayana, «maliciosas» respecto al mundo de la ciencia y del sentido común. Es así únicamente como podemos explicar la complacencia con que los filósofos han aceptado la inconsistencia de sus doctrinas con el mundo cotidiano y con los hechos científicos más firmes y dignos de confianza.

La lógica del misticismo muestra, como no podía menos de suceder, los defectos inherentes a todo lo malicioso. Mientras predomina la actitud mística no se siente la necesidad de la lógica; cuando aquella se debilita, la tendencia hacia la lógica se reafirma pero con un deseo de conservar la evanescente visión interior, o, por lo menos, de probar que hubo visión interior



# LÓGICA DE RELACIONES

Objetivo

1 inferir: la realidad objetiva de lo sensible

y que lo que la contradiga es ilusión. La lógica que entonces surge no es totalmente desinteresada e ingenua y está animada por cierto odio hacia el mundo de lo cotidiano a que debe aplicarse. Semejante actitud no coopera por supuesto a óptimos resultados. Todo el mundo sabe que leer un autor con el solo fin de refutarle no es el camino para entenderlo; igualmente, es improbable que una lectura del libro de la naturaleza con el prejuicio de que todo es ilusión nos lleve a comprenderla. Si nuestra lógica debe hallar inteligible el mundo no debe ser hostil a él, sino que debe estar animada por una auténtica aceptación; aceptación que no es frecuente encontrar entre los metafísicos.

La lógica tradicional al sostener que todas las proposiciones tienen la forma sujeto-predicado es incapaz de admitir la realidad de las relaciones: todas las relaciones, afirma, deben reducirse a propiedades de los términos en apariencia relacionados. Hay muchas maneras de refutar esta opinión: una de las más sencillas se deriva de la consideración de las que se llaman relaciones «asimétricas». Con objeto de explicar esto, expondré primero dos clasificaciones de las relaciones.

Algunas relaciones, cuando se cumplen entre A y B también se cumplen entre B y A. Así, por ejemplo, la relación «hermano o hermana». Si A es hermano o hermana de B, B es hermano o hermana de A. Lo mismo sucede con cualquier clase de similitud, por ejemplo similitud de colores. Las desemejanzas son también de esta clase: si el color de A es distinto del de B, entonces el color de B es distinto del de A. Las relaciones de este tipo se denominan *simétricas*. Una relación es *simétrica*, pues, si siempre que se cumple entre A y B se cumple igualmente entre B y A.

Todas las relaciones que no son simétricas se llaman *no simétricas*. Así «hermano» es no-simétrica porque si A es herma-

no de B, puede suceder que B sea hermana de A.

Se llama *asimétrica* una relación cuando si se cumple entre A y B, nunca se cumple entre B y A. Así, esposo, padre, abuelo, etc., son relaciones asimétricas. También lo son: *antes, después, mayor, encima, a la derecha de*, etc. Todas las relaciones que originan series son de este tipo.

La clasificación de las relaciones en simétricas, asimétricas y simplemente no-simétricas es la primera de las dos que teníamos que examinar. La segunda clasifica las relaciones en *transitivas*, *intransitivas* y simplemente *no-transitivas*; se definen como sigue:

Se dice de una relación que es *transitiva* si siempre que se cumple entre A y B, y entre B y C, se cumple entre A y C. *Antes, después, encima, mayor*, son transitivas. Todas las relaciones que engendran series son transitivas, pero también otras muchas. Las relaciones transitivas mencionadas eran asimétricas, pero muchas relaciones transitivas son simétricas, por ejemplo cualquier forma de igualdad, *identidad de color, de número* (en las colecciones), etcétera.

Se dice que una relación es *no transitiva* siempre que no es transitiva. «Hermano» es no transitiva porque el hermano de mi hermano puede ser yo mismo. Todas las clases de desemejanza son no transitivas.

Se dice de una relación que es *intransitiva* cuando, si A se relaciona con B, y B con C, A nunca lo hace con C. «Padre» es intransitiva. También una relación del tipo «una pulgada más alto» o «un año después».

A la luz de esta clasificación volvamos ahora a la cuestión de si todas las relaciones pueden reducirse a predicaciones.

En el caso de las relaciones simétricas—esto es, las que se cumplen entre B y A, si se cumplen entre A y B—pueden

concederse ciertos visos de plausibilidad a dicha doctrina. Una relación *simétrica y transitiva* como la igualdad puede considerarse que expresa la posesión de alguna propiedad común, mientras que una que no sea transitiva, como la desigualdad, puede considerarse que expresa la posesión de propiedades diferentes. Mas, cuando llegamos a las relaciones asimétricas, tales como antes y después, mayor y menor, etc., el intento de reducirlas a propiedades resulta claramente inviable. Cuando, por ejemplo, se sabe que dos cosas son desiguales, sin saber cuál es mayor, podemos decir que la desigualdad proviene de que tienen diferentes magnitudes, porque la desigualdad es una relación simétrica; pero decir que cuando una cosa es mayor que otra (y no meramente desigual) significa que tienen diferentes magnitudes resulta incapaz de explicar el hecho. Porque si la segunda cosa hubiera sido mayor que la primera las magnitudes también serían entonces diferentes, aunque el hecho a explicar no habría sido el mismo. Así, la mera diferencia de magnitud no es todo lo que está en juego, puesto que, si así fuera, sería lo mismo que una cosa fuese mayor que otra o que esta fuese mayor que aquella. Tendremos que decir que una magnitud es mayor que la otra con lo que no habremos podido deshacernos de la relación «mayor». En pocas palabras: tanto la posesión de la misma propiedad como la posesión de propiedades distintas son relaciones *simétricas* y por tanto no pueden explicar la existencia de relaciones *asimétricas*.

Las relaciones asimétricas se dan en todas las series, en el espacio y el tiempo, en mayor y menor, en el todo y la parte, y en otras muchas características importantes del mundo real. Por eso la lógica que reduce todo a sujetos y predicados está abocada a condenar todos esos aspectos como error y pura apariencia. Para aquellos cuya lógica no es maliciosa tal

condenación global resulta imposible. Y en realidad, salvo los prejuicios, no hay razón, que a mí se me alcance, para negar la realidad de las relaciones. Una vez admitida su realidad, todos los motivos lógicos para creer ilusorio el mundo de los sentidos desaparecen. Tal suposición debe sustentarse abierta y francamente en una visión mística no apoyada en argumentos. Es imposible argumentar contra lo que pretende ser una visión interior, en tanto que esta no argumente en su propio favor. Como lógicos, pues, podemos admitir la posibilidad del mundo del místico, sin perjuicio de que, no teniendo su visión interior, debemos proseguir el estudio del mundo cotidiano que nos es familiar. Mas cuando él afirma que nuestro mundo es imposible, nuestra lógica está dispuesta a rechazar el ataque. Y el primer paso para forjar una lógica apta para rendir este servicio es el reconocimiento de la realidad de las relaciones.

Las relaciones que tienen dos términos son solo una clase de relaciones. Una relación puede tener tres, cuatro, cualquier número de términos. Las relaciones de dos términos, por ser las más sencillas, han recibido más atención que las demás y han sido generalmente las únicas estudiadas por los filósofos, tanto por aquellos que aceptaron la realidad de las relaciones como por sus negadores. Pero hay otras relaciones que tienen su importancia y que son indispensables para resolver ciertos problemas. Los celos, por ejemplo, establecen una relación entre tres personas. El profesor Royce menciona la relación «dar»: cuando A da B a C hay una relación entre tres términos\*. Cuando un hombre dice a su esposa: «Querida, me gustaría que trataras de convencer a Angelina para que acepte a Edwin», su deseo constituye una relación entre cua-

\* Encyclopedia of the Philosophical Sciences, vol. 1, pág. 97.



tro personas: él, su mujer, Angelina y Edwin. Relaciones como esa no son en manera alguna rebuscadas o raras. Pero a fin de explicar exactamente en qué se diferencian de las relaciones entre dos términos, hemos de abordar una clasificación de las formas lógicas de los hechos, que es la primera tarea de la Lógica y aquella en que la lógica tradicional ha sido más deficiente.

El mundo está constituido por muchas cosas con múltiples cualidades y relaciones. Una descripción completa del mundo existente requeriría no solo un catálogo de las cosas sino también la mención de sus cualidades y relaciones. Deberíamos conocer no solo esto, aquello y lo de más allá, sino también lo que es rojo, lo que es amarillo, lo anterior, lo intermedio, etc. Cuando hablo de un «hecho» no me refiero a uno de los elementos simples del mundo; pienso en una cosa determinada con determinada cualidad o en cierta relación entre cosas determinadas. Así, por ejemplo, yo no llamaría a Napoleón un hecho, pero sí calificaría de hecho el que era ambicioso o que se casó con Josefina. Ahora bien: un hecho en este sentido nunca es simple, siempre tiene dos o más elementos. Cuando se limita a asignar una cualidad a una cosa tiene solo dos constitutivos, la cosa y la cualidad. Cuando consiste en una relación de dos cosas tiene tres elementos, las cosas y la relación. Si consiste en una relación entre tres cosas tiene cuatro elementos, etc. Los constitutivos de los hechos, en el sentido en que estamos usando la palabra «hechos», no son otros hechos sino cosas y cualidades o relaciones. Cuando decimos que hay relaciones de más de dos términos queremos decir que hay hechos singulares consistentes en una relación singular y más de dos cosas. No quiero decir que una relación de dos términos puede cumplirse entre A y B, y también entre A y C, como, por ejemplo, que un hombre es hijo de su

padre y también lo es de su madre. Esto constituye dos hechos distintos: o si queremos tratarlo como un solo hecho, es un hecho que tiene como elementos otros hechos. Por el contrario, los hechos a que me refiero, no tienen hechos como elementos, sino solo cosas y relaciones. Por ejemplo, cuando A está celoso de B con respecto a C hay un hecho único que concierne a tres personas; no hay dos casos de celos, sino uno solo. Es entonces cuando hablo de relaciones de tres términos, en las cuales el hecho más simple en que se da la relación es un hecho en donde intervienen tres cosas además de la relación. Lo propio ocurre en las relaciones de cuatro, cinco, o cualquier número de términos. Todas estas relaciones deben admitirse en nuestro inventario de las formas lógicas de los hechos: dos hechos que envuelven el mismo número de cosas tienen la misma forma y dos que abarcan distinto número de cosas tienen formas diferentes.

Dado un hecho, hay una aserción que lo expresa. El hecho en sí es objetivo, independiente de nuestro pensamiento u opinión sobre él; pero la aserción implica un pensamiento que puede ser verdadero o falso. Una aserción puede ser afirmativa o negativa; podemos afirmar que Carlos I<sup>o</sup> fue ejecutado o que no murió en su lecho. Una aserción negativa puede denominarse *negación*. Dada una forma, que debe ser verdadera o falsa, por ejemplo, «Carlos I murió en su lecho», podemos afirmarla o negarla. En el primer caso tendremos una aserción positiva, en el segundo una negativa. Llamaré *proposición* a una forma de palabras que debe ser verdadera o falsa. Una proposición es, pues, aquello que se afirma o niega significando algo. Una proposición que expresa lo que hemos llamado un hecho, esto es, que al enunciarla afirma que una cosa tiene de-

\* Estuardo. (N. del T.)

terminada cualidad o que entre ciertas cosas hay cierta relación, se denominará una proposición atómica porque, como en seguida veremos, hay otras proposiciones en las que las proposiciones atómicas entran de una forma análoga a como entran los átomos en las moléculas. Las proposiciones atómicas, aunque, como los hechos, pueden tener cualquiera de un infinito número de formas, son solo un género de proposiciones. Todos los demás géneros son más complicados. Para mantener el paralelismo terminológico entre hechos y proposiciones daremos el nombre de «hechos atómicos» a los hechos considerados hasta ahora. Así, pues, los hechos atómicos son los que determinan si las proposiciones atómicas deben ser afirmadas o negadas.

Solo empíricamente se puede saber si una proposición atómica del tipo «esto es rojo» o «esto es anterior a eso» debe afirmarse o negarse. Tal vez, aunque parece muy problemático, un hecho atómico pueda a veces inferirse de otro; pero en todo caso no puede inferirse de premisas de las cuales ninguna sea un hecho atómico. Por consiguiente, para conocer los hechos atómicos es necesario que al menos algunos sean conocidos sin inferencia. Los hechos atómicos que conocemos de ese modo son los hechos de percepción sensible; los hechos de percepción sensible son los que conocemos de esa manera con más evidencia y certeza. Si conociéramos todos los hechos atómicos y supiéramos asimismo que no había más que los que nosotros conociéramos, deberíamos, en teoría, poder inferir todas las verdades de cualquier forma<sup>10</sup>. Y la lógica nos pro-

<sup>10</sup> Tal vez esto requiera matización para incluir hechos como los deseos y creencias ya que en apariencia esos hechos contienen proposiciones como elementos integrantes. Tales hechos, aunque no estrictamente atómicos, deben considerarse incluidos para que lo afirmado en el texto sea verdadero.

porcionaría todo el aparato necesario. Pero la Lógica resulta inútil en la adquisición original de conocimiento sobre hechos atómicos. En lógica pura nunca se menciona un hecho atómico; nos limitamos por completo a las formas sin preguntarnos por los objetos que puedan adoptarlas. La lógica pura es, pues, independiente de los hechos atómicos; pero a su vez ellos son, en cierto sentido, independientes de la Lógica. La lógica pura y los hechos atómicos son los dos polos, lo totalmente *a priori* y lo totalmente empírico. Entre ambos hay una vasta zona intermedia, que hemos de explorar ahora brevemente.

Proposiciones «moleculares» son las que contienen conjunciones—*si, o, y, a menos que*, etc.—y esas palabras son los signos característicos de una proposición molecular. Consideremos una aserción como «si llueve, llevaré paraguas». Tal aserción es tan susceptible de verdad o falsedad como la aserción de una proposición atómica, pero es evidente que, o el hecho correspondiente, o la naturaleza de su correspondencia con el hecho, debe ser muy diferente al de una proposición atómica. El que llueva y el que yo lleve paraguas, son en rigor cada una materia de un hecho atómico, confirmables por observación. Mas la conexión de ambas implicada al decir que *si* una ocurre, *entonces* la otra ocurrirá, es algo radicalmente distinto de cada una de las dos por separado. No ha menester para ser verdad que efectivamente llueva o que realmente lleve el paraguas; aunque esté despejado seguiría siendo verdad que habría llevado paraguas si el tiempo hubiera sido otro. Tenemos, pues, aquí una conexión entre dos proposiciones, que no depende de si deben afirmarse o negarse, sino solamente de que la segunda pueda inferirse de la primera. Tales proposiciones, por tanto, tienen una forma distinta a la de cualquier proposición atómica.



20

# Existe el Conocimiento General

Estas proposiciones son importantes para la Lógica, dado que toda inferencia se basa en ellas. Si te he dicho que si llueve traeré paraguas y ves que cae un continuo aguacero inferirás que traeré paraguas. No puede darse la inferencia más que si las proposiciones están ligadas de una forma semejante, de manera que de la verdad o falsedad de una se sigue algo sobre la verdad o falsedad de la otra. A veces es posible conocer proposiciones moleculares, como en el ejemplo precedente, sin saber si las proposiciones atómicas componentes son verdaderas o falsas. La utilidad *práctica* de la inferencia reside en esto.

El siguiente tipo de proposiciones que debemos estudiar son las proposiciones "generales" del tipo «todos los hombres son mortales», «todos los triángulos equiláteros son equiángulos». Y en ellas se engloban las proposiciones en las que aparece la palabra «algunos» tales como «algunos hombres son filósofos» o «algunos filósofos no son sabios». Estas son negaciones de proposiciones generales, es decir (en los ejemplos citados), las negaciones de «todos los hombres son no-filósofos» y de «todos los filósofos son sabios». A las proposiciones que incluyen la palabra «algunos» las llamaremos proposiciones generales *negativas* y a las que tienen la palabra «todos», proposiciones generales *positivas*. Se verá que estas proposiciones comienzan a tener la apariencia de las proposiciones que se hallan en los textos de lógica. Pero los libros de texto desconocen su peculiaridad y complejidad, y abordan los problemas que suscitan de un modo superficial en extremo.

Quando tratamos de los hechos atómicos vimos que, teóricamente, deberíamos ser capaces de inferir todas las demás verdades por medio de la lógica, si conociésemos todos los hechos atómicos y si supiésemos que no había, fuera de los conocidos, más hechos de esa clase. El

conocimiento de que no hay más hechos atómicos es un conocimiento positivo general; es el conocimiento de que «todos los hechos atómicos son conocidos por mí» o, al menos, «todos los hechos atómicos están en esta colección», cualquiera que sea la colección dada. Resulta fácil percibir que las proposiciones generales del tipo «todos los hombres son mortales» no pueden conocerse únicamente por inferencia de hechos atómicos. Si pudiéramos conocer cada individuo y saber que era mortal, ello no nos haría saber que todos los hombres son mortales, salvo si *supiésemos* que aquellos eran todos los hombres existentes, lo cual es ya una proposición general. Si conociéramos cada una de las demás cosas del universo y supiéramos que cada una de ellas no era un hombre inmortal, tampoco llegaríamos a nuestro resultado a menos que *supiésemos* que habíamos explorado el universo entero, es decir, a menos que supiésemos que «todas las cosas pertenecen a esta colección de cosas que he examinado». Así, pues, las verdades generales no pueden inferirse exclusivamente de verdades particulares, sino que para poder ser conocidas deben o ser evidentes en sí mismas o inferirse de premisas de las cuales una al menos sea una verdad general. Mas toda *evidencia empírica* es de verdades *particulares*. Por lo mismo, para que puedan conocerse las verdades generales es preciso que exista *algún* conocimiento de verdades generales que sea independiente de la evidencia empírica, esto es, que no repose en los datos de los sentidos.

La conclusión precedente, de la que tenemos una muestra en el caso del principio de inducción, es importante, ya que proporciona una refutación contra los antiguos empiristas. Ellos creyeron que todo nuestro conocimiento se deriva de los sentidos y de ellos depende. Hemos visto que si se mantiene tal opinión tenemos que renunciar a la posibilidad de conocer propo-

siciones generales. Lógicamente cabría la posibilidad de que así fuera, pero de hecho no parece ocurrir esto y en verdad solo un teórico extremista soñaría en mantener esa opinión. Debemos, en consecuencia, admitir que existe el conocimiento general, no derivado de los sentidos, y que parte de este conocimiento no se obtiene por inferencia sino que es primitivo.

Ese conocimiento general hay que encontrarlo en la Lógica. Si existe este tipo de conocimiento sin derivarse de la Lógica, lo ignoro; pero en la Lógica, en todo caso, tenemos tal conocimiento. Hay que recordar que excluimos de la lógica pura proposiciones como «Sócrates es hombre, todos los hombres son mortales, luego Sócrates es mortal», ya que Sócrates, *hombre y mortal* son términos empíricos, solo captados a través de la experiencia. La proposición correspondiente en lógica pura es: «Si algo tiene cierta propiedad y todo lo que tiene dicha propiedad tiene otra determinada propiedad, entonces la cosa en cuestión tiene la segunda propiedad». Esta proposición es absolutamente general: se aplica a todas las cosas y a todas las propiedades. Además es perfectamente evidente. En estas proposiciones de Lógica pura tenemos, pues, las proposiciones generales evidentes que buscábamos.

Una proposición como «si Sócrates es un hombre y todos los hombres son mortales, entonces Sócrates es mortal» es verdadera solo en virtud de su *forma*. Su verdad, en esta forma hipotética, no depende de que Sócrates efectivamente sea un hombre, ni de que todos los hombres sean en realidad mortales; es igualmente verdadera si sustituimos Sócrates, *hombre y mortal* por otros términos. La verdad general de la que es una muestra es puramente formal y pertenece a la Lógica. Puesto que esta verdad general no menciona ninguna cosa concreta, ni siquiera una cualidad o relación concreta, es totalmente independiente de los hechos for-

tuitos del mundo existente y puede conocerse, en teoría, sin experiencia alguna de cosas concretas o de sus cualidades y relaciones.

La Lógica, podemos decir, consta de dos partes. La primera investiga qué son las proposiciones y qué formas pueden adoptar; esta parte enumera las diferentes clases de proposiciones atómicas, moleculares, generales, etc. La segunda parte comprende ciertas proposiciones generales supremas que afirman la verdad de todas las proposiciones con determinada forma. Esta segunda parte se funde con las matemáticas puras, cuyas proposiciones resultan todas, al analizarlas, verdades generales formales. La primera parte, que se reduce a enumerar formas, es la más difícil y, desde un punto de vista filosófico, la más importante; y es el reciente avance en esta primera parte, más que ninguna otra cosa, lo que ha hecho posible un tratamiento verdaderamente científico de muchos problemas filosóficos.

El problema de la naturaleza del juicio o la creencia puede tomarse como ejemplo de problema cuya solución depende de un adecuado inventario de formas lógicas. Ya hemos visto que la supuesta universalidad de la forma sujeto-predicado hacía imposible dar un análisis correcto del orden serial y por ello hacia ininteligibles el tiempo y el espacio. Pero en este caso bastaba con admitir relaciones de dos términos. El caso del juicio exige formas más complicadas. Si todos los juicios fuesen verdaderos podríamos suponer que un juicio consiste en la aprehensión de un *hecho* y que la aprehensión es la relación entre un intelecto y un objeto. Esta opinión se ha mantenido a menudo a causa de que se disponía de un pobre inventario lógico. Pero desemboca en dificultades totalmente insolubles en caso de error. Supongan que yo creo que Carlos I murió en su lecho. No existe el hecho



objetivo «muerte de Carlos I en su lecho» con el que yo pueda establecer una relación de aprehensión. Carlos I y su muerte y su lecho son objetivos, pero, salvo en mi creencia falsa, no están asociados. Es por lo tanto necesario para analizar una creencia, considerar alguna otra forma lógica distinta de una relación entre dos términos. El no comprender esto ha viciado, en mi opinión, casi todo lo que hasta hoy se ha escrito sobre teoría del conocimiento, haciendo insoluble el problema del error e inexplicable la diferencia entre creencia y percepción.

La lógica moderna, espero que ahora sea evidente, tiene el efecto de ampliar nuestra imaginación abstracta y de proporcionar un número infinito de posibles hipótesis para aplicar al análisis de cualquier hecho complejo. En este aspecto es el polo opuesto de la lógica utilizada por la tradición clásica. En esa lógica, hipótesis que parecen *prima facie* posibles pretenden demostrarse imposibles, y se de-

creta de antemano que la realidad debe tener cierta característica especial. Por el contrario, en la lógica moderna, al tiempo que suelen conservarse las hipótesis admisibles *prima facie*, otras, que únicamente la Lógica habría sugerido, se añaden a nuestra reserva, resultando muy a menudo indispensables para llevar a cabo un análisis correcto de los hechos. La antigua lógica puso grilletes al pensamiento mientras que la nueva le da alas. Creo que ha introducido en la Filosofía el mismo tipo de adelanto que Galileo introdujo en la Física, haciendo finalmente posible saber qué clases de problemas son susceptibles de solución y cuáles, rebasando la capacidad humana, deben abandonarse. Y allí donde una solución parece posible, la nueva lógica ofrece un método que nos capacita para llegar a resultados que no son mero reflejo de idiosincrasias personales, sino que exigirán el asentimiento de todos los que tengan competencia para opinar.



# Antologia

## Lecturas:

		99 - 123	
I	a)	99 - 110 -	<u>Antonio Galarri - 6 par -</u>
	b)	110 - 123	<u>Rafael Porcell</u>
II		123 - 135	<u>Reinaldo Gómez</u>
III		135	-



# Lectura I

B. Russell. ; Fundamentos de Filosofía



per texto

La filosofía es una reflexión última sobre las cosas

Alta es defectiva en sentido etimológico  
sino última como tendencia a superar  
toda los límites para tener una visión  
lo más completa fundamentada  
que sea factible

B. Russell

Fundamento de la filosofía

M. FRANCISCO RAMIREZ  
CAPITULO ABOGADO Y NOTARIO  
GUATEMALA, G. A.

DUDAS FILOSOFICAS

Quizá espere el lector que comencemos este tratado con una definición de la filosofía; pero, con razón o sin ella, no es este mi propósito. Toda definición que se dé a esta palabra variará con la filosofía que se adopte; por lo tanto, todo lo que podemos decir al empezar, es que existen ciertos problemas que interesan a determinadas personas, y que, a lo menos por ahora, no pertenecen a ninguna ciencia especial. Todos estos problemas son de tal especie, que suscitan dudas acerca de lo que pasa comúnmente por conocimiento; y si estas dudas se han de aclarar, en modo alguno lo serán sólo mediante un estudio especial al cual damos el nombre de "filosofía". En consecuencia, el primer paso que puede darse para definir esta palabra consiste en indicar esos problemas y esas dudas, los cuales constituyen asimismo el primer paso en el verdadero estudio de la filosofía. Entre los problemas filosóficos tradicionales, hay algunos que no se prestan, según mi parecer, a ningún tratamiento intelectual por sí mismos, ya que trascienden nuestras facultades cognoscitivas; por lo tanto, no trataremos de estos problemas. Hay otros, sin embargo, que, aunque no sean susceptibles de que pueda dárseles solución definitiva por ahora, lo son al menos de que se muestre la dirección que ha de seguirse para lograrla y el género de solución que les conviene, y que tal vez se alcance con el tiempo.

La filosofía se origina del esfuerzo inusitadamente obstinado por alcanzar el conocimiento verdadero. Lo que en nuestra vida ordinaria pasa por ser conocimiento padece de tres defectos:



Lectura de las p. 5-8

Comprobar si este contenido se encuentra!

## Caracter de la filosofía:

1) Cierta Tipo de problema = "diversos"

2) Se desea de resolver = indivisionales

3) Conocimiento comprensivo - Total,

4) Reducirlos a expresiones generales  
y principios.

5) Reflexión sobre el "producto" de las demás ciencias  
y pensamiento = crítico.

5.3 conocim. filosófico = Total.

5.2 conocim. científico = empírico

5.1 = sentido común = (que no sea superficial)

6. Tienen a veces consec. prácticas (p-x)  
en la vida del H. 

- sociedad
- valores
- concepción religiosa



está demasiado seguro de sí mismo; es vago; es contradictorio. Existe además otra cualidad que deseamos para nuestro conocimiento, y es la comprensión: deseamos que el área del mismo abarque la mayor amplitud posible. Pero esto incumbe más a la ciencia que a la filosofía. Un individuo no es mejor filósofo porque conozca mayor número de hechos científicos; si es la filosofía lo que le interesa, serán los principios, los métodos y las concepciones generales lo que aprenderá de la ciencia. El trabajo del filósofo empieza, por decirlo así, donde acaban los toscos hechos. La ciencia los reúne en haces por medio de las leyes científicas; y son estas leyes, más que los hechos originales, las que constituyen la materia prima de la filosofía. Esta implica la crítica del conocimiento científico, no desde un punto de vista fundamental distinto del de la ciencia, sino desde un punto de vista menos interesado en los detalles y más interesado en la armonía del cuerpo total de las ciencias especiales.

Las ciencias especiales han nacido todas ellas por el uso de las nociones derivadas del sentido común, tales como las cosas y sus cualidades, el tiempo y la causación. La misma ciencia ha venido a demostrar que ninguna de estas nociones del sentido común sirve por completo para explicar el mundo; pero apenas si puede considerarse cometido de ninguna de las ciencias especiales la necesaria reconstrucción de sus fundamentos. Esto es asunto que concierne a la filosofía. Yo he de decir, desde ahora, que lo considero asunto de la mayor importancia. Creo que los errores filosóficos en las creencias del sentido común no sólo producen confusión en la ciencia, sino que también perjudican a la ética y a la política, a las instituciones sociales e incluso a la conducta de nuestra vida cotidiana. No es interés nuestro en la presente obra poner de manifiesto los efectos prácticos de una mala filosofía: nuestro cometido será puramente intelectual. Pero, si no me equivoco, la empresa intelectual que vamos a emprender tiene consecuencias en muchos sectores que a primera vista parecen no tener la más remota conexión con el asunto que nos ocupa. El efecto que producen nuestras pasiones sobre nuestras creencias constituye uno de los temas favoritos de los modernos psicólogos; pero el efecto inverso, es decir, el de nuestras creencias sobre nuestras pasiones, existe asimismo, si bien no tiene el carácter que se le hubiera supuesto en la psicología intelectualista de la vieja escuela. Aunque no nos detendremos a discutirlo, no estará de más que lo recordemos, a fin de dar-

nos cuenta de que nuestras discusiones pueden implicar ciertas consecuencias o guardar ciertas relaciones con asuntos que quedan fuera de la esfera del puro intelecto.

Hace un momento hemos mencionado tres defectos de que adolecen las creencias comunes, a saber, que están muy confiadas en sí mismas, que son vagas, y que son contradictorias. Incumbe a la filosofía enmendar estos defectos en tanto que le sea dable sin descartar el conocimiento por completo. Para ser un buen filósofo, el hombre debe estar dotado de un vehemente deseo de saber, al par que de una gran caución para creer que sabe; debe asimismo poseer una gran penetración lógica y el hábito del pensamiento exacto. Todo esto, por supuesto, es cuestión de grado. La vaguedad en particular pertenece en cierta extensión a todo el pensar humano; podemos atenuarla indefinidamente, pero nunca nos será dable abolirla por completo. La filosofía, en consecuencia, es una actividad continuamente perfectible, no algo en lo cual podemos lograr la perfección final una vez para siempre. En este respecto, la filosofía ha sufrido mucho de su asociación con la teología. Los dogmas teológicos son fijos y se consideran por los ortodoxos como inaptos para ulterior mejoramiento. Los filósofos han tendido a menudo a establecer sistemas definitivos en forma semejante; no se han contentado con la gradual aproximación que satisface a los hombres de ciencia. En este punto me parece que han cometido un error. La filosofía sería en todo caso fragmentaria y provisional como la ciencia; la verdad definitiva es cosa del cielo y no de este mundo.

Los tres defectos que hemos mencionado tienen entre sí una relación de dependencia mutua y basta darse cuenta de cualquiera de ellos para poder reconocer la existencia de los otros. Trataremos de ilustrar estas tres clases de defectos con algunos ejemplos.

Consideremos primero la creencia en los objetos comunes, tales como mesas, sillas y árboles. Todos nosotros nos sentimos perfectamente seguros acerca de estas cosas en la vida ordinaria y, sin embargo, nuestra confianza está fundada en razones por demás endebles. El ingenuo sentido común las supone ser tales y como aparecen a nuestros sentidos, lo cual es imposible puesto que no aparecen exactamente lo mismo para dos observadores simultáneos; no es posible por lo menos que si el objeto es uno sólo sea igual para todos los que lo observan. Si admitimos que el objeto no es lo que vemos, ya no nos podemos sentir



Preguntas sobre este texto:

- ⑧ ¿p. 9 que es la diferencia entre apariencia y realidad? p. 9
- ⑨ ¿que se evidencia por comprobación? p. 10
- ⑩ Como puede variar el conocimiento en relación con el tiempo?
- ⑪ Define la relación: Espíritu - Materia p. 02 129

2. Distingue entre "apariencia" y "realidad".  
hay un problema de lógica - p. 9



tan seguros de su existencia: y aquí se presenta la primera duda. Sin embargo, nos repondremos prontamente de la contrariedad y diremos que, por supuesto, el objeto es "en realidad" lo que nos enseña la física (1). Ahora bien, la física nos dice que una mesa o una silla es "realmente" un sistema incieblemente vasto de electrones y protones en rápido movimiento, separados por un espacio vacío. Hasta aquí todo va perfectamente; pero el físico, como el hombre ordinario, depende de sus sentidos para comprobar la existencia del mundo físico. Si uno se dirige a él solemnemente y le dice: "¿Tendría usted la amabilidad de decirme, como físico, lo que es realmente una silla?", obtendría una docta respuesta. Pero si uno dijera sin preámbulo alguno: "¿Hay allí una silla?", — él contestaría: "¡Claro que sí!; ¿no la ve usted?". A esto debiera uno contestar negativamente; debería decir: "No, veo ciertas manchas de color, pero no veo electrones y protones, y usted me dice que son éstos lo que constituyen la silla". El replicaría tal vez: "Sí, pero un gran número de electrones y protones juntos aparecen a la vista como una mancha de color". "¿Qué quiere usted decir por 'aparecen'?", — le preguntaría uno entonces. El tiene una contestación a mano; quiere decir que las ondas luminosas parten de los electrones y protones (o, lo que es más probable, se reflejan en ellos procedentes de una fuente luminosa), llegan al ojo, originan una serie de efectos sobre la córnea y la retina, el nervio óptico y el cerebro y, finalmente, producen una sensación. Pero el físico no ha visto jamás un ojo, ni un nervio óptico, ni un cerebro con mayor certeza de lo que ha visto una silla: sólo ha visto manchas de color que, según dice, tienen la semejanza de estas cosas. Es decir, que él cree (como cree otro cualquiera) que la sensación que uno tiene cuando ve una silla depende de una serie de causas físicas y psicológicas, todas las cuales, según nos muestra, quedan esencialmente y para siempre fuera de la experiencia. No obstante todo esto, pretende basar su ciencia en la observación. Evidentemente hay en esto un problema de lógica, un problema que

(1) No me refiero aquí a la Física elemental tal y como se encuentra en los libros de texto escolares; me refiero a la Física teórica moderna, y muy especialmente a la que estudia la estructura de los átomos, respecto a la cual habré de añadir algo más en capítulos sucesivos. — N. del A.

no pertenece a la física, sino a otra clase de estudio completamente distinto. He aquí un primer ejemplo de cómo la indagación precisa destruye la certeza.

El físico cree que los electrones y protones son inferencia de lo que percibe; pero esta inferencia no se establece jamás claramente en lógica concatenación; y, aunque así fuera, tal vez no resultara lo bastante plausible para garantizar toda confianza. En realidad, el desenvolvimiento de las ideas desde los objetos del sentido común hasta los electrones y protones ha sido guiado por ciertas creencias de las que rara vez se tiene conciencia, pero que existen en la naturaleza de todo hombre. Estas creencias no son inmutables, sino que crecen y se desarrollan como crece y se desarrolla un árbol. Se empieza por creer que una silla es lo que parece ser, y que sigue siendo así aun cuando no la miremos. Sin embargo, con un poco de reflexión hallaremos que estas dos creencias son incompatibles. Si la silla ha de subsistir independientemente de que la veamos o no, entonces debe ser algo distinto de la mancha de color que vemos, pues ésta depende de condiciones extrañas a la silla, tales, por ejemplo, como el modo en que recibe la luz, el color de los lentes que usemos y demás cosas por el estilo. Esto induce al hombre de ciencia a considerar la silla "real" como causa (o parte indispensable de la causa) de nuestras sensaciones cuando vemos la silla. Esto implica la idea de la causación como una creencia a priori sin la cual no habría razón para suponer en manera alguna la existencia de una silla "real". Al mismo tiempo, la idea de permanencia lleva consigo la noción de substancia; la silla "real" es una substancia o un conglomerado de substancias que gozan de permanencia y que tienen el poder de producir sensaciones. Esta creencia metafísica es la que, más o menos inconscientemente, nos lleva a inferir de nuestra sensación los electrones y protones. El filósofo debe sacar tales creencias a la luz del día para ver si en ella aún sobreviven; muy a menudo se encontrará que mueren tan pronto como se exponen a su claridad.

Consideremos ahora otra cuestión. La evidencia de una ley física o de cualquiera ley científica implica siempre la memoria y el testimonio ajeno. Hemos de fiar tanto en lo que recordamos haber observado en anteriores ocasiones, como en las observaciones de los demás. En los comienzos de la ciencia tal vez fuera posible, en ocasiones, dispensarse de recurrir al ajeno testimonio; pero pronto sucedió acaso que toda investigación



8. Distingue entre  $\left( \begin{array}{l} \text{"acuerdo-comprobado"} \\ \text{"alucinación" (8 10)} \end{array} \right) \rightarrow \left\{ \begin{array}{l} \text{"verdadero"} \\ \text{"equivocado"} \end{array} \right.$

9. observa la relación Temporal  
¿ que diferencia los - conocimientos.



científica tuviera que fundarse sobre resultados afirmados con anterioridad y dependiera por lo tanto de datos recogidos por otras personas. En realidad, sin la corroboración del ajeno testimonio, apenas si tendríamos confianza en la existencia de los objetos físicos. Gentes hay que padecen alucinaciones, es decir, que imaginan percibir objetos físicos que no confirman el testimonio de los demás. En caso semejante damos por sentado que se han equivocado. La semejanza que existe entre las percepciones de personas diferentes en análoga situación es lo que nos da confianza en las causas externas de nuestras percepciones; a no ser por ésta, cualesquiera que fueran las naturales creencias que hubiéramos tenido en los objetos físicos se hubiesen desvanecido largo tiempo ha. Vemos, pues, que la memoria y el testimonio de los demás son esenciales a la ciencia. Sin embargo, tanto el uno como la otra son susceptibles de crítica para el escéptico; y aun en el caso de que logremos hallar razones que se opongan a esta crítica, si somos racionales habremos perdido una cierta confianza en nuestras creencias originales. Esto equivale a decir, una vez más, que estaremos tanto menos seguros de nosotros mismos cuanto más exacto y precisos seamos.

Tanto la memoria como el testimonio ajeno nos conducen al terreno de la psicología. No discutiremos aquí ni la primera ni el segundo más que en lo que claramente conciernen a ciertos problemas genuinamente filosóficos que han de resolverse. Empezaremos con la memoria.

Es esta una palabra que tiene varios significados. La minoría a que yo me refiero en este momento es el recuerdo de los acontecimientos pasados; y éste es tan evidentemente falible que todo experimentador se ve obligado a tomar nota del resultado de sus experimentos tan pronto como le es posible: considera la ilación entre las palabras escritas y los acontecimientos pasados menos susceptibles de error que las creencias directas que constituyen la memoria. Sin embargo, es preciso que transcurra algún tiempo, aunque sea solamente algunos segundos, entre la observación y la anotación de lo observado, a menos que esta última sea tan fragmentaria que se requiera de la memoria para interpretarla. No podemos por lo tanto escapar a la necesidad de confiar en la memoria hasta cierto punto. Por otra parte, sin la memoria no se nos acudiría interpretar las anotaciones con referencia a un acontecimiento pasado, pues desconoceríamos que éste hubiera existido. Ahora bien; aparte de estos argumentos para probar la falibilidad de la memoria,

existe una embarazosa consideración que el escéptico sacará a colación. El recuerdo, hecho presente, no puede en manera alguna probar — tal vez nos diría, — que lo que se recuerda ocurriera en otro tiempo, ya que el mundo podría haber venido a la existencia hace cinco minutos tal y como es ahora, lleno de estos recuerdos que serían completamente engañosos. Algunos contrarios a Darwin, como el padre de Edmundo Gosse, adujeron argumentos muy semejantes contra la evolución. El mundo, decían, se creó 4.004 años antes de Jesucristo con todos los fósiles que hay en él, con el solo objeto de probar nuestra fe; el mundo fué creado de repente, pero lo fué tal y como hubiese sido si hubiera evolucionado. Este punto de vista carece de imposibilidad lógica; y asimismo tampoco la hay en considerar que el mundo se creara hace cinco minutos lleno de todos los recuerdos y anotaciones que contiene. Esto tal vez parezca una hipótesis poco probable; pero no se puede refutar lógicamente.

Además de este argumento, que puede tenerse por fantástico, hay otras razones de detalle para desconfiar hasta cierto punto de la memoria. Es evidente que ninguna creencia de un acontecimiento pasado se pueda confirmar directamente, por la sencilla razón de que no podemos recurrir al pasado. Podemos encontrar su confirmación de un modo indirecto en las revelaciones de los demás y en otros datos contemporáneos. Estos últimos, según ya hemos visto, requieren una cierta cantidad de memoria, si bien ésta sea poca, como sucede, por ejemplo, cuando se toma una relación taquigráfica de una conversación o discurso mientras tiene lugar. Pero aun en tal caso no podemos escapar por completo a la necesidad de una memoria que abarque mayor espacio de tiempo. Supongamos que se produjera una conversación completamente imaginaria con algún propósito criminal; dependeríamos de los recuerdos de los testigos para establecer su carácter ficticio ante los tribunales. Y he aquí que toda memoria que abarca un gran espacio de tiempo es en extremo susceptible de error; lo cual se evidencia por los errores que invariablemente se cometen en las autobiografías. Un individuo que se encuentre de buenas a primera con algunas cartas escritas por él mismo muchos años ha, podrá verificar hasta qué punto su memoria ha falseado los hechos pasados. Por estas razones, el que no podamos libertarnos de la dependencia de la memoria como fundamento de nuestros conocimientos, es, a primera vista, razón suficiente para considerar



10. La Relación entre espíritu y Materia

11. El medio para relacionar: la "inferencia"

¿cómo se analiza críticamente?

De estudios } físico = cuando se pasa de la sensación al hecho físico  
                  } psicológico



que lo que generalmente se tiene por conocimiento no sea completamente cierto. El conjunto de las cuestiones referentes a la memoria las consideramos con mayor detenimiento en capítulos posteriores.

El ajeno testimonio origina aún más embarazosos problemas. Lo que los hace tan embarazosos es el hecho de que esté involucrado en la formación de nuestro conocimiento de la física, y el que, inversamente, se necesite de la física para establecer la integridad del testimonio. Además, esta cuestión suscita todos los problemas que se refieren a la relación entre el espíritu y la materia. Algunos filósofos eminentes, entre los que podemos citar a Leibniz, han ideado sistemas de acuerdo con los cuales no existiría cosa alguna que pudiéramos llamar testimonio, y sin embargo, han aceptado como verdaderas muchas cosas que no es posible conocer sin él. Yo creo que la filosofía no ha prestado toda la atención debida a este problema, para mostrar la gravedad del cual, sin embargo, bastarán unas cuantas palabras.

Para nuestro objeto podríamos definir el testimonio como un conjunto de ruidos escuchados o figuras vistas, análogas a las que nosotros produciríamos si deseáramos transmitir una aseveración, y que la persona que escucha o se considera que proviene de alguien que tiene el mismo deseo. Veamos un ejemplo concreto; pregunto a un policía el camino para ir a cierto lugar y me dice: "Cuarta travesía a la derecha y tercera a la izquierda"; es decir, oigo el sonido de estas palabras y quizá veo lo que puede interpretarse por el movimiento de sus labios. Doy por sentado que su mente es poco más o menos como la mía y que ha emitido los mismos sonidos con la misma intención que yo lo hubiera hecho caso de haberlos producido, cual es, comunicar una información. En la vida ordinaria todo esto no es, en el verdadero sentido de la palabra, una inferencia; es una creencia que se produce en nosotros cuando la ocasión se presenta. Pero si se nos fuerza, no tenemos más remedio que substituir la creencia espontánea por la inferencia, y cuanto más se examina esta última tanto más defectuosa y falta de solidez aparece.

La inferencia de que necesitamos consta de dos etapas o grados, físico el uno y psicológico el otro. La inferencia física es de la especie que hemos considerado hace un momento, por la que pasamos de la sensación al hecho físico. Escuchamos ciertos sonidos y creemos que proceden del policía. Vemos algo que se mueve y lo interpretamos como el movimiento de sus

labios. Esta inferencia, según ya vimos antes, está en parte justificada por el testimonio de los demás; y, sin embargo, ahora caemos en la cuenta de que ha de producirse antes de que tengamos razón alguna para creer que exista lo que llamamos testimonio. Y esta inferencia es a veces seguramente errónea. Las personas lunáticas oyen voces que no pueden oír otras gentes; y en vez de considerar que poseen un oído anormalmente agudizado, se las encierra. Pero puesto que sucede algunas veces que oímos frases no procedentes de un cuerpo, ¿por qué no habría de suceder siempre lo mismo? Quizá nuestra imaginación ha producido como por encanto todas las cosas que creemos que nos han dicho los demás. Pero esto no es sino una parte del problema general que constituye la inferencia de los objetos físicos de las sensaciones, el cual, con todo y presentar dificultades, no constituye la más ardua de las dificultades lógicas que al testimonio se refieren. Lo que en realidad presenta mayores dificultades es inferir la existencia de la mente del policía de la de su cuerpo. Con esto no pretendo ultrajar a ningún policía; lo mismo podríamos decir de los policías e incluso de los filósofos.

La inferencia de la mente del policía puede ciertamente ser errónea. Es comprensible que un artista hiciera un policía de cera que tuviese toda la apariencia de uno vivo y verdadero, y colocara un gramófono dentro de él que indicara periódicamente a los visitantes de una exposición, a cuya entrada se encontrase, el camino que debían seguir para ir a los lugares más interesantes de la misma. En este caso, las personas tendrían la misma clase de evidencia de que era un ser vivo que en otro caso análogo, con otros policías. Descartes creía que los animales no tenían alma, sino que eran meramente complicados autómatas. Los materialistas del siglo XVIII extendieron hasta el hombre esta doctrina. Pero no es mi idea ahora hablar del materialismo; el problema que en estos instantes me ocupa es diferente. Incluso los materialistas se ven precisados a admitir que cuando hablan tratan de expresar alguna cosa, es decir, que las palabras que emplean son signos y no solamente sonidos. Tal vez resulte difícil determinar con exactitud lo que significa este aserto; pero es evidente que significa algo, y que es verdadero por lo que se refiere a las indicaciones que uno mismo hace. La cuestión es la siguiente: ¿estamos seguros de que esto es tan verdadero de las indicaciones que escuchamos como de las que nosotros hacemos? ¿No serán las palabras que oímos



12. El problema del SIGNO = nos remite a su significación  
la "analogía" } no podemos prescindir de ella  
pero tampoco a prueba segura

No acertamos a entender por

13. Lo externo e interno al hombre =  
La introspección como medio de inferencia ha sido negada  
como es el caso de John Watson y a fuerte evidencia!

- la percepción externa de los objetos
- hay algo de subjetivo y basado en lo que se llama percepción



simplemente ruidos, como otros cualesquiera, sin más significado que las perturbaciones que producen en el aire? El argumento principal que puede aducirse contra esto es la analogía: las frases que escuchamos son tan semejantes a las que nosotros mismos producimos, que creemos que han de ser producidas por causas semejantes. Pero aun cuando no podamos hacer caso omiso de la analogía, como una forma de inferencia, no podemos decir, sin embargo, que tenga fuerza demostrativa. Y no es raro que conduzca a extravíos. He aquí, pues, que quedamos otra vez abandonados con lo que a primera vista es una razón de incertidumbre y de duda.

La cuestión de lo que nosotros mismos queremos decir cuando hablamos trae a colación otro problema, cual es el de la introspección. Hay muchos filósofos que han sostenido que la introspección proporcionaba la más indudable de todas las clases de conocimientos, mientras que otros han creído que no existía tal introspección. Descartes, luego de poner en duda todas las cosas, llega a su "pienso, luego existo" como base de todo el restante conocimiento; el doctor John B. Watson, behaviorista (1), sostiene; por el contrario, que no pensamos, sino que hablamos solamente. El doctor Watson, en la vida de relación produce la misma manifiesta sensación de pensar que cualquiera otra persona; así, pues, si él no está convencido de que piensa, nos pone a los demás en un brete. Sea como fuere, la sola existencia de una opinión como la suya, en un filósofo competente, ha de ser suficiente a mostrar que la introspección no es cosa tan cierta como algunas gentes han creído. Pero examinemos la cuestión un poco más de cerca.

La diferencia entre lo que llamamos introspección y lo que consideramos percepción externa de los objetos, según me pa-

(1) La palabra "behaviorismo", derivada de la inglesa *behaviour*, equivalente a conducta o comportamiento, sirve para denominar una escuela psicológica fundada a principios del siglo XX en Norteamérica y uno de cuyos primeros exponentes es el doctor Watson, que se cita en el texto. Esta escuela tiende a reducir el estudio de la psicología al de las reacciones o modos de comportarse la conciencia en contacto con los estímulos exteriores, se inició con el estudio de las reacciones fisiológicas de los animales. Para el behaviorista, la conciencia humana está integrada por un conjunto de reacciones espontáneas a condiciones y, por lo tanto, el pensamiento y la voluntad se consideran como la resultante de reflejos perfectamente mecanizados.

rece, se refiere no a lo que es primordial en nuestro conocimiento, sino a lo que es inferido. En un cierto momento pensamos que estamos viendo una silla; en otro que pensamos en la filosofía. A lo primero le llamamos percepción de un objeto externo; a lo segundo, introspección. Ahora bien: según ya hemos visto, existen razones para poner en duda la percepción externa tal y como el sentido común la acepta. Después pasaremos a considerar lo que hay de indubitable y primitivo en la percepción; pero por el momento me anticiparé diciendo que lo que es indubitable cuando "vemos una silla" es la existencia de un cierto dibujo de colores; pero esta existencia, según veremos, depende tanto de mí como de la silla; nadie más que yo mismo puede ver exactamente el dibujo que veo. Hay, por lo tanto, algo de subjetivo y privado en lo que consideramos percepción externa, pero queda oculta por una arriesgada expansión hacia el mundo físico. Creo que la introspección, por el contrario, implica una arriesgada expansión hacia el mundo mental: cuando ésta se elimina, no es muy diferente de la percepción externa libre de toda otra expansión. Para que esto se vea claramente trataré de mostrar lo que ocurre cuando decimos que pensamos en la filosofía.

Supongamos que, como un resultado de la introspección, llegara uno a la creencia que se expresa con las siguientes palabras: "Yo creo que la mente es diferente de la materia". ¿Qué es lo que sabemos que no sea inferido en tal caso? En primer lugar debemos eliminar la palabra "yo"; la persona que cree es inferida, no parte del conocimiento inmediato. En segundo lugar hay que precaverse de la palabra "creer". No me refiero ahora a lo que esta palabra significa en la lógica o en la teoría del conocimiento, sino a lo que significa cuando se usa para expresar una experiencia directa. En tal caso parecería que sólo expresa un cierto género de sentimiento. Y por lo que se refiere a lo que se afirma creer, es decir, "que la mente es distinta de la materia", es harto difícil decir lo que realmente ocurre cuando uno piensa que lo cree. Podrían no ser más que palabras, pronunciadas o exteriorizadas visualmente o mediante imágenes auditivas o motoras; podría tratarse de imágenes de lo que "significan" las palabras; pero en tal caso, no sería una representación exacta del contenido lógico de la proposición. Se puede tener una imagen de una estatua de Newton "navegando sólo por los extraños mares del pensamiento" y otra imagen de una piedra que rueda montaña abajo unidas por las palabras "¡qué diferente!". O



14 - El Valor del Lenguaje

15. La Inferencia - fisiológica no permite identificar  
los objetos



bién se puede pensar en la diferencia existente entre preparar una conferencia y almorzar. Sólo cuando llega uno a expresar su pensamiento con palabras es cuando se aproxima a la precisión lógica.

Tanto cuando se trata de la introspección como cuando se trata de la percepción externa procuramos expresar nuestro conocimiento con PALABRAS.

Aquí, como en el caso del testimonio ajeno, venimos a parar al aspecto social del conocimiento. El objeto de la palabra es prestar al pensamiento la misma notoriedad que se atribuye a los objetos físicos. A un cierto número de personas le es dable oír la palabra hablada o verla escrita porque una y otra son un hecho físico. Si decimos "el alma es distinta de la materia", puede que haya una muy ligera similitud entre el pensamiento que expreso y el que se suscita en cada uno de los que me escuchan; pero tanto el uno como el otro tienen algo que les es común: que pueden ser expresados con las mismas palabras. Análogamente pueden existir grandes diferencias entre lo que veo y lo que ve otra persona cualquiera cuando decimos que miramos la misma silla; pero ambos podemos expresar nuestras percepciones por medio de las mismas palabras.

Un pensamiento y una percepción no son, por lo tanto, muy diferentes en su naturaleza. Si la física es verdadera, difieren en sus mutuas relaciones: cuando vemos una silla, otros tienen aproximadamente las mismas percepciones, percepciones que se cree están todas ellas relacionadas con las ondas luminosas que proceden de la silla; mientras que cuando formulo un pensamiento de mi mente, es lo probable que los demás no piensan nada semejante. Pero esto mismo podría decirse de la sensación producida por un dolor de muelas, que nadie consideraría, comúnmente, como un caso de introspección. En general, por lo tanto, parece que no haya razón alguna para considerar la introspección y la percepción externa como clases distintas de conocimiento. Pero esta cuestión volverá a ocuparnos de nuevo más adelante.

En cuanto al crédito que puede merecernos la introspección, podemos establecer asimismo un completo paralelismo con el que nos ofrece la percepción externa. El dato real y efectivo es irrecusable, pero a la extensión que instintivamente le atribuimos no le pasa lo mismo. En vez de decir "creo que el alma es diferente de la materia", deberíamos decir "percibo ciertas imágenes que se suceden en una cierta relación mutua, y a las que acompaña un cierto sentimiento". No existen palabras que

describan el hecho efectivo en toda su particularidad; todas las palabras, incluso los nombres propios, tienen un sentido general, con la probable excepción de "esto", que lo tiene ambiguo. Cuando se traduce el hecho en palabras se producen generalizaciones e inferencias, lo mismo que sucede cuando uno dice: "ahí hay una silla". En realidad no existe una diferencia vital entre los dos casos. En ambos, lo que constituye realmente el dato es inexpresable, y lo que puede traducirse en palabras implica inferencias posiblemente erróneas.

Al decir que implica "inferencias", digo algo que no es perfectamente exacto a menos que se interprete cuidadosamente. En el momento de ver una silla, por ejemplo, no es que percibamos primero un dibujo de color y procedamos después a inferir la silla: la creencia en la misma se produce espontáneamente tan pronto como vemos el diseño coloreado; lo que sucede es que esta creencia tiene sus causas no sólo en el estímulo físico presente, sino también, en parte, en experiencias pasadas y, en otra parte, en actos reflejos. En los animales los actos reflejos representan un muy extenso papel; en los seres humanos es más importante la experiencia. El niño aprende paulatinamente a relacionar el tacto con la vista y se acostumbra a la idea de que los demás ven lo que él ve. Los hábitos que de esta manera se forman son constitutivos de nuestras nociones de adulto de un objeto tal como una silla. La percepción de una silla por el órgano de la vista tiene un estímulo físico que afecta directamente sólo la vista, pero estimula ideas de solidez y otras análogas, consecuencia de primitivas experiencias. Esta inferencia podría llamarse "fisiológica" y pone en evidencia las relaciones mutuas establecidas en el pasado entre el tacto y la vista, por ejemplo; pero pueden ser equivocadas en el momento presente; la reflexión producida en un gran espejo se confunde a veces con otra habitación. Del mismo modo en los sueños se producen inferencias fisiológicas erróneas. No podemos, por lo tanto, sentirnos seguros con respecto a cosas que son así inferidas, ya que, si bien procuraremos aceptar la mayor cantidad posible de ellas, nos vemos sin embargo obligados a rechazar algunas en honor a nuestra propia consistencia.

Hace un momento hemos venido a parar a lo que se llama "indiferencia fisiológica" considerándolo como ingrediente esencial de la noción común de un objeto físico. La inferencia fisiológica, en su forma más sencilla, viene a ser lo siguiente: dado un estímulo S, al cual reaccionamos corporalmente mediante



16, | La ciencia utiliza la inducción  
Se pregunta sobre la VALIDEZ de la Inducción



un acto de reflejo R, y un estímulo S' con una reacción R', si los dos estímulos se producen frecuentemente juntos, S llegará con el tiempo a producir R' (1). Es decir, que el cuerpo obrará como si hubiese presentado S'. La inferencia fisiológica tiene gran importancia en la teoría del conocimiento, y habremos de ocuparnos de ella extensamente más adelante. Por ahora la hemos mencionado para evitar, en parte, confundirla con la inferencia lógica, y, en parte, para que sirva de introducción al problema de la inducción, acerca del cual habremos de decir aquí algunas palabras.

La inducción suscita el problema tal vez más difícil de toda la teoría del conocimiento. Toda ley científica se establece mediante la inducción, y, sin embargo, es difícil ver claramente por qué hemos de admitirla como un proceso lógicamente válido. La inducción, en su llano significado, consiste en considerar que por haberse encontrado A y B muchas veces juntas y nunca separadas, donde se encuentra A debe probablemente encontrarse asimismo B. Este argumento se presente primero como una "indiferencia fisiológica" y como tal lo ejercitan los animales. Cuando empezamos a reflexionar, nos encontramos ya induciendo en sentido fisiológico, como sucede cuando esperamos que un manjar que vemos tenga un cierto sabor. Sucede a menudo que venimos a darnos cuenta de nuestra expectación cuando la vemos frustrada, como sucede, por ejemplo, cuando tomamos gal en la creencia de que es azúcar. Cuando el hombre se entregó a la ciencia, procuró justificar este género de inferencias mediante principios lógicamente formulados. Tales tentativas las pondremos a discusión en los sucesivos capítulos; por ahora nos bastará decir que son, a nuestro entender, muy poco satisfactorias. Estamos convencidos de que la inducción tiene una validez de cierta clase y en cierto grado; pero el problema de mostrar el cómo y el por qué de su validez, permanece insoluble. Hasta que se haya resuelto, el hombre racional pondrá en duda si el alimento que toma ha de alimentarle o no y si el Sol volverá a salir mañana. Yo no soy un hombre racional en este sentido, pero por el momento trataré de serlo; y aunque no nos sea posible llegar a ser completamente racionales, será tanto mejor para todos nosotros si llegamos a serlo un poco más que de

(1) Es decir, que si se oye un sonido estridente al mismo tiempo que se ve una luz viva, con frecuencia el mismo sonido producirá el mismo efecto sin la luz al cabo de cierto tiempo.

costumbre. En el peor de los casos, siempre resultará interesante el ver hacia dónde nos conduce la razón.

Los problemas que hemos suscitado no son nuevos ninguno de ellos, pero bastan para mostrarnos que nuestro modo de ver el mundo cotidiano y las relaciones que con él establecemos no son del todo satisfactorios. Hemos ido preguntando si conocemos esto o aquello, pero aún no hemos preguntado lo que es "conocer". Tal vez encontremos que teníamos ideas erróneas acerca de este punto, y que nuestras dificultades disminuyen conforme adquirimos más correctas ideas a tal respecto. Me parece que haremos bien en dar comienzo a nuestra jornada filosófica tratando de comprender lo que es el conocer, considerado como parte de las relaciones existentes entre el hombre y su medio, y olvidando, por el momento, las dudas fundamentales que nos han ocupado. Quizás la ciencia moderna nos ponga en condiciones de ver los problemas filosóficos con una nueva luz. Con esta esperanza pasemos a examinar las relaciones del hombre con su medio, para que así podamos llegar a tener una noción científica de lo que constituye el conocimiento.



Lectura 3

---



## ARTICULO I

*Utrum anima sit corpus\**

## Si el alma es cuerpo

**Dificultades.** Parece que el alma es cuerpo.

1. El alma es el motor del cuerpo. Mas no es un motor inmóvil, ya porque parece que nada puede mover si antes no es movido, pues nadie da lo que no tiene, y así no calienta lo que no tiene calor; ya también porque, si algo es motor no movido, causa, como demuestra el Filósofo, un movimiento perpetuo y siempre igual, cosa que no observamos en el movimiento de los animales, que es producido por el alma. Luego el alma es un motor movido. Y, por tanto, es cuerpo, pues todo motor movido es cuerpo.

2. Todo conocimiento se verifica mediante lo semejante. Pero entre el cuerpo y lo incorpóreo no puede haber semejanza. Por tanto, si el alma no fuese cuerpo, no podría conocer los objetos corpóreos.

3. Entre lo que mueve y lo movido es preciso que exista algún contacto. Pero no hay contacto a no ser entre cuerpos. Luego, puesto que el alma mueve al cuerpo, parece que debe ser cuerpo.

Por otra parte, dice San Agustín que el alma "se dice simple con respecto al cuerpo porque su masa no se extiende por el espacio local".

**Respuesta.** Se presupone desde luego, al tratar de la naturaleza del alma, que entendemos por alma el primer principio de vida en los seres que viven en este mundo; y así llamamos "animados" a los seres vivos, y a los que carecen de vida les llama-

Ad primum sic proceditur. Videtur quod anima sit corpus.

1. Anima enim est motor corporis. Non autem est movens non motum. Tum quia videtur quod nihil possit movere nisi moveatur: quia nihil dat alteri quod non habet, sicut quod non est calidum non calefacit. Tum quia, si aliquid est movens non motum, causat motum sempiternum et eodem modo se habentem, ut probatur in VIII «Physic.»<sup>1</sup>: quod non apparet in motu animalis, qui est ab anima. Ergo anima est movens motum. Sed omne movens motum est corpus. Ergo anima est corpus.

2. Praeterea, omnis cognitio fit per aliquam similitudinem. Non potest autem esse similitudo corporis ad rem incorpoream. Si igitur anima non esset corpus, non posset cognoscere res corporeas.

3. Praeterea, moventis ad motum oportet esse aliquem contactum. Contactus autem non est nisi corporum. Cum igitur anima moveat corpus, videtur quod anima sit corpus.

Sed contra est quod Augustinus dicit, VI «De Trin.»<sup>2</sup>, quod anima «simplex dicitur respectu corporis, quia mole non diffunditur per spatium loci».

**Respondeo** dicendum quod ad inquirendum de natura animae, oportet praesupponere quod anima dicitur esse primum principium vitae in his quae apud nos vivunt: «animatae enim viventia dicitur, res vero inanimatae vita carentes. Vita autem maxi-

me manifestatur duplici opere, scilicet cognitionis et motus. Horum autem principium antiqui philosophi, imaginationem transcendere non valentes, aliquod corpus ponebant; sola corpora res esse dicentes, et quod non est corpus, nihil esse. Et secundum hoc, animam aliquod corpus esse dicebant.

Huius autem opinionis falsitas licet multipliciter ostendi possit, tamen uno utemur, quo et communius et certius patet animam corpus non esse. Manifestum est enim quod non quodcumque vitalis operationis principium est anima: sic enim oculus esset anima, cum sit quoddam principium visionis: et idem esset dicendum de aliis animae instrumentis. Sed «primum» principium vitae dicimus esse animam. Quamvis autem aliquod corpus possit esse quoddam principium vitae, sicut cor est principium vitae in animalibus; tamen non potest esse primum principium vitae aliquod corpus. Manifestum est enim quod esse principium vitae, vel vivens, non convenit corpori ex hoc quod est corpus: alioquin omne corpus esset vivens, aut principium vitae. Convenit igitur alicui corpori quod sit vivens, vel etiam principium vitae, per hoc quod est «tales» corpus. Quod autem est actu tale, habet hoc ab aliquo principio quod dicitur actus eius. Anima igitur, quae est primum principium vitae, non est corpus, sed corporis actus: sicut calor, qui est principium calefactionis, non est corpus, sed quidam corporis actus.

Ad primum ergo dicendum quod, cum omne quod moveatur ab alio moveatur, quod non potest in infinitum procedere, necesse est dicere quod non omne movens moveatur. Cum enim moveri sit exire de potentia in actum, movens dat id quod habet mobili, in quantum facit ipsum esse in actu. Sed sicut ostenditur in VIII «Physic.»<sup>3</sup>, est quoddam movens

«inanimados». Ahora bien, la vida se manifiesta sobre todo en dos operaciones: la de conocer y la de moverse. Los antiguos filósofos, que no alcanzaron a elevarse sobre la imaginación, establecían que el principio de estas operaciones era un cuerpo, pues decían que solamente los cuerpos son seres, y que lo que no es cuerpo es la nada; de donde concluían que el alma es un cuerpo.

Aunque la falsedad de esta opinión puede ser demostrada por múltiples razones, emplearemos una sola, en la cual aparece del modo más general y claro que el alma no es cuerpo. Es indudable que no todo principio de operación vital es alma, porque entonces los ojos serían alma, ya que de algún modo son el principio de la visión; y lo mismo habría que decir de los otros órganos. Lo que entendemos por alma es el "primer" principio de la vida. Un cuerpo puede ser alguna manera ser principio vital al modo como lo es el corazón en los animales; pero ningún cuerpo puede ser, en cuanto a tal, el primer principio de la vida, o ser viviente, pues de lo contrario todo cuerpo sería viviente, o principio de la vida. Luego el que sea viviente e incluso principio de vida le compete a un cuerpo por cuanto es "tal" cuerpo. Ahora bien, ser en acto tal lo recibe de un principio que se llama acto suyo. Luego el alma, que es el primer principio de la vida, no es cuerpo, sino acto del cuerpo, como el calor, que es el principio del calentarse, no es cuerpo, sino acto de un cuerpo.

**Soluciones.** 1. Si todo lo que se mueve es movido por otro, y en este proceso no se puede llegar al infinito, es necesario concluir que no todo motor es movido. Consistiendo el ser movido en pasar de la potencia al acto, el motor da al móvil lo que tiene, en cuanto que le hace estar en acto. A este propósito demuestra el Filósofo que existe un motor absolu-

<sup>1</sup> Cont. Gent. 2,65; De anima 2 lect.1.

<sup>2</sup> C.6 n.9 (BK 259b32); c.10 n.6.8 (BK 267b3-17); S.Th., lect.13 n.7; lect.13 n.8.

<sup>3</sup> C.6: ML 42,929.

<sup>1</sup> C.6 n.8.9 (BK 259b32); S.Th., lect.13 n.7.



tamente inmóvil, que ni substancial ni accidentalmente es movido, y que este motor puede imprimir un movimiento siempre uniforme; que existe también otro motor que no es movido substancialmente, aunque sí de modo accidental, debido a lo cual no puede imprimir movimiento siempre uniforme, y este motor es el alma; y que existe, por último, otro motor que es movido substancialmente, a saber, el cuerpo. Como los antiguos naturalistas creían sólo en la existencia de los cuerpos, por eso afirmaron que todo motor es movido, y que el alma es movida substancialmente, y que es cuerpo.

2. No es necesario que la semejanza o imagen del objeto conocido se encuentre en acto en la naturaleza del que conoce; por el contrario, cuando un ser conoce primero en potencia y después en acto, es preciso que la imagen del objeto conocido no esté en su naturaleza en acto, sino sólo en potencia, como no se halla en la pupila el color en acto, sino solamente en potencia. Por consiguiente, no es preciso que la naturaleza del alma posea en acto la imagen o semejanza de las cosas corpóreas, sino que esté en potencia para recibirlas. Como los antiguos naturalistas no alcanzaron a distinguir el acto de la potencia, con objeto de que el alma conociese los cuerpos, afirmaban que era cuerpo; y para que conociese todos los cuerpos, decían que estaba compuesta de los principios de todos ellos.

3. Hay dos modos de contacto, uno "cuantitativo" y otro "virtual" o dinámico. Por el primero sólo un cuerpo puede entrar en contacto con otro cuerpo; pero del segundo modo puede establecer contacto con el cuerpo el ser incorpóreo que lo mueve.

penitus immobile, quod nec per se nec per accidens movetur: et tale movens potest movere motum semper uniformem. Est autem aliud movens, quod non movetur per se, sed movetur per accidens: et propter hoc non movet motum semper uniformem. Et tale movens est anima. Est autem aliud movens, quod per se movetur, scilicet corpus. Et quia antiqui Naturales nihil esse credebant nisi corpora, posuerunt quod omne movens movetur, et quod anima per se movetur, et est corpus.

Ad secundum dicendum quod non est necessarium quod similitudo rei cognitae sit actu in natura cognoscentis: sed si aliquid sit quod prius est cognoscens in potentia et postea in actu, oportet quod similitudo cognitae non sit actu in natura cognoscentis, sed in potentia tantum; sicut color non est actu in pupilla, sed in potentia tantum. Unde non oportet quod in natura animae sit similitudo rerum corporearum in actu; sed quod sit in potentia ad huiusmodi similitudines. Sed quia antiqui Naturales nesciebant distinguere inter actum et potentiam, ponebant animam esse corpus, ad hoc quod cognosceret corpus; et ad hoc quod cognosceret omnia corpora, quod esset composita ex principis omnium corporum.

Ad tertium dicendum quod est duplex contactus, aquantitatis et virtualis. Primo modo, corpus non tangitur nisi a corpore. Secundo modo, corpus potest tangi a re incorporea quae movet corpus.

## ARTICULO 2

*Utrum anima humana sit aliquid subsistens\**

Si el alma humana es una realidad subsistente

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod anima humana non sit aliquid subsistens.

1. Quod enim est subsistens, dicitur hoc aliquid. Anima autem non est hoc aliquid, sed compositum ex anima et corpore. Ergo anima non est aliquid subsistens.

2. Praeterea, omne quod est subsistens, potest dici operari. Sed anima non dicitur operari: quia, ut dicitur in I «De anima», «dicere animam sentire aut intelligere, simile est ac si dicat eam aliquid texere vel aedificare». Ergo anima non est aliquid subsistens.

3. Praeterea, si anima esset aliquid subsistens, esset aliquid eius operatio sine corpore. Sed nulla est eius operatio sine corpore, nec etiam intelligere: quia non contingit intelligere sine phantasmate, phantasma autem non est sine corpore. Ergo anima humana non est aliquid subsistens.

Sed contra est quod Augustinus dicit, X «De Trin.»: «Quis videt mentis naturam et esse substantiam, et non esse corpoream, videt eos qui opinantur eam esse corpoream, ob hoc errare, quod adiungunt ei ea sine quibus nullam possunt cogitare naturam, scilicet corporum phantasmas. Natura ergo mentis humanae non solum est incorporea, sed etiam substantia, scilicet aliquid subsistens.

Respondeo dicendum quod necesse est dicere id quod est prin-

Difficultades. Parece que el alma humana no es una realidad subsistente.

1. Todo lo que subsiste es "algo determinado". Pero el alma no es "algo determinado", sino que lo es el compuesto de alma y cuerpo. Luego el alma no es una realidad subsistente.

2. A toda realidad subsistente se puede atribuir una actividad. Pero al alma no se le atribuye ninguna actividad, porque, según el Filósofo, "decir que el alma siente o entiende es como decir que teje o edifica". Luego el alma no es una realidad subsistente.

3. Si el alma fuese una realidad subsistente, ejecutaría alguna de sus operaciones sin el cuerpo. Pero no ejerce actividad alguna sin el cuerpo, ni siquiera la de entender, pues para entender precisa de las imágenes sensibles, y no puede darse imagen sensible sin el cuerpo. Luego el alma no es una realidad subsistente.

Por otra parte, dice San Agustín: "Todo el que comprenda que la naturaleza de la mente es ser substancia y no ser corpórea, comprenderá que la causa del error de cuantos opinan que es corpórea consiste en que ponen en ella cosas sin las cuales no pueden concebir naturaleza alguna, esto es, las imágenes de los cuerpos." Luego la naturaleza de la mente humana no solamente es incorpórea, sino también substancia, es decir, realidad subsistente.

Respuesta. Es necesario afirmar que el principio de la operación in-

\* De pot. q.3 a.9.11; De anima 3 lect.7; De spirit. creat. a.2; Q. de anima a.1-14.

† C.4 n.12 (BK 408br): S.Th., lect.10 n.151.

‡ C.7: ML 43,979.



telectual, al que llamamos alma del hombre, es un principio incorpóreo y subsistente. No cabe duda que el nombre puede por su entendimiento conocer la naturaleza de todos los cuerpos. Mas para que se puedan conocer cosas diversas es preciso que no se tenga ninguna de ellas en la propia naturaleza, porque las que naturalmente estuvieran en ella impedirían el conocimiento de las demás; como observamos en los enfermos cuya lengua está impregnada de bilis u otro humor amargo, que no pueden gustar el sabor de lo dulce y todo lo encuentran amargo. Si, pues, el principio de la intelección tuviese en sí la naturaleza de algún cuerpo, no podría conocer todos los cuerpos, ya que cada cuerpo tiene una naturaleza determinada. Luego es imposible que el principio de la intelección sea un cuerpo.

Es igualmente imposible que entienda por medio de un órgano corpóreo, porque la naturaleza concreta de tal órgano corpóreo impediría también el conocimiento de todos los cuerpos; lo mismo que la presencia de un determinado color, no ya solamente en la pupila, sino en un recipiente de cristal, hace aparecer el líquido que contiene de ese mismo color.

Por consiguiente, el principio de intelección llamado mente o entendimiento tiene una operación propia en la cual no participa el cuerpo. Ahora bien, este modo de actividad es propio de una realidad subsistente, pues el obrar responde al ser en acto; de ahí que cada cosa obre según es. Y así no decimos que es el "calor" quien calienta, sino el objeto "caliente".—Luego el alma humana, llamada entendimiento o mente, es un ser incorpóreo y subsistente.

Soluciones. 1. La expresión "un algo determinado" puede tomarse en dos sentidos: o por cualquier realidad subsistente o para designar al ser subsistente que posee naturaleza específica completa. En el primer

*ciplum intellectualis operationis, quod dicimus animam hominis, esse quoddam principium incorporeum et subsistens. Manifestum est enim quod homo per intellectum cognoscere potest naturas omnium corporum. Quod autem potest cognoscere aliqua, oportet ut nihil eorum habeat in sua natura: quia illud quod inesse ei naturaliter, impediret cognitionem aliorum; sicut videmus quod lingua infirmi quae infecta est cholericis et amaro humore, non potest percipere aliquid dulce, sed omnia videntur ei amara. Si igitur principium intellectuale haberet in se naturam alicuius corporis, non posset omnia corpora cognoscere. Omne autem corpus habet aliquam naturam determinatam. Impossibile est igitur quod principium intellectuale sit corpus.*

*Et similiter impossibile est quod intelligat per organum corporeum: quia etiam natura determinata illius organi corporei prohiberet cognitionem omnium corporum; sicut si aliquid determinatus color sit non solum in pupilla, sed etiam in vase vitreo, liquor infusus eiusdem coloris videtur.*

*Ipsam igitur intellectualem principium, quod dicitur mens vel intellectus, habet operationem per se, cui non communicat corpus. Nihil autem potest per se operari, nisi quod per se subsistit. Non enim est operari nisi in actu: unde eo modo aliquid operatur, quo est. Propter quod non dicimus quod calor calefacit, sed calidum. — Relinquitur igitur animam humanam, quae dicitur intellectus vel mens, esse aliquid incorporeum et subsistens.*

*Ad primum ergo dicendum quod hoc aliquid potest accipi dupliciter: uno modo, pro quocumque subsistente: alio modo, pro subsistente completo in natura alicuius speciei. Primo modo, excludit inhaerentiam accidentis et*

*formae materialis: secundo modo, excludit etiam imperfectiorem partem. Unde manus posset dici hoc aliquid primo modo, sed non secundo modo. Sic igitur, cum anima humana sit pars speciei humanae, potest dici hoc aliquid primo modo, quasi subsistens, sed non secundo modo: sic enim compositum ex anima et corpore dicitur hoc aliquid.*

*Ad secundum dicendum quod verba illa Aristoteles dicit non secundum propriam sententiam, sed secundum opinionem illorum qui dicebant quod intelligere est moveri; ut patet ex illis quae ibi praemittit.*

*Vel dicendum quod per se agere convenit per se existenti. Sed per se existens quandoque potest dici aliquid si non sit inhaerens ut accidens vel ut forma materialis, etiam si sit pars. Sed proprio et per se subsistens dicitur quod neque est praedicto modo inhaerens, neque est pars. Secundum quem modum oculus aut manus non posset dici per se subsistens; et per consequens nec per se operans. Unde et operationes partium attribuuntur toti per partes. Dicimus enim quod homo videt per oculum, et palpat per manum, aliter quam calidum calefacit per calorem: quia calor nullo modo calefacit, proprio loquendo. Potest igitur dici quod anima intelligit, sicut oculus videt: sed magis proprie dicitur quod homo intelligat per animam.*

*Ad tertium dicendum quod corpus requiritur ad actionem intellectus, non sicut organum quo talis actio exercetur, sed ratione objecti: praesertim cum comparatur ad intellectum sicut calor ad visum. Sic autem indigere*

sentido excluye la inherencia propia del accidente y de la forma material; en el segundo excluye además la imperfección de lo que es parte de un todo. De aquí que la mano pueda llamarse "un algo determinado" en el primer sentido, pero no en el segundo. Por tanto, debido a que el alma del hombre es parte de la especie humana, puede, en cuanto subsistente, ser llamada "un algo determinado" en el primer sentido, pero no en el segundo, en el cual lo es el compuesto de alma y cuerpo.

2. Aristóteles no expone con esas palabras su propio parecer, sino el de quienes opinaban que entender es moverse, según se desprende del contexto.

También puede responderse que, si bien el obrar por sí mismo compete a lo que existe por sí, ocurre a veces que se llaman existentes por sí mismas realidades que, no obstante ser partes, no son inherentes a la manera del accidente o de la forma material. Sin embargo, propiamente subsistente por sí es lo que ni es parte ni es inherente de ninguno de tales modos. Y así no puede decirse que los ojos o las manos sean subsistentes por sí mismas ni, por consiguiente, que obren por virtud propia. Las operaciones de las partes se atribuyen siempre al todo mediante las partes. Por eso no significa lo mismo decir que el hombre ve por los ojos o palpa con las manos que decir que el cuerpo caliente calienta por el calor; pues, hablando con propiedad, el calor no calienta de ningún modo. Por tanto, puede decirse que el alma entiende, como se dice que los ojos ven; pero lo más propio sería decir que el hombre entiende por el alma.

3. Para la actividad del entendimiento se precisa del cuerpo, no como de un órgano por el cual la operación se realice, sino por razón del objeto, cuya representación en la imagen es para el entendi-



miento lo que el color para la vista. Pero necesitar así del cuerpo no se opone a que el entendimiento sea subsistente; pues, de lo contrario, tampoco sería subsistente el animal, que para sentir necesita de los objetos sensibles exteriores.

corpore non removet intellectum esse subsistentem: alioquin animal non esset aliquid subsistens. cum indiget exterioribus sensibilibus ad sentiendum.

### ARTICULO 3

#### *Utrum animae brutorum animalium sint subsistentes*<sup>a</sup>

Si las almas de los animales irracionales son subsistentes

**Dificultades.** Parece que las almas de los animales irracionales son subsistentes.

1. El hombre conviene en género con los demás animales. Pero, según hemos dicho, el alma del hombre es un ser subsistente. Luego también son subsistentes las almas de los demás animales.

2. El sentido se comporta respecto a los objetos sensibles como el entendimiento respecto a los inteligibles. Pero el entendimiento entiende lo inteligible sin el cuerpo. Luego el sentido aprehende lo sensible sin el cuerpo. Mas las almas de los irracionales son sensitivas. Luego son subsistentes, por la misma razón que lo es el alma del hombre, que es intelectiva.

3. El alma de los animales irracionales mueve a su cuerpo. Pero el cuerpo no mueve, sino que es movido. Luego el alma de los irracionales ejecuta alguna operación sin el cuerpo.

Por otra parte, dice San Agustín: "Creemos que solamente el hombre tiene un alma substancial; en cambio, no son substanciales las almas de los animales".

**Respuesta.** Según hemos dicho, los antiguos filósofos no hacían distinción alguna entre el entendimiento

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod animae brutorum animalium sint subsistentes.

1. Homo enim convenit in genere cum aliis animalibus. Sed anima hominis est aliquid subsistens, ut ostensum est (a.2). Ergo et animae aliorum animalium sunt subsistentes.

2. Praeterea, similiter se habet sensitivum ad sensibilia, sicut intellectivum ad intelligibilia. Sed intellectus intelligit intelligibilia sine corpore. Ergo et sensus apprehendit sensibilia sine corpore. Animae autem brutorum animalium sunt sensitivae. Ergo sunt subsistentes, pari ratione qua et anima hominis, quae est intellectiva.

3. Praeterea, brutorum animalium anima movet corpus. Corpus autem non movet, sed movetur. Anima ergo bruti animalis habet aliquam operationem sine corpore.

Sed contra est quod dicitur in libro «De Eccl. dogmat.»: «Solum hominem credimus habere animam substantivam; animalium vero animae non sunt substantivae».

Respondeo dicendum quod antiqui philosophi nullam distinctionem ponebant inter sensum et

intellectum, et utrumque corporeo principio attribuebant, ut dictum est (a.1; cf. q.50 a.1).—Plato autem distinxit inter intellectum et sensum; utrumque tamen attribuit principio incorporeo, ponens quod, sicut intelligere, ita et sentire convenit animae secundum seipsam. Et ex hoc sequebatur quod etiam animae brutorum animalium sint subsistentes.

Sed Aristoteles posuit quod solum intelligere, inter opera animae, sine organo corporeo exercetur. Sentire vero, et consequentes operationes animae sensitivae, manifeste accidit cum aliqua corporis immutatione; sicut in videndo immutatur pupilla per speciem coloris; et idem apparet in aliis. Et sic manifestum est quod anima sensitiva non habet aliquam operationem propriam per seipsam, sed omnis operatio sensitivae animae est conjuncti. Ex quo relinquatur quod, cum animae brutorum animalium per se non operentur, non sint subsistentes: similiter enim unumquodque habet esse et operationem.

Ad primum ergo dicendum quod homo, etsi conveniat in genere cum aliis animalibus, specie tamen differt: differentia autem speciei attenditur secundum differentiam formae. Nec oportet quod omnis differentia formae faciat generis diversitatem.

Ad secundum dicendum quod sensitivum quodammodo se habet ad sensibilia sicut intellectivum ad intelligibilia, in quantum scilicet utrumque est in potentia ad sua objecta. Sed quodammodo dissimiliter se habent, in quantum sensitivum patitur a sensibili cum corporis immutatione: unde excellentia sensibilibus corrumpit sensum. Quod in intellectu non contingit: nam intellectus intelligens maxima intelligibilem, magis potest postmodum intelligere minora.—Si vero in intelligendo fatigetur corpus, hoc

y el sentido, atribuyendo uno y otro a un principio corpóreo.—En cambio, Platón distinguió entre entender y sentir, y atribuyó ambas cosas a un principio incorpóreo, diciendo que lo mismo entender que sentir compete al alma por sí misma, de lo cual se sigue que también las almas de los irracionales son subsistentes.

Aristóteles, por el contrario, enseñó que, entre las operaciones del alma, la única que se realiza sin órgano corporal es la de entender, y que, en cambio, lo mismo la de sentir que todas las demás de la parte sensitiva van indiscutiblemente acompañadas de alguna inmutación corporal; así, en la visión la pupila es alterada por la especie del color, e igual sucede en las demás operaciones. Lo cual demuestra que el alma sensitiva no tiene operación propia alguna que ejecute por sí misma, sino que todas sus operaciones pertenecen al compuesto. Si, pues, el alma de los animales irracionales no obra por sí misma, se sigue que no es subsistente, ya que las cosas obran según su propio modo de ser.

**Soluciones.** 1. Aunque el hombre conviene con los otros animales en el género, difiere de ellos en la especie. Y si bien las diferencias específicas dependen de la diversidad de formas, no es preciso que toda diversidad de forma engendre diversidad de género.

2. El sentido se comporta en orden a lo sensible como el entendimiento con respecto a lo inteligible, en cuanto que uno y otro están en potencia con respecto a sus objetos. Pero bajo otros aspectos se comportan de distinta manera, ya que el ser sensitivo recibe la acción del objeto sensible con inmutación corporal, y por eso objetos de una gran intensidad o excelencia resultan dañados para el sentido. Cosa que no ocurre en el entendimiento, que, después de entender los objetos intelli-

<sup>a</sup> Cont. Gent. 2,82.

<sup>b</sup> C.16.17; ML 42,1216.

<sup>a</sup> In Theaeteto c.29.30; cf. Timaeum c.15.

<sup>b</sup> De anima 1.3 c.4 n.4. (Bk 429a24); S.Th., lect.7 n.684.



En cuanto al conocimiento de las realidades corporales, se nos presentan, a su vez, tres cuestiones: primera, por qué medio las conoce; segunda, cómo y en qué orden (q.85); tercera, qué es lo que en ellas conoce (q.86).

Sobre la primera de estas cuestiones nos hacemos estas ocho preguntas:

Primera: si el alma conoce intelectualmente los cuerpos.

Segunda: si los entiende mediante su esencia o por ciertas especies.

Tercera: supuestas las especies, si por naturaleza posee innatas las de todos los objetos inteligibles.

Cuarta: si vienen de ciertas formas inmatrimales separadas.

Quinta: si nuestra alma contempla todo lo que entiende en las razones eternas.

Sexta: si adquirir el conocimiento inteligible partiendo de los sentidos.

Séptima: si el entendimiento puede conocer de hecho mediante las especies inteligibles que ya posee, sin referirse a las imágenes.

Octava: si al estar impedidas las potencias sensitivas queda anulado el juicio del entendimiento.

Circa cognitionem corporallum, tria consideranda occurrunt: primo quid sit, per quid ea cognoscit; secundo, quomodo et quo ordine (q.85); tertio, quid in eis cognoscit (q.86).

Circa primum quaeruntur octo. Primum: utrum anima cognoscat corpora per intellectum.

Secundo: utrum intelligat ea per essentiam suam, vel per aliquas species.

Tertio: si per aliquas species, utrum species omnium intelligibilium sint ei naturaliter innatae.

Quarto: utrum effluant in ipsam ab aliquibus formis immaterialibus separatis.

Quinto: utrum anima nostra omnia quae intelligit, videat in rationibus aeternis.

Sexto: utrum cognitionem intelligibilem acquirat a sensu.

Septimo: utrum intellectus possit actu intelligere per species intelligibiles quas penes se habet, non convertendo se ad phantasmas.

Octavo: utrum iudicium intellectus impediatur per impedimentum sensitivarum virtutum.

## ARTICULO 1

### *Utrum anima cognoscat corpora per intellectum*\*

Si el alma conoce intelectualmente los cuerpos

**Dificultades.** Parece que el alma no conoce intelectualmente los cuerpos.

1. Dice San Agustín que "los cuerpos no pueden ser comprendidos por el entendimiento, ni nada corpóreo ser percibido sino por los sentidos". Afirma también que sólo hay visión intelectual de aquello que está por su esencia en el alma, y los cuerpos no están de esta manera. Luego

Ad primum sic proceditur. Videtur quod anima non cognoscat corpora per intellectum.

1. Dicit enim Augustinus, in II «Solliloq.»<sup>1</sup>, quod «corpora intellectu comprehendere non possunt; nec aliquid corporeum nisi sensibus videri potest». Dicit etiam, XII «Super Gen. ad ltt.»<sup>2</sup>, quod visio intellectualis est eorum quae sunt per essentiam suam in anima. Huiusmodi autem non sunt

corpora. Ergo anima per intellectum corpora cognoscere non potest.

2. Praeterea, sicut se habet sensus ad intelligibilia, ita se habet intellectus ad sensibilia. Sed anima per sensum nullo modo potest cognoscere spiritualia, quae sunt intelligibilia. Ergo nullo modo per intellectum potest cognoscere corpora, quae sunt sensibilia.

3. Praeterea, intellectus est necessarium et semper eodem modo se habentium. Sed corpora omnia sunt mobilia, et non eodem modo se habentia. Anima ergo per intellectum corpora cognoscere non potest.

Sed contra est quod scientia est in intellectu. Si ergo intellectus non cognoscit corpora, sequitur quod nulla scientia sit de corporibus. Et sic peribit scientia naturalis, quae est de corpore mobili.

Respondeo dicendum, ad evidentiam huius quaestionis, quod primi philosophi qui de naturis rerum inquisiverunt, putaverunt nihil esse in mundo praeter corpus. Et quia videbant omnia corpora mobilia esse, et putabant ea in continuo fluxu esse, aestimaverunt quod nulla certitudo de rerum veritate haberi posset a nobis. Quod enim est in continuo fluxu, per certitudinem apprehendi non potest, quia prius labitur quam mente diludetur: sicut Heraclitus dixit quod «non est possibile aquam fluxu currentis bis tangere», ut recitat Philosophus in IV «Metaphys.»<sup>3</sup>

His autem superveniens Plato, ut posset salvare certam cognitionem veritatis a nobis per intellectum haberi, posuit praeter ista corporalia aliud genus entium a materia et motu separatum, quod nominabat «species» sive «ideas», per quarum participationem unumquodque istorum singularium et sensibillum dicitur vel homo vel equus vel ali-

el alma no puede conocer los cuerpos por el entendimiento.

2. La misma relación hay entre el sentido y lo inteligible que entre el entendimiento y lo sensible. Pero el alma no puede en absoluto conocer por el sentido lo espiritual, que es inteligible. Luego es imposible conocer por el entendimiento los cuerpos, que son sensibles.

3. El entendimiento tiene por objeto lo necesario y lo que permanece siempre invariable. Pero todos los cuerpos son móviles y no estables en su mismo ser. El alma, por consiguiente, no puede conocer los cuerpos mediante el entendimiento.

Por otra parte, la ciencia está en el entendimiento. Si, pues, el entendimiento no conoce los cuerpos, sigue que no hay ciencia de ellos, quedando reducida a nada la ciencia natural que trata del cuerpo móvil.

**Respuesta.** Diremos, para esclarecer esta cuestión, que los primeros filósofos que investigaron la naturaleza de las cosas pensaron que nada existía en el mundo sino los cuerpos. Y como veían que todos los cuerpos eran móviles y los creían en un continuo fluir, opinaron que ninguna certeza podíamos tener acerca de la verdad de las cosas; pues lo que está en continuo fluir no puede ser aprehendido con certeza, ya que desaparece antes de que sea juzgado por la mente. Así, Heráclito, como refiere Aristóteles, decía que "no es posible tocar dos veces el agua de un río en movimiento".

Más adelante, Platón, para poner a salvo la certeza de nuestro conocimiento intelectual de la verdad, admitió, además de estos seres corporales, otro género de seres exentos de materia y movimiento, que llamó "especies" o "ideas", por participación de las cuales cada una de las

\* De verit. q.10 a.4.

<sup>1</sup> C.4: ML 32,388.

<sup>2</sup> C.24: ML 34,474.

<sup>3</sup> III c.5 n.12 (Bk 1010a14): S.Th., I.4 lect.12 n.683.

<sup>4</sup> Phaedon c.49; in Timaeo c.5.



realidades singulares y sensibles presentes se dicen hombre o caballo u otra cosa cualquiera. Y afirmaba, en consecuencia, que las ciencias, las definiciones y cuanto respecta al acto del entendimiento, no hace referencia a estos cuerpos sensibles, sino a aquellos seres inmateriales y separados, de tal forma que el alma no entiende los seres corpóreos, sino sus especies separadas.

Pero esto resulta falso por un doble motivo. Primeramente, porque, siendo aquellas especies inmateriales e inmóviles, se excluiría de las ciencias el conocimiento del movimiento y de la materia (que es lo propio de la ciencia natural) y la demostración por las causas agentes y materiales.—En segundo lugar, porque resulta ridículo que, para lograr el conocimiento de las cosas que nos están presentes, pongamos como medio otras realidades distintas substancialmente de aquéllas, puesto que difieren de ellas en el ser; de modo que, aun conocidas esas substancias separadas, no por ello podríamos formar juicio de las sensibles.

En esto parece que se desvió Platón de la verdad; porque, juzgando que todo conocimiento se verifica mediante una cierta semejanza, creyó que la forma de lo conocido está necesariamente en el cognoscente de igual modo que en el objeto conocido. Comprendió que la forma de la realidad entendida está en el entendimiento de un modo universal, imaterial e inmóvil; lo que aparece claro por la misma operación del entendimiento, que entiende de manera universal y con una cierta necesidad y el modo de la acción es proporcionado al modo de la forma del agente. Por eso estimó que las cosas entendidas debían subsistir por sí mismas de igual modo, es decir, de modo imaterial e inmóvil.

Pero no es preciso esto, pues ve-

quid huiusmodi. Sic ergo dicuntur scientias et definitiones et quidquid ad actum intellectus pertinet, non referri ad ista corpora sensibilia, sed ad illa immaterialia et separata; ut sic anima non intelligat ista corporalia, sed intelligat horum corporaliu[m] species separatas.

Sed hoc dupliciter apparet falsum. Primo quidem quia, cum illae species sint immateriales et immobiles, excluderetur a scientiis cognitio motus et materiae (quod est proprium scientiae naturalis), et demonstratio per causas moventes et materiales.—Secundo autem, quia derisibile videtur ut, dum rerum quae nobis manifestae sunt notitiam quaerimus, alia entia in medium afferamus, quae non possunt esse earum substantiae, cum ab eis differant secundum esse: et sic, illis substantiis separatim cognitis, non propter hoc de istis sensibilibus iudicare possemus.

Videtur autem in hoc Plato deviasse a veritate, quia, cum aestimaret omnem cognitionem per modum alieculi similitudinis esse, credidit quod forma cogniti ex necessitate sit in cognoscente eo modo quo est in cognito. Consideravit autem quod forma rei intellectae est in intellectu universaliter et immaterialiter et immobiliter: quod ex ipsa operatione intellectus apparet, qui intelligit universaliter et per modum necessitatis cuiusdam; modus enim actionis est secundum modum formae agentis. Et ideo existimavit quod oporteret res intellectas hoc modo in seipsis subsistere, scilicet immaterialiter et immobiliter.

Hoc autem necessarium non

est. Quia etiam in ipsis sensibilibus videmus quaedam forma alio modo est in uno sensibilibus quam in altero: puta cum in uno est albedo intensior, in alio remissior, et in uno est albedo cum dulcedine, in alio sine dulcedine. Et per hunc etiam modum forma sensibilis alio modo est in re quae est extra animam, et alio modo in sensu, qui suscipit formas sensibilibus absque materia, sicut colorem auri sine auro. Et similiter intellectus species corporum, quae sunt materiales et mobiles, recipit immaterialiter et immobiliter, secundum modum suum: nam receptum est in recipiente per modum recipientis.—Dicendum est ergo quod anima per intellectum cognoscit corpora cognitione immateriali, universali et necessaria.

Ad primum ergo dicendum quod verbum Augustini est intelligendum quantum ad ea quibus intellectus cognoscit, non autem quantum ad ea quae cognoscit. Cognoscit enim corpora intelligendo, sed non per corpora, neque per similitudines materiales et corpóreas; sed per species immateriales et intelligibiles, quae per sui essentiam in anima esse possunt.

Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus dicit XXII «De civit. Dei», non est dicendum quod, sicut sensus cognoscit sola corporalia, ita intellectus cognoscit sola spiritualia: quia sequeretur quod Deus et angeli corporalia non cognoscerent. Huius autem diversitatis ratio est, quia inferior virtus non se extendit ad ea quae sunt superioris virtutis; sed virtus superior ea quae sunt inferioris virtutis, excellentiori modo operatur.

Ad tertium dicendum quod omnis motus supponit aliquid immobile: cum enim transmutatio fit secundum qualitatem, remanet substantia immobilis; et cum

mos que aun en las mismas realidades sensibles la forma está de modo diverso en unas y en otras; por ejemplo, en una la blancura es más intensa y en otra más débil; en una está unida a lo dulce, en otra existe sin ello. Y, de la misma manera, la forma sensible está de modo diverso en la realidad exterior al alma y en el sentido, que recibe las formas de los objetos sensibles sin la materia; por ejemplo, el color del oro sin el oro. Igualmente, el entendimiento percibe las especies de los cuerpos materiales y móviles de modo imaterial e inmóvil, conforme a su naturaleza propia, pues lo recibido está en quien lo recibe según el modo de ser de éste.—Debemos concluir, por tanto, que el alma conoce los cuerpos por el entendimiento con un conocimiento imaterial, universal y necesario.

Soluciones. 1. El texto de San Agustín ha de entenderse referido a aquellas cosas mediante las cuales el entendimiento conoce, no a las cosas que conoce. Conoce, en efecto, los cuerpos entendiéndolos, pero no mediante ellos mismos ni mediante imágenes materiales y corpóreas; sino por medio de especies inmateriales e inteligibles que pueden existir en el alma por su propia esencia.

2. Como enseña San Agustín, no se debe afirmar que el entendimiento conoce sólo lo espiritual, al modo como el sentido conoce sólo lo corporal; porque se seguiría que Dios y los ángeles no conocen los objetos corpóreos. Y la razón de esta diferencia está en que una potencia inferior no alcanza a lo que es propio de una superior; en cambio, ésta ejecuta lo que es propio de la inferior de un modo más elevado.

3. Todo movimiento supone algo inmóvil: cuando es la cualidad lo que se muda, queda inmóvil la substancia, y cuando lo es la forma substancial, permanece invariable la ma-

\* Cf. CIVIT. 1.6 c.18.

\* Cf. ARISTÓTELES, De anima 1 c.2 n.7 (B2 204101); S.TH., lect.4 n.46.



teria. Aun en las realidades mudables existen relaciones inmutables; así, aunque Sócrates no siempre esté sentado, es absolutamente cierto que, cuando está sentado, permanece en un determinado lugar. Por eso nada impide que haya una ciencia inmutable de cosas mudables.

transmutatur forma substanti-  
lis, remanet materia immobilis.  
Rerum etiam mutabilium sunt  
immobiles habitudines: sicut So-  
crates etsi non semper sedeat,  
tamen immobiliter est verum  
quod, quandocumque sedet, in  
uno loco manet. Et propter hoc  
nihil prohibet de rebus mobili-  
bus immobilem scientiam habere.

## ARTICULO 2

### *Utrum anima per essentiam suam corporalia intelligat*<sup>a</sup>

Si el alma entiende en virtud de su propia esencia los seres corporales

**Dificultades.** Parece que el alma entiende en virtud de su propia esencia los seres corporales.

1. Dice San Agustín que "el alma recoge las imágenes de los cuerpos y se adueña de las imágenes formadas en sí misma de sí misma, pues para elaborarlas les comunica algo de su propia substancia". Pero conoce los cuerpos por medio de las imágenes de éstos. Luego conoce los seres corporales en virtud de la propia esencia, que emplea para formar tales imágenes y de la cual las forma.

2. El Filósofo dice que "el alma en cierto modo es todas las cosas". Por tanto, como lo semejante es conocido por lo semejante, parece que el alma conoce los objetos corpóreos por sí misma.

3. El alma es superior a las criaturas corporales. Mas las cosas inferiores están en las superiores de un modo más perfecto que el que tienen en sí mismas, como afirma Dionisio. Luego todas las criaturas corpóreas están de una manera más noble que en sí mismas en la substancia del alma. Por consiguiente, ésta puede conocerlas por su propia substancia.

Ad secundum sic proceditur.  
Videtur quod anima per essen-  
tiam suam corporalia intelligat.

1. Dicit enim Augustinus, X  
«De Trin.»<sup>1</sup>, quod anima ima-  
gines corporum convolvit et rapit  
factas in semetipsa de semetipsa:  
dat enim eis formandis quid-  
dam substantiae suae. Sed per  
similitudines corporum corpora  
intelligit. Ergo per essentiam  
suam, quam dat formandis tali-  
bus similitudinibus, et de qua eas  
format, cognoscit corporalia.

2. Praeterea, Philosophus di-  
cit, in III «De anima»<sup>2</sup>, quod  
anima quodammodo est omnia.  
Cum ergo simile simili cognos-  
catur, videtur quod anima per  
seipsam corporalia cognoscat.

3. Praeterea, anima est supe-  
rior corporalibus creaturis. Infer-  
iora autem sunt in superioribus  
eminentiori modo quam in seip-  
sis, ut Dionysius dicit<sup>3</sup>. Ergo  
omnes creaturae corporeae nobiliori  
modo existunt in ipsa sub-  
stantia animae quam in seipsis.  
Per suam ergo substantiam potest  
creaturas corporeas cognoscere.

Sed contra est quod Augusti-  
nus dicit, IX «De Trin.»<sup>4</sup>, quod  
«mens corporearum rerum noti-  
tias per sensus corporis colligit». Ipsa autem anima non est co-  
gnoscibilia per corporis sensus.  
Non ergo cognoscit corporea per  
suam substantiam.

Respondeo dicendum quod anti-  
quum philosophum posuerunt quod  
anima per suam essentiam co-  
gnoscit corpora. Hoc enim animis  
omnium communiter inditum fuit,  
quod «simile simili cognoscitur»<sup>5</sup>. Existimabant autem quod  
forma cogniti sit in cognoscente  
eo modo quo est in re cognita.  
Et contrario tamen Platonicum po-  
suerunt. Plato enim, quia per-  
spexit intellectualem animam im-  
materialem esse et immaterialiter  
cognoscere<sup>6</sup>, posuit formas rerum  
cognitarum immaterialiter  
subsistere (cf. a.1). Priores vero  
Naturales, quia considerabant res  
cognitas esse corporeas et mate-  
riales, posuerunt oportere res co-  
gnitas etiam in anima cognoscente  
materialiter esse. Et ideo, ut  
animae attribuerent omnium co-  
gnitionem, posuerunt eam habere  
naturam communem cum omni-  
bus. Et quia natura principiatio-  
rum ex principiis constituitur,  
attribuerunt animae naturam  
principii: ita quod qui dixit prin-  
cipium omnium esse ignem, po-  
suit animam esse de natura ignis;  
et similiter de aere et aqua.  
Empedocles autem, qui posuit  
quatuor elementa materialia et  
duo moventia, ex his etiam dixit  
animam esse constitutam. Et ita,  
cum res materialiter in anima  
pomerent, posuerunt omnem co-  
gnitionem animae materiale es-

Por otra parte, San Agustín dice que "la mente alcanza el conocimiento de las cosas corporales mediante los sentidos del cuerpo". El alma, en cambio, es incognoscible por los sentidos. Por tanto, no conoce lo corpóreo en virtud de la propia substancia.

Respuesta. Los antiguos filósofos afirmaron que, en virtud de su propia esencia, conocía el alma los cuerpos; pues era convicción común que lo semejante es conocido por lo semejante. Y creían que la forma de lo conocido está en el sujeto que conoce del mismo modo que en el objeto conocido. Opuesta era la opinión de los platónicos. Pues Platón, percatándose de que el alma intelectual es inmaterial e inmaterialmente conoce, afirmó que también las formas de las cosas conocidas subsisten de modo inmaterial. En cambio, los primitivos naturalistas, por cuanto consideraban corpóreas y materiales las cosas conocidas, establecieron que también en el alma que las conoce debían estar materialmente. Por eso, a fin de poder atribuir al alma el conocimiento de todas las cosas, sostuvieron que era de naturaleza común a todas ellas, y, como la naturaleza del ser que ha sido originado está constituida por sus principios, atribuyeron al alma la misma naturaleza de su principio. De este modo, quien afirmó que el primer principio de las cosas es el fuego, opinó que el alma es asimismo de naturaleza ignea. Y lo mismo con respecto al aire o al agua. Empédocles, que estableció cuatro elementos materiales y dos agentes, de ellos afirmó también que estaba constituida el alma. Así, pues, habiendo determinado que las cosas están en el alma materialmente, dedujeron, confundiendo el entendimiento con los sen-

<sup>a</sup> Sent. 2 d.3 p.2 q.2 a.1; 3 d.14 a.1 q.2; De verit. q.8 a.8; Cont. Gent. 2,98.

<sup>1</sup> C.5: ML 42,977.

<sup>2</sup> C.8 n.1 (BK 431b21): S.Th., lect.13 n.878.

<sup>3</sup> De cael. hier. c.12 § 2: MG 3,203.

<sup>4</sup> C.3: ML 42,963.

<sup>5</sup> Cf. ARISTOTELES, De anima I c.2 n.6.7; c.5 n.5 (BK 400b11-24): S.Th., lect.4 n.45; lect.12 n.178.

<sup>6</sup> Cf. Phaedrus c.27,28.



tidos, que el conocimiento del alma es material.

Pero es inadmisibles esta opinión. En primer lugar, porque en el principio material a que se referían no se encuentran los seres que de él tienen origen más que en potencia. Y, como claramente enseña el Filósofo, nada se conoce en cuanto está en potencia, sino en cuanto está en acto; de ahí que ni siquiera la misma potencia se conozca más que a través del acto. Por tanto, para que el alma conociera todas las cosas, sería insuficiente atribuirle la naturaleza de los principios, a no ser que poseyese también las naturalezas y formas de cada uno de sus efectos, como la de los huesos, la carne y demás, según Aristóteles objetó a Empédocles.—En segundo lugar, porque, si fuese preciso que la cosa conocida estuviera materialmente en el cognoscente, nada impediría que las realidades materiales exteriores careciesen de conocimiento, ya que, si el alma conociese el fuego mediante el fuego, también el mismo fuego, que existe fuera del alma, lo conocería.

Resulta, por tanto, que los objetos materiales conocidos están en el que los conoce no materialmente, sino más bien inmaterialmente. Y esto porque el acto de conocimiento se extiende a los objetos que están fuera del sujeto, pues es claro que conocemos también lo exterior a nosotros. Ahora bien, por la materia queda determinada la forma de una cosa a un ser único y concreto; siendo evidente, por tanto, que la razón de la materialidad y del conocimiento son opuestas. Por esta causa, los seres que sólo materialmente reciben las formas de otros seres carecen en absoluto de conocimiento, como acontece a las plantas, según testimonio de Aristóteles. En cambio, cuanto más inmaterialmente posee un ser

se, non discernentes inter intellectum et sensum.

Sed haec opinio improbat. Primo quidem, quia in materiali principio, de quo loquebantur, non existunt principiata nisi in potentia. Non autem cognoscitur aliquid secundum quod est in potentia, sed solum secundum quod est actu, ut patet in IX «Metaphys.»<sup>14</sup>: unde nec ipsa potentia cognoscitur nisi per actum. Sic igitur non sufficeret attribuire animae principiorum naturam ad hoc quod omnia cognosceret, nisi inessent ei naturae et formae singulorum effectuum, puta ossis et carnis et aliorum huiusmodi; ut Aristoteles contra Empedoclem argumentatur in I «De anima»<sup>15</sup>. Secundo quia, si oporteret rem cognitam materialiter in cognoscente existere, nulla ratio esset quare res quae materialiter extra animam subsistunt, cognitione carerent: puta, si anima igne cognosceret ignem, et ignis etiam qui est extra animam, ignem cognosceret.

Relinquitur ergo quod oportet materialia cognita in cognoscente existere non materialiter, sed magis immaterialiter. Et huius ratio est, quia actus cognitionis se extendit ad ea quae sunt extra cognoscentem: cognoscimus enim etiam ea quae extra nos sunt. Per materiam autem determinatur forma rei ad aliquid unum. Unde manifestum est quod ratio cognitionis ex opposito se habet ad rationem materialitatis (cf. q.14 a.1). Et ideo quae non recipiant formas nisi materialiter, nullo modo sunt cognoscitiva, sicut plantae; ut dicitur in II libro «De anima»<sup>16</sup>. Quanto autem aliquid immaterialius habet formam rei cognitae, tanto perfectius cognoscit. Unde et intellectus, qui abstrahit spe-

ciem non solum a materia, sed etiam a materialibus conditionibus individuantibus, perfectius cognoscit quam sensus, qui accipit formam rei cognitae sine materia quidem, sed cum materialibus conditionibus. Et inter ipsos sensus, visus est magis cognoscitivus, quia est minus materialis, ut supra (q.78 a.3) dictum est. Et inter ipsos intellectus, tanto quilibet est perfectior, quanto immaterialior.

Ex his ergo patet quod, si aliquis intellectus est qui per essentiam suam cognoscit omnia, oportet quod essentia eius habeat in se immaterialiter omnia; sicut antiqui posuerunt essentiam animae actu compositi ex principis omnium materialium, ut cognosceret omnia. Hoc autem est proprium Dei, ut sua essentia sit immaterialiter comprehensiva omnium, prout effectus virtute praeexistunt in causa. Solus igitur Deus per essentiam suam omnia intelligit; non autem anima humana, neque etiam angelus.

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus ibi loquitur de visione imaginaria, quae fit per imagines corporum. Quibus imaginibus formandis dat anima aliquid suae substantiae, sicut subiectum datur ut informetur per aliquam formam. Et sic de seipsa facit huiusmodi imagines: non quod anima vel aliquid animae convertatur, ut sit haec vel illa imago; sed sicut dicitur de corpore fieri aliquid coloratum, prout informatur colore. Et hic sensus apparet ex his quae sequuntur. Dicit enim quod «servat aliquid», scilicet non formatum tali imagine quod libere de specie talium imaginum iudicet: et hoc dicit esse «mentem» vel «intellectum». Partem autem quae informatur huiusmodi imaginibus, scilicet imaginati-

la forma del objeto conocido, más perfectamente conoce. De aquí que el entendimiento, que abstrae la especie inteligible, no sólo de la materia, sino también de las condiciones materiales individuantes, conoce con más perfección que los sentidos, que reciben la forma del objeto conocido sin su materia, pero con sus condiciones materiales. Y entre los mismos sentidos, el de la vista es el más cognoscitivo, porque, como ya se indicó, es el menos material. Y entre los entendimientos será más perfecto el más inmaterial.

De todo ello se deduce claramente que, si existe un entendimiento que conozca todas las cosas por su esencia, debe poseerlas todas inmaterialmente; de modo semejante a como los antiguos suponían la esencia del alma compuesta en acto por los principios de todas las cosas materiales, a fin de que pudiera conocerlas a todas. Es exclusivo de Dios el poseer una esencia que contenga inmaterialmente todas las cosas, al modo como los efectos preexisten virtualmente en su causa. Por consiguiente, sólo Dios conoce todas las cosas en virtud de su propia esencia; no el alma humana ni el ángel.

Soluciones. 1. San Agustín se refiere en ese lugar a la visión imaginaria que se realiza por medio de imágenes corporales, para formar las cuales el alma pone algo de su substancia, a la manera como se pone el sujeto para ser actualizado por una forma. En este sentido produce de sí misma las imágenes, no porque el alma o una parte suya se transforme en esta o aquella imagen, sino al modo como se dice que un cuerpo se convierte en un objeto coloreado porque se le da un color. Este sentido se desprende de lo que añade a continuación. Dice, en efecto, que «conserva algo», es decir, lo no informado por tal imagen, «que es aquello por lo que libremente juzga de tales imágenes». Y a esto llama «mente» o «entendimiento». En cam-

<sup>14</sup> VIII c.9 n.6 (Bk 101529): S.Th., I,9 lect.10 n.1888.

<sup>15</sup> C.5 n.5.6 (Bk 40923-41013): S.Th., lect.12 n.178.

<sup>16</sup> C.12 n.4 (Bk 42430): S.Th., lect.24 n.556.



bio, de la parte que es informada por las imágenes, es decir, de la imaginación, afirma que "nos es común con los animales".

2. Aristóteles no admitió, contra los antiguos naturalistas, que el alma estuviera actualmente compuesta de todas las cosas, sino dijo que "el alma es en algún modo todas las cosas", en cuanto está en potencia con respecto a todas ellas: por los sentidos, con respecto a las sensibles, y por el entendimiento, con respecto a las inteligibles.

3. Toda criatura tiene el ser finito y determinado. Por eso, aunque la esencia de una criatura superior tenga cierta semejanza con una criatura inferior, al coincidir en un mismo género, la semejanza no es, sin embargo, completa, pues está determinada a una especie a la que no pertenece la criatura inferior. En cambio, la esencia divina es imagen perfecta de todas las cosas con respecto a todo lo que en ellas hay, por ser su principio universal.

vam, dicit esse a communem nobis et bestias.

Ad secundum dicendum quod Aristoteles non posuit animam esse actu compositam ex omnibus, sicut antiqui Naturales; sed dixit quodammodo animam esse omnia, in quantum est in potentia ad omnia; per sensum quidem ad sensibilia, per intellectum vero ad intelligibilia.

Ad tertium dicendum quod quaelibet creatura habet esse finitum et determinatum. Unde essentia superioris creaturae, etsi habeat quandam similitudinem inferioris creaturae prout communicant in aliquo genere, non tamen complete habet similitudinem illius, quia determinatur ad aliquam speciem, praeter quam est species inferioris creaturae. Sed essentia Dei est perfecta similitudo omnium quantum ad omnia quae in rebus inventantur, sicut universale principium omnium.

### ARTICULO 3

#### *Utrum anima intelligat omnia per species sibi naturaliter inditas*

Si el alma conoce todas las cosas mediante especies que le son por naturaleza innatas

Parece que el alma entiende todas las cosas mediante especies que le son por naturaleza innatas.

1. San Gregorio en la homilía de la Ascensión afirma, en efecto, que "el entender es común al hombre y a los ángeles". Pero los ángeles entienden todas las cosas mediante especies innatas; por eso se dice en el libro "Sobre las causas" que toda in-

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod anima intelligat omnia per species sibi naturaliter inditas.

1. Dicit enim Gregorius, in Homilia Ascensionis, quod homo habet commune cum angelis intelligere. Sed angeli intelligunt omnia per formas naturaliter inditas: unde in libro «De causis» dicitur quod somnia intelligentia est plena formis. Ergo

<sup>6</sup> De verit. q.10 a.6; q.11 a.1; q.18 a.7; q.19 a.1; Cont. Gent. 1.83; Q. de anima a.15.

<sup>17</sup> In Evang. hom.29: ML 76,1214.

<sup>18</sup> Prop.10: S.Th., lect.10.

et anima habet species rerum naturaliter inditas, quibus corporalia intelligit.

2. Praeterea, anima intellectiva est nobilior quam materia prima corporalis. Sed materia prima est creata a Deo sub formis ad quas est in potentia. Ergo multo magis anima intellectiva est creata a Deo sub speciebus intelligibilibus. Et sic anima intelligit corporalia per species sibi naturaliter inditas.

3. Praeterea, nullus potest verum respondere nisi de eo quod scit. Sed aliquis etiam idiota, non habens scientiam acquisitam, respondet verum de singulis, si tamen ordinate interrogetur, ut narratur in «Menones» Platónis de quodam. Ergo antequam aliquis acquirat scientiam, habet rerum cognitionem. Quod non esset nisi anima haberet species naturaliter inditas. Intelligit igitur anima res corporeas per species naturaliter inditas.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in III «De anima», de intellectu loquens, quod est sicut tabula in qua nihil est scriptum.

Respondeo dicendum quod, cum forma sit principium actionis, oportet ut eo modo se habent aliquid ad formam quae est actionis principium, quo se habet ad actionem illam: sicut si moveri sursum est ex levitate, oportet quod in potentia tantum sursum fertur, esse leve solum in potentia, quod autem actu sursum fertur, esse leve in actu. Videmus autem quod homo est quandoque cognoscens in potentia tantum, tam secundum sensum quam secundum intellectum. Et de tali potentia in actu reducitur, ut sentiat quidem, per actiones sensibilium in sensum; ut intelligat

teligencia está llena de formas. Luego el alma posee especies congénitas de las cosas, mediante las cuales conoce los objetos corporales.

2. Más noble es el alma intelectual que la materia prima corporal. Pero ésta es creada por Dios con las formas con respecto a las cuales está en potencia. Luego con mayor razón será creada por Dios el alma intelectual con las especies inteligibles. Y, por consiguiente, el alma entiende los objetos corporales mediante especies que le son por naturaleza innatas.

3. Nadie puede responder con acierto sino de lo que sabe. Pero incluso un idiota, que no tiene ciencia adquirida, responde rectamente de cosas singulares con tal de que se le interroge ordenadamente, como se cuenta de uno en el «Menón», de Platón. Luego se tiene conocimiento de las cosas antes de adquirir su ciencia; lo que sería imposible si el alma no poseyera las especies infundidas en sí misma naturalmente. Y, por tanto, mediante ellas conoce el alma las cosas corporales.

Por otra parte, el Filósofo, hablando del entendimiento, dice que es "como una tabla en la que nada hay escrito".

Respuesta. Siendo la forma principio de la acción, es preciso que la relación de una cosa con la forma que es principio de una acción sea la misma que tiene con esa acción; por eso, si el elevarse depende de la ingravedez, lo que sólo esté en potencia para elevarse, sólo en potencia será ingrávodo; y lo que de hecho se eleve será ingrávodo en acto. Pero vemos que el hombre en ocasiones sólo conoce en potencia, tanto sensitiva como intelectualmente; y tal potencia es actualizada en el conocimiento sensitivo por la acción de las cualidades sensibles sobre el sen-

<sup>19</sup> C.1588.

<sup>20</sup> C.4 n.11 (BK 430a1): S.Th., lect.9 n.722



tido, y en el intelectivo por medio de la enseñanza o la investigación. De ahí que debamos decir que el alma intelectiva está en potencia tanto respecto a las imágenes que son principio de la sensación como a las representaciones que son principio de la intelección. Y por eso Aristóteles afirmó que el entendimiento, mediante el cual el alma conoce, no posee especies inteligibles infusas, sino que originariamente está en potencia para todas ellas.

Mas, en ocasiones, el que posee en acto una forma no puede obrar conforme a ella debido a algún impedimento; por ejemplo, el cuerpo ingravido al cual se impide que se eleve. Por eso Platón enseñó que el entendimiento del hombre está por naturaleza lleno de todas las especies inteligibles; pero, a causa de su unión con el cuerpo, está imposibilitado para actualizarse con ellas.

Pero esta explicación no parece razonable. En primer lugar, porque, si el alma tiene un conocimiento natural de todas las cosas, resulta imposible que su olvido sea tan grande que ni siquiera recuerde que posee ese conocimiento; pues ningún hombre olvida lo que conoce de modo natural: por ejemplo, que el todo es mayor que la parte, y cosas semejantes. Y la dificultad aumenta al tener en cuenta que, como anteriormente hemos dicho, le es natural al alma el estar unida al cuerpo, pues resulta inadmisibles que la operación natural de un ser quede totalmente abolida por algo que le es natural.—En segundo lugar, pone de manifiesto la falsedad de esta explicación el hecho de que, cuando falta algún sentido, falta el conocimiento de las cosas que ese sentido percibe; y así, el ciego de nacimiento no puede tener conocimiento de los colores. Cosa que no sucedería si en el alma hubiesen sido infundidas naturalmente las razones de todas las cosas inteligibles.—Por consiguiente, se ha de

autem, per disciplinam aut inventionem. Unde oportet dicere quod anima cognoscitiva sit in potentia tam ad similitudines quae sunt principia sentiendi, quam ad similitudines quae sunt principia intelligendi. Et propter hoc Aristoteles posuit (Ibid.) quod intellectus, quo anima intelligit, non habet aliquas species naturaliter inditas, sed est in principio in potentia ad huiusmodi species omnes.

Sed quia id quod habet actu formam, interdum non potest agere secundum formam propter aliquod impedimentum, sicut leve si impediatur sursum ferri: propter hoc Plato posuit<sup>21</sup> quod intellectus hominis naturaliter est plenus omnibus speciebus intelligibilibus, sed per unionem corporis impeditur ne possit in actum exire.

Sed hoc non videtur convenienter dictum. Primo quidem quia, si habet anima naturalem notitiam omnium, non videtur esse possibile quod huiusmodi notitiae tantam oblivionem capiat, quod nesciat se huiusmodi scientiam habere: nullus enim homo obliviscitur ea quae naturaliter cognoscit, sicut quod omne totum sit maius sua parte, et alia huiusmodi. Praecipue autem hoc videtur inconveniens, si ponatur esse animae naturalis corpori uniri, ut supra (q.76 a.1) habitum est: inconveniens enim est quod naturalis operatio aliquid vel totaliter impediatur per id quod est sibi secundum naturam.—Secundo, manifeste apparet huius positionis falsitas ex hoc quod, deficiente aliquo sensu, deficit scientia eorum, quae apprehenduntur secundum illum sensum; sicut caecus natus nullam potest habere notitiam de coloribus. Quod non esset, si animae essent naturaliter inditae omnium intelligibilium rationes.—Et ideo dicendum est quod anima

non cognoscit corporalia per species naturaliter inditas.

Ad primum ergo dicendum quod homo quidem convenit cum angelis in intelligendo, deficit tamen ab eminentia intellectus eorum: sicut et corpora inferiora, quae tantum existunt secundum Gregorium (l.c. nt.17), deficiunt ab existentia superiorum corporum. Nam materia inferiorum corporum non est completa totaliter per formam, sed est in potentia ad formas quas non habet: materia autem caelestium corporum est totaliter completa per formam, ita quod non est in potentia ad aliam formam, ut supra (q.66 a.2) habitum est. Et similiter intellectus angeli est perfectus per species intelligibiles secundum suam naturam: intellectus autem humanus est in potentia ad huiusmodi species.

Ad secundum dicendum quod materia prima habet esse substantiale per formam, et ideo oportuit quod crearetur sub aliqua forma: alioquin non esset in actu. Sub una tamen forma existens, est in potentia ad alias. Intellectus autem non habet esse substantiale per speciem intelligibilem; et ideo non est simile.

Ad tertium dicendum quod ordinata interrogatio procedit ex principiis communibus per se notis, ad propria. Per talem autem processum scientia causatur in anima addiscentis. Unde cum verum respondet de his de quibus secundo interrogatur, hoc non est quia prius ea noverit; sed quia tunc ea de novo addiscit. Nihil enim refert utrum ille qui docet, proponendo vel interrogando procedat de principiis communibus ad conclusiones: utrobique enim animus audientis certificatur de posterioribus per priora.

decir que el alma no conoce las cosas corporales mediante especies naturalmente infusas.

Soluciones. 1. El hombre tiene ciertamente de común con los ángeles el entender, pero sin la perfección intelectual de ellos; lo mismo que los cuerpos inferiores, que, según San Gregorio, se limitan a existir, no tienen una existencia tan perfecta como la de los cuerpos superiores. Pues la materia de los cuerpos inferiores no está totalmente actuada por la forma, sino que se halla en potencia para formas que no posee; mientras la de los cuerpos celestes está totalmente actuada por la forma, de modo que, según ya hemos dicho, no está en potencia para recibir otra. De igual manera, el entendimiento del ángel está por naturaleza perfeccionado por las especies inteligibles, al paso que el entendimiento humano está en potencia con respecto a ellas.

2. La materia prima recibe su ser substancial de la forma, y, por tanto, debió ser creada con alguna forma; de lo contrario, no existiría en acto. Pero, existiendo con una sola forma, está en potencia con respecto a otras. El entendimiento, en cambio, no recibe su ser substancial de la especie inteligible, y, por tanto, no hay paridad.

3. Un interrogatorio metódico va de los principios generales, conocidos por sí mismos, a los casos particulares. Mas este procedimiento causa el saber en el alma del que aprende. Por tanto, cuando uno responde con exactitud a algo que se le pregunta en segundo lugar, no es porque lo conociese antes, sino porque entonces lo conoce por primera vez. Por lo demás, es indiferente que, cuando el maestro pasa de los principios generales a las conclusiones, lo haga exponiendo o preguntando, porque en uno y otro caso el ánimo del discípulo se cerciora de lo posterior por lo anterior.

<sup>21</sup> Phaedonis c.18ss.; Menonti l.c.; Phaedri c.30.



existencia de Dios sin conocimiento de la esencia o quiddidad divina.

Si los principios de demostración tienen su origen en el "sentido", como se prueba en los "Posteriores", es imposible demostrar lo que está sobre lo sensible. Ahora bien, así es la existencia de Dios. Luego es indemostrable. La norma de demostración, que nos enseña a proceder de los efectos a las causas, y el orden mismo de las ciencias, ponen de manifiesto la falsedad de esta opinión. Porque no habrá ciencia superior a la natural, como se dice en el libro IV de los "Metafísicos", si no existe una substancia cognoscible por encima de la substancia sensible. Tenemos una mayor prueba de esto en el esfuerzo de los filósofos hacia la demostración de la existencia de Dios y en el veredicto del Apóstol, que asegura: "Lo invisible de Dios se alcanza a conocer por las criaturas".

Ni mueve a ello tampoco la afirmación de que en Dios son idénticas la esencia y la existencia. Porque se entiende de la existencia con que Dios subsiste en sí mismo, que nos es tan desconocida como su esencia; no de la existencia que significa composición de inteligencia.

La existencia de Dios cae, en efecto, bajo la demostración, porque nuestra mente puede formar la proposición de que Dios existe valiéndose de razones demostrativas.

Mas no es necesario tomar como medio de demostración la esencia o quiddidad divina en las razones que demuestran la existencia de Dios—como proponía la segunda razón—. En lugar de la quiddidad se toman los efectos, como ocurre en las demostraciones "quia". Y de estos efectos saldrá la razón del nombre "Dios". Porque todos los nombres divinos se imponen para designar la remoción de sus efectos o el orden que Dios tiene a ellos.

Es evidente, además, porque, aunque Dios esté sobre todo ser sensible y sobre el mismo sentido, sus efectos, por los que se prueba la existencia de

nae essentialae vel quidditatis cognitione.

Item. Si demonstrationis principia a sensu cognitionis originem sumunt, ut in "Posteriores" (I, 18; 81 a) ostenditur, ea quae omnem sensum et sensibilia excedunt, videntur indemonstrabilia esse. Huiusmodi autem est Deum esse. Est igitur indemonstrabile.

Huius autem sententiae falsitas nobis ostenditur, tum ex demonstrationis arte, quae ex effectibus causas concludere docet.—Tum ex ipso scientiarum ordine. Nam, si non sit aliqua scibilis substantia supra substantiam sensibilem, non erit aliqua scientia supra Naturalem, ut dicitur in IV "Metaph." (III, 3, 4; 1005 a).—Tum ex philosophorum studio, qui Deum esse demonstrare conati sunt. Tum etiam Apostolica veritate asserente, Rom. 1, 20: "Invisibilia Dei per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur."

Nec hoc debet movere, quod in Deo idem est essentia et esse, ut prima ratio proponebat. Nam hoc intelligitur de esse quo Deus in seipso subsistit, quod nobis quale sit ignotum est, sicut eius essentia. Non autem intelligitur de esse quod significat compositionem intellectus. Sic enim esse Deum sub demonstratione cadit, dum ex rationibus demonstrativis mens nostra inducit huiusmodi propositionem de Deo formata qua exprimat Deum esse.

In rationibus autem quibus demonstratur Deum esse, non oportet assumi pro medio divinam essentiam sive quidditatem, ut secunda ratio proponebat: sed loco quidditatis accipitur pro medio effectus, sicut accidit in demonstrationibus "quia"; et ex huiusmodi effectu sumitur ratio huius nominis "Deus". Nam omnia divina nomina imponuntur vel ex remotione effectuum divinarum ab ipso, vel ex aliqua habitudine Dei ad suos effectus.

Patet etiam ex hoc quod, etsi Deus sensibilia omnia et sensum excedat, eius tamen effectus, ex quibus demonstratio sumitur ad

probandum Deum esse, sensibiles sunt. Et sic nostrae cognitionis origo in sensu est etiam de his quae sensum excedunt.

Dios, son sensibles. Y, así, en el sentido está el origen de nuestro conocimiento y de cuantas cosas están sobre el sentido.

### CAPITULUM XIII

Rationes ad probandum Deum esse

### CAPITULO XIII

"Razones para probar que Dios existe"

Ostenso igitur quod non est vanum niti ad demonstrandum Deum esse, procedamus ad ponendum rationes quibus tam philosophi quam doctores Catholici Deum esse probaverunt.

Primo autem ponemus rationes quibus Aristoteles procedit ad probandum Deum esse. Qui hoc probare intendit ex parte motus duabus viis.

Quarum prima talis est. Omne quod movetur, ab alio movetur. Patet autem sensu aliquid moveri, ut puta solem. Ergo alio movente movetur, aut non. Si non movetur, ergo habemus propositum, quod necesse est ponere aliquid movens immobile. Et hoc dicimus Deum.—Si autem movetur, ergo ab alio movente movetur. Aut ergo est procedere in infinitum: aut est devenire ad aliquid movens immobile. Sed non est procedere in infinitum. Ergo necesse est ponere aliquid primum movens immobile.

In hac autem probatione sunt duae propositiones probandae: scilicet, quod "omne motum movetur ab alio": et quod "in moventibus et motis non sit procedere in infinitum".

Quorum primum probat Philosophus tribus modis. "Primo", sic. Si aliquid movet seipsum, oportet quod in se habeat principium motus sui: alias, manifeste ab alio moveretur.—Oportet etiam quod sit "primo motum": scilicet quod moveatur ratione sui ipsius, et non ratione

Aclarado ya que no son inútiles los intentos de demostrar la existencia de Dios, expondremos ahora las razones con que los filósofos y doctores católicos la probaron.

Daremos en primer término los argumentos con que Aristóteles prueba la existencia de Dios. Lo que intenta probar partiendo del movimiento, mediante dos vías.

La primera es: Todo lo que se mueve es movido por otro. Mas el testimonio de los sentidos atestigua que hay algo que se mueve, por ejemplo, el sol. Recibe, pues, el movimiento de otro. Ahora bien, o este motor se mueve o no. Si no se mueve, tenemos lo intentado, es decir, que hay necesariamente un motor inmóvil. Y a éste llamamos Dios. Si, por el contrario, se mueve, es movido por otro. Luego se ha de proceder indefinidamente o se ha de llegar a un motor inmóvil. Como es imposible proseguir indefinidamente, necesariamente hemos de admitir un motor inmóvil.

En esta prueba hay dos proposiciones que han de ser probadas, a saber: que "todo lo que se mueve es movido por otro", y que "en los seres motores y movidos no hay que proseguir indefinidamente".

✓ El Filósofo prueba la primera de tres maneras: 1. Si un ser se mueve a sí mismo, es necesario que tenga en sí el principio de su movimiento; de lo contrario, sería movido por otro. También es necesario que "sea primordialmente movido", es decir, que



se mueva por sí mismo y no por virtud de una de sus partes, como el animal que se mueve por el movimiento del pie, pues no sería movido todo él por sí mismo, sino por una de sus partes, y una movería a la otra. Es necesario, asimismo, que sea divisible y que tenga partes, porque todo lo que se mueve es divisible, como se prueba en el VI de los "Físicos".

Esto supuesto, razona así: El ser que se supone movido por sí mismo es primordialmente movido. De donde, paralizada una de sus partes, sigue la paralización del todo. Pues si se mueve una parte y otra está en reposo, el todo no sería movido el primero, sino la parte que se mueve. Nada que entra en reposo por el reposo de otro se mueve por sí mismo; porque, cuando el reposo de un ser sigue al reposo de otro, es necesario que su movimiento siga el movimiento del otro, y así no se movería a sí mismo. Luego el ser que se suponía como movido por sí mismo, en realidad no se movería a sí mismo. En consecuencia, lo que se mueve es necesariamente movido por otro.

A esta razón no se opone el que alguno, tal vez, pudiera decir que la parte de lo que se mueve a sí mismo no puede estar en reposo, y, además, que la parte no está en reposo o se mueve si no es accidentalmente, como interpreta falsamente Avicena. Porque la fuerza del argumento se funda en esto: que si algo se mueve primordialmente y por sí, no en virtud de sus partes, es necesario que su movimiento no dependa de otro; mas el moverse de lo divisible, como su propio ser, depende de sus partes; y por esto no puede moverse primordialmente y por sí mismo. Luego para la verdad de la conclusión deducida no se requiere que se suponga como verdad absoluta que una parte de lo que se mueve a sí mismo esté en reposo; sin embargo, es necesario que esta condicional sea verdadera, o sea, "si la parte estuviera en reposo", estarielo también el todo. Cosa que puede en realidad ser verdadera aunque su

suas partis, sicut movetur animal per motum pedis; sic enim totum non moveretur a se, sed sua pars, et una pars ab alia.—Oportet etiam ipsum esse divisibile, et habere partes: cum omne quod movetur sit divisibile, ut probatur in VI "Physic." (c. 4; 234 b; c. 10, 3 sqq.; 240 b).

His suppositis sic arguit. Hoc quod a seipso ponitur moveri, est primo motum. Ergo ad quietem unius partis eius, sequitur quies totius. Si enim, quiescente una parte, alia pars eius moveretur, tunc ipsum totum non esset primo motum, sed pars eius quae movetur alia quiescente. Nihil autem quod quiescit quiescente alio, movetur a seipso: cuius enim quies ad quietem sequitur alterius, oportet quod motus ad motum alterius sequatur; et sic non movetur a seipso. Ergo hoc quod ponebatur a seipso moveri, non movetur a seipso. Necessario est ergo omne quod movetur, ab alio moveri.

Nec obviat huic rationi quod forte aliquis posset dicere quod eius quod ponitur movere seipsum pars, non potest quiescere; et iterum quod partis non est quiescere vel moveri nisi per accidens; ut Avicenna calumniatur<sup>2</sup>. Quia vis rationis in hoc consistit, quod, si aliquid seipsum moveat primo et per se, non ratione partium, oportet quod suum moveri non dependeat ab aliquo; moveri autem ipsius divisibilis, sicut et eius esse, dependet a partibus; et sic non potest seipsum movere primo et per se. Non requiritur ergo ad veritatem conclusionis inductae quod supponatur partem moventis seipsum quiescere quasi quoddam verum absolute: sed oportet hanc conditionalem esse veram, quod, "si quiesceret pars", quod quiesceret totum. Quae quidem potest esse vera etiam si antecedens sit im-

<sup>2</sup> *Sufficiencia*, II, 1.

possibile: sicut ista conditionalis est vera, "Si homo est asinus, est irrationalis".

"Secundo", probat per inductionem, sic<sup>3</sup>. Omne quod movetur per accidens, non movetur a seipso. Movetur enim ad motum alterius.—Similiter neque quod movetur per violentiam: ut manifestum est.—Neque quae moventur per naturam ut ex se mota, sicut animalia, quae constat ab anima moveri.—Nec iterum quae moventur per naturam ut gravia et levia. Quia haec moventur a generante et removente prohibens.—Omne autem quod movetur, vel movetur per se, vel per accidens. Et si per se, vel per violentiam, vel per naturam. Et hoc, vel motum ex se, ut animal; vel non motum ex se, ut grave et leve. Ergo omne quod movetur, ab alio movetur.

"Tertio", probat sic<sup>4</sup>. Nihil idem est simul actu et potentia respectu eiusdem. Sed omne quod movetur in quantum huiusmodi, est in potentia: quia motus est "actus existentis in potentia secundum quod huiusmodi"<sup>5</sup>. Omne autem quod movet est in actu, in quantum huiusmodi: quia nihil agit nisi secundum quod est in actu. Ergo nihil est respectu eiusdem motus movens et motum. Et sic nihil movet seipsum.

Sciendum autem quod Plato, qui posuit omne movens moveri<sup>6</sup>, communius accepit nomen "motus" quam Aristoteles. Aristoteles enim proprie accepit motum, secundum quod est actus existentis in potentia secundum quod huiusmodi: qualiter non est nisi divisibilium et corporum, ut probatur in VI "Physic." (l. c.). Secundum Platonem autem movens seipsum non est corpus: accipiebat enim motum pro qualibet operatione, ita quod intelligere et opinari sit quoddam moveri: quem etiam modum loquendi Aristoteles tangit, in III "De

antecedente sea imposible, tal cual lo es la siguiente condicional: "si el hombre es asno, es irracional".

La segunda prueba (de Aristóteles) es por inducción. Todo lo que se mueve accidentalmente, no se mueve a sí mismo. Pues se mueve al moverse, otro. Igualmente, tampoco se mueve a sí mismo lo que es movido por violencia; cosa evidente. Como tampoco lo que se mueve por su movimiento natural, como los animales, quienes consta son movidos por el alma. Ni, en fin, lo que se mueve por natural impulso, como lo pesado y lo leve, que son movidos por quien les da el ser y aparta el impedimento. Es así que todo lo que se mueve o se mueve por sí mismo o accidentalmente. Mas, si es por sí, o es por violencia o por naturaleza; y esto, último, o por movimiento intrínseco, como el animal, o extrínseco, como lo grave o lo leve. Luego todo lo que se mueve es movido por otro.

La tercera prueba es como sigue: Nada está simultáneamente en acto y potencia respecto de una misma cosa. Mas todo lo que se mueve, en cuanto se mueve, está en potencia, porque el movimiento es "acto del existente en potencia, en cuanto tal". Pero todo lo que se mueve, como moviente, está en acto, pues nada obra sino en cuanto está en acto. Luego nada es, respecto a un mismo movimiento, motor y movido. Y, de este modo, nada se mueve a sí mismo.

Debe saberse, sin embargo, que Platón, al afirmar que todo motor se mueve, tomó la palabra "movimiento" en sentido más universal que Aristóteles. Porque Aristóteles propiamente toma el movimiento en cuanto es el acto del existente en potencia como tal, cual es exclusivamente el de las cosas divisibles y de los cuerpos, como se prueba en el VI de los "Físicos". Mientras que, según Platón, lo que se mueve a sí mismo no es cuerpo; pues tomaba el movimiento en sentido de operación, así como entender y opinar son un cierto moverse; expresión igual a la que Aristóteles

<sup>3</sup> VIII *Phys.*, 4; 254 b.

<sup>4</sup> VIII *Phys.*, 5, 8; 257 a.

<sup>5</sup> III *Phys.*, 1, 6; 201 a.

<sup>6</sup> *Phaedrus*, § 24.



apunta en el III "Del alma". En atención a esto, decía Platón que el primer motor se mueve a sí mismo en cuanto se entiende y se quiere o ama. Lo cual, en cierto sentido, está en conformidad con las razones de Aristóteles; pues no hay diferencia en llegar a un primer motor que se mueva, según Platón, y en llegar a un primer motor absolutamente inmóvil, según Aristóteles.

Mas la otra proposición, a saber, que "en los motores y movidos no es posible proceder indefinidamente", pruébala con tres razones:

La primera de ellas es: Si hay proceso infinito en los motores y movidos, es necesario que todos esos infinitos sean cuerpos, porque, como se probó en el VI de los "Físicos", todo lo que se mueve es divisible y cuerpo. Ahora bien, todo cuerpo que mueve, al moverse, a la vez que mueve es movido. Luego todos estos infinitos se mueven simultáneamente cuando uno de ellos se mueve. Pero este uno, como es finito, se mueve con tiempo finito. Luego todos aquellos infinitos se mueven con tiempo finito. Mas esto es imposible. Luego es imposible también que en los motores y movidos se dé proceso infinito.

Además, que sea imposible que los citados infinitos se muevan con tiempo finito lo prueba de este modo: El que mueve y lo movido deben ser simultáneos: como lo demuestra valiéndose de las particulares clases de movimiento. Mas los cuerpos no pueden estar simultáneamente si no es por continuidad o por contigüidad. Luego, como todos los motores y movidos son cuerpos, como ya se probó, deberán ser como un solo móvil por continuidad o contigüidad. Y así un solo infinito se mueve con tiempo finito. Lo que es imposible, como se demostró en el VI de los "Físicos".

La segunda razón para probar lo mismo es: En los motores y movidos subordinados, o sea, de los cuales uno es movido por el otro ordenadamente, ha de darse necesariamente lo siguiente, que, quitado el primer motor o ce-

linda" (c. 7, 1; 431 a). Secundum hoc ergo dicebat primum movens seipsum movere quod intelligit se et vult vel amat se. Quod in alio non repugnat rationibus Aristotelis: nihil enim differt de venire ad aliquod primum quod moveat se, secundum Platonem; et de venire ad primum quod omnino sit immobile, secundum Aristotelem.

Allam autem propositionem, scilicet quod "in moventibus et motis non sit procedere in infinitum", probat tribus rationibus.

Quarum "prima" talis est<sup>7</sup>. Si in motoribus et motis proceditur in infinitum, oportet omnia huiusmodi infinita corpora esse: quia omne quod movetur est divisible et corpus, ut probatur in VI "Physic." (l. c.). Omne autem corpus quod movet motum, simul dum movet movetur. Ergo omnia ista infinita simul moventur dum unum eorum movetur. Sed unum eorum, cum sit finitum, movetur tempore finito. Ergo omnia ista infinita simul moventur tempore finito. Hoc autem est impossibile. Ergo impossibile est quod in motoribus et motis procedatur in infinitum.

Quod autem sit impossibile quod infinita praedicta moveantur tempore finito, sic probat<sup>8</sup>. Movens et motum oportet simul esse; ut probat inducendo in singulis speciebus motus. Sed corpora non possunt simul esse nisi per continuationem vel contiguationem. Cum ergo omnia praedicta moventia et mota sint corpora, ut probatum est, oportet quod sint quasi unum mobile per continuationem vel contiguationem. Et sic unum infinitum movetur tempore finito. Quod est impossibile, ut probatur in VI "Physicorum" (c. 7; 237 b).

"Secunda ratio" ad idem probandum talis est<sup>9</sup>. In moventibus et motis ordinatis, quorum scilicet unum per ordinem ab alio movetur, hoc necesse est inveniri, quod, remoto primo movente

<sup>7</sup> VII Phys., l. c.

<sup>8</sup> VII Phys., 1, 2; 241 b.

<sup>9</sup> VIII Phys., 5; 256 a.

vel cessante a motione, nullum aliorum movebit neque movebitur: quia primum est causa movendi omnibus aliis. Sed si sint moventia et mota per ordinem in infinitum, non erit aliquod primum movens, sed omnia erunt quasi media moventia. Ergo nullum aliorum poterit moveri. Et sic nihil movebitur in mundo.

"Tertia probatio" (ibid.) in idem redit, nisi quod est ordine transmutato, incipiendo scilicet a superiori. Et est talis. Id quod movet instrumentaliter, non potest movere nisi sit aliquid quod principaliter moveat. Sed si in infinitum procedatur in moventibus et motis, omnia erunt quasi instrumentaliter moventia, quia ponentur sicut moventia mota, nihil autem erit sicut principale movens. Ergo nihil movebitur.

Et sic patet probatio utriusque propositionis quae supponebatur in prima demonstrationis via, qua probat Aristoteles esse "primum motorem immobilem".

Secunda via talis est<sup>10</sup>. Si omne movens movetur, aut haec propositio est vera per se, aut per accidens. Si per accidens, ergo non est necessaria: quod enim est per accidens verum, non est necessarium. Contingens est ergo nullum movens moveri. Sed si movens non movetur, non movet: ut adversarius dicit. Ergo contingens est nihil moveri: nam, si nihil movet, nihil movetur. Hoc autem habet Aristoteles pro impossibile, quod scilicet aliquando nullus motus sit<sup>11</sup>. Ergo primum non fuit contingens: quia ex falso contingenti non sequitur falsum impossibile. Et sic haec propositio, "Omne movens ab alio movetur" non fuit per accidens vera.

Item, si aliqua duo sunt coniuncta per accidens in alio, et unum illorum invenitur sine altero, probabile est eundem alterum absque illo inveniri possit: sicut, si album et musicum inveniuntur

sando en su movimiento, ninguno de los otros moverá ni será movido, porque el primero es causa del movimiento de todos los demás. Mas si estos motores y movidos subordinados se multiplicaran infinitamente, no habria algún primer motor, pues todos serian como medios para mover. Luego ninguno de ellos podría moverse, y así nada se moverá en el mundo.

La tercera prueba recae sobre lo mismo, aunque alterando el orden, es decir, comenzando por lo superior. Y es así: Lo que mueve instrumentalmente no puede mover si no hay algo que mueva como causa principal. Pero si fuera posible proceder indefinidamente en los motores y movidos, todos ellos serian como instrumentos para mover, puesto que se toman como motores movidos, y ninguno de ellos es considerado como motor principal. Luego nada se moverá.

Esto evidencia la prueba de las dos proposiciones supuestas en la primera vía de demostración, mediante la cual prueba Aristóteles que el "primer motor es inmóvil".

La segunda vía es ésta: Si todo motor se mueve, esta proposición o es verdadera en sí o lo es sólo accidentalmente. Si es accidentalmente, no es necesaria, porque lo accidentalmente verdadero no es necesario. Luego es contingente que ningún motor se mueve. Mas, si el motor no se mueve, es imposible que mueva, como dice el adversario. Luego es contingente que nada se mueve, porque, si nada mueve, nada se mueve. Pero Aristóteles considera imposible que nunca haya habido movimiento. Luego el primero no fué contingente, porque de una falsedad contingente no se sigue una falsedad imposible. Y así, esta proposición: "todo lo que se mueve es movido por otro", no fué verdadera accidentalmente.

Además, si dos cosas están unidas en una accidentalmente, y una de ellas puede prescindir de la otra, es probable que la otra pueda prescindir también de aquélla. Por ejemplo, si

<sup>10</sup> VIII Phys., 5; 256 a.

<sup>11</sup> VIII Phys., 1; 250 b.



el ser blanco y músico se encuentran en Sócrates, y en Platón sólo hallamos el ser músico, sin la blancura, es probable que en otro individuo se encuentre la blancura y no sea músico. Luego si el motor y lo movido están juntos en un sujeto accidentalmente, y el movido está en algo sin que esté el que lo mueve, es probable que el motor se encuentre sin aquello que le mueva. Y no cabe invocar contra esto el que uno dependa del otro, porque los que son tales no se juntan esencial, sino accidentalmente.

Pero, si la proposición citada fuera verdadera en sí, resultarían las mismas imposibilidad e inconveniencia. Porque o el motor debería mover con la misma especie de movimiento con que mueve o con otra. Si fuera la misma, será necesario que el que altera se altere, y—siguiendo el proceso—el que sana sane, y el que enseña aprenda lo que ya sabe. Cosa esta imposible, pues es necesario que quien enseña tenga la ciencia, como también lo es que quien aprende carezca de ella; de esto se seguiría que un sujeto tendría y no tendría la misma cosa, lo cual es imposible. Mas si el motor tuviera otra especie de movimiento para moverse, de tal modo, a saber, que él que altera se mueva localmente y el motor localmente aumenta, etc., como los géneros y especies de movimiento son finitos, no sería posible, en consecuencia, proceder indefinidamente. Y de esto resultaría la existencia de un primer motor no movido por otro. A no ser que diga alguno que el retroceso se haga de esta manera: una vez terminados todos los géneros y especies de movimiento, se deba volver al primero de nuevo. Por ejemplo: si el motor se altera localmente y el que altera aumenta, de nuevo el que aumenta se mueva localmente. Pero el resultado sería el mismo que el anterior, o sea, que lo que mueve con una especie determinada de movimiento se mueva con la misma, aunque no inmediata, sino mediatamente.

Luego, en conclusión, es necesario

In Sorto, et in Platone invenitur musicum absque albo, probabile est quod in aliquo alio possit inveniri album absque musico. Si igitur movens et motum coniunguntur in aliquo per accidens, motum autem invenitur in aliquo absque eo quod moveat, probabile est quod movens invenitur absque eo quod moveatur.—Nec contra hoc potest fieri instantia de duobus quorum unum ab altero dependet: quia haec non coniunguntur per se, sed per accidens.

Si autem praedicta propositio est vera per se, similiter sequitur impossibile vel inconveniens. Quia vel oportet quod movens moveatur eadem specie motus qua movet, vel alia. Si eadem, ergo oportebit quod alterans alteretur, et ulterius quod sanans sanetur, et quod docens doceatur, et secundum eandem scientiam. Hoc autem est impossibile: nam docentem necesse est habere scientiam, addiscentem vero necesse est non habere; et sic idem habebitur ab eodem et non habebitur, quod est impossibile.—Si autem secundum aliam speciem motus moveatur, ita scilicet quod alterans moveatur secundum locum, et movens secundum locum augeatur, et sic de aliis: cum sint finita genera et species motus, sequetur quod non sit abire in infinitum. Et sic erit aliquod primum movens quod non moveatur ab alio.—Nisi forte aliquis dicat quod fiat reflexio hoc modo quod, completis omnibus generibus et speciebus motus, iterum oporteat redire ad primum: ut, si movens secundum locum alteretur, et alterans augeatur, iterum augeans moveatur secundum locum. Sed ex hoc sequetur idem quod prius: scilicet quod id quod movet secundum aliquam speciem motus, secundum eandem moveatur, licet non immediate sed mediate.

Ergo relinquitur quod oportet

ponere "aliquid primum quod non moveatur aliquo exteriori".

Quia vero, hoc habito quod sit primum movens quod non moveatur ab alio exteriori, non sequitur quod sit penitus immobile, ideo ulterius procedit Aristoteles, dicendo quod hoc potest esse dupliciter. Uno modo, ita quod illud primum sit penitus immobile. Quo posito, habetur propositum: scilicet, quod sit aliquod primum movens immobile.—Alio modo, quod illud primum moveatur a seipso. Et hoc videtur probabile: quia quod est per se, semper est prius eo quod est per aliud; unde et in motis primum motum rationabile est per seipsum moveri, non ab alio.

Sed, hoc dato, iterum idem sequitur<sup>12</sup>. Non enim potest dici quod movens seipsum totum moveatur a toto: quia sic sequerentur praedicta inconvenientia, scilicet quod aliquis simul doceret et doceretur, et similiter in aliis motibus; et iterum quod aliquid simul esset in potentia et actu, nam movens, in quantum huiusmodi, est actu, motum vero in potentia. Relinquitur igitur quod una pars eius est movens tantum, et altera mota. Et sic habetur idem quod prius: scilicet quod aliquid sit movens immobile.

Non autem potest dici quod utraque pars moveatur, ita quod una ab altera: neque quod una pars moveat seipsum et moveat alteram; neque quod totum moveat partem; neque quod pars moveat totum: quia sequerentur praemissa inconvenientia, scilicet quod aliquid simul moveret et moveretur secundum eandem speciem motus; et quod simul esset in potentia et actu; et ulterius quod totum non esset primo movens se, sed ratione partis. Relinquitur ergo quod movens seipsum oportet unam partem esse immobilem et moventem aliam partem.

Sed quia in moventibus se quae sunt apud nos, scilicet in animalibus, pars movens, scilicet anima, etsi sit immobilis per se, mo-

admitir "un primero que no es movido por algo exterior".

Mas como, dado que haya un primer motor que no se mueve por algo exterior, no se sigue que sea totalmente inmóvil, por eso Aristóteles va más allá, diciendo que eso puede ser de dos maneras: una, que tal primer motor sea absolutamente inmóvil, y, supuesto esto, tenemos lo que buscamos, o sea, que hay algún primer motor inmóvil. Otra, que dicho primer motor se mueva a sí mismo. Y esto parece probable, porque lo que es por sí es anterior a lo que es por otro; por eso en los movidos es razonable que el primer motor se mueva por sí mismo y no por otro.

Y, dado esto, síguese nuevamente lo mismo. Porque no se puede decir que el que mueve su todo sea movido por el todo, pues de ello se seguirían los inconvenientes ya mencionados, o sea, que un sujeto enseñaría y simultáneamente sería enseñado, sucediendo lo mismo con los demás movimientos: además, que una cosa estaría a la vez en potencia y en acto, porque el que mueve, en cuanto tal, está en acto, y el movido, en cuanto tal, está en potencia. Conclúyese, pues, que una de sus partes es solamente motor y la otra movida. Y tal resultado es igual que el anterior, o sea, que algo es motor inmóvil.

Tampoco es posible decir que se muevan ambas partes moviendo una a la otra, ni que una parte se mueva a sí misma y mueva a la otra, ni que el todo mueva a la parte ni ésta al todo, porque se seguirían los mismos inconvenientes, es decir, que una cosa simultáneamente se movería y movería con la misma clase de movimiento, y que estaría a la vez en potencia y en acto, y, además, que el todo no sería lo primeramente que se movería sino por razón de su parte. Conclúyese, pues, que de las partes de quien se mueve a sí mismo, una sea inmóvil y motora de la otra. Pero como, entre nosotros, en los que se mueven a sí mismos, o sea, en los animales, la parte motor, es decir, el

<sup>12</sup> VIII Phys., l. c.



alma, aunque en sí es inmóvil, se mueve, no obstante, accidentalmente, demuestra también que la parte del primer semoviente, al mover, no se mueve ni esencial ni accidentalmente.

Como los animales, que son los semovientes que nosotros vemos, son corruptibles, su parte motora se mueve accidentalmente. Si, pues, es necesario reducir los semovientes corruptibles a un primer motor que sea sempiterno, deberá existir, por tanto, un primer motor que se mueva a sí mismo que no sea movido ni esencial ni accidentalmente.

Y que la existencia de este primer motor sempiterno es necesaria, manifiéstase en conformidad con su parecer. Porque si, como supone él, el movimiento es sempiterno, es necesario que la generación de los semovientes generables y corruptibles sea perpetua. Y ninguno de dichos semovientes puede ser causa de tal perpetuidad, pues no ha existido siempre. Ni pueden serlo tampoco en conjunto, porque ni existen a la vez ni son infinitos. Dedúcese, pues, que es necesario exista un semoviente perpetuo, causa de la perpetuidad de la generación de todos estos semovientes inferiores. Y, en consecuencia, su motor no se moverá ni esencial ni accidentalmente.

Además, de entre los semovientes vemos que algunos comienzan a moverse de nuevo por otro movimiento que no proviene del mismo animal, por ejemplo, en virtud de la comida ya digerida o por alteración del aire; movimiento este que hace que el semoviente se mueva accidentalmente. Siguiéndose de esto que ningún semoviente, cuyo motor se mueva esencialmente, se mueve siempre. Sin embargo, el primer semoviente muévase siempre, porque de no ser así no habría movimiento sempiterno, ya que todo movimiento es producido por el movimiento del primer semoviente. Dedúcese, pues, de esto que el primer semoviente se mueve por un motor que no es movido ni esencial ni accidentalmente.

En nada contraría a este argumen-

vetur tamen per accidens; ulterius ostendit quod primi moventis seipsum pars movens non movetur neque per se neque per accidens<sup>12</sup>.

Moventia enim se quae sunt apud nos, scilicet animalia, cum sint corruptibilia, pars movens in eis movetur per accidens. Necessesse est autem moventia se corruptibilia reduci ad aliquid primum movens se quod sit sempiternum. Ergo necesse est aliquem motorem esse alicuius moventis seipsum qui neque per se neque per accidens moveatur.

Quod autem necesse sit, secundum suam positionem, aliquid movens se esse sempiternum, patet. Si enim motus est sempiternus, ut ipse supponit, oportet quod generatio moventium seipsa quae sunt generabilia et corruptibilia, sit perpetua. Sed huius perpetuitatis non potest esse causa aliquid ipsorum moventium se: quia non semper est. Nec simul omnia: tum quia infinita essent; tum quia non simul sunt. Relinquitur igitur quod oportet esse aliquid movens seipsum perpetuum, quod causat perpetuitatem generationis in istis inferioribus moventibus se. Et sic motor eius non movetur neque per se neque per accidens.

Item, in moventibus se videmus quod aliqua incipiunt de novo moveri propter aliquem motum quo non movetur a seipso animal, sicut cibo digesto aut aere alterato: quo quidem motu ipse motor movens seipsum movetur per accidens. Ex quo potest accipi quod nullum movens seipsum movetur semper cuius motor movetur per se vel per accidens. Sed primum movens seipsum movetur semper: alias non posset esse motus sempiternus, cum omnis alius motus a motu primi moventis seipsum causetur. Relinquitur igitur quod primum movens seipsum movetur a motore qui non movetur neque per se neque per accidens.

Nec est contra hanc rationem

<sup>12</sup> VIII Phys., 6; 258 b.

quod motores inferiorum orbium movent motum sempiternum, et tamen dicuntur moveri per accidens. Quia dicuntur moveri per accidens non ratione sui ipsorum, sed ratione suorum mobilium, quae sequuntur motum superioris orbis.

Sed quia Deus non est pars allicuius moventis seipsum, ulterius Aristoteles, in sua "Metaphysica" (XI, 7; 1072 a), investigat ex hoc motore qui est pars moventis seipsum, alium motorem separatum omnino, qui est Deus. Cum enim omne movens seipsum moveatur per appetitum, oportet quod motor cui est pars moventis seipsum, moveatur propter appetitum alicuius appetibilis. Quod est eo superius in movendo: nam appetens est quodammodo movens motum; appetibile autem est movens omnino non motum. Oportet igitur esse "primum motorem separatum omnino immobilem", qui Deus est.

Praedictos autem processus duo videntur infirmare. Quorum "primum" est, quod procedunt ex suppositione aeternitatis motus: quod apud Catholicos supponitur esse falsum.

Et ad hoc dicendum quod via efficacissima ad probandum Deum esse est ex suppositione aeternitatis mundi, qua posita, minus videtur esse manifestum quod Deus sit. Nam si mundus et motus de novo incoepit, planum est quod oportet poni aliquam causam quae de novo producat mundum et motum: quia omne quod de novo fit, ab aliquo innovatore oportet sumere originem; cum nihil educat se de potentia in actum, vel de non esse in esse.

"Secundum" est, quod supponitur in praedictis demonstrationibus primum motum, scilicet corpus caeleste, esse motum ex se. Ex quo sequitur ipsum esse animatum. Quod a multis non conceditur.

Et ad hoc dicendum est quod, si primum movens non ponitur motum ex se, oportet quod mo-

to el que los motores de los orbes inferiores produzcan movimiento sempiterno, aunque ellos se mueven accidentalmente. Pues se dice que se mueven accidentalmente no en atención a sí mismos, sino en atención a sus propios móviles, que siguen el movimiento del orbe superior.

Pero como Dios no es parte de ningún semoviente, Aristóteles investiga después en su "Metafísica", descontado este motor que es parte del semoviente, otro motor totalmente separado, que es Dios. Pues como todo semoviente muévase por apetito, es necesario que el motor que es parte del semoviente mueva por el apetito de algo apetecible. Y lo apetecible es superior al propio motor, porque quien apetece es en cierto sentido un motor movido, mientras que lo apetecible es motor absolutamente no movido. Luego debe existir "un primer motor separado absolutamente inmóvil", que es Dios.

Sin embargo, ambos procesos demostrativos parece se apoyaran en dos puntos débiles. El "primero" de ellos es que se parte de la suposición de la eternidad del movimiento, cosa que los católicos creen ser falsa. Mas a esto se contesta que la vía más eficaz para demostrar la existencia de Dios es la que parte de la suposición de la eternidad del mundo, y si la aceptamos, parece menos claro que Dios exista. Porque, si tanto el mundo como el movimiento tienen comienzo, es evidente que es necesario suponer alguna causa que produzca de nuevo al mundo y al movimiento, porque todo lo que comienza a ser de nuevo ha de tomar necesariamente su origen de un innovador, pues nada se reduce por sí de la potencia al acto o del no ser al ser.

El "segundo" es que en dichas demostraciones se supone que el primer movido, o sea, el cuerpo celeste, se mueve por sí mismo. De lo que se sigue que es animado. Cosa que muchos no conceden.

Y a esto se contesta que, si el primer motor no se supone semoviente,



es necesario que sea movido inmediatamente por el que es totalmente inmóvil. Por eso Aristóteles incluye la disyuntiva en esta conclusión, es decir, o que es necesario llegar inmediatamente al primer motor inmóvil separado o al semoviente, mediante el cual llegase nuevamente al primer motor inmóvil separado.

Procede, además, Aristóteles por otra vía para demostrar que en las causas eficientes no es posible proceder indefinidamente, siendo necesario llegar a una causa primera, a la que llamamos Dios. Y tal es esta vía: En todas las causas eficientes ordenadas, lo primero es causa del medio, y lo medio de lo último, ya sea un solo medio o ya sean varios. Y, quitada la causa, desaparece lo causado. Luego, quitado lo primero, el medio no podrá ser causa. Y si se procediese indefinidamente en las causas eficientes, ninguna sería causa primera. Luego desaparecen todas aquellas que son medias. Esto es, sin embargo, manifestamente falso. Luego debe suponerse que "existe la primera causa eficiente", que es Dios.

Todavía puede sacarse otra razón de las mismas palabras de Aristóteles. En el II de los "Metafísicos" demuestra que aquellas cosas que son verdaderas en grado sumo tienen, a la vez, el ser en grado sumo. Mas en el IV de la misma obra prueba que existe algo verdadero en grado sumo, por el hecho de que, si vemos que entre dos cosas falsas una lo es más que la otra, será necesario que una de ellas sea más verdadera que la otra, según su aproximación a lo que es esencialmente y en sumo grado verdadero. De lo que se deduce, en última instancia, que existe algo que es ser en sumo grado, que llamamos Dios.

Para probar esto adúcese también otra razón del Damasceno, tomada del gobierno de las cosas, que también nota el Comentarista en el II de los "Físicos". Y es: Es imposible que cosas contrarias y disonantes convergan siempre o las más de las veces

veatur immediate a penitus immobili. Unde etiam Aristoteles sub disjunctione hanc conclusionem inducit: quod scilicet oportet "vel" statim devenire ad primum movens immobile separatum, "vel" ad movens seipsam, ex quo iterum devenitur ad movens primum immobile separatum<sup>14</sup>.

Procedit autem Philosophus alia via in II "Metaphys." (I a, 2; 994 a), ad ostendendum non posse procedi in infinitum in causis efficientibus, sed esse devenire ad unam causam primam: et hanc dicimus Deum. Et haec via talis est. In omnibus causis efficientibus ordinatis primam est causa medii, et medium est causa ultimi: sive sit unum, sive plura media. Remota autem causa, removetur id cuius est causa. Ergo, remoto primo, medium causa esse non poterit. Sed si procedatur in causis efficientibus in infinitum, nulla causarum erit prima. Ergo omnes aliae tollentur, quae sunt mediae. Hoc autem est manifeste falsum. Ergo oportet ponere "primam causam efficientem esse". Quae Deus est.

Potest etiam alia ratio colligi ex verbis Aristotelis. In II enim "Metaphys." (I a, 1, 5, 993 b) ostendit quod ea quae sunt maxime vera, sunt et maxime entia. In IV autem "Metaphys." (III, 4, 27, 28; 1008 b) ostendit esse aliquid maxime verum, ex hoc quod videmus duorum falsorum unum altero esse magis falsum unde oportet ut alterum sit etiam altero verius; hoc autem est secundum approximationem ad id quod est simpliciter et maxime verum. Ex quibus concludi potest ulterius esse "aliquid quod est maxime ens". Et hoc dicimus Deum.

Ad hoc etiam inducitur a Damasceno<sup>15</sup> alia ratio sumpta ex rerum gubernatione: quam etiam innuit Commentator in II "Physicorum" (ad text. 75). Et est talis. Impossibile est aliqua contraria et dissonantia in unum ordinem concordare semper vel pluries nisi alicuius gubernatione, ex qua

<sup>14</sup> Cf. VIII Phys., 5, 12; 258 a.

<sup>15</sup> De fide orth., I, 3.

omnibus et singulis tribuitur ut ad certam finem tendant. Sed in mundo videmus res diversarum naturarum in unum ordinem concordare, non ut raro et a casu, sed ut semper vel in maiori parte. Oportet ergo esse "aliquem cuius providentia mundus gubernetur". Et hunc dicimus Deum.

en un orden si alguien no las gobierna, haciéndolas tender a todas y cada una a un fin determinado. Si, pues, vemos que en el mundo las cosas de naturaleza más diversa convienen en un orden, no casualmente y rara vez, sino siempre o casi siempre, debe existir "alguien por cuya providencia es el mundo gobernado". Y a ese tal llamamos Dios.

## CAPITULUM XIV

Quod ad cognitionem Dei oportet uti via remotionis

## CAPITULO XIV

Para llegar al conocimiento de Dios hay que usar la vía de remoción

Ostenso igitur quod est aliquid primum ens, quod Deum dicimus, oportet eius conditiones investigare (cf. c. 9, fin.).

Est autem via remotionis utendum praecipue in consideratione divinae substantiae. Nam divina substantia omnem formam quam intellectus noster attingit, sua immensitate excedit: et sic ipsam apprehendere non possumus cognoscendo quid est. Sed aliqualem eius habemus notitiam cognoscendo "quid non est". Tantoque eius notitiae magis appropinquamus, quanto plura per intellectum nostrum ab eo poterimus remove. Tanto enim unumquodque perfectius cognoscimus, quanto differentias eius ad alia plenius intuemur; habet enim res unaquaque in seipsa esse proprium ab omnibus aliis rebus distinctum. Unde et in rebus quarum definitiones cognoscimus, primo eas in genere collocamus, per quod scimus in communi quid est; et postmodum differentias addimus, quibus a rebus aliis distinguatur; et sic perficitur substantiae rei completa notitia.

Sed quia in consideratione substantiae divinae non possumus accipere "quid", quasi genus; nec distinctionem eius ab aliis rebus per affirmativas differentias ac-

Después de haber demostrado que existe un primer ser, que llamamos Dios, es necesario que asignemos cuáles son sus títulos (c. 9).

Para estudiar la substancia divina hemos de valer nos principalmente del método de remoción, porque, sobrepasando por su inmensidad todas las formas de nuestro entendimiento, no podemos alcanzarla conociendo qué es. Sin embargo, podemos alcanzar alguna noticia conociendo "qué no es", y tanto mayor será cuanto más niegue de ella nuestro entendimiento, porque el conocimiento que tenemos de cada uno de los seres es tanto más perfecto cuanto más percibimos sus diferencias de los otros seres, pues cada cosa tiene un ser propio, distinto de los otros. Y de aquí que, tratándose de seres cuya definición poseemos, en primer lugar les damos un género, que nos hace ver qué son en general; después les añadimos sus diferencias, que los distinguen de los otros seres; y así tenemos conocimiento perfecto del ser.

Mas en el estudio de la substancia divina no podemos servirnos de la quiddidad como género. Es necesario acudir a las diferencias negativas para distinguirla de otros seres, porque







UNIVERSIDAD RAFAEL LANDIVAR  
FACULTAD DE HUMANIDADES  
FACULTAD DE ARQUITECTURA.

## CAPITULO 2

CURSO: Elementos de Lógica y  
Conocimiento.

CATEDRÁTICO: Doctor Antonio Gallo.

### TEORIA ORACIONAL DE LA INFERENCIA

#### INTRODUCCION A LA LOGICA SIMBOLICA

Patrick Suppes.

Compañía Editorial Continental S.A.  
México D.F. 1966.

Arquitectura lo.  
Humanidades lo.  
Profesorado en Filosofía.

§2.1. Dos criterios principales de la inferencia e interpretaciones oracionales. En este capítulo trataremos la teoría de la inferencia lógica. Las reglas de inferencia que rigen los conectivos oracionales resultan ser completamente sencillas. Puede encontrarse útil considerar las reglas presentadas en este capítulo y el No. 4 como la exposición detallada de la forma de jugar un juego no muy complicado. El juego tiene la siguiente forma: comenzamos con un conjunto de fórmulas que llamamos *premisas*. El objeto del juego consiste en aplicar las reglas de manera que se obtenga alguna otra fórmula *dada* (la conclusión deseada). El conjunto de premisas corresponde a la posición inicial de un jugador en un juego. Por una sucesión de jugadas, en que cada jugada está sancionada por una regla, llegamos a la posición del triunfo: la conclusión buscada. Como en un juego, las reglas permiten toda clase de jugadas tontas; el problema radica en aprender a ejecutar las jugadas pertinentes. (Al aprender la teoría de la inferencia será útil recordar que ordinariamente aprendemos un juego por medio de ejemplos e ilustraciones y recurrimos al enunciado formal de las reglas sólo para dilucidar puntos controvertidos o para eliminar confusiones).

Ahora bien, en un juego como el bridge o el ajedrez se escogen reglas que se supone han de dar como resultado algo interesante o entretenido. En cambio, la teoría de la inferencia lógica es algo más que entretenida. Son muchas las consideraciones que conducen a

\* El capítulo anterior y el presente contienen lo que en lógica simbólica se conoce como cálculo proposicional. Como en inglés existe el tecnicismo lógico "proposition", con el mismo significado que el vocablo castellano "proposición" y de hecho el autor no lo usa, sino exclusivamente la palabra inglesa "sentence", nos ha parecido una mejor interpretación de su pensamiento el uso exclusivo de las palabras castellanas "oración" y "oracional". Esta opinión se ve confirmada por el propio autor, quien más adelante, en la Pág. 86 justifica el uso del término oración (sentence) por el hecho de atribuirle un significado especial. (N. del T.)



la construcción de un conjunto de reglas de inferencia y ciertos aspectos del problema de establecer ese conjunto de reglas son demasiado técnicos para discutirlos aquí. Sin embargo, hay dos criterios principales de construcción que predominan sobre todos los demás.

CRITERIO I. *Dado un conjunto de premisas, las reglas de deducción lógica deben permitirnos inferir SOLAMENTE las conclusiones que lógicamente se siguen de las premisas*

CRITERIO II. *Dado un conjunto de premisas, las reglas de deducción lógica deben permitirnos inferir TODAS las conclusiones que lógicamente se siguen de las premisas.*

Pero, procede hacer la pregunta siguiente. ¿cómo pueden enunciarse criterios para establecer reglas adecuadas de inferencia, en función de una conclusión que se siga lógicamente de las premisas? ¿No consiste precisamente lo esencial de las reglas de inferencia en caracterizar explícitamente la noción de consecuencia lógica? Para evitar el cargo de círculo vicioso, es necesario dar una definición intuitivamente plausible de consecuencia lógica o de validez lógica. Una definición enteramente precisa es un tanto técnica; la idea básica, por otra parte, no es demasiado complicada, e introduce la noción de *interpretación* que resultará útil por varios conceptos. La idea consiste en que  $Q$  se sigue lógicamente de  $P$  cuando  $Q$  es verdadera en cada interpretación o modelo para el cual  $P$  es verdadera. Para nuestros fines presentes podemos definir como sigue la noción restringida de una *interpretación oracional*:

*Una oración  $P$  es una interpretación oracional de una oración  $Q$  si sólo si  $P$  puede obtenerse de  $Q$ , reemplazando las oraciones atómicas componentes de  $Q$  por otras (no necesariamente diferentes).*

Si esta definición suena un poco rara, un ejemplo mostrará qué sencilla es. Sea  $Q_1$

'Si el sol está brillando, Mariana es feliz'.

y sea  $P_1$

'Si el batallón avanza demasiado aprisa, o el general está equivocado, la batalla está perdida'.

Entonces  $P_1$  es una interpretación oracional de  $Q_1$ , pues 'el sol está brillando', es reemplazado por 'el batallón avanza demasiado aprisa' o 'el general está equivocado' y 'Mariana es feliz' es reemplazada por 'la batalla está perdida'. Para ser una interpretación oracional de la oración particular  $Q_1$ ,  $P_1$  necesita tener solamente una caracte-

terística: su principal conectivo oracional debe ser una implicación. En otras palabras, la interpretación oracional de una oración debe conservar su *forma oracional*. Por esta razón  $Q_1$  no es una interpretación oracional de  $P_1$ , pues la disyunción en el antecedente de  $P_1$  falta en  $Q_1$ . Por supuesto, la interpretación oracional puede tener más estructuras, (por ejemplo,  $P_1$  tiene más estructura que  $Q_1$ ), pero no debe tener menos.

Debe entenderse que si una oración atómica componente aparece más de una vez en una oración, cualquier interpretación oracional de esa oración debe reemplazar la oración atómica componente por la misma cosa, en cada una de sus manifestaciones. Así, si  $Q_2$  es

'Si el sol está brillando, entonces llueve o el sol está brillando' y  $P_2$  es

'Si  $1 + 2 = 4$ , entonces la nieve es negra, o yo soy un tonto',

en ese caso  $P_2$  no es una interpretación oracional de  $Q_2$ , pues la primera incidencia de 'el sol está brillando' en  $Q_2$  es reemplazada por ' $1 + 2 = 4$ ', y la segunda por una oración diferente.

Ahora es ya posible establecer una condición suficiente (aunque no necesaria) para que una oración sea consecuencia lógica de otra.

(I)  *$Q$  se sigue lógicamente de  $P$  si son verdaderas todas las interpretaciones oracionales de la implicación  $P \rightarrow Q$ .*<sup>1</sup>

(Como veremos en el Cap. 4, obtenemos una caracterización completa de la consecuencia lógica omitiendo la restricción a interpretaciones oracionales). Podemos relacionar (I) con  $P$  implicando tautológicamente  $Q$  por medio del argumento siguiente. Primero, llamamos *atómica* a una interpretación oracional si la interpretación consiste en reemplazar oraciones atómicas por oraciones atómicas. La definición de tautologías dada en el Cap. 1 puede entonces redactarse como sigue:

(II) *Una tautología es una oración cuyas interpretaciones oracionales atómicas son todas verdaderas.*

Y como implícitamente se ha observado en el Cap. 1, no es difícil ver que

(III) *Si es verdadera toda interpretación atómica oracional*

<sup>1</sup> El uso "si" sin "solamente si" indica que se da una condición suficiente, pero que no se enuncia nada con respecto de la necesidad. Compárese el § 1.3 para discusión del valor idiomático de necesidad y suficiencia.



de una oración, entonces es verdadera toda interpretación oracional de esa oración.

Mediante (I)-(III) llegamos al criterio operante de que  $Q$  se sigue lógicamente de  $P$  si  $P \rightarrow Q$  es una tautología, o, en otras palabras:

(IV)  $Q$  se sigue lógicamente de  $P$  si  $Q$  está tautológicamente implicada en  $P$ .

Toda la teoría oracional de la inferencia está resumida en (IV). Para determinar si en virtud de las propiedades lógicas de los conectivos oracionales una conclusión dada se sigue lógicamente de un conjunto de premisas, necesitamos solamente construir la tabla de verdad correspondiente y ver si las premisas implican tautológicamente la conclusión. Por ejemplo, supóngase que deseamos saber si la conclusión 'Pedro va a llorar' se sigue lógicamente de las dos premisas:

- (1) O María da a Pedro su juguete o Pedro va a llorar.
- (2) María no da a Pedro su juguete.

Sea  $P$  'Pedro va a llorar' y sea  $M$  'María da a Pedro su juguete'. La argumentación puede entonces simbolizarse como sigue:

Premisa 1:  $M \vee P$

Premisa 2:  $\neg M$

Conclusión:  $P$

Para decidir si la argumentación es válida, necesitamos determinar si la conjunción  $(M \vee P) \& \neg M$  implica tautológicamente a  $P$ . Para esta tarea, construimos la siguiente tabla de verdad de cuatro líneas:

M	P	$M \vee P$	$\neg M$	$(M \vee P) \& \neg M$
T	T	T	F	F
T	F	T	F	F
F	T	T	T	T
F	F	F	T	F

\* Esta tabla, con una columna más, hubiera quedado como sigue:

M	P	$M \vee P$	$\neg M$	$(M \vee P) \& \neg M$	
T	T	T	F	F	T
T	F	T	F	F	T
F	T	T	T	T	T
F	F	F	T	F	T

y de este modo la columna final hubiera claramente indicado que, en efecto, la implicación es tautológica. (N. del T.)

Y observamos que en el único caso en que las premisas son verdaderas en su conjunto (tercera línea, última columna), la conclusión  $P$  es también verdadera (tercera línea, segunda columna). Concluimos que el argumento es válido, esto es, que la conclusión es una consecuencia lógica de las premisas.

Sin embargo, hay dos buenas razones para desarrollar una teoría de la inferencia oracional que no consista simplemente en construir una tabla compacta de verdad para comprobar la validez de una argumentación. En primer lugar, si un conjunto de premisas y la conclusión deseada contienen cinco o más oraciones atómicas distintas, la correspondiente tabla de verdad debe tener cuando menos 32 líneas ( $2^5 = 32$ ). No sólo es tedioso construir una tabla de verdad con 32 líneas, sino también difícil evitar cometer errores cuando está involucrado tan gran número de cálculos elementales. En segundo lugar, el método de tabla directa de verdad es adecuado para un número lastimosamente pequeño de argumentos lógicamente válidos, como veremos en el Cap. 4. Es, en consecuencia, deseable desarrollar una teoría oracional de la inferencia que tenga rápida aplicación en contextos más generales. Antes de dedicarnos a esta tarea en el apartado siguiente, procede hacer algunas observaciones generales sobre los dos criterios introducidos al comienzo de este apartado.

El criterio I dice que las reglas de inferencia deben ser *sólidas* o *legítimas*, esto es, que no deben permitir una inferencia falaz.

Combinando este criterio con (I), podemos obtener un criterio eficaz para probar la validez de una regla de inferencia propuesta. Primeramente vemos que  $Q$  debe poderse deducir de  $P$ , mediante la aplicación de las reglas, solamente si son verdaderas todas las interpretaciones de  $P \rightarrow Q$ . El criterio de comprobación es, pues:

*Si una nueva regla de inferencia propuesta permite la deducción de una conclusión falsa, de premisas verdaderas, debe rechazarse.*

Esto es, si  $Q$  puede deducirse de  $P$  mediante la aplicación de la regla, y es falsa alguna interpretación de  $P \rightarrow Q$ , debe rechazarse la regla.

Por ejemplo, supóngase que alguien propone la regla:

(A) De una oración  $Q$  y una oración  $P \rightarrow Q$ , podemos inferir  $P$ .

Entonces construimos inmediatamente la clase de contraejemplo requerido por el criterio de comprobación. Sea



$P$  = 'Lincoln nació en Illinois'

$Q$  = 'Lincoln nació en los Estados Unidos'.

Tanto  $Q$  como  $P \rightarrow Q$  son claramente verdaderas, pero  $P$  es falsa, pues Lincoln nació en Kentucky. Mediante la aplicación de (A) hemos deducido una conclusión falsa de premisas verdaderas y no nos queda más que rechazarla.

El Criterio II dice que las reglas de inferencia deben ser *completas*, esto es, deben permitir la deducción de todas las conclusiones válidas.<sup>2</sup>

Las aplicaciones del Criterio II son más complicadas, pero un sencillo ejemplo puede mostrar que el criterio I sólo no es suficiente.

Supóngase que algún bobo propone como única regla de inferencia:

(B) De cualquier oración  $P$  podemos inferir  $P$ .

Está claro que (B) satisface el Criterio I, pues si partimos de la premisa verdadera  $P$  podemos solamente deducir  $P$  mismo. Pero sostener que (B) es suficiente para toda inferencia lógica viola el criterio II. Mediante la aplicación de (B) no podemos, por ejemplo, inferir la conclusión válida  $P$  de las premisas  $M \vee P$  y  $\neg M$  (el ejemplo discutido anteriormente).

Haremos varias veces referencia a los Criterios I y II al discutir la teoría y la práctica de la inferencia válida. Especialmente en el Cap. 4 usaremos el Criterio I para justificar varias restricciones de las reglas de inferencia.

## EJERCICIOS

1. Constrúyanse contra ejemplos específicos de las dos reglas falaces de inferencia siguientes [dése para (a) un ejemplo distinto al del texto]. Se indican los nombres tradicionales de estas dos falacias.

- (a) Falacia de afirmar el consecuente: De  $Q$  y  $P \rightarrow Q$ , podemos deducir  $P$ .  
 (b) Falacia de negar el antecedente: de  $\neg P$  y  $P \rightarrow Q$ , podemos deducir  $\neg Q$ .

2. Usando el Criterio I, decídase cuáles de las reglas siguientes son reglas válidas de inferencia. Para las que se crea que son válidas, constrúyase un contraejemplo específico, para demostrar que violan el Criterio I; esto es, lése un ejemplo en que se obtenga una falsa conclusión de premisas verdaderas, mediante la aplicación de la regla no válida.

- (a) De  $P$  y  $Q$ , podemos deducir  $P \& Q$ .  
 (b) De  $P$  y  $P \vee Q$ , podemos deducir  $Q$ .

<sup>2</sup> Aunque el conjunto de reglas introducido en este capítulo y el cuarto es sólido y completo, queda fuera del alcance de la Parte I establecer esto. La noción de completo se discute más pormenorizadamente en el apartado § 4.2.

- (c) De  $\neg Q$  y  $P \vee Q$ , podemos deducir  $P$ .  
 (d) De  $\neg P$  y  $P \vee Q$ , podemos deducir  $\neg Q$ .

3. Supóngase que alguien propuso como única regla de inferencia: de  $P$  podemos deducir  $Q \vee \neg Q$ . ¿Viola esta regla el criterio I? ¿Viola el Criterio II? Si es así, explíquese por qué.

4. Constrúyase una regla (no válida) de inferencia que satisfaga el Criterio II, pero que viole el I.

5. Utilizando la discusión de las interpretaciones oracionales, explíquese exactamente por qué la siguiente regla de inferencia viola el Criterio I.

De 'Thomas Jefferson fue presidente' podemos inferir 'Jane Austen escribió Emma'.

(Nótese que no es este un caso de premisa verdadera y conclusión falsa, pues ambos enunciados son verdaderos).

6. ¿Cuál de las siguientes oraciones son interpretaciones oracionales de la oración 'Está lloviendo o está nevando'?

- (a) Si está lloviendo, entonces está nevando.  
 (b) Está nevando.  
 (c) Está nevando o está nevando.  
 (d) Está nevando o está lloviendo.  
 (e) O está nevando o está lloviendo o no está lloviendo.

7. ¿Cuáles de las siguientes aserciones son verdaderas? Si es falsa, dé un contraejemplo.

- (a) Una interpretación oracional de una oración  $P$  debe tener el mismo número de oraciones atómicas distintas que  $P$ .  
 (b) Una interpretación oracional de una oración no atómica  $P$  debe tener el mismo conectivo oracional principal que  $P$ .  
 (c) Una interpretación oracional de una oración  $P$  debe tener el mismo número de ocurrencias o presentaciones de conectivos oracionales que  $P$ .  
 (d) Una interpretación oracional de una oración  $P$  debe tener cuando menos tantas ocurrencias o incidencias de sentencias atómicas (no necesariamente distintas) como  $P$ .

§2.2. Las tres reglas oracionales de la deducción. Por las razones dadas en la sección anterior, reemplazamos la construcción de una tabla única de verdad para probar la validez de un argumento, por tres reglas de deducción. Por el momento trataremos solamente de dos de estas reglas. Una nos permite introducir premisas cuando se necesitan y la otra el uso paulatino de implicaciones tautológicas.

Antes de enunciar en forma precisa estas dos reglas de inferencia, podemos considerar un ejemplo para ver cómo se usan.

EJEMPLO 1. Si no hay subsidios del gobierno para la agricultura, entonces hay controles gubernativos sobre la agricultura. Si hay controles gubernativos sobre la agricultura, entonces no hay depresión agrícola. Hay depresión o sobreproducción



agrícolas. Es un hecho que no hay sobreproducción. Entonces hay subsidios del gobierno para la agricultura.

Deseamos deducir la conclusión 'Hay subsidios del gobierno para la agricultura' de las cuatro premisas dadas. Para mayor claridad, aquí y en lo subsecuente procederemos a la representación simbólica del argumento; el significado de los diversos números de la izquierda se explica a continuación.

1	(1) $\neg S \rightarrow C$	Premisa
2	(2) $C \rightarrow \neg D$	Premisa
3	(3) $D \vee O$	Premisa
	(4) $\neg O$	Premisa
3, 4	(5) D	(3) & (4) implican tautológicamente a (5)
2, 3, 4	(6) $\neg C$	(2) & (5) implican tautológicamente a (6)
1, 2, 3, 4	(7) S	(1) & (6) implican tautológicamente a (7)

El significado de las letras debe ser obvio: S es la oración 'Hay subsidios del gobierno para la agricultura'; C es la oración 'Hay controles del gobierno sobre la agricultura'; D es la oración 'Hay depresión agrícola'; O es la oración 'Hay sobreproducción'. La deducción consta de siete líneas. La introducción de cada línea puede justificarse por una de las dos reglas. Las primeras cuatro líneas son justamente las premisas del argumento; las últimas tres líneas se obtienen demostrando que son implicaciones tautológicas de las precedentes. En el caso de la línea (6), por ejemplo, es fácil ver que la conjunción de las líneas (2) y (5), esto es, la conjunción

$$(C \rightarrow \neg D) \& D \quad M.T.$$

implica tautológicamente

$\neg C$

En el caso de la línea (7), la conjunción de las líneas (1) y (6), esto es, la conjunción

$$(\neg S \rightarrow C) \& \neg C \quad M.T.$$

implica

S

mediante el uso de una tautología similar a la que nos permite inferir la línea (6) de (2) y (5).

Nótese que sencillas son las implicaciones tautológicas aquí utilizadas, en comparación con la implicación total necesaria para establecer de un golpe la conclusión:

$$[(\neg S \rightarrow C) \& (C \rightarrow \neg D) \& (D \vee O) \& \neg O] \rightarrow S.$$

Para probar esta implicación, se hubiera necesitado una tediosa tabla de verdad de dieciséis líneas. Las tres implicaciones tautológicas usadas no solamente son sencillas, sino que se encuentran a cada paso. Para dividir en sus partes constitutivas la mayor parte de las inferencias que se encuentran en la práctica, basta con diez o doce tipos sencillos de implicaciones tautológicas. (La sección siguiente se ocupará de estas tautologías útiles.)

No hemos explicado aún el significado de los números que aparecen en la columna de la izquierda, en la deducción anterior. Para cada línea de la derivación, la lista de números de la izquierda corresponde a las premisas de que depende esa línea. Así, la línea (1) depende solamente de sí misma, la primera premisa; de modo semejante, la línea (2) depende sólo de sí misma, la segunda premisa. Pero la línea (5) depende las premisas tercera y cuarta; la línea (6) se deduce de las líneas segunda y quinta y, en consecuencia, depende de las premisas de que dependen las líneas (2) y (5), esto es, las premisas segunda, tercera y cuarta; finalmente, la línea (7) se deduce de las líneas (1) y (6) y, por lo mismo, depende de las cuatro premisas. Así pues, se usaron dos premisas para deducir la línea (5); tres para deducir la línea (6), y cuatro para deducir la línea (7). Debe insistirse en la significación intuitiva de los números de la izquierda: cada línea es una consecuencia lógica del conjunto de premisas correspondientes a los números de la izquierda. Así, la línea (1) es trivialmente una consecuencia lógica de sí misma, y la línea (6), por ejemplo, es una consecuencia lógica de las premisas segunda, tercera y cuarta. Nótese que los números de la izquierda indican las premisas de que ha sido inferida la línea, quizás por una cadena muy complicada de inferencias. Por otra parte, los números de la derecha indican simplemente de que líneas en particular fue inferida la línea en forma inmediata, mediante la aplicación de una sola implicación tautológica.

Una advertencia sobre la forma de anotar los números de la izquierda. Cuando se sienta una premisa, en forma de una línea, se escribe a la izquierda el número de orden de esa línea, puesto que sólo depende de ella misma. No se anota el número correspondiente al total de premisas utilizadas. Este es un importante pormenor que debe tenerse presente. Podemos aclararlo volviendo a formular



la deducción anterior. En esta versión se incorporan también algunas abreviaturas útiles.

{1}	(1) $D \vee O$	P
{2}	(2) $\neg O$	P
{1, 2}	(3) D	1, 2 T
{4}	(4) $C \rightarrow \neg D$	P
{1, 2, 4}	(5) $\neg C$	3, 4 T
{6}	(6) $\neg S \rightarrow C$	P
{1, 2, 4, 6}	(7) S	5, 6 T

Así pues, en la línea (4) se introduce la tercera premisa, pero el número que anotamos a la izquierda es 4, para indicar que esta línea depende sólo de sí misma; anotar, en cambio, el número 3, nos hubiera indicado que la línea (4) depende de la línea (3), lo que no es el caso. Observaciones similares se aplican a la línea (6). Hemos puesto también corchetes en los números de la izquierda. Esta notación adicional hace claro que una línea dada es una consecuencia lógica del conjunto de premisas correspondiente al conjunto de números aplicados a esa línea. (Es conveniente y acostumbrado describir un conjunto anotando los nombres de sus miembros, separados por comas, e incluyendo el total en corchetes. Así el conjunto cuyo miembros son los números 1, 2 y 4 se describe mediante la anotación {1, 2, 4}.)

En la anterior reformulación del Ej. 1 hemos abreviado 'premisa' con 'P' y frases como '(3) y (4) implican tautológicamente a (5)' con '3 y 4 T'. Los números '3' y '4' indican las líneas utilizadas anteriormente y la letra 'T' se refiere a la aplicación de una implicación tautológica. Las Reglas P y T pueden enunciarse sumariamente como sigue:

REGLA P. Podemos introducir una premisa en cualquier punto de una deducción.

REGLA T. Podemos introducir una oración S en una deducción, si hay oraciones precedentes en la deducción tales que su conjunción implica tautológicamente a S.<sup>3</sup>

La Regla P nos permite introducir un nuevo supuesto o premisa cada vez que lo deseamos. Esto puede parecer absurdo, pues se supondría que si se dispusiera de suficientes premisas, se podría probar absolutamente cualquier cosa. La medula de la cuestión está en que

<sup>3</sup> Se permite la conjunción de un número finito de oraciones, no solamente de dos. Podríamos así tener  $(P \rightarrow Q) \& (Q \rightarrow R) \& (R \rightarrow S)$ , que tautológicamente implica  $P \rightarrow S$ .

el conjunto de números situado a la izquierda indica explícitamente las premisas que hemos utilizado en un argumento y cualquier argumento lógicamente correcto no es mejor o peor que las premisas en que descansa. Por supuesto, se comete un serio error lógico si se usa una premisa en un argumento *sin* reconocimiento explícito. Además, no se ha demostrado que una conclusión es consecuencia lógica de un conjunto dado de premisas, si el conjunto de números de la izquierda contiene un número que se refiere a una premisa que no está en el conjunto dado. Supóngase, por ejemplo, que alguien dijo que la deducción siguiente demuestra que de la premisa  $P \vee Q$  podemos deducir Q:

{1}	(1) $P \vee Q$	P
{2}	(2) $\neg P$	P (premisa adicional)
{1, 2}	(3) Q	1, 2 T

La deducción en sí es correcta, pero no demuestra que Q se sigue lógicamente de  $P \vee Q$ , pues la línea (3) tiene dos números, no justamente el número 1, anotados a la izquierda y, en consecuencia, Q es una consecuencia lógica de dos premisas,  $P \vee Q$  y  $\neg P$ .

La tercera y última regla de las deducciones oracionales es la de la prueba condicional, que llamamos *Regla C.P.* La idea general de esta regla es que podemos introducir una premisa R, por decirlo así, condicionalmente, y usarla en conjunción con las premisas originales, para deducir una conclusión S y a continuación aseverar que la implicación  $R \rightarrow S$  se sigue de las premisas originales solamente. Debe ser intuitivamente claro que esta regla no viola el Criterio I y es, en consecuencia, aceptable. Si podemos inferir válidamente S de las premisas  $P_1, P_2, \dots, P_n$  y R, entonces podemos inferir  $R \rightarrow S$  de  $P_1, P_2, \dots, P_n$ . Pues supóngase que la primera inferencia fuera válida y la segunda no válida en algún caso particular. Entonces  $R \rightarrow S$  tendría que ser falsa; pero podría suceder sólo si R fuera verdadera y S falsa. Sin embargo, si este fuera el caso, S sería falsa, las premisas  $P_1, P_2, \dots, P_n, R$  verdaderas y la primera inferencia también inválida. Podemos, en consecuencia, aceptar:<sup>4</sup>

REGLA P.C. Si podemos deducir S de R y de un conjunto de premisas, entonces podemos deducir  $R \rightarrow S$  del conjunto de premisas solamente.

Veamos ahora en un ejemplo cómo funciona la Regla C.P. (Hacemos notar que este ejemplo, juntamente con el anterior y cual-

<sup>4</sup> Alfredo Tarski demostró explícitamente por primera vez en 1929 que la regla de la prueba condicional era una regla válida de inferencia. Cuando se deriva de otras reglas de inferencia y no se toma como primitiva, se llama generalmente el *teorema de la deducción*.



quier ejemplo subsecuente, no pretende ser un argumento serio, basado en la realidad; en este libro no estamos obligados a sostener que las premisas son de hecho verdaderas).

**EJEMPLO 2 (EL CIRCUITO DE LA LIGA NACIONAL).** *Si los Cardenales quedan en tercer lugar, entonces los Esquivadores quedarán en segundo y los Bravos en cuarto. O los Gigantes no quedan en primer lugar, o los Cardenales quedan en tercero. De hecho los Esquivadores quedarán en segundo. En consecuencia, si los Gigantes quedan en primero, entonces los Bravos quedarán en cuarto.*

Usamos las letras 'C', 'D', etc., en la forma obvia; así, C es la oración 'Los Cardenales quedan en tercer lugar'.

{1}	(1) $C \rightarrow (D \rightarrow B)$	P
{2}	(2) $\neg G \vee C$	P
{3}	(3) D	P
{4}	(4) G	P
{2, 4}	(5) C	2, 4 T
{1, 2, 4}	(6) $D \rightarrow B$	1, 5 T
{1, 2, 3, 4}	(7) B	3, 6 T
{1, 2, 3}	(8) $G \rightarrow B$	4, 7 C.P.

En este ejemplo deseábamos obtener como conclusión la oración condicional  $G \rightarrow B$ . La deducción se facilitó grandemente al introducir la oración G como premisa adicional y usar esta premisa adicional para ayudar a deducir la oración B. Usamos a continuación la regla de la prueba condicional para aseverar que la oración  $G \rightarrow B$  se sigue de las tres premisas dadas, que es lo que afirmamos en la línea (8). Nótese que a la derecha de la línea (8) anotamos 4 y 7, lo que indica que la línea (4) era nuestra premisa condicional y la línea (7) nuestra conclusión condicional. Al formar nuestra oración condicional tomando como antecedente la línea (4) (premisa condicional), al pasar de (7) a (8), retiramos el número 4 del conjunto {1, 2, 3, 4}, conjunto correspondiente a las premisas de que depende (7). El conjunto de premisas de que depende (8) corresponde entonces al conjunto {1, 2, 3}. Es importante advertir que:

- (a) La Regla C.P. es, de todas las reglas que habrán de introducirse, la única que nos permite *reducir* el conjunto de números anotados a la izquierda.
- (b) Cuando se aplica la Regla C.P. para reducir el conjunto de números anotados a la izquierda sólo se eliminarse un número en una aplicación dada de la regla.

(c) Sólo puede tomarse como antecedente de la condición una línea que sea una premisa; en el Ej. 2 podemos tomar como antecedente la línea (4); sería incorrecto tomar como antecedente la línea (5), para obtener la siguiente línea (8):

$$(8') \quad C \rightarrow B,$$

pues entonces no sabríamos qué número debemos retirar del conjunto {1, 2, 3, 4}.

Las anteriores observaciones han tenido el propósito de mostrar cómo funciona la regla de la prueba condicional, pero nada se ha dicho sobre la *estrategia* en que se funda su aplicación. La mejor indicación general de estrategia es que cuando se desee deducir una conclusión que sea una implicación, se estudie siempre la posibilidad de usar una prueba condicional. En el Ej. 2, se desea una conclusión de la forma  $P \rightarrow Q$ , de modo que temporalmente tomamos P como una de las premisas.

Es deseable un ejemplo ligeramente más complejo que los primeros dos, para usarlo como referencia en la discusión de las tautologías del apartado siguiente. Nótese que la conclusión de este ejemplo es una implicación y que, por lo mismo, resulta adecuado el uso de una prueba condicional.

**EJEMPLO 3. (UNA CARRERA DE CABALLOS).** *Si A gana, entonces se colocarán B o C. Si se coloca B, entonces A no ganará. Si D se coloca, entonces C no se coloca. En consecuencia, si A gana, D no se coloca.*

{1}	(1) $A \rightarrow B \vee C$	P
{2}	(2) $B \rightarrow \neg A$	P
{3}	(3) $D \rightarrow \neg C$	P
{4}	(4) A	P
{1, 4}	(5) $B \vee C$	1, 4 T (Ley de la separación)
{2, 4}	(6) $\neg B$	2, 4 T (Leyes de doble negación y <i>modus tollendo tollens</i> )
{1, 2, 4}	(7) C	5, 6 T ( <i>modus tollendo ponens</i> )
{1, 2, 3, 4}	(8) $\neg D$	3, 7 T (Leyes de doble negación y <i>modus tollendo tollens</i> )
{1, 2, 3}	(9) $A \rightarrow \neg D$	4, 8 C.P.

Puesto que la deducción de tautologías particulares es la médula de las deducciones oracionales, no listaremos ejercicios sino hasta



después de la sección siguiente. En el Ej. 3 se han dado los nombres de las tautologías particulares utilizadas.

Antes de tratar las implicaciones tautológicas útiles, hay que hacer dos observaciones generales sobre las deducciones oracionales. En primer lugar, ya debe ser claro qué cosa es una deducción oracional. En términos generales, es una sucesión de oraciones tales, que cada oración, o es una premisa, o está tautológicamente implicada por oraciones anteriores de la sucesión, o se obtiene de dos oraciones precedentes de la sucesión, por el procedimiento de condicionalización. Las oraciones o líneas de una deducción corresponden a los avances o jugadas sucesivas de un juego y cada jugada debe estar justificada por una de las tres reglas dadas.

En segundo lugar, aunque son considerables las virtudes de las deducciones oracionales en cuanto a establecer la validez de un argumento oracional, el método de la tediosa tabla de verdad por el que se puede optar tiene una ventaja teórica que debe mencionarse: suministra una prueba mecánica de la validez de un argumento oracional. Por una comprobación sistemática de la tabla de verdad adecuada podemos siempre decidir en un número finito de pasos si las premisas implican tautológicamente la conclusión y, en consecuencia, si ésta es oracionalmente válida.

En cambio, una deducción que consiste en una serie de pasos en que se aplican las tres reglas oracionales, solamente muestra si la conclusión es formalmente válida. Si la conclusión del argumento no es válida, teóricamente podríamos continuar interminablemente tratando de encontrar una deducción válida. En ningún punto podríamos decidir necesariamente que la conclusión era inválida, mediante un uso paulatino de nuevas premisas, implicaciones tautológicas y condicionalizaciones. Sin embargo, cuando aparece intuitivamente que una conclusión no es válida, puede ser que encontremos una interpretación oracional de la implicación cuyo antecedente es la conjunción de las premisas y cuyo consecuente es la conclusión, al que en esta interpretación las premisas son verdaderas y la conclusión falsa. Este método no es mecánico como el de la tabla de verdad, pero tiene la ventaja de generalizar a toda la amplitud del esquema de inferencia tratado en el Cap. 4.

La aplicación del método de interpretación para demostrar que un argumento no es válido, no tiene complicaciones. Supóngase, por ejemplo, que alguien pretende que de las premisas:

- (1) O Jane Austen escribió: "Northanger Abbey" o Emanuel Kant escribió "Los Fundamentos Metafísicos de la Ciencia Natural".

(2) Jane Austen escribió "Northanger Abbey",  
puede inferir válidamente:

- (3) Emanuel Kant escribió "Los Fundamentos Metafísicos de la Ciencia Natural".

El hecho de que todos los enunciados (1)-(3) son verdaderos no debe inducirnos a pensar que la argumentación es válida. Podemos simbolizar las premisas y la conclusión en la forma conocida.

$$(1') A \vee K$$

$$(2') A$$

$$(3') K$$

Para demostrar que el argumento no es válido, buscamos una interpretación de  $A$  y de  $K$  tal que (1') y (2') sean verdaderas y (3') sea falsa. En este caso es fácil encontrar esa interpretación. Sea  $A$  'Jorge Washington fue el primer presidente de los Estados Unidos' y sea  $K$  'Andrew Jackson fue el segundo presidente de los Estados Unidos'. En esta interpretación, tanto  $A \vee K$  como  $A$  son verdaderas, puesto que  $A$  es verdadera, pero  $K$  es falsa. De aquí concluimos que (3) no se sigue lógicamente de (1) y (2), puesto que hay una interpretación oracional para la cual (1) y (2) son verdaderas y (3) es falsa.

En los ejercicios del final del apartado siguiente es forzoso aplicar el método de interpretación para demostrar que no son válidos algunos de los raciocinios dados.

§2.3. Algunas implicaciones tautológicas útiles. Las implicaciones tautológicas más frecuentemente usadas en las deducciones es probablemente la *Ley de la Separación*

$$P \& (P \rightarrow Q) \rightarrow Q.$$

Esta tautología corresponde a la regla de que de  $P$  y  $P \rightarrow Q$  podemos inferir  $Q$ . Para cada una de las otras implicaciones tautológicas que estudiamos en este apartado hay una correspondiente regla de inferencia, que es simplemente un caso especial de la Regla T. Es, por supuesto, la regla correspondiente a la tautología que de hecho se use en el raciocinio. En el Ej. 3 del apartado anterior se usa la ley de la separación para deducir la línea (5) de la (1) y la (4):

$$(1) A \rightarrow B \vee C$$

$$(4) A$$

$$(5) B \vee C$$



El nombre en latín de la ley de la separación es *modus ponendo ponens*.

La tautología cuyo nombre en latín es *modus tollendo tollens* es similar a la ley de la separación. En este caso, en vez de afirmar (*ponendo*) el antecedente, podemos negando (*tollendo*) el consecuente de una implicación, negar (*tollens*) el antecedente. Así, pues,

$$\neg Q \ \& \ (P \rightarrow Q) \rightarrow \neg P.$$

El modo *tollendo tollens* se combina convenientemente con la Ley de la Doble Negación:

$$P \leftrightarrow \neg\neg P.$$

En el Ej. 3 usamos estas dos tautologías para deducir la línea (6) de las líneas (2) y (4):

$$\begin{array}{l} (2) \ B \rightarrow \neg A \\ (4) \ A \\ \hline (6) \ \neg B \end{array}$$

Podemos ampliar este uso de las dos tautologías juntas para comprender claramente el papel de cada una:

$$\begin{array}{l} (2) \ B \rightarrow \neg A \\ (4) \ A \\ (4') \ \neg\neg A \\ \hline (6) \ \neg B \end{array} \quad \begin{array}{l} 4 \ T \text{ (Ley de la Doble Negación)} \\ 2, 4' \ T \text{ (modus tollendo tollens)} \end{array}$$

Estas dos tautologías se usan mucho en combinación y, por lo general, no insertaremos explícitamente el paso (4'). No hay, por supuesto, necesidad formal de (4'), puesto que  $Q \ \& \ (P \rightarrow \neg Q) \rightarrow \neg P$  es una tautología. Aquí se trata simplemente de hacer constar, para aplicarlas provechosamente después, cuáles son las tautologías más notorias y frecuentes, pero es importante tener presente que nada hay sagrado o especial respecto de estas tautologías aquí citadas, y se está en libertad de usar cualesquiera que se estimen convenientes. Hacer una lista de ciertas tautologías clave, es análogo a instruir al neófito en ajedrez sobre ciertas aperturas tipo, o a explicar cuándo enviar una bola o slam en el juego de bridge. Estas sugerencias tienen el propósito de ayudar al lector a desarrollar una estrategia operante.

En el Ej. 3 usamos la implicación tautológica *modus tollendo ponens* para deducir la línea (7) de las líneas (5) y (6):

$$(5) \ B \vee C$$

$$(6) \ \neg B$$

$$(7) \ C$$

El principio de esta tautología, como su nombre lo indica, es que si negamos (*tollendo*) un miembro de una disyunción, podemos entonces afirmar (*ponens*) el otro. Enunciada como regla de deducción toma la forma:

De  $\neg P$  y  $P \vee Q$  podemos deducir  $Q$ .

Hemos citado todas las tautologías usados en los tres ejemplos de raciocinios de la sección o apartado anterior. Haremos una lista de otras tautologías más e ilustraremos el uso de algunas de ellas mediante ejemplos sencillos. A fin de que la lista quede completa incluiremos las cuatro tautologías ya discutidas.

#### TABLA DE TAUTOLOGIAS UTILES\*

##### Implicaciones Tautológicas

Ley de la separación	$P \ \& \ (P \rightarrow Q) \rightarrow Q$
Modus tollendo tollens	$\neg Q \ \& \ (P \rightarrow Q) \rightarrow \neg P$
Modus tollendo ponens	$\neg P \ \& \ (P \vee Q) \rightarrow Q$
Ley de la simplificación	$P \ \& \ Q \rightarrow P$
Ley de la adjunción	$P \ \& \ Q \rightarrow P \ \& \ Q$
Ley del silogismo hipotético	$(P \rightarrow Q) \ \& \ (Q \rightarrow R) \rightarrow (P \rightarrow R)$
Ley de la exportación	$[P \ \& \ Q \rightarrow R] \rightarrow [P \rightarrow (Q \rightarrow R)]$
Ley de la importación	$[P \rightarrow (Q \rightarrow R)] \rightarrow [P \ \& \ Q \rightarrow R]$
Ley del absurdo	$[P \rightarrow Q \ \& \ \neg Q] \rightarrow \neg P$
Ley de la adición	$P \rightarrow P \vee Q$

##### Equivalencias Tautológicas

Ley de la doble negación	$P \leftrightarrow \neg\neg P$
Ley de la contraposición	$(P \rightarrow Q) \leftrightarrow (\neg Q \rightarrow \neg P)$
Leyes de De Morgan	$\neg(P \ \& \ Q) \leftrightarrow \neg P \vee \neg Q$

\* Debe quedar perfectamente claro que por medio de una tabla de verdad es posible demostrar el carácter tautológico de las tautologías aquí indicadas.

Por ejemplo, la tabla para la ley del silogismo hipotético, ley que tan importante papel desempeña en la lógica aristotélica, quedaría como sigue: (N. del T.)

P	Q	R	$P \rightarrow Q$	$(Q \rightarrow R)$	$P \rightarrow R$	$(P \rightarrow Q) \ \& \ (P \rightarrow R)$	$(P \rightarrow Q) \ \& \ (Q \rightarrow R) \rightarrow P \rightarrow R$
T	T	T	T	T	T	T	T
T	T	F	T	F	F	F	T
T	F	T	F	T	T	F	T
T	F	F	F	T	F	F	T
F	T	T	T	T	T	T	T
F	T	F	T	F	T	F	T
F	F	T	T	T	T	T	T
F	F	F	T	T	T	T	T



Leyes conmutativas	$\neg(P \vee Q) \leftrightarrow \neg P \& \neg Q$ $P \& Q \leftrightarrow Q \& P$ $P \vee Q \leftrightarrow Q \vee P$
Ley de equivalencia para implicación y disyunción	$(P \rightarrow Q) \leftrightarrow \neg P \vee Q$
Ley de la negación para la implicación	$\neg(P \rightarrow Q) \leftrightarrow P \& \neg Q$
Una ley para oraciones bicondicionales	$(P \leftrightarrow Q) \leftrightarrow (P \rightarrow Q) \& (Q \rightarrow P)$
Otra ley para oraciones bicondicionales	$(P \leftrightarrow Q) \leftrightarrow (P \& Q) \vee (\neg P \& \neg Q)$

## Dos tautologías más

Ley del tercero excluido	$P \vee \neg P$
Ley de contradicción	$\neg(P \& \neg P)$

Dada la premisa:

- (1) Si Fillmore nació en Nueva York, entonces nació en los Estados Unidos,

deducimos la ley de contraposición:

- (2) Si Fillmore no nació en los Estados Unidos, entonces no nació en Nueva York,

y por la ley de equivalencia por Implicación y Disyunción

- (3) O Fillmore no nació en Nueva York o nació en los Estados Unidos;

y de (3) por las leyes de De Morgan, deducimos

- (4) No es el caso que Fillmore haya nacido en Nueva York y no en los Estados Unidos.

Dada la premisa.

- (5) Si la tienda está abierta y la venta continúa, entonces compraré un bote de remos,

derivamos por la ley de exportación:

- (6) Si la tienda está abierta, entonces si la venta continúa, compraré un bote de remos,

y por la ley de contraposición obtenemos de (6)

- (7) Si no se da el caso de que si la venta todavía sigue yo compré un bote de remos, entonces la tienda no está abierta.

Los anteriores ejemplos tienen un valor limitado a causa de que no están incluidos en raciocinios lógicos de cierta complejidad. Cuando usemos las tautologías de la tabla anterior en el apartado siguiente, así como el Cap. 4, las mencionaremos explícitamente.

## EJERCICIOS

1. Enúnciense las reglas de deducción correspondientes a cada una de las tautologías de la tabla anterior, con excepción de los Principios de Tercero Excluido y de Contradicción. Cuando la tautología es una equivalencia y no una simple implicación, la regla se enuncia como la Ley de Doble Negación en el siguiente enunciado:

*De P podemos derivar — — P, y recíprocamente.*

Añadimos 'y recíprocamente' para indicar que la inferencia opera en ambos sentidos.

Para los raciocinios siguientes (Ejercicios 2 a 14) trátase de construir deducciones oracionales como las de los Ejs. 1 a 3 del apartado anterior. En algunos casos el raciocinio no es lógicamente válido; en esos casos esc. se 'N.S.C.' (no se sigue la conclusión) y désele entonces una interpretación oracional que demuestre su invalidez. Use las letras indicadas e identifique por su nombre los tautologías que use.

2. Si el mercado es perfectamente libre, entonces un solo proveedor no puede afectar los precios. Si un solo proveedor no puede afectar los precios, entonces hay un gran número de proveedores. Hay, en efecto, un gran número de proveedores. En consecuencia, el mercado es perfectamente libre. (F, S, N)

3. Si los precios son altos, entonces los salarios son altos. Los precios son altos, o hay control de precios. También, si hay control de precios, entonces no hay inflación. Sin embargo, hay inflación. En consecuencia, los salarios son altos. (P, W, C, I)

4. Si se elevan los precios o los salarios, habrá inflación. Si hay inflación, entonces el Congreso debe regularla, o el pueblo sufrirá. Si el pueblo sufre, los congresistas se harán impopulares. El Congreso no regulará la inflación y los congresistas no se volverán impopulares. En consecuencia, no subirán los salarios. (W, P, I, C, S, U)

5. O la lógica es difícil o no les gusta a muchos estudiantes. Si las matemáticas son fáciles, entonces la lógica no es difícil. En consecuencia, si a muchos estudiantes les gusta la lógica, las matemáticas no son fáciles. (D, L, M)

6. Si Algernon está en la cárcel, entonces no es una molestia para su familia. Si no está en la cárcel, entonces no es una calamidad. Si no es una calamidad, entonces está en el ejército. Si está borracho, es una molestia para su familia. En consecuencia, o no está borracho, o está en el ejército. (J, N, D, A, R)

7. Si Algernon es una molestia, no está en la cárcel. Si está en la cárcel, entonces es una calamidad. Si es una calamidad, entonces no está en el ejército. En consecuencia, o no está en el ejército, o no es una molestia. (N, J, D, A)

8. O Juan y Enrique son de la misma edad, o Juan es de más edad que Enrique. Si Juan y Enrique son de la misma edad, entonces Elizabeth y Juan no son de la misma edad. Si Juan es de más edad que Enrique, entonces Juan es de más edad que María. En consecuencia, o Elizabeth y Juan no son de la misma edad o Juan es de más edad que María. (S, O, E, M)

9. Mariana opinaba que el coronel Brandon era demasiado viejo para casarse. Si la conducta de Mariana fuera siempre consistente con sus opiniones y si opinaba que el coronel Brandon era demasiado viejo para casarse, entonces no se casaría con el coronel Brandon. Pero Mariana se casó con el coronel



Brandon. En consecuencia, la conducta de Mariana no era siempre consistente con sus opiniones. (B, C, M)

10. Si es éste el mes de diciembre, entonces el mes pasado fue el de noviembre. Si el mes pasado fue el de noviembre entonces hace seis meses era el mes de junio. Si hace seis meses era el mes de junio, entonces hace once meses era el de enero. Si el mes que sigue es el de enero, entonces éste es el de diciembre. El mes pasado era el de noviembre, entonces éste es el de diciembre. (D, N, J, A, X)

11. Si María es una verdadera amiga, entonces Juan está diciendo la verdad. Si Juan está diciendo la verdad, entonces Elena no es una verdadera amiga. Si Elena no es una verdadera amiga, entonces no está diciendo la verdad. Si Elena no está diciendo la verdad, entonces María es una verdadera amiga. Pero si María es una verdadera amiga, entonces Elena no es una verdadera amiga. En consecuencia, Elena no está diciendo la verdad. (M, J, H, T)

12. Si y sólo si Roger ha celebrado el contrato y el contrato es legal, y ha cumplido el contrato, Jones ganará la demanda judicial. Si Roger no ha aceptado la oferta de Jones, no ha celebrado el contrato. El hecho es que Roger no ha aceptado la oferta de Jones. En consecuencia, Jones no ganará la demanda judicial. (R, L, P, J, A)

13. Si Brown celebró el contrato, o si Brown recibió beneficios sustanciales de actos ejecutados por Smith, Brown no ganará el juicio. Si Brown revocó su oferta antes de que Smith la aceptara, Brown no aceptó el contrato. El hecho es que Brown no revocó su oferta antes de que Smith la aceptara. En consecuencia, Brown no ganará el juicio. (C, B, W, R)

14. Si Brown no celebró el contrato, o si Brown cumplió el contrato, Smith no ganará el juicio. Si Brown dejó de entregar las mercancías en la fecha convenida. En consecuencia, Smith ganará el juicio. (C, P, W, D)

§2.4. Consistencia de las premisas y pruebas indirectas. Algunas veces no estamos interesados en deducir una conclusión particular de un conjunto de premisas, sino en decidir si las premisas son consistentes. Esta es, a menudo, la meta principal de un abogado que interroga a un testigo en representación de la parte contraria. Si puede demostrar que el testimonio es inconsistente, habrá avanzado bastante en el propósito de demostrar la invalidez de la prueba resentada por ese testigo. La noción intuitiva de inconsistencia es que un conjunto de premisas es inconsistente si no pueden ser ciertas todas al mismo tiempo. Por ejemplo, si un testigo declara que

(1) Blenker estaba en Washington, D. C., la noche del asesinato y Blenker asegura que

(2) El, Blenker, no estaba en Washington, D. C., la noche del asesinato,

entonces sabemos de inmediato que alguien está mintiendo, pues (1) y (2) no pueden ser simultáneamente verdaderas, esto es, las aseveraciones de Blenker y el testigo son inconsistentes.

En muchos casos no es fácil decidir si un conjunto de premisas es consistente, simplemente "observándolas" y, en consecuencia,

es deseable desarrollar una técnica analítica para investigar la consistencia. Para comenzar, se dice que dos oraciones son *contradictorias\** si una es negación de la otra; una contradicción es una conjunción de dos oraciones contradictorias, esto es, es una conjunción de la forma  $S \ \& \ \neg S$ . Ahora bien, es fácil ver que un conjunto de premisas es consistente si puede deducirse lógicamente una contradicción, pues si las premisas pudieran ser todas simultáneamente verdaderas, podríamos construir un ejemplo que violara el criterio I, esto es, premisas verdaderas y la conclusión necesariamente falsa  $S \ \& \ \neg S$ . Nuestra técnica para investigar un conjunto de premisas consiste, pues, en deducir una contradicción. Abordamos el problema de intentar deducir una contradicción en la misma forma general en que abordamos el de derivar una conclusión dada. La diferencia esencial está en que al deducir una conclusión dada la meta final de la deducción se fija de antemano, mientras que al deducir una contradicción, es *cualquier* contradicción sin importar de qué contradicción se trate en particular.

El propósito del siguiente ejemplo es el de ilustrar cómo pueden usarse las reglas de inferencia para demostrar que es inconsistente un conjunto de premisas.

EJEMPLO 4. Si el contrato es válido, entonces Horacio está jurídicamente obligado. Si Horacio está jurídicamente obligado, quebrará. Si el banco le presta dinero, no quebrará. De hecho, el contrato es válido y el banco le prestará dinero.

[1]	(1) $V \rightarrow L$	P
[2]	(2) $L \rightarrow B$	P
[3]	(3) $M \rightarrow \neg B$	P
[4]	(4) $V \ \& \ M$	P
[4]	(5) V	4 T (Ley de la simplificación)
[1, 2]	(6) $V \rightarrow B$	1, 2 T (Ley del silogismo hipotético)
[1, 2, 4]	(7) B	5, 6 T
[4]	(8) M	4 T
[3, 4]	(9) $\neg B$	3, 8 T
[1, 2, 3, 4]	(10) $B \ \& \ \neg B$	7, 9 T (Ley de la adjudicación)

\* Este concepto no coincide con el de la lógica Aristotélica, que exige que una proposición tenga "cualidad" y "cantidad" distintas de las de su proposición contradictoria. (N. del T.)



Nótese que en la prueba de que las cuatro premisas del Ej. 4 implican una contradicción, hemos usado tres implicaciones tautológicas no usadas anteriormente, tomadas de la lista del apartado anterior.

Una vez que se ha descrito la técnica para demostrar que es inconsistente un conjunto de premisas, es natural preguntar sobre la existencia de una técnica similar, para probar que es consistente un conjunto de premisas. El método de interpretación es el dispositivo adecuado. Si puede encontrarse una interpretación oracional verdadera de la conjunción de las premisas, entonces éstas son consistentes; pero si también pudiera deducirse de ellas una contradicción, tendríamos entonces premisas verdaderas en la interpretación y una válida conclusión falsa (la contradicción), en violación del criterio I. Como aplicación de este método considérense las premisas

*Si la guerra está próxima, entonces el ejército ha sido movi-  
lizado. Si el ejército ha sido movilizado, entonces son altos  
los costos de la mano de obra. La guerra no está próxima y,  
no obstante, los costos de la mano de obra son altos.*

Podemos simbolizar premisas en la forma siguiente:

- |     |                   |
|-----|-------------------|
| (1) | $W \rightarrow A$ |
| (2) | $A \rightarrow L$ |
| (3) | $\neg W \& L$     |

Para demostrar que las tres premisas son consistentes, deseamos encontrar una interpretación  $W$ ,  $A$  y  $L$  tal que conforme a esta interpretación las tres premisas son simultáneamente verdaderas. Es ésta una tarea fácil. Sean.

$$\begin{aligned} W &= '2 + 2 = 5' \\ A &= '1 + 1 = 2' \\ L &= '2 + 2 = 4' \end{aligned}$$

En este caso  $W$  es falsa,  $A$  y  $L$  son verdaderas y un simple análisis aleticofuncional demuestra que (1)-(3) son verdaderas. De aquí que las premisas dadas sean consistentes.

Debe notarse, sin embargo, que la consistencia de un conjunto de premisas cuya estructura lógica pueda expresarse por puros conectivos oracionales, puede ser determinada directamente por la prueba mecánica de la tabla de verdad. Se construye la tabla de verdad correspondiente a la conjunción de las premisas. Si todas y cada una de las anotaciones de la columna final es 'F', entonces las premisas son inconsistentes, pues no hay interpretación de sus oraciones atómicas correspondientes que las haga verdaderas. Si, cuando menos, una anotación es 'T', las premisas son consistentes, pues esta línea particular de la tabla de verdad suministra la base de una

interpretación verdadera. La dificultad con esta prueba, como la dificultad con la prueba mecánica de la tabla de verdad de la validez lógica, es que no puede ser usada una vez que se ha introducido el aparato adicional del Cap. 4.

Podemos usar la regla de la prueba condicional y la noción de un conjunto inconsistente de premisas, para introducir el importante método de *prueba indirecta* (llamado también prueba por contradicción y *prueba por reducción al absurdo*). El uso de argumentos indirectos es quizá bien conocido desde la geometría elemental. La técnica de esas pruebas se desarrolla como sigue:

- (1) Introdúzcase como una nueva premisa la negación de la conclusión deseada.
- (2) Partiendo de esta premisa, juntamente con las premisas dadas, dedúzcase una contradicción.
- (3) Afírmese la conclusión deseada como inferencia lógica de las premisas.

Podemos demostrar esquemáticamente cómo estos tres pasos caen dentro del patrón o esquema de una deducción formal. Sea  $\mathcal{P}$  la conjunción de las premisas y  $C$  la conclusión deseada.

{1}	(1) $\mathcal{P}$	P
{2}	(2) $\neg C$	P
⋮	⋮	⋮
{1, 2}	(n) $S \& \neg S$	Por reglas de deducción
{1}	(n+1) $\neg C \rightarrow (S \& \neg S)$	2, n P.C.
{1}	(n+2) $C$	n+1 T (Ley del absurdo)

Para ilustrar este esquema, y para dar un ejemplo particular de una prueba indirecta, podemos volver a probar la validez de la conclusión del Ej. 3 del § 2.2. Nótese que la línea (4) es tautológicamente equivalente a la negación de la conclusión deseada  $A \rightarrow \neg D$ . (El hecho de que  $A \& D \leftrightarrow \neg(A \rightarrow \neg D)$  sea una tautología se sigue de la Ley de la negación para la implicación.)

{1}	(1) $A \rightarrow B \vee C$	P
{2}	(2) $B \rightarrow \neg A$	P
{3}	(3) $D \rightarrow \neg C$	P
{4}	(4) $A \& D$	P
{1, 4}	(5) $B \vee C$	1, 4 T
{3, 4}	(6) $\neg C$	3, 4 T
{1, 3, 4}	(7) $B$	5, 6 T
{1, 2, 3, 4}	(8) $\neg A$	2, 7 T



{1, 2, 3, 4}	(9) $A \& \neg A$	4, 8 T
{1, 2, 3}	(10) $A \& D \rightarrow A \& \neg A$	4, 9 P.C.
{1, 2, 3}	(11) $A \rightarrow \neg D$	10 T

En este ejemplo la línea (4) corresponde a la (2) del esquema, la línea (9) a la línea ( $n$ ), la línea (10) a la línea ( $n + 1$ ) y la línea 11 a la línea ( $n + 2$ ). Nótese que (11) se sigue de (10) por la Ley del Absurdo y la Ley de la Negación para la implicación.

Está claro que la línea correspondiente a la línea ( $n + 1$ ) del esquema [línea (10) del ejemplo anterior] va a tener la misma forma en toda prueba indirecta. La sugestión natural es la de introducir una nueva regla que permita la eliminación de esta línea intuitivamente redundante y que justifique el paso directo de la línea ( $n$ ) a la línea ( $n + 2$ ) del esquema [de la línea (9) a la (11) del ejemplo]. Puesto que esta nueva regla abrevia las deducciones en sólo una línea, no es de gran importancia práctica. Sin embargo, en el Cap. 5 se introduce cierto número de estas reglas "para abreviar" y algunas de ellas conducen a una considerable simplificación de las deducciones. Así pues, por el momento, lo que importa es que quede muy clara la estructura general de esta nueva regla de prueba indirecta. El hecho más significativo con respecto de la misma es que no pertenece a la misma categoría de las tres reglas ya introducidas. ¿Por qué? Porque usamos las tres reglas ya introducidas para establecer su validez lógica. En otras palabras, la regla de las pruebas indirectas es una regla *derivada* más bien que una regla original.<sup>3</sup>

**REGLA DERIVADA PARA PRUEBAS INDIRECTAS: R. A. A.** Si una contradicción es derivable de un conjunto de premisas más la negación de una fórmula  $S$ , entonces  $S$  es derivable del conjunto de premisas únicamente.

Usamos la expresión 'R. A. A.' para representar 'reductio ad absurdum'.

**PRUEBA DE LA REGLA DERIVADA: R. A. A.** Sea  $\mathcal{P}$  el conjunto de premisas. Por hipótesis, deducimos de  $\mathcal{P}$  y  $\neg T$  una contradicción, esto es, una oración  $S \& \neg S$ . Por la regla de la prueba condicional establecemos a continuación que la oración  $\neg T \rightarrow S \& \neg S$  es deducible de  $\mathcal{P}$ . Usando a continuación la implicación tautológica que hemos llamado la Ley del Absurdo en el § 2.4, deducimos  $T$ .

<sup>3</sup> En este respecto, el lector quizá se preguntaría si alguna de las tres reglas originales podría haber sido derivada de las otras dos. Tal como están formuladas en el texto, la respuesta es negativa: cada una es independiente de las otras dos. Se vuelve a este particular en el Cap. 5.

Hemos escrito esta prueba en la forma anterior, para poner de relieve que la prueba de una regla derivada (esto es, un procedimiento abreviado) *no* es una deducción. La prueba no puede ser una deducción, pues una deducción se efectúa por medio de fórmulas definidas, mientras que la prueba de una regla derivada debe ser dada en una forma que se aplique a cualesquiera fórmulas.

El uso de la Regla R. A. A. se ilustra en el ejemplo siguiente.

**EJEMPLO 5.** Si veinticinco divisiones son suficientes, entonces el general ganará la batalla. O se suministran tres alas de apoyo aéreo táctico, o el general no ganará la batalla. También, no es cierto que sean suficientes veinticinco divisiones y que se vayan a suministrar tres alas de apoyo aéreo táctico. En consecuencia, no son suficientes veinticinco divisiones.

{1}	(1) $D \rightarrow W$	P
{2}	(2) $A \vee \neg W$	P
{3}	(3) $\neg(D \& A)$	P
{4}	(4) $D$	P
{1, 4}	(5) $W$	1, 4 T
{1, 2, 4}	(6) $A$	2, 5 T
{3}	(7) $\neg D \vee \neg A$	3 T (Leyes de de Morgan)
{1, 2, 3, 4}	(8) $\neg D$	6, 7 T
{1, 2, 3, 4}	(9) $D \& \neg D$	4, 8 T
{1, 2, 3}	(10) $\neg D$	4, 9 R.A.A.

En este ejemplo, la Regla R.A.A. se usa para deducir la línea (10) directamente de las líneas (4) y (9). Puesto que un raciocinio por *reductio ad absurdum* es un caso especial de la regla de prueba condicional, permite una reducción en el conjunto de números adjudicados a una línea dada. Así, en el ejemplo anterior, {1, 2, 3, 4} están adjudicados a la (9) y el conjunto reducido {1, 2, 3} está adjudicado a (10). Intuitivamente esta situación refleja el hecho de que la contradicción de la conclusión, línea (4), es una premisa introducida solamente para fines de trabajo.

La decisión de intentar una prueba indirecta en vez de una directa resulta siempre determinada por cierto número de factores. Una prueba indirecta es sugerida en forma inmediata por una situación en que no parece haber suficientes premisas, pues, cuando uno se aventura a encontrar una prueba indirecta, le es permitido introducir la negación de la conclusión como otra premisa. Aunque el Ej. 5 implica una inferencia muy sencilla, ilustra este punto. La conclusión está representada por una simple negación, de modo que



no es conveniente una prueba condicional directa. Además, ninguna de las tres premisas es una oración atómica simple. Teniendo enfrente una implicación y dos disyunciones, es difícil ver cómo comenzar. Niéguese la conclusión, obténgase una oración atómica como premisa extra, y la maquinaria deductiva está lista para elaborar una respuesta.

### EJERCICIOS

1. ¿Cuál de los siguientes conjuntos de premisas es inconsistente? Si un conjunto es inconsistente, deduzca una contradicción. Si es consistente, dé una interpretación oracional verdadera para probarlo

(a) Si el contrato es válido, entonces Horacio está jurídicamente obligado. Si Horacio está jurídicamente obligado, entonces quebrará. Horacio quebrará, o el banco le prestará dinero. Sin embargo, el banco definitivamente no le prestará dinero. (V, L, B, M)

(b) Si Jones cometió el crimen, entonces estaba en el apartamento de la víctima y no salió antes de las once. En realidad, estaba en el apartamento de la víctima. Si salió antes de las once, entonces el portero lo vio. Pero no es el caso que el portero lo haya visto ni que haya cometido el crimen. (M, A, L, D)

(c) El contrato se satisface si y sólo si el edificio se termina para noviembre 30. El edificio se termina si y sólo si el subcontratista de la instalación eléctrica termina su trabajo para noviembre 10. El banco pierde dinero si y sólo si el contrato no se cumple. No obstante, el subcontratista de la instalación eléctrica termina su trabajo para noviembre 10 si y sólo si el banco pierde dinero. (C, B, E, L)

(d) Smiling Pete ganará la cuarta carrera si y sólo si Crazy Cat llega en tercer lugar. Si Crazy Cat llega en tercer lugar, entonces Dapper Dan llegará el último. O Dapper Dan no llega el último, o Wildwood empata en primer lugar. Si Smiling Pete no gana la cuarta carrera, entonces Wildwood empatará en primer lugar. Además, Wildwood no empatará en primer lugar. (S, C, D, W)

- (e)  $P \rightarrow Q$   
 $Q \leftrightarrow R$   
 $R \vee S \leftrightarrow \neg Q$
- (f)  $\neg(\neg Q \vee P)$   
 $P \vee \neg R$   
 $Q \rightarrow R$

2. Demuestre que de un conjunto inconsistente de premisas puede derivarse cualquier fórmula.

3. Demuéstrese, de ser posible por *reducción al absurdo*, que:

(a) Si Juan juega primera base y Smith lanza contra nosotros, ganará Winsocki. O Winsocki no ganará, o entonces terminará a la cola de la liga. La novena no terminará a la cola de la liga. Además, Juan jugará primera base. En consecuencia, Smith no lanzará contra nosotros. (J, S, W, T)

(b) Si el hedonismo no es correcto, entonces el hedonismo no es virtuoso.

Si el erotismo no es virtuoso, entonces o el deber no es la virtud más alta, o el supremo deber es la prosecución del placer. Pero el supremo deber no es la prosecución de placer. En consecuencia, o el deber no es la virtud más alta, o el hedonismo no es correcto. (H, E, D, S)

(c) Si una declaración de guerra es una estrategia adecuada, entonces o cincuenta divisiones están acantonadas en la frontera, o veinte alas de bombarderos de largo alcance están listas para atacar. Pero no están acantonadas en la frontera cincuenta divisiones. En consecuencia, si no están listas para atacar veinte alas de bombarderos de largo alcance, entonces, o una declaración de guerra no es una estrategia adecuada, o hay armas secretas disponibles. (D, F, T, S)

4. Pruebe por *reducción al absurdo*:

(a) Ejercicio 5 del §2.3.

(b) Ejercicio 8 del §2.3.



# Lévinas l'intrépide

= judéo considéré  
del Talmud.

Les leçons du philosophe qui défia Heidegger et osa réintroduire Dieu dans la pensée contemporaine.

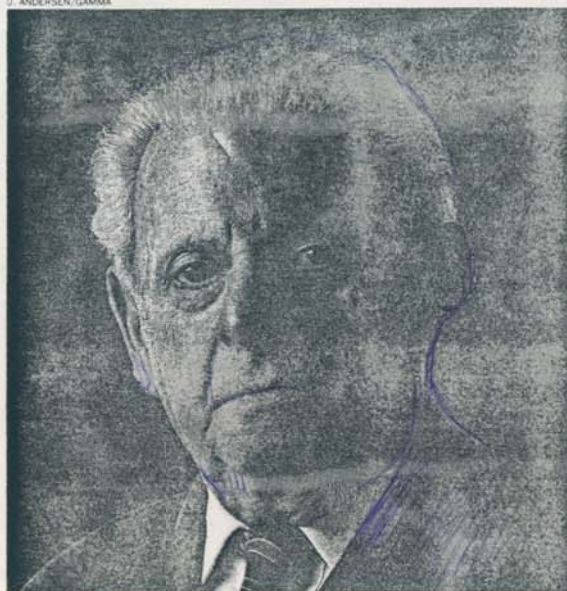
La phénoménologie a déferlé en France pour le meilleur – et pour le pire – en trois vagues. La première, avant guerre, a influencé Jean-Paul Sartre et Maurice Merleau-Ponty. Le responsable de cette vague était Emmanuel Lévinas, qui publia dès 1930 « La Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl ». Mais définir Lévinas, l'un des grands philosophes de ce temps, par la seule phénoménologie minore le rôle – essentiel – qu'il joue dans la pensée actuelle. Il y a réintroduit la morale, que la critique marxiste et structuraliste avait transformée en idéologie. Il y a réintroduit Dieu, absent depuis Bergson et Gabriel Marcel, si ce n'est comme terme qu'on employait avec ironie et condescendance. Mieux, ce n'est même pas le Dieu des philosophes qu'il a réintroduit, c'est très précisément « le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob ».

Jacques Rolland a eu l'excellente idée de publier, à partir de notes d'étudiants – on devine quel travail cela représente – deux cours professés à la Sorbonne durant l'année universitaire 1975-1976. Ils nous permettent, à la différence de ses livres, de pénétrer dans la formation de sa pensée en le voyant « converser » (pour employer sa propre expression) avec non seulement Husserl et Heidegger, mais Bergson, Kant, Platon, Aristote, Hegel, Finck, Ernst Bloch ou Descartes.

Ne croyons pas que le retour du religieux en philosophie avec Lévinas signifie le retour à la conception traditionnelle de telle ou telle religion particulière – ou de ce qu'elles ont en commun – même s'il se veut fidèle à une tradition, s'il n'admet pas la critique biblique niant la datation et l'attribution traditionnelles des livres sacrés et si ses commentaires talmudiques sont des commentaires talmudiques, et non des commentaires sur le Talmud d'un point de vue extérieur à celui-ci. C'est ainsi que le problème de la mort ne se résout pas pour lui par l'immortalité de l'âme ou

la résurrection des corps. Il se refuse en effet « la facilité du recours à la vie éternelle ». Le seul dilemme qu'il accepte est entre l'anéantissement et l'inconnu. C'est contre Heidegger qu'il discute. Pour ce dernier, la mort est anéantissement et elle caractérise l'homme qui est être-pour-la-mort – c'est-à-dire pour qui il est de son essence de devenir néant. Lévinas non seulement s'attaque aux présupposés de l'analyse heideggerienne,

U. ANDERSEN/GAMMA



Emmanuel Lévinas. Le refus de la facilité.

mais surtout il s'appuie sur Aristote, Hegel et Bergson pour faire prendre conscience que la notion d'anéantissement est impensable et il rappelle que, pour Kant, toute connaissance ontologique (donc de l'être ou du non-être après la mort) n'a qu'une valeur relative : il n'y a pas, par conséquent, à chercher un sens ontologique à l'après-mort ; par contre, l'après-mort est une exigence morale et la morale a une valeur absolue. C'est pourquoi « il y a un espoir rationnel » et « le passage au plan éthique est ce qui constitue la réponse » à la question de la mort. De fait, celle-ci, pour Lévinas, n'est pas tellement la question de « ma » mort (comme nous le pensons trop souvent), mais celle de la mort de l'autre – dont je suis responsable.

Quant au Dieu de Lévinas, il n'est pas celui qui se définit en disant « Je suis » (Exode III, 14), c'est-à-dire l'Être par excellence. Heidegger distingue – avec raison – le fait d'être, ce qui fait qu'on est (être en tant que verbe), et celui qui est un « étant » (être en tant que substantif), qu'on confond en français sous le même terme « être ». Or, au lieu de penser l'être (le fait d'être), la pensée occidentale a pensé l'étant et elle explique les étants par Dieu considéré comme l'étant suprême. Dieu, pour Lévinas, est autre que l'être. Il ne s'agit pas, évidemment, de démontrer l'existence d'un tel Dieu ; ce serait impliquer qu'il est, et précisément il n'est pas. Mais il n'est pas, non pas en ce sens qu'il est moins qu'être, mais en ce sens qu'il est plus qu'être. Lévinas cite à cet égard Simone Weil disant que Dieu n'existe pas car l'existence n'est pas assez pour lui.

Que faut-il entendre par ce Dieu qui n'est pas un être ? Lévinas montre, par l'analyse du désir, que « Dieu est arraché à l'objectivité de la présence et à l'être », qu'il est transcendant jusqu'à l'absence, car il m'ordonne le non-désirable par excellence qu'est autrui, lorsque autrui est n'importe qui ; il le confie et il m'en rend responsable. Dieu est donc celui qui m'oblige à la morale : « L'éthique n'est pas le corollaire de la vision de Dieu, elle est cette vision même. » La grandeur de Lévinas est d'avoir avec intrépidité, contre toute la tradition philosophique, mis au fondement de l'homme et de la pensée non l'être mais la morale, c'est-à-dire Autrui. Francis Kaplan ■

**Dieu, la mort et le temps**, par Emmanuel Lévinas. Grasset, 278 p., 115 F.

Et : **L'Éthique comme philosophie première (colloque de Cerisy-la-Salle)**. Cerf, 470 p., 240 F.

**Lévinas. L'Utopie de l'humain**, par Catherine Chalié. Albin Michel, 168 p., 45 F.

**Emmanuel Lévinas**, par François Poirié. La Manufacture, 158 p., 82 F.

= autre  
cosa

Dieu  
no tiene  
"ser"



University of Memphis, Summer 1994

Others:

The Journal of Philosophy - Columbia University

Canadian Philosophical Review - Alberta, Canada

The Review of Metaphysics

The Journal of Speculative Philosophy - Penn. State Univ -

↳ Philosophy and Phenomenological Research  
 published by International Phenomenological Society - Ann Arbor - Michigan -

Liber

King Guido: Ontology and the Logic Analysis of Language  
 Dordrecht, Reidel 1967

Campbell K (1990) Abstract Particulars Oxford Blackwell

## Husserl's Non-Representational Theory of Mind

Beth Preston

University of Georgia

In the introduction to *Husserl, Intentionality, and Cognitive Science* Hubert Dreyfus claimed that Husserl should be seen as "the father of current research in cognitive psychology and artificial intelligence" in virtue of being "the first thinker to put directedness of mental representations at the center of his philosophy."<sup>1</sup> According to Dreyfus, Husserl held a representational theory of mind similar to that held by Jerry Fodor and others in current Anglo-American philosophy of mind. Furthermore, he argued, Husserl's theory was not merely representational but computational, i.e., the manipulation of representations in mental processes was conceived by Husserl as essentially formal-syntactic.

Among Anglo-American philosophers of mind these assertions have generated nothing more than a mild and rather un-critical interest. Among phenomenologists they have generated skepticism in varying degrees. I will argue that this skepticism should be profound. In spite of some apparent similarities, Husserl's theory of mind and his philosophy of psychology are *fundamentally* at odds with the representational theory of mind. The apparent similarities are "only a superficial glitter above an abyss" (to coopt a striking phrase from Foucault). They serve only to distract from profound and decisive differences.

Why is this important? It is of course important to get Husserl and Fodor right. It is perhaps even more important to correctly understand the relationship between phenomenology and Anglo-American philosophy of mind. Dreyfus's claims initiate a conversation between the Anglo-American and Continental traditions in philosophy, and they also clearly illustrate some of the possible pitfalls of such conversations. I do not

Beth Preston studied at the New School for Social Research and Boston University, and is Assistant Professor of Philosophy at the University of Georgia. She has research interests and publications in the areas of philosophy of mind, philosophy of psychology, and the philosophical foundations of artificial intelligence.



mean to suggest that cross-traditional communication of this sort is either unworkable or inadvisable. Indeed, as someone who slithers back and forth between these two philosophical traditions with some frequency and (I hope) alacrity, I can only believe that it is essential and significant. So the point is not that attempts to converse across this Great Philosophical Divide are misguided, but rather that they must be undertaken very, very carefully.

Here is my strategy. Since it is commonly accepted that the Computational Theory of Mind (CTM) is a stronger version of the Representational Theory of Mind (RTM), I will simply concentrate on showing that Husserl did not hold the latter sort of theory.<sup>2</sup> The claim that Husserl held an RTM rests to some extent upon an interpretation of the Husserlian notion of noema originated by Dagfinn Føllesdal and peculiar to his followers in the so-called California school of phenomenology. This interpretation has occasioned a good bit of controversy in the Husserl literature, and I think it would be fair to say that it has remained a minority opinion. Indeed, I must confess to not quite believing it myself. Nevertheless, I will use this interpretation for the purposes of this paper because it will make my case stronger if I can show that even given this construal of the noema, it is not possible to align Husserl's theory of mind with the RTM.

In the first section I will outline Husserl's theory of intentionality—the centerpiece of his theory of mind—under California assumptions.<sup>3</sup> In the second section I will compare this picture of Husserl with a composite sketch of the RTM. In the third section I will discuss Ronald McIntyre's critique of Dreyfus's original claims. McIntyre believes there are real and important similarities between Husserl and the RTM as exemplified in Fodor's work, but points out some striking differences which Dreyfus had failed to note. I will argue that when the true significance of the differences is understood, the similarities McIntyre sees turn out to be entirely superficial, or else disappear altogether. In the conclusion I summarize the results of the preceding three sections and draw the morals with regard to the attempted alignment of Husserl's phenomenology with the RTM.

## 10 HUSSERL IN CALIFORNIA

As everyone knows, Husserl got the idea that intentionality, or directedness upon an object, is the defining characteristic of the mental from his teacher, Franz Brentano. His theory of how intentionality works differs significantly from Brentano's, however. Brentano held what has sometimes been called an object theory of intentionality. It is characteristic of such theories that the directedness of mental activity is expli-

cated by appeal to the object; what accounts for the features of directedness is the object towards which the subject is oriented. This is very much like saying that what accounts for your seeing something (assuming your eyes are open and the light is on) is that there is something there to be seen. And surely this is a good analysis of perceptual intentionality, for instance. But this view runs into trouble from another direction; it cannot explain the intentionality of hallucination or imagination, where there is, in fact, no object.

One possible response to this criticism is to claim that intentional objects are not ordinary objects, but rather some special sort of object existing in and for consciousness, such as an idea (in the Humean sense) or a mental image. This allows for cases where there is no independently existing object. On the other hand, it clearly threatens the thesis which the immediateness of the relation between subject and object was supposed to guarantee in the first place, namely, that what we are intentionally related to, for the most part, are objects out there in the world, endowed with independent existence.

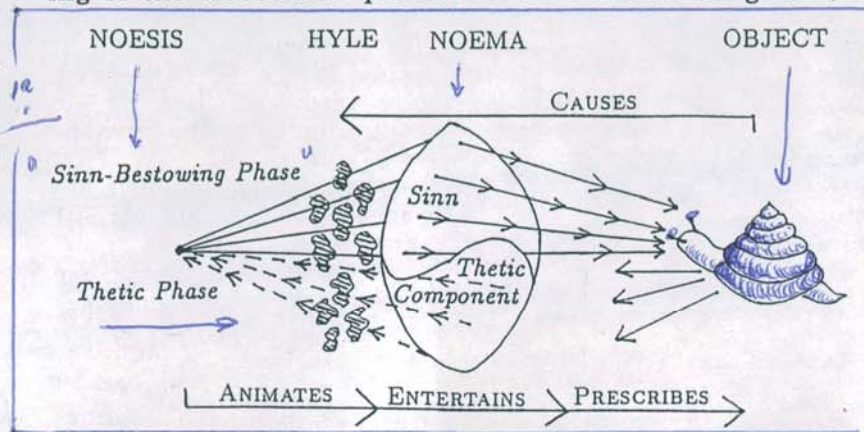
So Brentano is caught in a bind. What causes trouble here is the notion that if the defining characteristic of the mental is directedness upon an object, then there must always be an object of some sort upon which it is directed. When the subject is bound directly to the object in this fashion, there is no way of loosening the relationship up enough to deal with the non-existent object problem, short of positing some other sort of object that substitutes for a real object in such instances. But then there is no principled way of explaining why this substitution should not take place in all instances, rather than only in those where there is no corresponding external object. So in the end, a world of special objects to which consciousness is directly related takes the place of the real world, to which consciousness now has only indirect access. This amounts to a failure to explain the original question of intentionality, the question of how the mental makes contact with the extramental.

Husserl resolved these difficulties by denying that in order for consciousness to be directed upon an object there must be some object of either an ordinary physical sort or a special intra-mental sort to which it is related. The directedness of the mental is not to be accounted for by its object at all, but rather by the complex structuring of the act of consciousness itself. Part of this internal structuring Husserl called the noema. He described it as a meaning or sense, an ideal but immanent correlate of consciousness in virtue of which the mind is directed upon objects. It cannot be emphasized too strongly that the noema is not itself the object of consciousness in the ordinary course of events. Although it can become the object of reflective consciousness as a result of performing the phenom-



enological reduction, in such a case there would have to be a second-order *noema* mediating the directedness of consciousness upon the first. The *noema* is thus a mediator of intentionality, not a substitute object of the intentional act. Metaphorically, it might best be thought of as a sort of lens or filter through which the world appears.

Although the *noema* plays the leading role in making consciousness intentional, it is only part of the overall structure of consciousness. (Please refer to Figure 1 for a visual rendering of the Husserlian picture of the mind as we go on.)



Husserl breaks the life of consciousness down into what he calls acts of consciousness. These acts share a very general structure having two main components; one of them is the *noema*, and the other Husserl calls *noesis*. These two components are also distinguished by Husserl as, respectively, the ideal and the real contents of the act. *Noesis* is a real component in that it reflects the act character of consciousness, its actual, temporally constituted existence as an individual event. The *noema* which accompanies the noetic act is ideal in the sense that it is an abstract atemporal entity, essentially independent of any particular conscious subject or individual act of consciousness, but correlated with them in some way.

In addition there is for Husserl the raw stuff of sensation upon which the act of consciousness is exercised. This he calls *hyle* or hyletic data. It is described as completely formless and devoid of intentionality. Husserl's inspiration here is Aristotle's notion of prime matter, which would be nothing in particular (and uncomfortably close to nothing at all!) unless shaped by some Form or other. Similarly, *hyle*, as the potential stuff of experience, must be "animated" by being brought into association with some *noema* or other by the noetic act, thus producing an experience of a determinate object. The hyletic data do apparently constrain which *noema* is entertained, but they do not determine it. (Think of Wittgenstein's duck-rabbit,

for instance. In Husserlian terms, as you stare at it the *hyle* streaming in do not change appreciably; rather you entertain first one *noema* and then another, thus seeing the drawing now as a duck, now as a rabbit. But you would be hard put to see it as a tiger, never mind as a tree or a car.) *Hyle*, like *noesis*, is described by Husserl as a real, temporal component of experience. Since it is so inchoate, there is not much more to be said about *hyle* by way of analysis.<sup>4</sup> But *noesis* and *noema* each have an internal structure involving two components.

*Noesis* is composed of two logically (not temporally) distinguishable phases. The first phase is what Husserl calls its meaning-bestowing or sense-giving phase. (The German word translated here as "meaning" or "sense" is *Sinn*, and in conformity with common practice I will use this hereafter in place of the English equivalents.) The *Sinn* is not itself a component of the *noesis*; but the sheer act of bestowing *Sinn*, of correlating with a *Sinn*, is. The precise nature of this act is rather mysterious. Smith and McIntyre suggest that a more neutral way of speaking would be to say simply that the act *entertains* a *Sinn*. Less tendentious this may be, but it is certainly no less metaphorical and puzzling. About all that can really be said with any certainty is that the *Sinn*-bestowing phase of *noesis* is responsible for somehow getting hold of the *Sinn* which characterizes the act as a whole.

The second phase of *noesis* is its thetic phase. If the *Sinn*-bestowing phase can be described as indicating *what* the content of the act is, the thetic phase indicates *how*, the manner in which the *Sinn*, and consequently the object, is grasped or given.<sup>5</sup> Here are included the various modes in which we may be aware of an object; we may perceive it, expect it, or remember it, for instance. The differing degrees of attention or belief which we may accord an object or a state of affairs also belong to the thetic phase.

The *noema* also has two components. The first, and the most important from the point of view of intentionality, is the noematic *Sinn*. In a broad sense, the whole *noema* is characterized by Husserl as a *Sinn*, the *Sinn* which the *Sinn*-bestowing phase of *noesis* confers on the act as a whole. But in a narrower sense, the *noema* has as a non-independent component, a *Sinn*, the specific function of which is to determine or prescribe the object of the act. How it does this will be explained later on; for now it is only necessary to note that the noetic *Sinn*-bestowing phase brings in intentionality, and it does this in virtue of its correlation with a *noema*, which in turn has as its central component a *Sinn* which prescribes an object.

In addition to the *Sinn* component, the *noema* also contains a thetic component, corresponding to the thetic phase of



*noesis*. This part of the *noema* prescribes the object not, as Husserl puts it, according to its own determinations, but according to the way in which it is taken by, or given to, the subject, e.g., as an object of perception, as seen clearly or indistinctly, and so on. The thetic component embodies the subjective aspect of the experience of an object, the aspect that is due to the nature of the subject as a sentient being, rather than the nature of the object as it might be conceived independently of the way any particular subject experiences it on any particular occasion. This is not to say that the thetic and *Sinn* components are truly separable. By distinguishing the *Sinn* from the thetic component Husserl is merely trying to account for the fact that one and the same object can be seen today, remembered tomorrow, or expected a week from Thursday.

Husserl's theory of intentionality as embodied in the *noetic-noematic* structure of consciousness is summarized by Smith and McIntyre in the following way:

... [A] *Sinn* bears a characteristic relation to an object (to at most one existing object), inasmuch as it is the *Sinn's* intrinsic nature to "point to," to "represent," to "present" that object; let us say a *Sinn* prescribes an object. The intentional relation of act to object is then analyzed as the composition of two relations, the relation of act, or *noesis*, to noematic *Sinn* (the "entertaining" relation) and the relation of *Sinn* to object (the "prescribing" relation)... Husserl's basic ontological analysis of intentionality, then, is in terms of two "entities"—a *noesis*, which is a temporal phase of an experience, and a *noema*, which is an abstract entity correlated with the experience—and two relations—the relations of "entertaining" and "prescribing."<sup>6</sup>

The central tenet of Follesdal's interpretation is that the noematic *Sinn* is a generalization of the notion of linguistic *Sinn*, a notion Husserl shared with his contemporary, Gottlob Frege. Indeed, Smith and McIntyre argue that noematic *Sinn* and linguistic *Sinn* are identical for Husserl; every *Sinn* expressed in language is the noematic *Sinn* of some act of consciousness, and, conversely, every noematic *Sinn* is in principle expressible in language. This thesis has two consequences. First, it suggests that for Husserl every linguistic act originates in a more fundamental intentional act of consciousness, since it is consciousness that originally has as its proper function the invocation of meanings. More importantly for our purposes, it suggests that noematic *Sinn* are entities of a familiar sort which can be analyzed using terminology and concepts already current in theories of linguistic meaning.

The *Sinn* component of the *noema* is itself complex, and is divided by Husserl into (you guessed it) two main parts. The first of these components is made up of what Husserl calls predicate senses. These simply prescribe the various proper-

ties of the object. This part of the *Sinn* may itself be quite complex, involving predicates such as "beautiful," as well as predicates prescribing purely sensible properties like "red," "salty," and "pungent." In addition to these explicit predicates prescribing properties of the object as it is presently experienced, the *Sinn* also involves (although it does not, strictly speaking, contain) a host of implicit predicates which prescribe further possible properties of the object. These include predicates prescribing how the object would look from the other side, for instance, or at night, or after sitting around in the refrigerator for a week, or whatever. The explicit predicate senses provide the intentional nucleus of the act; the implicit senses fan out to form what Husserl calls the horizon of the act, prescribing the object as it would be revealed in possible experience.

Smith and McIntyre point out that the predicate senses provide what is, in effect, a definite description of the object. The intentionality of the act of consciousness, then, can be construed along the lines of the familiar definite description theory of reference. The predicate sense component of the *Sinn* picks out an object by furnishing a set of predicates that describe it uniquely. The prescribing relation thus looks to be a describing relation, and the explicit and implicit predicate senses connected with an act, a set of compatible descriptions of the same object. This way of characterizing the function of the noematic *Sinn* in achieving the intentional relation to the object is only partial, however, for Husserl also distinguishes another component of the *Sinn* which plays an important role in intentionality.

The X—or "determinable X," as Husserl also says—is not a descriptive sense; it does not indicate any property of the object. Rather, it points to the bearer of the properties described by the predicate senses as a unifying factor which holds the properties together. This is not to imply that the X refers to the object in itself apart from its experienced properties. The X and the predicate senses are essentially bound to each other, such that no object can be specified in abstraction from some property or properties which it possesses, and none of its properties can be specified in abstraction from their unification as the properties of a particular object. Husserl is here trying to account for the fact that the object of any one experience is always further determinable; it can have more and/or different properties than those actually presented, and yet remain the same object. The determinable X in the *Sinn* is intended to furnish a noematic counterpart to the sameness of the object through change, whether this change be attributed primarily to the object (e.g., growth and decay) or to the changing perspective of the viewer.



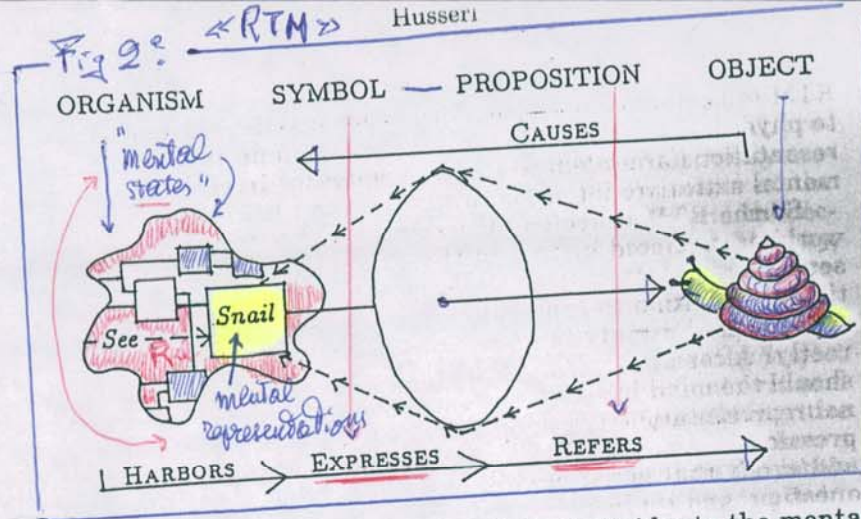
Just as the predicate senses can be assimilated to the familiar notion of definite description, so the X can be assimilated to the equally familiar notion of indexicals. Where the function of the predicate senses is descriptive, that of the X is demonstrative. The way in which the X prescribes the object is by means of a pure pointing-towards. By means of these two correlative components of the *Sinn*, Husserl is able to solve several sticky problems of intentionality. The predicate senses, for instance, allow him to explain how an act can have direction upon an object even when no such object actually exists. In this case there is a definite description that simply fails to apply to anything. Likewise, the X component helps to explain certain cases of misperception. For instance, when you see from a distance what you at first take to be a person, only to find out on closer inspection that it is actually an oddly shaped tree, there seems to be a clear sense in which the separate acts involved were directed towards the same object all along. What you were taking it *as*, the object as specified by the predicate senses, has changed, but the demonstrative specification of the object by means of the X component has not. It is still "this thing here," however its description may vary.<sup>7</sup>

In summary: Husserl distinguishes two components in every mental state (act of consciousness). *Noesis* is a real (i.e., temporally extended) component containing a *Sinn*-bestowing phase, and a thetic phase indicating the manner in which the *Sinn* is given. The *noema* is an ideal (i.e., abstract or non-spatiotemporal) component, which is correlated with the act. This *noema* has in turn two components that correspond to the phases of *noesis*; a *Sinn*, or meaning proper, which parallels the *Sinn*-bestowing phase of *noesis*; and a thetic component which corresponds to the thetic phase and expresses its sense, or ideal type. On this interpretation, the noematic *Sinn* is the operative factor in intentionality. It contains predicate senses which prescribe the object by detailing its properties descriptively, and an X component which picks the object out demonstratively. The thetic component, on the other hand, points back towards the subject, indicating the ways in which the *Sinn* is grasped by the subject.

### REPRESENTATIONAL INTENTIONALITY

Let us now turn to the Representational Theory of Mind. What I will present here is not anybody in particular's version, but rather a sort of composite sketch consisting of features of the RTM to which the overwhelming majority of its adherents subscribe (see Figure 2).

The RTM is the theory that mental states, or at least the interesting ones, consist of relations to mental representations. It is the content of the representation plus the character



of the relation to it which conjointly individuate the mental state. Thus, believing (relation) that it will rain (content) differs relationally from hoping that it will rain; and believing that it will be sunny differs content-wise from believing that it will rain. The relations of believing, hoping, and fearing are various ways in which internal representations are processed by the mind. The representational content is about things and events in the world.

The route from the RTM to a representational theory of intentionality is pretty direct. Mental states are intentional in virtue of the content, or semantic properties, (meaning, reference, truth conditions) of the mental representations they harbor. In this respect they are not essentially different from external representations such as spoken or written words. These too are about things and events in the world, and they have this intentionality in virtue of having the sorts of semantic properties just listed. C-A-T means furry purring creatures with an unfortunate propensity for killing cute small animals. The RTM tells us that *thoughts* about cats also mean the aforementioned furry purring creatures in virtue of involving mental representations, physically instantiated somehow in the brain, with the same content as the corresponding words or sentences in natural language. So the intentionality of a mental state depends on the meanings of the mental representations it involves, just as the intentionality of a sentence or picture depends on the meanings of the symbols it deploys.

On this view, a theory of intentionality must ultimately be spelled out in terms of a theory of meaning for mental representations. This has been a central area of research in recent philosophy of mind, but no consensus has emerged among adherents of the RTM as to just what the right theory of meaning is, or indeed as to the direction in which it should be sought. Fortunately, this unsettled state of affairs does not



matter for our purposes, since the important feature of the RTM to be noted here is only that mental states are relations to physically instantiated representations, and that those representations are taken to have a semantics in virtue of which mental states are intentional.

So the RTM conceives the connection between mind and world as mediated by two entities; a mental symbol, or representation, and its content. But why posit internal representations in addition to contents? Why not explain intentionality as mediated simply by meanings that the mind grasps directly? After all, it does seem rather counterintuitive—why should the mind have to express meanings to itself in an internal representational system in order to comprehend them? Expression is only necessary where communication is an issue, and surely that is not the case here. Fodor asks precisely this question, and replies that he is simply unable to understand any such direct grasp of propositions, Plato and Platonists notwithstanding.<sup>8</sup> It is Hartry Field, however, who indicates most clearly the operative motive for the positing of mental representations in contemporary philosophy of mind.

Many mental properties—believing, desiring, and so forth—appear to be *relational* properties: more precisely, they appear to relate people to non-linguistic entities called *propositions*. So any materialist who takes believing and desiring at face value—any materialist who admits that belief and desire *are* relations between people and propositions—any such materialist must show that the relations in question are not irreducibly mental.<sup>9</sup>

Now some form of materialism is very much the lowest common denominator these days among those who theorize about the mind; it is shared by behaviorists and cognitivists, philosophers, psychologists, and AI practitioners alike. The nice thing about representations is that they fit very well into the materialist scheme of things. A representation in use is a physical token, present to the senses in the case of external representational systems like natural language, and standing for something else that need not be physically present, or which by its very nature cannot be directly present to the senses at all. The linguistic representations of natural language, for instance, are all either acoustic (speech), visual (writing, sign language) or haptic (braille). Mental representations are attractive to the materialist because they can be physically instantiated as states of the brain—configurations of neurons or whatever—and thinking can then be seen as the non-sensual processing of these symbols. This also explains the very close connection between the RTM and the CTM, since understanding these processes as computational explains how this processing can be done without an interpreter.

Although computational processes preserve semantic relationships, they do so by adverting only to the form or syntax of the symbols, not to their meaning. And these computational processes are then understandable as instantiated in purely mechanical or causal processes in the brain. This view of the mind is both motivated and bolstered by the analogy with electronic computers. They manipulate symbols in just this way, and no one has ever suggested that there is anything irreducibly mental about *them*.

The positing of an internal system of mental representations, then, is part and parcel of a grander, overarching project devoted to the understanding of the mind as a natural and material phenomenon. For this reason, in formulating the RTM it is customary to speak of an organism rather than a subject as being in relation to a representation. It is the whole organism as a physical entity which harbors, or stands in internal relation to, representations; and these representations are actually physical states of the organism, or of physical parts of the organism. The RTM thus calls for three entities and three relations (see Figure 2). The (physical) organism harbors a (physical) representation; this representation expresses a proposition, or has a content; this content in turn picks out an object or state of affairs in the world. Unlike Husserl, RTM theorists as a group do not have a standard account of how the content does this, so no particular characterization has been given to the content component in Figure 2.

Let us now see how this schema lines up with Husserl's theory of intentionality (please compare Figures 1 and 2). Starting on the right, the object of the intentional act out in the world is obviously no problem. Both Husserl and the RTM assume that there are things existing out there independently of the mind, and that mental states are intentionally directed to them. The Husserlian *noema* and the content of the RTM are also nicely aligned, since both are meanings or propositions. But now we come to a potentially confusing incommensurability in vocabulary. As McIntyre explains:

Fodor's mental representations, then, are mental symbols, complex sentence-like combinations of simpler word-like elements, having meaning and truth-value (and presumably tokened in the brain, in a way that some as yet untold naturalistic story will eventually explain). Now, Husserl's noematic *Sinne* are not mental *symbols* in this sense. That is, they are not word-like or sentence-like entities that *have* meanings; rather, noematic *Sinne* are meanings (hence "*Sinne*").<sup>10</sup>

This is an absolutely crucial point. Whenever Husserl talks about the *noema* or the noematic *Sinn*, he is talking only about what the RTM theorist would call the *content* of the mental representation.<sup>11</sup> Another aspect of this incommen-



While it is true that Husserl's transcendental phenomenology abstracts from any and all physical details of the creatures whose psychology is at issue; and while it may also be true that he is a functionalist of a sort; these similarities too turn out to be only superficial. It has often been remarked that functionalism—the claim that mental states are defined in terms of their functional roles—is compatible with a whole range of different commitments as to how those functional roles are to be specified. It would even be compatible with specifying them in terms of the interactions of immaterial soul-stuff of a blatantly Cartesian variety, for instance. For Husserl functional roles would have to be specified in terms of the interrelationships of meanings to other meanings, since his account of mental states takes meanings, pure intentionality, to be the fundamental and intrinsic characteristic of the mental. But RTM theorists are *causal role* functionalists. They specify functional role in terms of the causal roles played by physical states of the organism with regard to other physical states of the organism and physical states of the environment. This is a decisive difference. Husserl thinks that in order to do psychology properly you have to start by abstracting away from *any* causal or naturalistic sort of account whatsoever. RTM theorists content themselves with abstracting away from *any particular* physical instantiation of the causal roles. The resulting psychology is still fully naturalistic in Husserl's sense, and is indeed intended as naturalistic by the RTM theorist. So it seems that ontological neutrality means something quite different in the two cases, once again reducing a surface similarity to insignificance.

### CONCLUSION

The case I have been building in the last two sections is that Husserl's transcendental phenomenology and the RTM are *fundamentally* different projects. In particular, Husserl's theory of mind does not embrace—indeed, shrinks from embracing—mental representations in the RTM sense. In conclusion, I would like to summarize these results under three heads: ontology, epistemology, and methodology.

It is perhaps Husserl's ontology of mind which differs most clearly and radically from the ontology assumed by the RTM. His thinking here is very much informed by Kant, who held that human beings are simultaneously full members of two different "realms." As physical creatures they belong to the realm of causality, but as moral agents to the realm of freedom. Similarly, for Husserl human beings belong simultaneously to the realm of causality and to the realm of intentionality. This is, as already noted, not a sort of ontological dualism, but a variety of dual-aspect monism. RTM theo-

rists, on the contrary, assume that the realm of causality is all encompassing, and that the mind is a natural entity like any other, subject to causal laws. This difference in ontology shows up as the insistence on the positing of physical symbols as bearers of mental meaning (on the part of the RTM) as opposed to a complete failure to posit them (on Husserl's part).

This difference in ontology has epistemological consequences. For Husserl, the basis of our knowledge of the workings of the mind was necessarily different from the basis of our knowledge of the natural world. His transcendental phenomenology was essentially aimed at establishing epistemological principles for the study of the mind distinct from the principles embodied in the scientific study of the natural world. In constructing his alternative, he was again influenced by Kant, as the very word "transcendental" acknowledges. Like Kant, he believed that the human mind has an underlying, universal structure which ultimately accounts for all the phenomena of consciousness. Instead of a transcendental deduction, though, he proposed to secure our knowledge of those transcendental structures, as well as our accurate descriptive knowledge of the mental phenomena they throw up, by means of a sort of trained and focused introspection—the well-known operation of bracketing or reduction. Somewhat crudely put, since this is the mind studying the mind, and since the mind is at some level everywhere the same, the epistemological problem reduces to guaranteeing clarity of insight into the workings of your own mind. The RTM theorist, on the other hand, is essentially committed to the epistemological principles which underwrite good science, and these insist on a sort of third-person objectivity which stands ineluctably opposed to introspection as an epistemologically legitimate procedure in psychology. This rejection of introspection was a cornerstone of the behaviorist attempt to make science out of psychology, and the neo-cognitivists, including RTM theorists, have retained it in spite of their otherwise vociferous opposition to behaviorism.

This epistemological difference has methodological consequences. First of all, Husserl really is a methodological solipsist in a sense that Fodor is not. In fact, Fodor might better be described as merely a methodological individualist. His point is that however we apply standard scientific methodology to the issues of psychology, we are not at the moment in a position to apply it to the resolution of any issues essentially involving causal relationships between the environment and intra-mental intentional states or processes. At best, we can study the relationships between those intra-mental states and processes themselves. But here it is the *object* of the method which is individualistic—a population of worldless individual interiors—and not the methods for studying them, which re-



main in the realm of science as usual, with subject populations and statistical regularities and so on. In other words, the objectivistic methods of natural science, under which one researcher's findings can be verified or refuted by others, is not at issue for Fodor. This is very far from Husserl's vision of the phenomenological method. For Husserl, it is not only the case that the object of study is the worldless individual interior; it is also the case that the methods of study are themselves individualistic. It is the solitary phenomenologist ensconced in her armchair who must verify the facts of experience. The apparatus of the reductions is supposed to guarantee that in doing so, she speaks not idiosyncratically about her own actual experience, but transcendently about any possible experience whatsoever. But what we have here is not a community of researchers essentially dependent on each other for the production and verification of their results, but rather the fortified solipsism of the solitary researcher who is entitled to speak for everyone and with whose results every other similarly entitled researcher will naturally agree. This methodological solipsism is fundamental to Husserl's vision of transcendental phenomenology, and completely missing from Fodor's vision of a scientific psychology. In short, Husserl rejected the experimental and formalization oriented methodology of the natural sciences outright as unfit for the fundamental investigation of the mind he had in view. In accordance with this position, he never based his phenomenological results on the results of the empirical psychology of his day; whereas Fodor and other RTM theorists make liberal use of empirical studies in their work.

Given these fundamental differences in outlook and practice, Dreyfus's claim that Husserl is the progenitor of AI and Cognitive Science via the RTM must be viewed with extreme skepticism. There may indeed be some sense in which Husserl is "in the same camp" as RTM theorists and cognitive scientists—in virtue of being a mentalist, for instance, or in virtue of being essentially in the rationalist tradition descending from Plato. But in tracing such historical lines of intellectual affiliation and inheritance it is as important to avoid inflating the similarities as it is to give the dissimilarities their due.

#### NOTES

<sup>1</sup> See *Husserl, Intentionality, and Cognitive Science*, ed. Hubert L. Dreyfus (Cambridge: MIT Press, 1982), 2.

<sup>2</sup> In any case, Dreyfus has given up the CTM part of his claim in response to criticism by Ronald McIntyre. See Ronald McIntyre, "Husserl and the Representational Theory of Mind," *Topoi* 5 (1986): 101–113; and Hubert L. Dreyfus, "Husserl's Epiphenomenology," in *Perspectives on Mind*, eds. Herbert R. Otto and James A. Tuedio (Dordrecht: D. Reidel, 1988).

<sup>3</sup> My discussion follows the excellent exposition by Smith and McIntyre in most essentials. See David Woodruff Smith and Ronald McIntyre, *Husserl and Intentionality: A Study of Mind, Meaning and Language* (Dordrecht: D. Reidel, 1982).

<sup>4</sup> Indeed, many Husserl scholars find this entire hylo-morphic framework ultimately incoherent. Moreover, this is as good a place as any to point out that Husserl's text seriously underdetermines possible interpretations of the nature of *hyle*, the *noema* and *noesis* taken separately, not to mention formulations of their inter-relationships and how they are all supposed to work together in the production of conscious experience. What I have aimed at here is a formulation which makes sense out of Husserl's text, while at the same time according as closely as possible to formulations favored by various members of the California school.

<sup>5</sup> The term Husserl himself uses in this connection is *Gegebenheitsweise*.

<sup>6</sup> Smith and McIntyre, *Husserl and Intentionality*, 143.

<sup>7</sup> For a more detailed discussion of misperception and illusion and how they are handled within this Husserlian framework, see Izchak Miller, *Husserl, Perception and Temporal Awareness* (Cambridge: MIT Press, 1984).

<sup>8</sup> See Jerry Fodor, "Propositional Attitudes," *Monist* 61 (1978): 501–523.

<sup>9</sup> Hartry Field, "Mental Representation," *Erkenntnis* 13 (1978): 9.

<sup>10</sup> McIntyre, "Husserl and the Representational Theory of Mind," 105–106.

<sup>11</sup> It is now easy to understand why Husserl's theory of mind is not a version of the CTM. The main evidence adduced by Dreyfus in favor of this view is that Husserl sometimes speaks of the *noema* as containing rules for the synthesis of experience. But rules are not necessarily syntax driven. Rules formulated in general English, e.g., the traffic laws, are followable only by creatures versed in the semantics of English. But there is no good evidence in the passages cited by Dreyfus that Husserl had syntactically specified rules in mind, and quite a lot of evidence that he thought of them as semantically specified. In particular, as we have just seen, he regarded the *noema* in general as an irreducibly semantic meaning-structure. As a trained mathematician with a firm grasp of what a formal system is, Husserl is not likely to have been confused about the difference between the formal-syntactic and the semantic. Other commentators have pointed out in some detail the tenuousness of the evidence Dreyfus adduces here. See Lenore Langsdorf, Review of "Husserl, Intentionality, and Cognitive Science," *Husserl Studies* 2 (1985): 303–311; and McIntyre, "Husserl and the Representational Theory of Mind," 110ff.

<sup>12</sup> For the details of this criticism as it applies to Smith and McIntyre in particular, see Dallas Willard, "A Critical Study of *Husserl and Intentionality*," *Journal of the British Society for Phenomenology* 19 (1988): 186–198.

<sup>13</sup> McIntyre, "Husserl and the Representational Theory of Mind," 106.

<sup>14</sup> *Ibid.*

<sup>15</sup> *Ibid.*, 108.

<sup>16</sup> Edmund Husserl, "Philosophy as Rigorous Science," in *Husserl: Shorter Works*, trans. Quentin Lauer, eds. Peter McCormick and





# Science, Soul, and the Astonishing Hypothesis



FRANCIS CRICK

***Is there some soul, or spirit, that science cannot explain that survives our physical death? Or is it all in the brain?***

**W**ill we ever understand how our brains work? We know that the human brain is incredibly complex and that its activity is always changing. Parts of its structure are continually being modified, or you could not remember what you did yesterday. We know that different regions of it specialize—in seeing, hearing, initiating movements, and so on—and that these parts interact together to produce our behavior. Or is there something more? Is there some soul, or spirit, that science cannot explain, without which we would not be conscious and which survives our physical death?

Many people believe that there must be, because they cannot see how the activity of nerve cells can possibly explain what philosophers call “qualia”; for example, the painfulness of pain or the redness of red. What I have called the Astonishing Hypothesis says, on the contrary,



that it's all due to the activities of nerve cells (and associated cells and molecules). This idea—that it's all in the brain—is not new; it goes back at least as far as Hippocrates, who lived around 400 B.C. How can we find out if it is true?

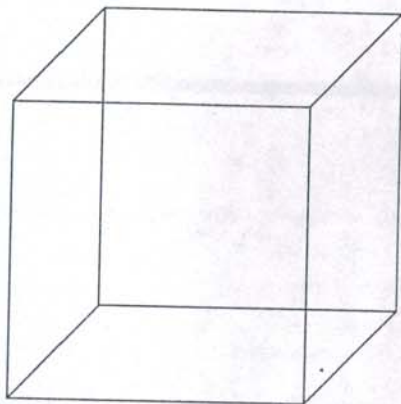
I believe that we now know enough about psychology, and about the brain, to begin to tackle this problem scientifically in a serious manner. Two approaches are possible. One is to consider *all* aspects of consciousness, such as pain, seeing, thinking, self-consciousness, and "other forms of consciousness," such as the hypnotic state, mystical experiences, and transcendental meditation. My colleague Christof Koch and I prefer a more focused approach. We believe that if we could explain just *one* aspect of consciousness, we would have gone a long way toward understanding them all. As a personal choice we selected the visual system, for various technical reasons. The problem can then be stated very simply: Exactly what is happening in my head when I see something?

Seeing is not as straightforward a process as you might think. It all seems so easy, but in fact we know that the visual information from your eyes has to undergo a large amount of intricate processing in your brain before you can see an object or an event. Look at the illustration (called a Necker cube). This obviously consists of a number of black lines on the white page. Yet you will almost certainly see it also as a drawing of a three-dimensional (3D) cube. You can do this with only one eye, but if you were to look at a real cube, with both eyes, it would appear even more vividly in 3D, although each eye gets only a 2D view of it. Your brain uses the small difference between these two views to help form a 3D "image" of it.

Francis Crick is at the Salk Institute for Biological Studies, La Jolla, CA 92037. A physicist in origin, he was awarded the Nobel Prize in 1962 (with James Watson and Maurice H. F. Wilkins) for his work in elucidating the double-helix structure of DNA. His most recent book is *The Astonishing Hypothesis*.

In short, your brain *constructs* what you see from the incoming information and from your past experience (and from the experience of your ancestors embodied in your genes). Sometimes, as in visual illusions, it can be fooled into making the wrong guess, but usually it does a pretty good job. You are not conscious of all this complicated activity in your brain—only of the results, and they are constantly changing as your attention moves around.

How should one think about seeing? Obviously there is not a little TV screen inside your head emitting light. But why should there not be a screen made of nerve cells? The activity of each nerve cell would represent the light at that point—very active for a bright spot, inactive for a dark spot (or something along those lines). But how could you see a face? Recall, the



Necker's cube has two possible 3D interpretations. But what is happening in the brain as you stare at it?

Astonishing Hypothesis says there is no one (no "homunculus") looking at the screen. All your brain would "see" on such a screen would be the little spots. To see a face, there have to be nerve cells that respond to faces, not just to spots. And indeed, when we look inside a monkey's head, we find such cells. In the same way, if, in a simple and direct way, you see movement, there must be nerve cells that respond to such movement. And, again, inside the monkey's head we find two small areas (one on each side of the head) that respond especially to moving objects in our field of view. Recent imaging experiments have located two

similar areas in the *human* brain.

What happens if, due to a stroke, these areas are destroyed? Such a patient can see shapes and colors but can hardly see movement. A moving car appears stationary (just as a moving hour hand on a clock appears to us to be stationary), yet when she looks again the car will be in a different position. Many people find this extraordinary. If the car is moving, and she can see the car, why can't she see that it's moving? But from our ideas of how the brain works, this is just what we expect.

So the first thing to do is to find the "neural correlate" of what we see. This is not any old activity of the brain. Most of the early experiments on the visual system of animals were done on anesthetized animals that were not seeing anything at all, yet there were plenty of active neurons in the visual parts of their brains. To see, there must be some *special* sort of neural activity. How can we find out what this is?

One promising way is to do experiments in which the visual input is constant but the percept—what you see—changes. Look again at the Necker cube. Keep staring at it, and you will almost certainly see a different view of it. After a while, you will see again the view you saw first—and so on. There are two possible 3D interpretations of the drawing, both almost equally likely, and so the brain hops from one to the other. So we can ask: What changes in your brain when the percept changes? Experiments of this type (though with a different stimulus) are already being done on monkeys; and the results, although very preliminary, certainly look promising.

So let us assume that, in the fullness of time, we do discover the neural correlate of consciousness (now referred to as NCC), and not only of seeing, but of all the other forms of consciousness. And that we also understand the mechanisms of attention, and of very short-term memory (since we could hardly be conscious without it), and of how our perceptions are linked to the various levels of the motor system that plan

*Science continued on page 61*



## Kreskin from page 21

Sister Marie Gabriel took out ads in various British newspapers warning of dire consequences "like a cosmic day of judgment" from the collision of Jupiter and a comet she seems convinced is in fact Halley's. The list of celebrities who are supposed to be converted by her message begins with the Pope and the British Royal Family and moves downward from there.

Plus, the City Council of Green River, Wyoming, voted by a 5-2 margin that residents from the planet Jupiter fleeing that cosmic catastrophe would be welcome to come to Green River. Councilwoman Judy Aten voted against it, in part because the city does not have the permits necessary to allow the use of a local emergency aircraft

landing field for interplanetary travelers. But the resolution carried, with the suggestion that NASA broadcast it to Jupiter. One resident suggests that Senator Alan Simpson (R-Wyoming) be contacted to expedite the sanctuary, in light of his recent admission to the *Weekly World News* that he was indeed a space alien.

And while few doubt the reality of the Jupiter-comet collision, in this twenty-fifth anniversary year of the landing of Apollo 11, there are still some 20 million Americans who are unconvinced that astronauts ever walked on the moon. A recent *Washington Post* poll surveyed 1,001 randomly selected Americans on this subject (July 20, 1994, p. B1). Nine percent of those surveyed agreed that it is "possible" that astronauts never

made it to the moon, with another percent not sure. The percentage of doubters is 20 percent among Americans. One of the factors making doubters is the 1978 movie *Capricorn One*, frequently seen which depicts a space mission faked by NASA, along with a and deadly cover-up. Charles Johnson, head of the Flat Earth Research Society, claims that one of the stars in that movie, O. J. Simpson, is being framed for the murders of his wife and her companion "because he helped unmask the space program." According to Johnson, "the entire government space program is a hoax because just the astronauts' exploits are faked but satellite launches as well, since there hasn't yet been any explanation of how satellites might circle a flat earth.

## Science from page 38

and guide our movements. This should allow us to understand "thinking" and other aspects of the "soul" in the metaphorical sense of the word. Will we then have solved the mystery of qualia—the redness of red?

The sensible answer is: Wait and see, till we fully understand the mechanisms involved. But we must concede that there *may* be aspects of seeing that, *for scientific reasons*, we cannot easily explain scientifically. In brief, we ought to be able to explain anything that we can communicate clearly, such as whether two very similar colors appear

to us as different or exactly the same. But if there are aspects of what we see that are private (such as the redness of red)—so that we cannot communicate them unambiguously—then we may have difficulty in explaining them in detail. (Of course we shall also have to explain *why* they are so private.) We may have to accept such limitations, just as we have to accept the limitations to our knowledge of the world imposed on us by quantum mechanics. We can already give arguments, based on our present knowledge of neuroscience, that suggest such limitations, but it would be rash to try to reach positive conclusions in the absence of

more detailed experimental evidence.

But, leaving these possible difficulties aside, there is no reason why we should not start the study of consciousness experimentally and proceed relentlessly until we have uncovered the intricate mechanisms involved. This will certainly take some time, probably well into the next century, but the sooner we start, the sooner we shall get there.

Such discoveries will almost certainly modify our view of ourselves, our beliefs, our customs, our legal system, to say nothing of our religious convictions; but in what way these will have to be modified, only time will tell.

### STATEMENT OF OWNERSHIP, MANAGEMENT, AND CIRCULATION (Required by 39 U.S.C. 3685)

Date of filing: September 29, 1994. Title: The Skeptical Inquirer. Frequency of issue: Quarterly. Complete mailing address of known office of publication: 3965 Rensch Road, PO Box 703, Buffalo, NY 14226. Publisher: CSICOP, Inc. (Committee for the Scientific Investigation of Claims of the Paranormal), 3965 Rensch Road, PO Box 703, Buffalo, NY 14226. Editor: Kendrick Frazier, 944 Deer Drive NE, Albuquerque, NM 87122. Managing Editor: Doris Doyle, PO Box 703, Buffalo, NY 14226. Owner: CSICOP, Inc. (Committee for the Scientific Investigation of Claims of the Paranormal), 3965 Rensch Road, PO Box 703, Buffalo, NY 14226. Known bondholders, mortgagees, and other security holders: None. Aver. no. copies during preceding 12 months: A. Total no. copies printed (net press run) 40,539. B. Paid and/or requested circulation (1) Sales through dealers and carriers, street vendors and counter sales 4,862 (2) Mail subscriptions 31,386. C. Total paid and/or requested circulation 36,248. D. Free distribution by mail carrier, or other means, samples, complimentary, and other free copies 2504. E. Free distribution outside mail (by

carrier or other means) 47. F. Total free distribution (sum of D and E) 2,551. G. Total distribution (sum of C and F) 38,799. H. Copies not distributed (1) Office use, left over, spoiled 1,740; (2) return from news agents 0. I. Total (sum of G, H [1] and [2]) 40,539. Percent paid and/or requested circulation 94%. Actual no. copies of single issue published nearest filing date: A. Total no. copies printed (net press run) 40,000. B. Paid and/or requested circulation (1) Sales through dealers and carriers, street vendors and counter sales 5,439 (2) Mail subscriptions 31,174. C. Total paid and/or requested circulation 36,613. D. Free distribution by mail carrier, or other means, samples, complimentary, and other free copies 2,265. E. Free distribution outside mail (by carrier or other means) 45. F. Total free distribution (sum of D and E) 2,310. G. Total distribution (sum of C and F) 38,923. H. Copies not distributed (1) Office use, left over, spoiled 1,077; (2) return from news agents 0. I. Total (sum of G, H [1] and [2]) 40,000. Percent paid and/or requested circulation 94%.



It may not be generally known that in the spring of 1959 Merleau-Ponty paid a two day visit to Manchester University at the invitation of the French and Philosophy Departments there. The moving spirits behind this invitation were a number of members of these departments who had become interested in his philosophical work. This visit was arranged through the good offices of Professor Wagner, his brother-in-law, who taught philosophy at the Sorbonne and was also a Visiting Professor in the Manchester French Department.

On the first day of his visit Merleau-Ponty gave a seminar in the Philosophy Department. This was conducted in English and was mainly concerned with political questions in Britain and elsewhere. Before the seminar took place I tried to raise some philosophical questions with him, particularly those concerned with the phenomenology of perception, a topic which I thought he might wish to discuss. However, despite having written a book about the subject, he did not seem to be interested. Perhaps it was now a dead letter to him. He kept turning the conversation round to political questions. His English was quite good and he had no difficulty expressing himself in it. From his conversation it was clear that he had visited the States.

The next day he gave the annual Brexet lecture in the French Department. This was in French and was given without a script. The lecture resolved itself into a critique of Wittgenstein's philosophy. But the philosophy he was criticising was that of the *Tractatus*. He obviously did not know of the existence of the *Philosophical Investigations*, which, however, had only been published the previous year. I am sure that if he had read it, he might have found some of his criticisms answered. I regret that I did not take notes of the lecture, as there seems to be no record of it. My general impression was that in his critique he did not do Wittgenstein entirely justice.

As a person he did not seem to exude much warmth. He certainly gave the impression of being a high-level French intellectual, one who would not suffer fools gladly, a reputable professor of the Collège de France, but this may have been merely a mask for an underlying shyness. However, what still intrigues me today was the way he was taken up with political questions, so that even a visit to an English philosophy department, where his philosophical views could be aired and discussed, was not taken advantage of. And this is particularly sad since at that time the first green shoots of an interest in continental philosophy were beginning to emerge in this country. Perhaps his opinion of British philosophers and philosophy was not then an entirely flattering one, if his Wittgenstein critique was anything to go by.

Kristin McLure informs me that "in the Working Notes of *Le Visible et L'Invisible* there are two references to Manchester: a very cryptic one on p.249, and a much more developed and delightful one on pp.242-243 about how he learned a lesson on perception thanks to the thick accent of a lady serving in a Manchester tobacco shop". All this seems to suggest, McLure goes on, "that perception was very much in his mind when in Manchester". My statement about Merleau-Ponty's lack of interest in discussing problems of perception with me, therefore needs to be qualified as meaning that before his seminar on politics, the latter topic was what he had most on his mind. McLure also notes that the name of Wittgenstein does not appear anywhere in Merleau-Ponty's texts, and that maybe he wanted to take advantage of his visit to get Wittgenstein off his chest.

Wolfe Mays

## HOW THE PHENOMENOLOGISTS REDISCOVERED THE WORLD

ALFONS GRIEDER

Maurice Merleau-Ponty died thirty years ago, on 3 May 1961, in Paris. On that day an extraordinary philosophical life came abruptly to an end. His premature death – he was only 53 – prevented him from fully developing his philosophy; but his ideas and insights have long since acquired a life of their own.

Could there be a more suitable place for a memorial conference than South Kensington, where the entrance gates open to the past of the world and to world's past? However, the trouble with philosophy's great past is that you cannot exhibit it like dinosaur skeletons, Foucault's pendulum, Watt's steam engines, or Margaret de Foix's Book of Hours. In a sense, there is nothing to be gazed at, in philosophy; and listening to the philosopher's words is not enough. They have to be recovered in thought.

While World War I was raging the philosopher Collingwood used to walk to the Admiralty Intelligence Division, through Kensington Gardens and past the Albert Memorial, which began to obsess him. He found it "mis-shaped, corrupt, crawling, verminous"! Reflecting upon it and his obsession he concluded that in order to find out what somebody means, by his words or his work of art, for instance, you have to recover the question which he intended to answer. I agree; I believe that unless this Symposium recovers some of Merleau-Ponty's primary questions, it cannot succeed in elucidating what he said. This does not mean, however, that we ought to abandon our own questions. Hopefully we shall also succeed in making his philosophy throw light on *them*, so that it may come to life for us. If in every academic a little Madame Tussaud is struggling to get out, we may have to restrain the conservationist spirit of the place and resist the temptation of restoring yet another philosopher for the academic waxwork show.

Merleau-Ponty's philosophy belonged to, and left its imprint on, the phenomenological movement, one of the few original philosophical movements to emerge in this century. Alas, the movement never quite arrived on these islands. Somewhere between Calais and the White Cliffs it sank and would have done so with few traces, had the British Society for Phenomenology not been founded in 1967, just in time to prevent a perfect case of *filer à l'anglaise*...



— No "apoyarse" es ambiguo!

Es falso que Hummer excluya la actividad natural  
como ser = presencia experiencia = dato! po-dato!

Solo la excluye como "metodo" = enfoque crítico!  
porque la supera con el análisis.

Pero es el fundamento!



I shall make no attempt to 'summarise' phenomenology, or to trace its history in detail. Nor shall I try to define it, to delimit some core doctrine shared by its main exponents – Husserl, Scheler, Heidegger, Sartre, and Merleau-Ponty. There is no such doctrine: 'Phenomenology' names at best what already Nietzsche called a family-resemblance – of philosophical perspectives. The objective of my communication is to give an approximate idea of what phenomenology was all about, and to put Merleau-Ponty's philosophy into the phenomenological context. I hope to be intelligible to the relatively uninitiated (if any are present), without being an utter bore to our distinguished experts. I am meant to go to the heart of the matter and yet be short, concise, and uncomplicated. Let us try!

\*\*\*

A famous passage by Husserl, the founding father of phenomenology, begins as follows:

I am aware of a world, spread out in space endlessly, in time without end, becoming and become. I am aware of it, this means, first of all, immediately, intuitively I find it confronting me, I experience it.<sup>2</sup>

This is the beginning of a description of what Husserl calls our natural attitude. This natural attitude involves the belief, however inarticulate, in the actual existence of this world to which we constantly relate and in which we live. According to Husserl, this natural attitude permeates not only our ordinary lives but also, in a modified form, all the positive sciences; they are sciences based on the natural attitude. Now, Husserl holds that philosophy, at least First Philosophy, must not rely in any way on this attitude: philosophy must begin with a radical abstention, a withdrawal from it – with an *epoché*.

For Husserl, the *epoché* is a prelude to phenomenological discovery. Suspending the natural attitude towards the world enables us, he thinks, to discover *the world as 'phenomenon'*, the world as it is meant to be, as *sense*, and as it 'documents' itself in consciousness, in perceiving, remembering, imagining, thinking, judging, valuing, etc. And so the Husserlian phenomenologist sets out to study the structure and essence of 'experiences' (*Erlebnisse*), of the stream of consciousness. But as consciousness is consciousness of..., of something, of some object, studying the structures of consciousness involves studying its intentional structure, i.e. how experiences are directed towards intentional objects and the world. As Merleau-Ponty reminds us, the *sense* of which Husserl speaks here need not be voluntarily and explicitly posited; our attention is drawn to a more basic, non-voluntary operative intentionality, at work e.g. in time-consciousness and perception. Husserl claims that once the natural attitude is inhibited these structures or essences pertaining to consciousness can be directly and immanently 'seen' or intuited. He held that phenomenology, occupied with the discovering, intuiting and describing of such essences, is an eidetic, non-factual and of course non-positive science.

To make this strange phenomenological switch of attitude more familiar, let me use a little illustration. Assume I am sitting in the Science Museum,

watching the pendulum (Foucault's pendulum) swinging back and forth. I am eager to observe the well-known effect, the rotation of the plane of oscillation relative to the floor. That is, I am interested in an objective fact within the more or less familiar world. My attention is fixed on the things out there, the pendulum, the floor, the direction of oscillation; I am object-orientated, and naively relying on a set of beliefs exemplifying the natural attitude. But now, suppose that I concentrate not on what is actually happening out there, not on the things out there but on my way of perceiving them, e.g. on my way of seeing the pendulum and taking it to be one and the same thing, now seen close by, now further off, in varying perspective. From the straightforward natural objective attitude we switch to another one, focusing on the modes of appearance of things, and on what the things are meant to be, or taken to be as (rather than what they actually are). Husserl claimed that once this switch is effected an hitherto largely hidden domain of phenomena is opened up. He thought that living in the world we tend to be absorbed in it, to the extent of being virtually blind to the *world as 'phenomenon'*.

Merleau-Ponty was particularly indebted to Husserl's later philosophy with its emphasis on the *life-world*,<sup>3</sup> a notion which seems to have confused some commentators. Roughly speaking, life-world is a part of the world, comprising pre-scientific communal life, in a particular historical setting, and the things with which it concerns itself. Again, it is not the life-world, primarily, which constitutes the theme of transcendental phenomenology, but the *phenomenon* of the life-world. The phenomenology of the life-world transcends the egological sphere; it belongs to the phenomenology of intersubjectivity; it concerns the pre-scientific world, as distinguished from 'the world of science'. It did not mark a radically new departure in Husserl's philosophy but came into prominence as he tried to sketch out how the ideal objects of geometry and Galilean physics constitute themselves on the basis of a pre-scientific practice with its interests, traditions and sedimentations.<sup>4</sup>

\*\*\*

In 1927 Heidegger's *Being and Time* was published, or rather a part of part I of a projected work with this title. It was a landmark in the phenomenological movement, although the master, Husserl, did not approve and the remainder never appeared. Merleau-Ponty was right, to some extent, when he wrote:

...the whole of *Sein und Zeit* springs from an indication given by Husserl and amounts to nothing more than an explicit account of the 'natürlichen Weltbegriff' or the 'Lebenswelt' which Husserl, towards the end of his life, identified as the central theme of phenomenology...<sup>5</sup>

However, one crucial difference is that Heidegger largely discards the Husserlian notion of phenomenon. The stream of consciousness, acts of consciousness, the series ofnows of an inner time continuum, the transcendental ego – all these are for Heidegger remains of a metaphysical tradition stuck in the subject-object dichotomy. *Being and Time* was intended to answer the question concerning the sense of Being, but the published sections are largely an inquiry into man's (Dasein's) way of being,



= Yo creo que si son compatibles, son solo dos enfoques  
diferentes del mismo problema "lo dado" > el principio  
del principio (Esper y juicio § 6 y 7)

⊕ pero no excluye el sujeto trascendental. O sea  
el final de "Estructura del Comportamiento!"



they belong to what Heidegger calls fundamental ontology. Man, he holds, is not a subject who happens to be confronted with objects, but his being is essentially being-in-the-world. Although this claim has its parallel in Husserl's insistence that consciousness is consciousness of ... and essentially correlated with a world, the two approaches are hardly compatible.

As is well known, Heidegger begins his phenomenology of man's being-in-the-world in a down-to-earth manner with our everyday dealings in the world<sup>6</sup>; not with 'perception' and 'things perceived', terms he avoids – but with the readiness-to-hand of equipment such as hammers, tables, pencils, shoes, which he calls ready-to-hand (Zuhandenes). Their mode of being is said to differ from that of what is simply present and there (*Vorhandenes*). He describes the circumspection (rather than perception) which discloses ready-to-hands within our work environments. Ready-to-hands are related to other ready-to-hands by 'in order to'-relations: a hammer can be used in order to hit a nail, a nail in order to fix a shelf, and so on. It is through these references and significance relations that Dasein always already understands itself and its being-in-the-world. The dealings and ready-to-hands belong to a public domain; conversely, other humans are primarily encountered in and across such dealings. Indeed, man's being is being-with-others, but in such a way that each is foremost what he does and deals in. Being mostly absorbed in the world we tend to be levelled down to average members of a public. We tend to exist inauthentically instead of projecting our ownmost possibilities.<sup>7</sup> While granting the disclosure of Being, the Heideggerian world also gives rise to its obfuscation; an ambivalence similar to the one we noted earlier in connection with Husserl's notion of the natural attitude.

Heidegger introduces his notion of world as an ontic notion: a world is a range of beings within which Dasein exists and has the character of worldhood. By contrast, worldhood is an ontological structure, constituted by the significance relations just referred to. Strangely, worldhood is an ontological character the world has, and yet an existential determining Dasein's being. Dasein and world are ontologically inseparable. The notion of worldhood is meant to capture the primeval belonging-together of Dasein with beings other than itself: Much would have to be added here, in particular how Heidegger deepens his analysis, first by determining man's being-in-the-world as care, then by interpreting the world as the schematic horizon of the three temporal ekstases – future, present, past.<sup>8</sup> In these sections of *Being and Time* Heidegger makes a most persistent effort to get beyond Husserlian phenomenology, by showing that temporality (i) constitutes the core of Dasein's being-in-the-world, and (ii) is in no way tied to some 'inner time consciousness'.

\* \* \*

Merleau-Ponty's principal work, *La Phénoménologie de la perception*, appeared in 1945, eighteen years after *Being and Time*, seven years after Husserl's death, and two years after the publication of Sartre's *Being and Nothingness*. It bears the stamp of a close reading of Husserl and Heidegger,

but also of prolonged reflection on contemporaneous psychology, especially Gestalt psychology. As a study of perception the book takes up a central Husserlian theme, but the approach seems in several respects closer to Heidegger. Merleau-Ponty insists that man is in the world (au monde) – in a somewhat existential sense of the phrase; he discards the Husserlian absolute, immanent being of consciousness and the immanent essences pertaining to it; he distances himself from transcendental idealism; he does not believe in the wholesale suspension of the natural attitude, nor in detaching *a priori* from factual truth. But then we come across many passages which Heidegger could not *possibly* have written, e.g. the following. "The chief gain from phenomenology is no doubt to have joined together extreme subjectivism and extreme objectivism in its notion of the world or of rationality".<sup>9</sup>

The Heideggerian world had its black holes, and Dasein was in danger of disappearing into them: *Being and Time* gave us an intriguing phenomenology of readiness-to-hand, but not of the hand: the human body receives a bare minimum of attention, and the difference between the sexes does not seem to matter for Heideggerian fundamental ontology. It was left to Merleau-Ponty and Sartre to show that bodily experience is a fundamental dimension of our being in the world. According to Merleau-Ponty, "our body is in the world as the heart is in the organism".<sup>10</sup> The world is what I live through, and I live through it by living my body, which is sense-giving and has an intentionality of its own.<sup>11</sup> World, subjectivity and body are inseparable – not just their *notions*, but they themselves are.<sup>12</sup> Perception – this is one of the distinctive features of his approach – is elucidated within a rich carnal-intentional context.<sup>13</sup> Perception is the upsurge, the re-creation and re-constitution of the world at every moment; perception – *not* some ideal objects and *not* objective thought – guarantees the basic unity of the world. All knowledge not only takes its place within the horizons opened up by perception but is impossible without a perceptual ground. Perception is pre-thetic, pre-predicative, pre-objective; in it we do not think the object but are *given over to it*. Perception is primordial, nascent experience.

Here we are in the pulsating, radiating centre of Merleau-Ponty's phenomenology. "To return to the things themselves – he writes – is to return to that world which precedes knowledge, of which knowledge always *speaks*, and in relation to which every scientific determination is abstract, sign-language, and dependent..."<sup>14</sup> "True philosophy is re-learning to see the world"<sup>15</sup> – "La vraie philosophie est de rapprendre à voir le monde..." We are urged to return to the origins, to some operative intentionality belonging to a historical world, through which meaning and being emerge. Phenomenology thus becomes – in Merleau-Ponty's words – a phenomenology of origins, or (as we may also say) a genealogy of meaning.<sup>16</sup> To be sure, Merleau-Ponty's move is not quite that of transcendental idealism as evoked in Novalis' distich:

One succeeded, – he lifted the veil of the goddess of Sajs –  
But what did he see? He saw- wonder of wonders himself.

It is not some self or some transcendental ego which is the origin of



meaning, but *the world*: the world which cannot be without subjectivity, and yet is not reducible to it.

The *in-itself* and the *trans-phenomenal haunted phenomenology* as it haunted Kantianism. Merleau-Ponty was aware of the enigma and tried to come to terms with it, pointing out that phenomenology must not regard the world as thought or as consciousness or as a mere correlate to knowledge, and that therefore phenomenology cannot be a transcendental idealism.<sup>17</sup> Although things are inseparable from the possibility of perception and hence are 'invested with humanity', they are also rooted in the background of nature, which is alien to us.<sup>18</sup> A thing is not actually given (i.e. adequately given) in perception, and its synthesis is never complete, a point Husserl would have agreed with; but any attempt to define the thing as a pole of my bodily life and perceptual possibilities must be rejected.<sup>19</sup> Merleau-Ponty insisted that the thing presents itself to the perceiver as a thing-in-itself, and thus poses the problem of a genuine *in-itself-for-us*.<sup>20</sup> I like these and similar passages in Merleau-Ponty; although they do not resolve the enigma of the thing, they show that he was first and foremost a thinker and then, if at all, a member of a 'school'.

\* \* \*

Looking back upon the phenomenological movement in the light of Collingwood's suggestion, we may ask what the central questions were which phenomenologists attempted to answer. And in reply we may mention the Husserlian question concerning the correlation of the being of consciousness with the consciousness of being; or Heidegger's notorious question of Being; or Merleau-Ponty's question hinted at in his statement "We believed we knew what feeling, seeing and hearing were and now these words raise problems". These are no doubt crucial questions one must take note of if one wants to understand what phenomenology was all about. But why were *these* questions among the central ones? What gave them their urgency? What unexamined presuppositions, if any, sustained the answers? What was the unquestioned or insufficiently questioned that went hand in hand with those questions? Such meta-questions cannot be answered in a few lines and take us beyond the purely philosophical context.

The City University  
London

#### References

1. R.G. Collingwood, *An Autobiography*, London 1939, Chapter V.
2. E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Erstes Buch, Husserliana III, The Hague, 1950, § 27. The first edition of this major work appeared in 1913.
3. See E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Husserliana VI, The Hague, 1962, part 3, section A; Husserl worked on these texts and problems from 1934 till 1937, the year in which he died.
4. *Ibid.*, part 2 and Beilage III.
5. M. Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la perception*, Paris, 1945, Avant-propos. The

- translation is (with a minor alteration) taken from *The Phenomenology of Perception* (transl. Colin Smith), London, 1962, p. vii; to refer to the latter I shall from now on use the abbreviated reference PP.
6. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Erste Hälfte, Halle, 1927 (*Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung*, 8), §§ 14-18.
  7. *Ibid.*, §§ 25-27, 35-38, 54.
  8. *Ibid.*, esp. §§ 39-44, 67-69. Heidegger prefers to speak of 'having been' instead of 'past'.
  9. PP, p.xix (again, I have changed Colin Smith's wording).
  10. PP, p.203.
  11. Compare PP, pp. xvii, 60, 174, 198, 206.
  12. PP, p.408.
  13. On perception and the following see e.g. PP, pp.53, 207, 235, 238, 406.  
Merleau-Ponty's later work on perceptual faith (e.g. in *Le Visible et l'invisible*) could not be considered here.
  14. PP, p.ix (I have slightly altered Colin Smith's translation).
  15. PP, p.xx – The opposition to analytic philosophy is obvious: *seeing* the world is the primary philosophic task, not logically analysing what we say about it, not conceptual analysis.
  16. PP, pp. xviii - xxi.
  17. PP, pp. xv-xvi.
  18. PP, pp. 320, 324; see also M. Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, Paris, 1964 p. 216.
  19. PP, pp. 325, 330.
  20. PP, p. 322.



RÉFÉRENCES

Darnton Robert, *The Great Cat Massacre and other Episodes in French Cultural History*, New York, Basic Books Inc., 1984, p. 191-213.

Darnton Robert, *Le Grand Massacre des chats, attitudes et croyances dans l'ancienne France*, traduit de l'américain par Marie-Alyx Revellat, Paris, Robert Laffont, 1985.

Diderot, *Œuvres complètes*, éditées par Dieckmann, Proust et Varloot, Paris, Hermann, 1976, t. V.

*Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une société de gens de lettres*, vol. I, Paris, Briasson, 1751. *Discours préliminaire des éditeurs*.

Jo. de Trévoux ou *Mémoires pour servir à l'histoire des sciences et des beaux-arts*.

Le Dœuff Michèle, L'espérance dans la science, in Francis Bacon, *science et méthode*, Paris, Vrin, 1985.

Le Dœuff Michèle, La découverte de l'homme, in *Le Magazine littéraire*, n° 200, 1983.

*Œuvres complètes de d'Alembert*, Genève, Slatkine Reprints, 1967, t. 1.

Olivieri Tonelli Grazia, *Il Prospectus Dell'Encyclopédie*, *Filosofia*, 28 octobre 1977.

Pappas John N., *The Journal de Trévoux and the Philosophes, Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, III, Genève, 1957.

*The Works of Francis Bacon*, 14 vol., edited by Spedding, Londres, Ellis & Heath, 1857-1874.

REMPLEISSEMENT ET ACCOMPLISSEMENT  
 ÉTUDE CRITIQUE SUR L'ÉVIDENCE  
 CHEZ HUSSERL

Remplissement = *levar un vacío = dar un contenido*  
 Père Guillemin  
 Accomplissement = *cumplir = terminar un proceso de un contenido a otro - no se refiere a ningún vacío*

Le remplissement n'a rien à voir avec l'accomplissement. Si le remplissement (*Erfüllung*) implique un processus de corrélation entre un vide et un contenu qui tend vers la plénitude (*Fülle*) radicale, à savoir vers la suppression du vide, l'accomplissement (*Vollendung*) est à la fois le constituant et le résultat d'un processus non corrélatif et discontinu entre un contenu et un autre contenu, à savoir entre une plénitude *sui generis* et une autre plénitude *suis generis*, et, en ce sens, il est absolument exclusif de tout vide. Si c'est une phénoménologie théorique de la connaissance qui peut, comme celle de Husserl, décrire et rendre compte de la superficialité non essentielle du vécu comme remplissement, nous voudrions montrer que c'est seulement une philosophie non théorique de l'existence affective à savoir de l'existence entendue comme historicité de l'affectivité qui peut rendre compte de la véritable essence absolue du vécu comme accomplissement. C'est en rendant précisément compte de la structure descriptive de la vie cognitive, de son orientation téléologique vers son contenu propre comme vérité ou évidence, de sa sphère formelle *sui generis*, ainsi que de son origine vitale ultime que nous allons tenter de préciser ce qui distingue la véritable essence vitale de l'accomplissement par opposition au vécu remplissant.

L'essence intentionnelle du remplissement  
 comme contenu de la représentation  
 et l'essence non intentionnelle de l'accomplissement  
 comme essence spécifique de l'auto-contenu et de l'auto-remplissement

Dans la *V<sup>e</sup> Recherche logique* consacrée aux vécus intentionnels et à leurs contenus, Husserl distingue les différents moments de la conscience et oppose le contenu réel descriptif au contenu intentionnel comme

Les Etudes Philosophiques →  
 juillet - septembre 1994  
 PUF  
 Paris  
 sous la direction de François J. Varela



Bolzano:

Fink Eugene: "Sixième Méditation Cartésienne, l'idée  
(1994) d'une théorie transcendentale  
de la méthode -  
Grenoble - Jérôme Millon.

Fink Eugene: "Proximité d'Idéisme". Essai et conférence  
phénoménologique. Grenoble, Jérôme Millon 1994

Husserl Edmund: Twardowski (Kazimierz) Sur les objets  
intentionnels (1893-1901)!  
Paris, Vrin 1993.

Joly (Martine) introduction à Canalite de l'Image.  
Paris, Nathan 1996

Esc. Humberto: Le problème technique chez Thomas -  
d'Aquin. Paris PUF 1993.

② Laurent Jean Yves: "Expérience et absolu" - (Aujourd'hui?)  
Questions disputées sur l'humorisme de l'homme.  
Paris PUF - "Gimette" 1994

Porty Richard: "Objectivisme, relativisme et vérité" -  
PUF. 1994

Levinas Emmanuel: Les Impératifs de l'histoire, Coque  
Ed. Fata Morgana 1994

" " Liberté et commandement, Coque,  
Ed. Fata Morgana 1994



objet, à savoir le contenu authentiquement immanent du vécu à l'irréalité de son contenu comme corrélat<sup>1</sup>. Au niveau du contenu réel, il faut encore distinguer le contenu primaire de la sensation (*Empfindung*), lequel n'est pas intentionnel, et qu'il appellera dans les *Ideen* la hylè et le contenu qui est vécu et réel tout en étant un vécu intentionnel, à savoir l'acte d'appréhension (*Auffassung*), d'aperception ou d'interprétation, ce qu'il appellera dans les *Ideen* la morphè<sup>2</sup>. C'est cet acte intentionnel qui, comme surplus du vécu dans le vécu lui-même, anime ce qui, dans le vécu, n'est pas intentionnel, et qui, par là, nous met en relation avec tel ou tel objet, c'est-à-dire le constitue. Si l'objet constitué par le vécu intentionnel est perçu, en tant qu'il est constitué, sans être vécu, l'acte intentionnel constituant comme la sensation non intentionnelle sont au contraire vécus mais non perçus à savoir non constitués comme objets<sup>3</sup>. Dans cet acte intentionnel à son tour, il faut distinguer la qualité intentionnelle et la matière intentionnelle<sup>4</sup>. La qualité intentionnelle est, par rapport à la concrétude de l'acte en tant que tel, une abstraction<sup>5</sup>, elle est

1. *V<sup>e</sup> Rech. log.*, t. II, 2<sup>e</sup> partie, trad. H. Elie, A. L. Kelkel et R. Schérer, PUF, 1972, p. 202.

2. « Je ne puis rien trouver de plus évident que la différence entre les contenus de perception au sens de sensations représentatives (*darstellen*) et les actes de perception au sens de l'intention interprétative (appréhensive-*auffassenden*) et dotée, de plus, de divers caractères supplémentaires; intention qui, réunie à la sensation appréhendée, constitue l'acte concret complet de la perception » (*V<sup>e</sup> Rech. log.*, p. 186). « Au premier groupe appartiennent certains vécus *sensuels* formant une unité en vertu de leur genre suprême : les *contenus de sensation* tels que les *data* de couleur, les *data* de toucher, les *data* de son, etc., que nous ne confondons plus avec les moments des choses qui apparaissent, avec la qualité colorée, la qualité rugueuse, etc., qui au contraire "s'esquissent" de manière vécue au moyen des précédents. De même les sensations de plaisir, de douleur, de démangeaison, etc., ainsi que les moments *sensuels* de la sphère des "impulsions" (*Triebe*). De tels vécus concrets rentrent comme composantes dans un nombre beaucoup plus vaste encore de vécus concrets qui, considérés comme totalités, sont intentionnels, en ce sens que par-delà ces moments *sensuels* on rencontre une couche qui pour ainsi dire "anime", leur donne un sens (*sinngebende*) (ou qui implique essentiellement une donation de sens); c'est par le moyen de cette couche, et à partir de l'élément *sensuel* qui en soi n'a rien d'intentionnel, que se réalise précisément le vécu intentionnel concret » (*Ideen I*, trad. P. Ricoeur, Gallimard, 1950, p. 288-289).

3. « L'aperception est, pour nous, ce surplus qui consiste dans le vécu lui-même, dans son contenu descriptif, par opposition à l'existence brute de la sensation; c'est le caractère d'acte qui anime pour ainsi dire la sensation et qui, selon son *essence*, fait en sorte que nous percevons tel ou tel objet, que, par exemple, nous voyons cet arbre, nous entendons cette sonnerie, nous sentons le parfum de cette fleur, etc. Les *sensations* tout comme les actes qui les "appréhendent", ou les "aperçoivent", sont en ce cas *vécues*, mais elles n'apparaissent pas objectivement; elles ne sont pas vues, entendues, ni perçues par un "sens" quelconque. Les objets, par contre, apparaissent, sont perçus, mais ils ne sont pas vécus » (*V<sup>e</sup> Rech. log.*, p. 188).

4. Précisons que la matière et la qualité ont l'ambiguïté d'être annoncées tantôt comme appartenant au contenu intentionnel (p. 204), tantôt comme appartenant au contenu réel de l'acte (p. 218, 323). En fait, elles sont, comme l'acte d'appréhension dont elles sont les constituants, à la fois réelles et intentionnelles. Elles sont réelles en tant qu'elles s'opposent à l'objet, elles sont intentionnelles en tant qu'elles sont la relation vécue déterminée à l'objet lui-même.

5. *V<sup>e</sup> Rech. log.*, p. 222.

ce qui désigne l'acte comme étant soit simplement représentatif, soit judiciaire, affectif, optatif, etc. La matière intentionnelle est au contraire la concrétude même de l'acte, elle est ce qui, dans l'acte, fait la détermination parfaite de la relation à l'objet, ce en tant que quoi (*als was*) il est visé, elle est plus précisément le sens d'appréhension de l'acte<sup>1</sup>. L'unité de la qualité et de la matière, c'est l'essence intentionnelle<sup>2</sup>. Quant à l'objet, il n'est pas défini, dans les *Recherches*, et notamment dans la première édition, comme relevant de la phénoménalité. En effet, même si les *Recherches* exigent une conversion de l'attitude psychologique relevant de la science empirique à l'attitude phénoménologique relevant de la science idéale<sup>3</sup>, elles en restent toujours à une phénoménologie intentionnelle qui, ne pensant pas encore l'attitude naturelle, garde un point de vue que l'on a appelé réaliste, et n'atteint pas la véritable portée transcendante de la phénoménologie décrivant l'objet en l'intégrant dans la phénoménalité et la conscience et en le définissant comme immanence intentionnelle du noème par opposition à la noèse. C'est ainsi que, si les *Recherches* ne portent l'attention de l'analyse descriptive que sur la noèse, les *Ideen* distingueront plus précisément, au niveau du noème lui-même, la qualité noématique ou la thèse du noème et la matière ou le noyau noématique ou encore le sens du noème<sup>4</sup>, en tant que ce sens met lui-même en rapport la totalité noético-noématique de la conscience avec le « X » de l'objet-pôle<sup>5</sup>. Ainsi la perspective idéaliste des *Ideen* découvre-t-elle que le contenu intentionnel a lui-même une structure phénoménologique complexe, qu'il est un faisceau de déterminations intentionnelles unifiées qui ont leur origine dans la structure de l'acte noétique, dont le rayon traverse le noyau jusqu'à l'objet.

Afin de déterminer plus précisément l'essence intentionnelle de l'acte, Husserl, dans les *V<sup>e</sup> Recherches*, critique dans un premier moment (chap. III) la formule de Brentano selon laquelle tout acte ou vécu intentionnel ou bien est une représentation, ou bien repose sur des représentations qui lui

1. « La qualité détermine seulement si ce qui, sous une forme déterminée, est déjà "donné dans la représentation" est présent intentionnellement en tant que souhaité, demandé, posé judiciairement, etc. En conséquence, nous devons considérer la MATIÈRE comme étant, dans l'acte, ce qui lui confère éminemment la relation à une objectivité, et lui confère cette relation avec une détermination si parfaite que, grâce à la matière, ce n'est pas seulement l'objectivité en général que vise l'acte, mais aussi le mode selon lequel l'acte la vise, qui est nettement déterminé. Pour parler plus clairement encore, nous pouvons dire que la matière est cette propriété résidant dans le contenu phénoménologique de l'acte, qui ne détermine pas seulement que l'acte appréhende l'objectivité, mais aussi à quel titre (*als was*) il l'appréhende, quels caractères, quels rapports, quelles formes catégoriales il lui attribue de par lui-même. Il dépend de la matière de l'acte que l'objet soit pour l'acte tel objet et non tel autre, elle est dans une certaine mesure le sens de l'appréhension objective (ou plus brièvement le sens d'appréhension) » (*ibid.*, p. 221-222).

2. *Ibid.*, p. 223.

3. *Ibid.*, p. 203.

4. Husserl appelle plus exactement noyau ou noyau complet du noème, le sens réalisté dans l'intuition ou le sens selon son mode de plénitude (*Ideen I*, p. 445).

5. *Ideen I*, p. 437.



servent de base<sup>1</sup>, puis l'accepte dans un second moment en transformant son acceptation (chap. IV et V). Rejetant en effet la notion brentanienne de représentation comme pur « état psychique », il critique la compréhension de la formule selon laquelle la représentation serait, en tant que représentation pure ou en tant qu'acte complet ayant sa propre matière et sa propre qualité, la base d'un autre acte complet, ayant sa propre matière et sa propre qualité, qui viendrait se greffer sur lui pour la transformer en désir ou en jugement. Il accepte au contraire la formule si l'on entend par représentation soit la matière, en tant qu'une même matière peut être le support d'une simple variation de qualité dans la variation des représentations unifiant de manière essentielle la qualité et la matière elle-même<sup>2</sup>, soit l'acte visant l'objet comme acte monothétique, à savoir comme acte à un seul rayon, en tant qu'une même qualité peut être le support d'une simple variation de matière, c'est-à-dire en tant que cet acte peut constituer soit l'élément premier d'un acte polythétique, à savoir l'acte qui vise l'objectivité S dans le jugement « S est P », soit l'acte synthétique de la nominalisation, à savoir l'acte qui vise le même état de chose que le jugement polythétique à travers l'expression « le fait que S est P »<sup>3</sup>. Plus précisément, il faut entendre par acte intentionnel de la représentation soit la matière d'un acte complet soit l'acte complet lui-même en tant qu'acte objectivant à savoir en tant qu'acte qui implique une relation à quelque chose qui s'objective. Ainsi la formule brentanienne peut s'entendre ainsi : tout acte est soit un acte objectivant soit

1. *V<sup>e</sup> Rech.*, p. 234.

2. « La proposition que tout vécu ou bien est lui-même une (simple) représentation, ou bien a une représentation pour base... se révèle comme une pseudo-évidence. L'illusion repose sur l'ambiguïté signalée à l'instant du mot de représentation. Dans sa seconde partie, cette proposition, si on la comprend bien, parle de la représentation au sens d'une certaine espèce d'actes; dans sa seconde partie, elle en parle au sens de la simple matière de l'acte... Cette seconde partie, prise en elle-même, c'est-à-dire la proposition tout vécu intentionnel a une représentation pour base, serait, pour autant qu'on interprète la représentation comme matière complétée, une évidence authentique. La proposition devient fautive et nous la combattons si l'on interprète la représentation, dans ce cas également, en en faisant un acte » (*ibid.*, p. 268).

3. « Nous pouvons, dès lors, comprendre sous la dénomination de représentation tout acte dans lequel quelque chose s'objective pour nous dans un certain sens étroit, par exemple en vertu des perceptions et des intuitions parallèles qui appréhendent d'un seul coup et tiennent l'objet sous un seul rayon intentionnel (*Meinungsstrahl*), ou aussi en vertu des actes non diversifiés posant le sujet dans des énoncés catégoriques, des actes de simple supposition, figurant comme prémisses dans des actes d'énonciation hypothétiques, etc. » (*ibid.*, p. 269). « A présent, il faudrait à vrai dire la (la formule de Brentano) formuler plus exactement comme suit : tout acte est lui-même une représentation, ou bien il est fondé dans une ou plusieurs représentations. Nous trouvons, pour la première partie de cette proposition, des exemples dans les actes non diversifiés (à un seul rayon) de la perception, du souvenir, de l'attente, de l'imagination, etc. Ce serait alors les "simples" représentations. Des exemples de la deuxième partie de la proposition nous sont fournis par les jugements (prédications), ainsi que par leur correspondant comme leur réplique. Un jugement à au moins une représentation pour base, de même que tout énoncé pleinement exprimé comporte au moins un "nom" » (*ibid.*, p. 271-272).

un acte qui a pour base un acte objectivant<sup>1</sup>, et c'est en tant que l'acte est objectivant qu'il oriente le vécu vers la connaissance. C'est ainsi que la phénoménologie husserlienne donne un privilège qu'elle ne remettra jamais véritablement en question, à la vie théorique<sup>2</sup>, et cela, même si, dans les *Ideen*, Husserl tente de montrer la spécificité des actes dits non objectivants dans les *Recherches* (les actes de volonté, de souhait, de désir, etc.) en tant qu'ils sont eux-mêmes en tant que tels des constituants d'objets<sup>3</sup>. La vie est ainsi pour Husserl, en tant qu'elle est par

1. « Tout vécu intentionnel ou bien est un acte objectivant ou bien a un tel acte pour "base", c'est-à-dire renferme nécessairement, dans ce dernier cas, comme partie composante, un acte objectivant dont la matière totale est en même temps, et cela d'une manière individuellement identique, SA matière totale » (*ibid.*, p. 308). « En effet, si aucun acte ou bien plutôt, aucune qualité d'acte qui n'est pas elle-même de l'espèce des qualités objectivantes ne peut s'approprier sa matière si ce n'est au moyen d'un acte objectivant se combinant avec elle dans l'unité d'un acte, alors les actes objectivants ont précisément la fonction spécifique de fournir avant tout, à tous les actes, la représentation de l'objectivité à laquelle ils se rapportent dans les modes nouveaux qui sont les leurs. Cette relation à une objectivité se constitue d'une façon générale dans la matière. Or, toute matière, dit la loi que nous avons formulée, est matière d'un acte objectivant, et ce n'est qu'au moyen d'un tel acte qu'elle peut devenir la matière d'une nouvelle qualité d'acte fondée en lui. Nous avons, dans une certaine mesure, à distinguer entre intentions primaires et intentions secondaires, ces dernières ne devant leur intentionnalité qu'à leur fondation par les premières » (*ibid.*, p. 308-309).

2. « L'affirmation du rôle prépondérant de la théorie — de la perception et du jugement — dans notre vie où le monde se constitue est une thèse que Husserl n'a jamais abandonnée. La représentation demeurera toujours le fondement de tous les actes. Et si les objets des actes complexes, comme le sont pour Husserl la volonté, le désir, etc., existent autrement que les objets des simples représentations, ils doivent encore, par quelque côté, le mode d'existence de l'objet théorique » (Emmanuel Lévinas, *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Vrin, 1963, p. 99). « Le monde réel, c'est le monde de la connaissance. Les caractères de "valeur", d' "usuel", etc., qui s'attachent aux choses, leur sont attribués par nous, mais ne constituent pas l'objet dans son existence » (*ibid.*, p. 98).

3. Dans la 3<sup>e</sup> section des *V<sup>e</sup> Recherches*, Husserl montre que les expressions d'actes non objectivants ne portent pas par elles-mêmes sur des objets mais qu'elles impliquent, sans prendre l'acte non objectivant lui-même pour objet (donner un ordre, ce n'est pas exprimer qu'on ordonne ni déclarer qu'on ordonne) une objectivation de ceux-ci, en tant que la visée intentionnelle de la signification présente dans l'expression se dirige sur le contenu intentionnel de l'acte, à savoir le vécu de souhait, d'ordre, d'interrogation, etc., ou encore le souhait, l'ordonné, le demandé, en tant que tels. Plus précisément, les actes de signification, impliqués dans ces expressions, sont remplis par l'intuition interne réflexivement dirigée sur ces actes, en tant que l'acte intuitionné joue un rôle analogue à l'état de choses dans les expressions objectives, celles des jugements par exemple (voir plus loin le rapport entre la signification et l'intuition). C'est ainsi que « les prétendues expressions d'actes non objectivants sont des particularisations, extrêmement importantes dans la pratique et notamment dans la communication, mais par ailleurs contingentes, d'énoncés ou d'autres expressions d'actes objectivants » (*V<sup>e</sup> Rech. log.*, p. 265). Certes, Husserl remet en question ce point de vue dans la seconde édition (p. 6-7), certes il développe dans les *Ideen* une nouvelle théorie reconnaissant aux actes complexes de la volonté ou du souhait la possibilité d'être exprimés dans leur corrélation noético-noématique propre (*Ideen*, p. 430), certes il reconnaît aux actes affectifs, volitifs et axiologiques le caractère d'être en eux-mêmes, en tant que tels, une objectivation constituant un nouveau type d'objectivité (*ibid.*, p. 400-401), mais la constitution des objets théoriques sert toujours pour lui de base, même dans les *Ideen*, à la constitution des autres objets (p. 329-330, 353, 393, 405). De toute manière, notons que, même si les actes non objectivants étaient en eux-mêmes constitutifs d'objets, ce serait toujours d'une constitution objective dont on ne cesserait de parler chez Husserl. Notons d'autre part que, si Husserl reconnaît qu'il y a quelque chose dans l'acte non objectivant qui n'est pas intentionnel, à savoir qui n'est



essence orientée vers la connaissance, l'essence même de la manifestation comme intentionnalité, objectivité et représentation, la représentation et l'objectivation étant elles-mêmes les essences corrélatives de l'intentionnalité.

Dans la *VI<sup>e</sup> Recherche*, Husserl montre que l'orientation vers la connaissance ne se réalise pas dans l'essence intentionnelle en tant que telle, car celle-ci est en elle-même vide, mais dans son remplissement par l'acte intuitif qui présente l'objet lui-même. C'est plus précisément à partir d'une description du rapport entre l'expression, la signification et la perception qu'il parvient à montrer d'une part la différence entre l'intentionnalité significative de l'expression et l'intentionnalité intuitive de la perception, en tant que la seconde détermine, dans un rapport de fondation, la première, sans y être réductible<sup>1</sup>, et, d'autre part, l'unité des actes de signification et des actes de remplissement comme actes objectivants<sup>2</sup>.

En aucune manière visée d'objet, la hylé (*Rech. log. V*, p. 197-200), Michel Henry a montré que la hylé reste toujours, chez lui, le corrélat de l'intentionnalité objectivante et qu'il faut distinguer la phénoménologie hylétique de l'intentionnalité de la phénoménologie matérielle, cette dernière découvrant l'origine non intentionnelle de l'intentionnalité dans l'affectivité purement subjective ou immanente qui est sa propre matière comme essence irréductible (voir bien sûr « Phénoménologie hylétique et phénoménologie matérielle », *Philosophie*, n° 15, été 1987, repris dans *Phénoménologie matérielle*, éd. PUF, 1990). Sur la fonction constituante du pur sentir ou de l'archi-hylé comme origine non objectivante de la morphé intentionnelle elle-même ou auto-constitution temporelle, voir encore « La chair et la constitution temporelle » de Didier Franck, *Phénoménologie et métaphysique*, éd. PUF, 1984, p. 133-140. Précisons à ce sujet que, si certains textes de Husserl, postérieurs aux *Recherches (Leçon de 1905)* pensent une origine non intentionnelle et non objectivante de l'intentionnalité, cette origine reste toujours pour lui, ultimement, un corrélat non essentiel de l'essence même de la phénoménalité qui est l'objectivation et non comme chez Henry, l'essence même, affective et non sensible, de l'extase objectivante dérivée.

1. « On devra donc dire : cet "exprimer" d'une perception (ou, en termes objectifs : d'un perçu comme tel) n'incombe pas au complexe phonique, mais à certains actes d'expressions ; dans ce contexte, "expression" signifie l'expression animée de tout son sens, qui est mise ici dans une certaine relation avec la perception, laquelle, de son côté, précisément à cause de cette relation, est dite exprimée. Ce qui implique simultanément que, entre perception et complexe phonique, vient encore s'intercaler un acte (ou un complexe d'actes). Je dis bien un acte : car, qu'il soit accompagné ou non d'une perception, le vécu d'expression a une relation intentionnelle à un objet. Ce ne peut être que cet acte médiateur qui donne à proprement parler le sens ; il appartient à l'expression pleinement signifiante à titre de composante essentielle, c'est lui qui détermine l'identité du sens, qu'une perception confirmante (*belegende*) vienne ou non s'y associer » (*VI<sup>e</sup> Rech. log.*, p. 30-31). « La perception qui donne l'objet et l'énoncé qui le pense et l'exprime au moyen du jugement ou plutôt au moyen des "actes de pensée" combinés en l'unité du jugement, doivent être totalement distingués, bien que, dans le cas présent du jugement perceptif, ils aient entre eux la relation la plus intime, qu'ils se trouvent dans le rapport du recouvrement, de l'unité de remplissement », (*ibid.*, p. 36).

2. « Les analyses que nous nous sommes contentés d'esquisser sans les développer nous conduisent donc à ce résultat que les actes de l'intention de signification aussi bien que ceux du remplissement de signification, les actes de la "pensée" aussi bien que ceux de l'intuition, appartiennent à une classe unique d'actes, aux actes objectivants. Il est ainsi bien établi que des actes d'une autre espèce ne peuvent jamais fonctionner comme actes signifiants, et ne peuvent "arriver à s'exprimer" que de ce fait que les intentions significatives inhérentes aux mots trouvent leur remplissement par le moyen de perceptions ou d'imaginations qui sont dirigées sur les actes à exprimer en tant qu'objets », (*ibid.*, p. 70).

Par la distinction entre l'unité statique donnée dans la coïncidence actuelle et l'unité dynamique s'opérant dans le déploiement temporel des actes<sup>1</sup>, Husserl donne encore un caractère téléologique à la connaissance dont le but est l'acte identifiant<sup>2</sup>. Quant à l'incoïncidence entre la signification et l'intuition, ce que Husserl nomme le conflit ou la déception, elle ne fait que s'annoncer sur le fond de l'unité des actes comme « union par conflit »<sup>3</sup>, et elle permet de distinguer la possibilité ou la conciliabilité des contenus en fonction de leur essence<sup>4</sup>. S'il y a une unité des actes comme actes objectivants, les intentions qui les composent ne sont pas identiques. C'est ainsi qu'il faut distinguer les intentions significatives, lesquelles sont caractérisées par la non-ressemblance entre le contenu intuitif qui leur sert de support et l'objet visé, les intentions imaginatives, lesquelles sont caractérisées par la ressemblance entre le contenu intuitif et l'objet et enfin les intentions perceptives, lesquelles se caractérisent par la présentification de la chose elle-même, en personne, même si, dans une manifestation inadéquate, l'objet n'est présent que par esquisses (*Abschattungen*)<sup>5</sup>. Ainsi voyons-nous que c'est la double spécificité du remplissement comme intention imaginative et comme intention perceptive qui permet de distinguer, au sein des actes objectivants, à savoir des représentations, les intentions comme significations et les intentions comme intuitions ou connaissances. Nous voyons enfin que c'est à la perception que revient le privilège cognitif de contenir des composantes qui ne sont plus que des remplissements, c'est-à-dire qui ne sont plus de simples intentions, à savoir encore, qui présentifient la chose elle-même. Nous voyons plus précisément pourtant que le remplissement, comme acte d'intuition présentant la chose elle-même, est le cor-

1. *Ibid.*, p. 49-50.

2. *Ibid.*, p. 51. Husserl distingue plus précisément la simple visée de l'objet identifié et l'intention consciente et réflexive de l'identité. Par cette distinction entre le vécu de la coïncidence identifiante et la conscience d'identité, il annonce, dès le chapitre I<sup>er</sup> (*Addendum*, p. 51), la phénoménologie des degrés de connaissance ainsi que la connaissance catégoriale.

3. *Ibid.*, p. 58, p. 136.

4. « ... nous définirons la possibilité (réalité) d'une signification en disant qu'il lui correspond in specie dans la sphère des actes objectivants une essence adéquate, c'est-à-dire une essence dont la matière est identique à la sienne ; ou, ce qui revient au même, qu'elle a un sens remplissant ou bien aussi qu'il y a in specie une intuition complète dont la matière est identique à la sienne » (*ibid.*, p. 129, *RL*, III, p. 143). Sur la différence entre possibilité et conciliabilité voir *RL*, VI, p. 133-134.

5. « Il existe donc ce qu'on pourrait nommer une "double articulation" de la chaîne des remplissements : l'une qui procède selon la contiguïté et qui caractérise le remplissement des intentions significatives, l'autre procédant par similitude ou appartenance et qui caractérise le remplissement imaginaire ou perceptif, l'unité étant assurée, toutefois, par le fait que, dans certains cas, images ou perceptions peuvent se remplir par contiguïté et jouer le rôle d'intentions significatives » (René Schérer, *La phénoménologie des Recherches logiques*, PUF, 1967, p. 304 ; *RL*, VI, p. 82). Sur l'esquisse perceptive, voir *ibid.*, p. 76.



rélat essentiel de la vie comme intentionnalité, représentation et objectivation, l'objet lui-même ne se donnant que parce que la vie a elle-même la structure de l'objectivation vide s'orientant vers la plénitude cognitive. Ainsi le remplissement est-il une corrélation consciente entre une vie tout entière extériorisée par la représentation intentionnelle objectivante et un contenu qui n'est que la présentification de ce qui est toujours déjà préalablement visé. L'accomplissement ne saurait être quant à lui une corrélation entre une représentation et un contenu, il ne saurait être une objectivation ni, par conséquent, relever de l'intentionnalité. L'accomplissement est un pur contenu ou une pure auto-présentation sans représentation et sans objet, une pure auto-contenance ou un pur auto-remplissement, il n'est pas la matière qui vient remplir après coup une forme d'abord vide, il est le pur contenu matériel de soi, il n'est pas une extériorisation abolie entre un vide et un plein mais l'absolue intériorité toujours déjà pleine de soi. Il n'est pas intentionnalité mais affectivité, il n'est pas conscience mais spontanéité vitale purement subjective, il n'est pas un processus téléologique de médiations mais la pure immédiation de l'origine, en tant que celle-ci n'est pas, d'autre part, seulement auto-présentatrice, mais aussi et surtout absolument auto-donatrice<sup>1</sup>. L'accomplissement est l'immédiation de l'être qui, comme intériorité pure, se donne soi-même à soi. Pourtant, si l'accomplissement n'est pas une présentification après coup ou téléologique de l'objet lui-même, mais l'auto-donation originaire du soi pur, dans son intériorité absolument subjective, il reste une sphère spécifique de cette auto-donation. En ce sens, sans être une corrélation téléologique ni le résultat rempli d'une visée vide, il est bien une sphère vitale interne qui s'annonce comme résultant d'une vitalité qui est elle-même processuelle. Cette sphère spécifique et résultante d'un processus qui est lui-même de part en part auto-contenu et auto-remplissement ne s'annonce pas cependant encore comme étant le dernier moment d'un processus continu de médiations progressives, comme le processus téléologique de la connaissance, mais comme étant une sphère vitale *sui generis* s'annonçant comme essence irréductible sur le fond d'un processus vital fondamentalement discontinu et hétérogène. Ainsi l'accomplissement est-il l'essence non intentionnelle, non représentative et non objectivante de la vie purement interne, il est l'essence *sui generis* de l'auto-contenu et de l'auto-remplissement entendu comme processus discontinu de sphères hétéro-

1. Il faut en effet distinguer, du point de vue de l'intentionnalité, la présentation de l'objet, en tant qu'elle est incomplète, et la donation de l'objet lui-même, en tant qu'elle est complète. Du point de vue de l'accomplissement au contraire, lequel n'est pas intentionnel, la présentation comme auto-présentation sans objet ne peut être corrélativement qu'une auto-donation toujours absolument complète, à savoir une donation purement interne du sujet pur à soi, cette auto-donation faisant du soi un véritable soi-même.

gènes<sup>1</sup>, il est l'essence *sui generis* d'un devenir discontinu de la subjectivité interne pure, il est l'essence irréductible d'une historicité essentielle de l'affectivité, il est non pas le but de la connaissance mais une manière fondamentale d'exister dans l'intériorité pure.

*L'évidence comme plénitude ultime du remplissement  
et l'évidence comme auto-ultimité spécifique de l'accomplissement.*

*Critique de l'adéquation et de la vérité représentative*

Le remplissement est une synthèse d'identification entre l'intention comme acte signitif et l'intuition imaginative ou perceptive qui lui fournit un contenu présentatif en tant qu'il y a identité de la matière intentionnelle entre les deux. C'est plus précisément encore le contenu présentatif de l'intuition et non le contenu signitif qui constitue le remplissement en tant que tel<sup>2</sup>.

1. Il n'est pas dans notre objet, ici, de décrire la vitalité interne de la subjectivité non intentionnelle dans la totalité de son effectivité processuelle, mais il nous faut cependant rappeler ce que nous avons montré ailleurs, à savoir que l'accomplissement est l'essence *sui generis* de la vie comme relation intégrationnelle et vécue de manière purement interne de la vie interne elle-même dans l'extériorité mondiale, en tant que cette relation implique la séparation entre l'ego et son œuvre, qu'il s'annonce également comme étant la continuation discontinuante (ce que nous avons appelé la continuité dans la discontinuité comme émergence expérimentale ou la discontinuité dans la continuité comme historicité existentielle) de l'action comme détermination vécue d'une part et de l'aspiration comme indétermination vécue d'autre part. On pourrait rapprocher la situation phénoménologique de l'aspiration comme indétermination vécue de ce que Husserl caractérise comme étant l'indétermination propre au vécu intentionnel du souhait, lequel est lui-même une intuition réclamant un remplissement intuitif : « Naturellement ces intentions sont elles-mêmes, en tant que vécus concrets, complètement déterminées ; leur "indétermination", concernant l'objet qu'elles visent, est manifestement une propriété descriptive spécifique qui fait partie du caractère de l'intention, de sorte que nous pouvons dire à bon droit, quoique paradoxalement, comme nous l'avons fait précédemment dans des cas analogues, que cette « indétermination » (c'est-à-dire cette propriété d'exiger un complément, non pas pleinement déterminé, mais seulement tel qu'il ressortit à une sphère délimitée par une loi) est une détermination de cette intention » (*ibid.*, p. 55-56). Il y a cependant une différence essentielle. En effet, l'indétermination du souhait intentionnel n'est qu'une indétermination concernant l'objet, indétermination qui détermine le vécu de conscience lui-même. L'indétermination de l'aspiration non intentionnelle est quant à elle une indétermination qui détermine la totalité du vécu processuel purement subjectif dans la spécificité de sa sphère, en tant que cette indétermination est justement non seulement l'indétermination de ce à quoi il y a aspiration, mais aussi l'indifférenciation entre ce qui aspire et ce à quoi il y a aspiration, l'indifférenciation même entre l'aspiration, ce qui aspire et ce à quoi il y a aspiration. La différence entre les deux indéterminations, différence qui entraîne l'irréductibilité corrélatrice de leur remplissement, vient justement du fait que, pour Husserl, le souhait est intentionnel, et cela, même si, dans les *Recherches*, contrairement aux *Ideen*, celui-ci n'est pas défini comme étant un rapport constitutif irréductible et propre à l'objet, mais comme n'étant au contraire en lui-même nullement objectivant.

2. « A chaque intention intuitive appartient — au sens d'une possibilité idéale — une intention signitive s'adaptant exactement à elle quant à la matière. Cette unité d'identification possède nécessairement le caractère d'une unité de remplissement dans laquelle c'est l'élément intuitif et non l'élément signitif qui a le caractère de l'élément qui remplit, donc qui confère la plénitude, au sens le plus propre » (*RL*, VI, p. 98).



et c'est cette synthèse d'identification dans l'identité des matières qui constitue la connaissance et qui procure la plénitude (*Fülle*) à l'intention qui vise l'objet sans toutefois le donner totalement. Le remplissement ou l'intuition ont le privilège, par rapport à la simple intention signitive, de conduire plus directement vers la chose elle-même, en tant que cette conduction est susceptible d'une progression tendant elle-même vers la connaissance absolue comme représentation adéquate ou totale de l'objet<sup>1</sup>. Husserl distingue à cet égard le remplissement véritable de la simple identification comme présentification indéfinie d'images à travers lesquelles l'objet identifié ne tend vers aucun but de la connaissance<sup>2</sup> ainsi que des illustrations intuitives inauthentiques. Le véritable remplissement implique ainsi un véritable progrès

1. RL, VI, p. 86.

2. *Ibid.*, p. 87.

3. Après avoir distingué la représentation médiate de la représentation de représentation, Husserl montre que toute représentation médiate inclut des représentations de représentations et que le remplissement médiate de représentations médiates, même s'il implique bien des remplissements ou des illustrations intuitives authentiques, n'est pas en lui-même une illustration intuitive au sens propre : « Ainsi quand nous représentons une chose par l'image d'une image. La matière de la représentation prescrit ici également un premier remplissement qui, en effet, nous placerait sous les yeux l'image primitive "elle-même". Mais à cette image appartient une nouvelle intention dont le remplissement nous conduit à la chose elle-même. Manifestement, toutes ces représentations médiates, signitives ou intuitives, ont ce caractère commun d'être des représentations qui nous représentent leurs objets non pas directement mais par des représentations superposées de degré inférieur et supérieur ; ou bien, pour exprimer cette idée avec plus de rigueur, ce sont des représentations qui représentent leurs objets comme des objets d'autres représentations ou comme se trouvant en relation avec des objets ainsi représentés... Considérant la classe de cas que nous venons de caractériser, nous parlerons d'intentions ou, suivant les cas, de remplissements médiats (ou superposés), donc aussi de représentations médiates. Et nous aurons alors cette proposition que toute intention médiate requiert un remplissement médiate qui, bien entendu, après un nombre fini de démarches, aboutit à une intuition immédiate » (RL, VI, p. 91-92). « Il faut soigneusement distinguer de ces représentations médiates les représentations de représentations, celles, par conséquent, qui se rapportent simplement à d'autres représentations en les prenant pour objet. Bien que les représentations représentées général soient elles-mêmes à leur tour des intentions et, par conséquent, soient susceptibles de remplissement, la nature de la représentation donnée, de la représentation représentative (*vorstellenden Vorstellung*), n'exige nullement, en ce cas, un remplissement médiate au moyen d'un remplissement des représentations représentées. L'intention de la représentation de représentation V1 (V2) porte sur V2. Cette intention est donc remplie, et absolument remplie, quand précisément la représentation V2 se présente « elle-même » ; elle ne s'enrichira pas, par exemple, quand l'intention de V2 se remplit de son côté, quand son objet nous apparaît en image ou dans une image relativement plus riche, ou même dans la perception. Car V1 ne vise pas, en effet, cet objet mais purement et simplement sa représentation V2 » (*ibid.*, p. 92-93). « ... ce sont d'authentiques illustrations intuitives qui jouent le rôle essentiel dans tout remplissement d'intentions médiates et à chaque niveau de ce remplissement. La caractérisation d'un objet comme objet d'une représentation représentée... présuppose dans ce remplissement le remplissement des représentations de représentations, et ce sont ces remplissements intuitifs emboîtés qui seuls donnent finalement à l'identification globale le caractère d'un remplissement... Nous devons cependant ranger ce type de remplissement parmi les illustrations intuitives au sens impropre : nous avons, en effet, toute raison pour qualifier d'illustration intuitive proprement dite celle qui ne procure pas n'importe comment la plénitude, mais exclusivement de manière à conférer à l'objet représenté par la représentation totale ce surcroît de plénitude, c'est-à-dire qu'elle nous le fait représenter avec une plus grande plénitude. Mais, au fond, cela revient à dire seulement qu'une simple intention signitive est absolument dépourvue de

vers la connaissance à savoir un véritable progrès dans la plénitude vers la complétude comme vers un idéal<sup>1</sup>. S'il faut d'autre part distinguer les contenus présentatifs de l'imagination comme contenus *analogisants* ou *reproductifs* ou encore comme *phantasmes* et les contenus présentatifs de la perception comme contenus *présentatifs* ou *présentant la chose même* ou encore comme sensation<sup>2</sup>, il faut surtout préciser que c'est la perception qui a, sur l'imagination, le privilège de présenter la chose elle-même et de pouvoir, par là, tendre vers l'idéal de la plénitude<sup>3</sup>. C'est ainsi que, si un seul et même acte total comme imagination peut intégrer une part de contenu signitif et qu'un seul et même acte total de perception peut intégrer une part de contenus signitifs ou imaginatifs, et si l'on peut distinguer, dans la totalité de l'acte total, son contenu purement signitif de son contenu purement intuitif, ainsi que les parts limites respectives des deux<sup>4</sup>, on peut, par élimination des composantes symboliques de la perception, obtenir une intuition pure et, par élimination des composantes imaginatives, obtenir une perception pure<sup>5</sup>. C'est ainsi, d'autre part, que, dans les degrés de plénitude du contenu intuitif ou présentatif, il faut distinguer le degré de plénitude selon l'extension, à savoir selon l'étendue des déterminations de l'objet sur lesquels se dirige l'acte intuitif, le degré de plénitude selon la vivacité, à savoir selon la plus ou moins grande analogie entre le contenu intuitif et l'objet et enfin le degré de plénitude selon la réalité, à savoir le plus ou moins grand nombre de contenus perceptifs constituants le contenu intuitif par rapport à ses contenus phantasmatiques<sup>6</sup>.

Ainsi faut-il ajouter aux concepts de contenu primaire, réel et non intentionnel de la sensation, de contenu réel et intentionnel de l'aperception et de contenu intentionnel irréel de l'objet, les concepts de contenu signitif et de contenu intuitif ou de plénitude comme présentation progres-

qu'au contraire toute plénitude consiste dans la représentation actuelle de déterminations qui ressortissent à l'objet lui-même » (*ibid.*, p. 94-95). Ce qui distingue encore les illustrations intuitives authentiques des illustrations intuitives inauthentiques, c'est que, dans les premières, il y a identité de matière entre l'intention et l'intuition, alors que, dans les secondes, la matière varie, voir *ibid.*, p. 96.

1. « La plénitude complète comme idéal est donc la plénitude de l'objet lui-même en tant que totalité des déterminations qui le constituent » (*ibid.*, p. 98).

2. « Comme le caractère de l'imagination réside dans la reproduction analogisante, dans la "représentation" (*Re-präsentation*) au sens étroit du mot, mais comme, d'autre part, le caractère de la perception peut aussi être qualifié de présentation (*Präsentation*), nous emploierons pour caractériser les contenus présentatifs (*darstellenden*) dans l'un et dans l'autre cas les termes distinctifs suivants : contenus *analogisants* ou *reproductifs* d'une part, et contenus *présentatifs* (*präsentierende*) ou *présentant la chose même* (*selbstdarstellende*), de l'autre. Les expressions de contenus *s'esquissant imaginativement* ou *perceptivement* sont aussi très significatives. Les contenus présentatifs de la perception externe définissent le concept de *sensation* au sens étroit habituel de ce mot. Les contenus présentatifs de l'imagination externe sont les *images* (*Phantasmen*) *sensibles* » (*ibid.*, p. 101).

3. *Ibid.*, p. 99. Les *Ideen* considèrent l'idéal de la plénitude comme étant l'« idée directrice d'une tâche à accomplir » (*Ideen*, p. 58).

4. *Ibid.*, p. 103-105.

5. *Ibid.*, p. 106.

6. *Ibid.*, p. 107.



sive de l'objet lui-même. Si le contenu intuitif est la présentation de l'objet lui-même, à savoir « ce qui, dans l'acte, correspond à la totalité des déterminations de l'objet qui "entrent dans le phénomène" »<sup>1</sup>, on pourrait se demander si le contenu intuitif fait partie du contenu vécu réel de l'immanence, si l'objet, dans la présentation, est vécu et non plus visé. Si, pour comprendre l'expression d'« entrée dans le phénomène », on tient compte des définitions de l'*appendice* à la *VI<sup>e</sup> Recherche*, on ne peut définir le contenu intuitif comme contenu réel de la sensation primaire. En effet, si, par phénomène, on peut entendre soit « le vécu concret de l'intuition (le fait d'avoir alors intuitivement présent à l'esprit ou présentifié un certain objet) ; donc, par exemple, le vécu concret quand nous percevons la lampe qui se trouve devant nous »<sup>2</sup>, soit « l'objet intuitionné (phénoménal), en tant qu'il est celui qui apparaît *hic et nunc* ; par exemple, cette lampe avec la valeur qu'elle a pour la perception qu'on vient d'en avoir »<sup>3</sup>, c'est à tort qu'« on appelle également phénomènes les *composantes réelles* du phénomène au premier sens, celui de l'*acte concret d'apparaître ou de l'acte d'intuition* »<sup>4</sup>. C'est ainsi que le contenu intuitif « entrant dans le phénomène » n'est en aucune manière identifiable à ce que les *Ideen* appellent la hylè<sup>5</sup>. Une telle interprétation reviendrait à nier le caractère toujours intentionnel de l'intuition, à savoir à nier la différence objectivante entre l'immanence du vécu réel intuitionnant et la transcendance toujours irréelle, dans la réalisation même, à savoir dans le remplissement même de la signification par l'intuition, du visé intuitionné<sup>6</sup>.

1. *Ibid.*, p. 102.

2. *Ibid.*, p. 281.

3. *Ibid.*, p. 282.

4. *Ibid.*

5. Il faut également distinguer à cet égard les sensations présentatives comme moments vécus de couleur, de forme, etc., et les qualités correspondantes de l'objet (coloré, de telle forme) apparaissant dans l'acte de leur « interprétation », à savoir les sensations de couleur et la coloration phénoménale d'un corps, la sensation de forme et la forme corporelle. Cette confusion nous amènerait à penser, comme Schopenhauer, que le monde n'est que ma représentation, c'est-à-dire à ignorer qu'il est l'objet visé de ma représentation (*ibid.*, p. 282).

6. Pour Emmanuel Lévinas, il y a encore, chez Husserl, dans la conception du contenu intuitif comme analogue à l'objet transcendant, comme reflet (*Ideen*, p. 337, *RL*, *VI*, p. 117-118), des échos de l'empirisme anglais, et cela, même si la présentation n'est pas la sensation. Voir *La théorie de l'intuition*, p. 109. Notons à cet égard que, si Husserl propose d'appeler sensation la présentation perceptive par opposition à la représentation de l'image (voir plus haut) comme phantasme, cette sensation présentative n'a rien à voir avec la sensation primaire de la hylè. René Schérer montre plus précisément que l'obscurité du texte des *Recherches*, dans les distinctions successives qu'il met en œuvre, vient de l'absence de la réduction phénoménologique et que le même problème est plus clairement exposé dans les *Ideen*. « En effet, dans les *Recherches VI*, comme la transcendance de la chose réelle n'est pas prise pour thème explicite ni, par suite, mise "entre parenthèses", elle intervient, pour ainsi dire, au niveau du contenu phénoménologique de la perception et nuit partiellement à son élucidation » (*La phénoménologie des Recherches logiques*, p. 310). Ainsi montre-t-il que, si la « réduction fait au contraire apparaître que la composante intentionnelle du vécu de perception, le perçu comme tel appartient au contenu intentionnel en tant que *noème perceptif*... », « le contenu purement intuitif de l'acte (son

Husserl étudie précisément le rapport entre le contenu intuitif et les autres éléments de l'acte. Si le contenu présentatif ou la « plénitude est donc, à côté de la qualité et de la matière, un moment caractéristique des représentations ; à vrai dire, un élément positif seulement dans le cas des représentations intuitives, un manque dans le cas des représentations signitives »<sup>1</sup>, il y a un rapport entre le contenu intuitif et la matière<sup>2</sup>. L'acte significatif lui-même impliquant un contenu intuitif servant de support à l'acte qui le dépasse signitivement<sup>3</sup>, c'est un même contenu intuitif qui peut à la fois servir de base à une signification et de plénitude à un acte intuitif total, ce contenu intuitif, c'est ce que Husserl appelle le contenu représentatif. Ce qui détermine alors le rôle spécifique de ce contenu représentatif, ou du représentant, c'est sa forme de liaison avec la matière intentionnelle de l'acte. Cette forme, c'est ce que Husserl appelle la forme de la représentation représentative ou forme de l'appréhension dont la matière est le sens et l'unité de la matière ou du sens de l'appréhension et de sa forme, c'est la représentation représentative proprement dite<sup>4</sup>. Si la représentation signitive implique

contenu présentatif est le *noème* de la perception actuelle, le perçu comme tel ; ou encore la "face" (*RL*, *III*, p. 102) sous laquelle l'objet se présente » et le contenu signitif lui-même de l'acte, « cette intention signitive qui se greffe sur l'intuitif et se dirige, à travers lui, vers les aspects cachés de l'objet » (voir *ibid.*) appartient aussi au *noème*. Rappelons encore que le sens réalisé du *noème* dans l'intuition, la plénitude noématique complète, c'est ce que Husserl appelle le noyau (*Ideen*, p. 445).

1. *Ibid.*, p. 98-99.

2. « Mais d'autre part, matière et plénitude ne sont pas sans rapports et, si nous plaçons à côté d'un acte purement signitif un acte d'intuition qui lui procure sa plénitude, ce pourquoi celui-ci se distingue de celui-là ce n'est pas, par exemple, le fait qu'à la qualité et à la matière communes est encore venu s'adjoindre un troisième moment distinct de deux autres, la plénitude » (*RL*, *VI*, p. 112).

3. « L'acte purement signitif serait une simple complexion de qualité et de matière, si tant est qu'il puisse exister pour lui-même, c'est-à-dire former à lui seul une unité concrète de vécu. Cela, il ne le peut pas ; nous le trouvons toujours adjoint à une intuition lui servant de fondement. Cette intuition du signe n'a toutefois « rien à faire » avec l'objet de l'acte significatif, c'est-à-dire qu'elle n'entretient aucune relation de remplissement avec cet acte ; mais elle réalise sa possibilité *in concreto* comme étant celle d'un acte qui tout simplement n'est pas rempli. Il semble donc qu'on puisse admettre la proposition suivante : Une signification n'est possible que du fait qu'une intuition est dotée d'une essence intentionnelle nouvelle par quoi l'objet intuitif renvoie au-delà de lui-même à la manière d'un signe (peu importe que ce soit celle d'un signe fixe ou d'un signe ne se présentant que momentanément) » (*ibid.*, p. 113).

4. « Nous pouvons dire, semble-t-il, que ce n'est pas l'intuition fondatrice considérée comme un tout, mais seulement son contenu représentatif qui, essentiellement, confère son support à l'acte signitif », *ibid.*, p. 113. « Si nous observons que le même contenu (par exemple le contenu sensible) peut servir de support, tantôt d'une signification, tantôt d'une intuition (contenu indicatif-reproductif), on est amené à élargir le concept de contenu représentatif et à distinguer entre les contenus intuitivement représentatifs et les contenus signitivement représentatifs (ou plus brièvement entre représentants signitifs et représentants intuitifs) », *ibid.*, p. 114. « Tout acte objectivant concrètement complet a trois composantes : la qualité, la matière et le contenu représentatif. Suivant que ce contenu remplit la fonction de représentant purement signitif ou purement intuitif, ou de l'un et de l'autre à la fois, l'acte sera purement signitif, purement intuitif, ou mixte », *ibid.*

5. *Ibid.*, p. 115-116. Il faudrait encore plus précisément distinguer, dans l'acte, la matière ou le sens d'appréhension, la forme d'appréhension et le contenu appréhendé (*ibid.*, p. 111 et 119-120).



un rapport d'indifférence entre la matière et le représentant et la représentation intuitive, un rapport d'analogie entre les deux<sup>1</sup>, c'est ultimement une irréductibilité phénoménologique qui peut, seule, rendre descriptivement compte, sans l'expliquer, de cette différence<sup>2</sup>. Si c'est donc ainsi l'intentionnalité qui, en dernière analyse, constitue l'essence de l'intuition, si c'est l'intentionnalité, comme forme de la représentation, qui détermine la fonction significative ou intuitive du contenu représentatif<sup>3</sup>, c'est donc bien *a fortiori* l'intentionnalité elle-même qui est l'essence du remplissement, à savoir l'essence du caractère de plénitude qui anime la représentation intuitive, et c'est ainsi de même l'intentionnalité qui maintient le rapport objectivant entre l'immanence du vécu intuitionnant et la transcendance de l'objet intuitionné<sup>4</sup>. C'est ainsi enfin qu'il faut distinguer de l'essence intentionnelle unissant la matière et la qualité intentionnelles l'essence cognitive unissant la matière, la qualité et la plénitude<sup>5</sup>.

Si le remplissement, comme contenu présentatif de la représentation, a pour essence l'objectivation et l'intentionnalité, et implique, pour cela, les distinctions intentionnelles multiples de contenu réel non intentionnel comme sensation, de contenu réel intentionnel comme matière, qualité et forme de l'appréhension, de contenu appréhendé comme contenu intuitif

1. « Nous partirons de cette remarque que la représentation (*Repräsentation*) significative établit, entre la matière et le représentant, une relation extérieure contingente, tandis que la représentation intuitive établit une relation essentielle, interne. La contingence consiste, dans le premier cas, en ce qu'une signification identiquement la même doit être présumée attachée à chaque contenu quel qu'il soit. La matière significative a seulement besoin, d'une manière générale, d'un contenu lui servant de support, mais, entre son individualité spécifique et sa composition spécifique propre, nous ne trouvons aucun lien de nécessité. La signification ne peut pas être, en quelque sorte, suspendue en l'air, mais, pour ce qu'elle signifie, le signe dont nous disons qu'elle est la signification est absolument indifférent » (*ibid.*, p. 117).

2. « Si maintenant l'on me demande finalement ce qui fait que le même contenu, au sein de la même matière, peut être appréhendé, tantôt à titre de représentant intuitif, tantôt à titre de représentant signitif, ou en quoi consiste la spécificité propre, distincte, de la forme d'appréhension, je ne puis donner à cette question une réponse qui nous avance en quoi que ce soit. Il s'agit bien d'une différence phénoménologique irréductible » (*ibid.*, p. 118).

3. « Nous voyons par là que la caractéristique essentielle de l'intuition est une caractéristique de l'intentionnalité. Le rôle significatif ou intuitif du représentant dépend donc de l'intention qui l'anime, du sens irréductible que lui prête l'intentionnalité » (*La théorie de l'intuition...*, p. 111).

4. C'est également l'intentionnalité qui maintient le rapport noético-noématique entre l'immanence réelle de l'intuition noétiquement animée et le contenu noématique-intuitif. Voir aussi *Logique formelle et logique transcendantale*, trad. S. Bachelard, éd. 1984, p. 214-215, 217-218. Le rapport d'objectivation entre l'immanence et la transcendance, de la transcendance au sein même de l'immanence c'est encore ce que Husserl appelle la constitution (LFLT, p. 223-224).

5. « Nous définissons, en conséquence, l'ESSENCE COGNITIVE d'un acte objectivant (par opposition à l'essence seulement significative de celui-ci) comme étant le contenu total entrant en ligne de compte pour la fonction de connaissance. En font alors partie les trois composantes : qualité, matière, et plénitude ou contenu intuitif ; ou encore, si nous voulons éviter la confusion entre ces deux dernières et avoir des composantes disjointes : qualité, matière et contenu représentatif intuitif, ce dernier, et avec lui la "plénitude", faisant défaut dans les intentions vides » (*ibid.*, p. 122).

par opposition au contenu signitif, et enfin de contenu intentionnel irréel comme objet<sup>1</sup>, l'accomplissement exclut au contraire, dans la concrétude de son immédiateté purement immanente comme affectivité pure interne, toutes ces distinctions, lesquelles sont, par rapport à lui, non seulement purement abstraites mais sans aucune signification. L'accomplissement ne concerne pas en effet la superficialité abstraite et intentionnelle de la conscience, dans la complexité propre de sa structure secondaire et inessentielle, mais la profondeur essentielle de la vie interne, la sphère *sui generis* de sa processualité effective comme historicité de l'affectivité. L'accomplissement n'est pas une complexité de contenus multiples intentionnels mais l'unité profonde de l'affectivité égologique comme pure auto-contenance niant toute différence entre matière, qualité, forme, signification et intuition, elle est l'auto-intuition pure ou l'auto-présentation pure sans représentation et sans objet, à savoir sans distinction entre contenu réel et contenu irréel ni entre noèse et noème. Les différenciations phénoménologiques concernant l'accomplissement ne se trouvent pas entre les différents modes de l'intentionnalité mais entre les différents aspects de l'historicité dont l'accomplissement n'est qu'une sphère. C'est ainsi que le rapport entre l'aspiration, l'action et l'accomplissement dans l'historicité affective purement immanente n'est pas un rapport d'emboîtement intentionnel mais de processualité à la fois continue et discontinue, c'est-à-dire à la fois hétérogénéisante et osmique, plus précisément, l'accomplissement est une essence *sui generis* de l'historicité interne comme auto-contenance processuelle. Cette auto-contenance processuelle, c'est l'auto-contenance de l'immanence qui, tout en étant absolument immanence, contient pourtant son contraire absolu comme transcendance, elle est une contenance à deux degrés de la transcendance par l'immanence, à savoir transcendance dans l'immanence dans l'immanence. L'auto-contenance immanente est le surplus de la vie énergétique interne comme distance dynamique de soi au cœur le plus au cœur de soi, l'auto-sortie de soi du cœur qui s'auto-contient dans soi, l'explosion pure de l'intériorité reprise et contenue par sa propre auto-contenance<sup>2</sup>, en tant que l'auto-explosion et son auto-contenance dans l'auto-contenance

1. A ces distinctions, il faudrait encore ajouter le contenu noématique, dont le contenu intuitif et le contenu signitif font partie, le noème n'ayant rien à voir avec l'objet intentionnel irréel, ainsi que ce que nous pourrions appeler le contenu intentionnel naturel, à savoir l'objet réel (*real*) posé par la naïveté préphénoménologique.

2. Cette situation phénoménologique, c'est ce que nous appelons ailleurs la triade affective, comme triplé d'essences irréductibles dans l'unité absolument immanente de l'essence interne historiciste.

3. La transcendance dans l'immanence dans l'immanence comme historicité de l'affectivité n'a rien à voir avec la transcendance dans l'immanence de l'intentionnalité (voir *Ideen*, p. 190). La première est un bouleversement énergétique et historique de l'ego, la seconde est un impassible rayon intellectuel traversant le cogito vers l'objet dans l'impassibilité même de l'ego pur.



sont l'essence même de l'énergiticité immanente<sup>1</sup>. Ainsi, si le remplissement est une contenance intentionnelle de l'intuition par la signification dans l'objectivation<sup>2</sup>, l'accomplissement est-il au contraire l'auto-remplissement d'une auto-contenance non intentionnelle comme auto-intuition auto-donatrice sans objectivation et sans signification, ou plutôt comme auto-intuition qui est corrélativement son auto-signification purement subjective et toujours déjà pleine de soi. C'est ainsi que, si le remplissement est connaissance, l'accomplissement est pure énergie, à savoir pure immanence.

Si le remplissement ou la plénitude sont progressifs et tendent vers un idéal de connaissance, celui-ci est plus exactement l'ultimité du remplissement dernier, l'identité de l'objet visé et de l'objet intuitionné dans l'adéquation parfaite entre l'intention et l'intuition, la donation intuitive de l'objet lui-même en personne dans la totalité de ses déterminations<sup>3</sup>. Cette adéquation ne concerne pas, comme le simple remplissement à un degré relatif de son effectuation, que la concordance des matières, en tant

1. La contenance à un seul degré de la transcendance par l'immanence serait un concept insuffisant pour dire la vie immanente, car il ferait de l'immanence une forme en elle-même vide et de la transcendance un pur contenu, ce qui serait une absurdité. L'immanence est pleine de soi ou plutôt auto-plénitude tout en s'arrachant de soi et tout en contenant cet arrachement. D'autre part, dire que l'intériorité est pure auto-contenance ne signifie pas la réduction de l'ego à la pure sensation sensible et le monde extérieur à sa simple représentation, elle ne signifie pas un retour à l'empirisme anglais ou à la thèse de Schopenhauer telle qu'ils sont critiqués par Husserl lui-même. L'auto-contenance est ontologique et non sensible et implique, ainsi que nous le verrons plus loin, un nouveau concept phénoménologique d'extériorité ainsi qu'un nouveau concept de phénoménologie. Notons également que l'ego conçu comme auto-contenance n'est accessible qu'à une réduction ultimisée mettant entre parenthèses non seulement l'objet réel (*real*) mais aussi l'objet intentionnel et le noème dont l'objet est le pôle, c'est-à-dire considérant l'intériorité et l'extériorité dans une coexistence sans intentionnalité, à savoir sans relation.

2. « ... l'être se présente, chez Husserl, comme corrélatif de la vie intuitive théorique, de l'évidence d'un acte objectivant. C'est par là que le concept husserlien de l'intuition est entaché d'intellectualisme et, peut-être, trop étroit. Car toutes les tentatives de Husserl, pour introduire dans la constitution de l'être les catégories qui ne proviennent pas de la vie théorique, n'aboutissent pas à supprimer ce primat de l'attitude théorique, ni son universalité. Les caractères de valeur, d'usuel, etc., ne pourront avoir de l'existence qu'en tant que greffés sur l'existence de l'être corrélatif de la représentation » (*La théorie de l'intuition...*, E. Lévinas, p. 141-142).

3. « C'est ainsi que l'examen des rapports possibles de remplissement indique un but final dans la progression du remplissement, but avec lequel l'intention pleine et entière a atteint son remplissement, et non pas un remplissement intermédiaire ni partiel, mais définitif et dernier. Le contenu intuitif de cette représentation finale est le maximum absolu de plénitude possible; le représentant intuitif est l'objet lui-même, tel qu'il est en soi. Le contenu représentant et le contenu représenté sont, en ce cas, identiquement un. Et là où l'intention de représentation s'est procuré un dernier remplissement au moyen de cette perception idéale parfaite se trouve réalisée la véritable *adaequatio rei et intellectus*: l'objet est VÉRITABLEMENT PRÉSENT OU DONNÉ exactement tel qu'il est visé; il n'y a plus aucune implication d'intention partielle qui n'ait trouvé son remplissement » (*ibid.*, p. 146). Husserl distingue encore deux types d'adéquations parfaites: « Nous devons donc distinguer entre la perfection de l'adéquation à l'intuition (de l'adéquation dans son sens naturel et large) et la perfection, qui la présuppose, du remplissement dernier (de l'adéquation à la "chose elle-même") » (*ibid.*, p. 147).

que celle-ci a aussi bien lieu dans l'imagination que dans la perception, mais elle concerne aussi le caractère positionnel de l'acte et c'est en tant que telle qu'elle concerne de manière privilégiée la perception<sup>1</sup>. Cette adéquation, comme acte de synthèse de remplissement la plus parfaite, c'est encore, par opposition au concept vague d'évidence comme sentiment subjectif<sup>2</sup>, le concept véritablement phénoménologique et gnoséologique d'évidence ou de vérité, laquelle a son corrélat dans ce que Husserl appelle l'être ou la vérité au sens objectif<sup>3</sup>. Ainsi voyons-nous que l'évidence au sens du remplissement est l'adéquation parfaite entre l'objet et la représentation, à savoir l'adéquation parfaite entre l'intention qui vise l'objet et l'intention qui l'intuitionne en tant que cette adéquation est corrélativement une donation, la donation de l'objet en personne. S'il y a une évidence du remplissement comme adéquation entre une représentation intentionnelle et une intentionnalité intuitionnante, cette adéquation n'étant qu'un idéal abstrait artificiellement construit par une réflexion qui outrepassa les limites phénoménologiques de la méthode comme description, il y a aussi une évidence de l'accomplissement qui n'a rien à voir avec elle. L'évidence de l'accomplissement est la pure effectivité concrète d'une sphère spécifique de la vie affective, elle est

1. « L'intention vise la chose, et elle atteint son but ou ne l'atteint pas suivant qu'elle concorde ou ne concorde pas d'une certaine manière avec la perception (qui est ici un acte positionnel). Et alors, position concorde avec position, l'acte intentionnel et l'acte remplissant sont identiques dans cette qualité. Mais la simple représentation est passive, elle "laisse la chose en suspens". Là où une perception adéquate vient s'adjoindre fortuitement à la simple représentation, intervient toutefois, sur la base des matières qui s'accordent, une coïncidence remplissante; mais, déjà au cours de ce passage, la représentation s'approprie le caractère positionnel, et l'unité de coïncidence elle-même possède déjà certainement ce caractère d'une manière homogène... Le concept de confirmation se rapporte exclusivement à des actes positionnels en ce qui concerne leur remplissement positionnel et finalement leur remplissement par des perceptions » (*ibid.*, p. 149).

2. RL, VI, p. 148 et s.; *Ideen I*, p. 71-72, 484; *Prolégomènes*, p. 201 et s.; LFLT, p. 213. Sur la critique du concept dogmatique et cartésien d'évidence, voir *Ideen*, p. 484 et LFLT, p. 372.

3. « Or, le sens prégnant du mot évidence dans la critique de la connaissance vise exclusivement ce dernier but indépassable, c'est-à-dire l'acte de cette synthèse de remplissement la plus parfaite, acte qui confère à l'intention, par exemple à l'intention judicative, la plénitude absolue du contenu, celle de l'objet lui-même. L'objet n'est pas seulement visé, mais, tel qu'il est visé et conjointement posé comme ne faisant qu'un avec cette intention, il est, au sens le plus strict du mot, donné; peu importe, d'ailleurs, qu'il s'agisse d'un objet individuel ou d'un objet général, d'un objet au sens étroit du mot ou d'un état de choses (le corrélat d'une synthèse d'identification ou de différenciation) » (*ibid.*, p. 150). « L'évidence elle-même est, avons-nous dit, l'acte de cette synthèse de coïncidence la plus parfaite. Comme toute identification, elle est un acte objectivant, son corrélat objectif s'appelle être au sens de la vérité, ou aussi vérité », (*ibid.*). Husserl distingue encore plusieurs sens du concept de vérité, comme identité entre le visé et le donné, comme identité entre les essences cognitives des actes ou idée de l'acte d'évidence, comme l'objet donné lui-même et comme justesse de l'intention, la justesse de l'essence cognitive de l'intention (voir *ibid.*, p. 151-152). Husserl montre plus précisément dans les *Ideen* que l'évidence, au niveau du noème, à savoir la corporéité (*Leibhaftigkeit*), fusionne avec le sens pur, à savoir la matière noématique, et qu'elle implique corrélativement l'intégration de la position dans cette même matière, à savoir la motivation rationnelle de cette position (*Ideen*, p. 460-461).



une pure auto-donation subjective sans adéquation, une pure auto-plénitude *sui generis* sans représentation, sans intentionnalité et sans objet. De même il y a une vérité de l'accomplissement qui n'a rien à voir avec l'adéquation, ni avec la représentation ni avec l'objet, c'est la vérité ultimement concrète de la vie comme auto-ultimité spécifique de l'auto-remplissement auto-donateur, c'est la vérité qui est identiquement l'être au sens unique et spécifique de l'immanence absolue *sui generis*<sup>1</sup>.

#### L'intuition catégoriale

ou l'évidence logique et l'évidence existentiel-affective.

La critique de l'ontologie formelle.

La logique du remplissement et la logique de l'accomplissement

Après avoir, dans la deuxième section des *VI<sup>es</sup> Recherches logiques*, distingué les matériaux et les formes des expressions (comme *le, un, certains, peu, deux, est, non, lequel, et, on*, etc.), après avoir montré que l'expression : *je vois*

1. Jean-Luc Marion a récemment émis l'hypothèse philosophique selon laquelle à la double situation phénoménologique analysée par Husserl, celle d'un excès d'intention ou de signification par rapport à l'intuition dans la déception, et celle d'un accord entre les deux dans l'évidence, on pourrait ajouter une troisième situation, celle d'un excès de l'intuition par rapport à l'intention et à la signification, ce qu'il appelle la saturation ou la révélation, la manifestation en tant que manifestation, la possibilité en tant que possibilité. Cette idée, toute nouvelle, de saturation, de donation qui excède infiniment ses propres conditions d'intention et de signification ne saurait pas, à notre avis, être pensée dans le cadre d'une phénoménologie intentionnelle. En effet, la structure de l'intentionnalité comme surplus (*Mehrheit*), à savoir, plus exactement, comme infini qui s'auto-englobe, comme transcendance contenue par l'immanence dont elle est coextensive, ne peut être une saturation, elle ne peut absolument pas recevoir ce qu'elle n'a pas préalablement visé, elle ne peut être, par essence même, par l'essence même de l'objectivation, qu'un accord entre le visé et le donné ou un désaccord en faveur de la signification. Pour penser la saturation, il faut nécessairement avoir recours à une phénoménologie non intentionnelle, à une phénoménologie de l'affectivité pure comme celle de Michel Henry, qui pense la révélation comme manifestation qui se manifeste à soi, comme auto-englobement pur ou immanence, ou encore à une phénoménologie de l'altérité comme celle d'Emmanuel Lévinas, qui pense la révélation comme infini ou surplus pur de la transcendance sans englobement, mais certainement pas à la phénoménologie husserlienne, qui pense la manifestation comme surplus ou infini qui s'auto-englobe, comme identité entre l'auto-englobement et le surplus ou transcendance dans l'immanence. La phénoménologie de l'accomplissement (ou de la renonciation, ainsi que nous la définissons ailleurs) est sans doute ce dont peut encore se rapprocher la phénoménologie de la saturation. L'accomplissement est en effet, non pas le surplus s'auto-englobant, ni le surplus pur ni l'auto-englobement pur, mais l'auto-englobement qui englobe le surplus infini, ce que nous avons justement déjà appelé la transcendance dans l'immanence dans l'immanence. L'affectivité pure sans historicité, la transcendance pure sans englobement et la transcendance contenue à deux degrés par l'immanence peuvent ainsi penser la révélation comme surplus de donation irréductible au visé, dans la mesure où elles excluent chacune l'intentionnalité de l'essence. La phénoménologie de la saturation est sans doute surtout très proche du surplus pur de l'infini lévinassien, notamment si l'on pense à l'idée marionienne, déjà ancienne, d'une origine invisible et invisible du visible et du visé, le surplus non ontologique et absolument transcendant de la manifestation, qui, elle-même, vise, à savoir l'intentionnalité absolument et originairement Autre en tant que telle.

ce papier, est irréductible à l'expression : *je vois qu'on a écrit sur ce papier*<sup>1</sup>, que les expressions formalisées : « S est P », « S ou P », « un S » ou « deux P », sont elles-mêmes irréductibles<sup>2</sup>, Husserl montre que les formes, en tant qu'elles concernent le domaine du catégorial, ont une fonction essentiellement différente de la matière, qu'elles ne sont pas dans l'objet et qu'elles ne sont pas remplies de la même manière<sup>3</sup>. Les formes catégoriales, l'« être-copule » par exemple, si elles ne font pas partie du contenu réel de l'objet, si elles ne sont pas, comme le disait déjà Kant, des prédicats réels de la chose<sup>4</sup>, elles n'ont pas non plus leur origine dans la pure réflexion interne sur la conscience ou le jugement<sup>5</sup>, elles ont, sans être dans l'objet, une portée objective, elles sont, comme formation catégoriale de l'objet, ce qui vise des objets nouveaux. A cet égard il faut distinguer la forme catégoriale, la forme du « quelque chose en général » par exemple, et l'essence idéale de l'objet individuel ou son genre, la couleur par exemple, en tant que la forme n'est pas une généralité supérieure au genre, par rapport auquel il ne serait qu'une espèce<sup>6</sup>. Aux formes catégoriales correspondent des intuitions catégoriales qui sont « l'analogon de l'intuition sensible ordinaire »<sup>7</sup>, c'est là la découverte qui constitue sans doute l'un des points cruciaux de toute la philosophie de Husserl<sup>8</sup>. C'est ainsi l'explicitation de l'essence de cette intuition qui va nous permettre de définir de manière ultimement critique la philosophie husserlienne du remplissement. Si l'intuition sensible donne son

1. *Ibid.*, p. 160.

2. *Ibid.*, p. 167.

3. « Mais nous en arrivons finalement, dans tout énoncé d'une perception, et aussi naturellement dans tout autre énoncé exprimant une intuition dans un certain sens premier, aux éléments derniers existant dans les termes — nous les nommons éléments matériels (*stofflichen*) qui trouvent le remplissement direct dans l'intuition (perception, imagination, etc.), tandis que les formes complémentaires, bien qu'elles réclament également, en tant que formes de signification, un remplissement, ne trouvent immédiatement dans la perception ou dans les actes du même ordre, rien qui puisse éventuellement leur être conforme » (*ibid.*, p. 168).

4. « L'être n'est rien dans l'objet, ni une de ses parties ni un moment qui lui soit inhérent ; il n'est ni une qualité ou une intensité, ni davantage une figure, ni en aucune façon une forme intrinsèque, ni un caractère constitutif, de quelque manière qu'on le conçoive. Mais l'être n'est non plus rien d'adhérent à l'objet, il n'est pas plus un caractère extrinsèque qu'intrinsèque, aussi n'est-il absolument pas au sens réel (*real*) un « caractère »... L'ÊTRE n'est absolument rien de perceptible... » (*ibid.*, p. 169-170).

5. « Ce n'est pas dans la RÉFLEXION sur des jugements ou plutôt sur des remplissements de jugements, mais dans les REMPLISSEMENTS DE JUGEMENTS EUX-MÊMES que réside véritablement l'origine des concepts d'états de choses et d'être (au sens de la copule) ; ce n'est pas dans ces actes en tant qu'objets, mais dans les objets de ces actes que nous trouvons le fondement de l'abstraction pour la réalisation desdits concepts » (*ibid.*, p. 173-174).

6. *Ideen*, p. 48 ; LFLT, p. 287.

7. *Ibid.*, p. 174 ; LFLT, p. 211-212.

8. La distinction husserlienne entre *concept* et *intuition* (RL, p. 242) ne recoupe nullement la distinction kantienne entre *entendement* et *sensibilité*. Certes, pour Husserl, toute intuition sensible est remplissante, mais tout remplissement n'est pas sensible. La signification catégoriale ne peut être une connaissance que par un acte qui lui donne son objet comme intuition catégoriale. Voir l'exemple de l'ensemble mathématique p. 175, 195.



objet de manière directe et simple<sup>1</sup>, et cela, même si celui-ci est donné dans une série successive d'Abschattungen, car cette série, formant un tout dont l'articulation n'est pas elle-même objet de conscience, ne produit, par conséquent, pas d'objet nouveau, mais implique au contraire l'identité du même objet<sup>2</sup>, l'intuition catégoriale donne son objet en s'articulant sur l'intuition sensible; l'objet qu'elle donne est ainsi lui-même une relation essentielle aux contenus sensibles qui lui servent de base, et c'est cette relation même qui fournit un nouvel objet à la conscience<sup>3</sup>. La conscience de *a* comme partie de *A*, par exemple, ne se réalise pas dans l'intuition sensible pure de *a* ou de *A* ni dans une intuition non sensible et séparée de la relation de partie au tout, mais dans une intuition catégoriale qui se fonde sur l'intuition sensible de l'objet total, lequel ne se révèle justement être un nouvel objet comme état de choses (*Sachverhalt*) que par le jugement et l'intuition catégoriale, à savoir l'intuition fondée qui le remplit<sup>4</sup>. Ainsi faut-il distinguer deux types de remplissement, le remplissement direct et simple, celui de l'intuition ou de la perception sensibles et le remplissement indirect, relatif et fondé, celui de l'intuition ou de la perception catégoriales<sup>5</sup>. Le remplissement fondé a ainsi la caractéristique non pas de fournir un nouvel objet sensible, mais de fournir un nouvel objet lui-même fondé sur le premier objet, elle implique un nouveau rapport à ce que Husserl appelle l'« objectivité » (*Gegenständlichkeit*), à savoir l'objectivité en général, laquelle intègre justement à la fois les objets sensibles premiers et les états de choses

1. « L'unité de la perception se réalise en tant qu'unité simple, fusion immédiate des intentions partielles et sans intervention d'intentions d'actes nouvelles » (*ibid.*, p. 182).

2. « Mais l'unité de ces perceptions se fondant en une perception continue n'est pas une unité résultant d'un acte propre qui, comme tel, constituerait une nouvelle conscience d'objectivité. Au lieu de cela, nous trouvons que dans l'acte dilaté nous ne visons absolument rien de nouveau objectivement, mais toujours ce même objet, que visaient déjà les perceptions partielles, prises individuellement » (*ibid.*, p. 183).

3. « Mais unité d'identification — et l'on ne peut éviter de faire cette distinction — ne signifie pas la même chose qu'unité d'un ACTE d'identification. Un acte vise quelque chose, l'acte d'identification vise une identité, il nous la représente. Or, dans notre cas, une identification est bien réalisée, mais aucune identité n'est visée. L'objet visé dans les divers actes de flux continu de perception ne cesse sans doute pas d'être le même, et ces actes viennent à coïncider en un seul acte; mais ce qui a été perçu dans le flux, ce qui devient objectif en lui, c'est exclusivement l'objet sensible, jamais son identité avec lui-même. C'est seulement quand nous faisons du flux de perception le fondement d'un acte nouveau, quand nous articulons les perceptions singulières, et quand nous mettons leurs objets en relation, que l'unité de continuité (c'est-à-dire de la fusion par coïncidence des intentions) existant entre les perceptions singulières sert de support pour la conscience d'identité; l'identité devient alors elle-même objective; le moment de la coïncidence, qui relie entre eux les caractères d'actes, sert maintenant de contenu représentatif d'une nouvelle perception qui est fondée dans les perceptions singulières articulées, et suscite en nous la conscience intentionnelle suivante : que ce qui est perçu présentement et le perçu précédent ne sont qu'une seule et même chose » (*ibid.*, p. 183-184).

4. *Ibid.*, p. 187-188.

5. C'est parce que l'intuition catégoriale est fondée sur l'intuition sensible à savoir que l'évidence catégoriale remplissant les catégories du jugement est fondée sur l'évidence première en soi de l'expérience individuelle (*LFLT*, p. 278) que la théorie analytique des jugements renvoie nécessairement à une théorie première de l'expérience. A ce sujet voir *LFLT*, p. 282-283, p. 286.

catégoriaux seconds<sup>1</sup>. Ainsi, de même, s'il y a des représentants sensibles doit-il y avoir des représentants catégoriaux<sup>2</sup>. Plus exactement, puisqu'il y a une liberté des actes catégoriaux, une colligation pouvant indifféremment faire intervenir tel ou tel objet, un objet perçu ou un objet imaginé, le représentant catégorial authentique, le « représentant intuitif » des objets fondés sur les objets sensibles, c'est le *lien psychique* ou le *vécu d'identification*, par lequel nous nous rapportons à de nouveaux objets à travers les premiers<sup>3</sup>. Le représentant catégorial comme lien psychique, s'il implique bien une perception interne, ne transforme pas l'intuition catégoriale en conscience interne d'un acte psychique, laquelle ne donne que les concepts de colligation ou de disjonction, il constitue la forme catégoriale<sup>4</sup> en visant l'objet même de ce qui est vécu dans la colligation ou la disjonction, à savoir son objet catégorial, le colligé ou le disjoint, ce que les *Ideen* appellent son corrélat noématique. Ainsi voyons-nous clairement que si l'objet catégorial, lequel remplit l'intention ou la forme catégoriale sans être réductible ni à la matière sensible sur laquelle il se fonde, ni à l'essence générale de celle-ci<sup>5</sup>, est dépendant de l'objet sensible sans être sensible, et s'il a pour contenu

1. Dans les *Ideen*, Husserl montre également que l'évidence catégoriale ou la vision intellectuelle est adéquate et apodictique alors que l'intuition sensible ou le voir de l'individuel est inadéquat et assertorique (*Ideen*, p. 463).

2. Notons que Husserl a déclaré, dans la *Préface* de 1920, ne plus approuver sa théorie de la « représentation catégoriale » (voir *ibid.*, p. 5). En effet, si les *Recherches*, contrairement aux *Ideen*, ne considèrent que l'aspect noétique des actes et ignorent leur aspect noématique, elles ne pouvaient rapporter explicitement, ainsi que Husserl devait le penser en 1920, les représentants catégoriaux aux noèmes.

3. « Le lien psychique qui produit la synthèse est donc une intention, et il est, comme tel, plus ou moins rempli. Cette intention est, sans doute, une simple composante dépendante de l'intention totale, un élément significatif d'une intention significative, élément intuitif d'une intention intuitive; mais, malgré tout, une composante qui partage elle-même le caractère de l'intention et aussi, par suite, les différences de plénitude. En conséquence, nous nous estimons fondés à interpréter cet état de choses en disant que même cette composante exerce la fonction d'une représentation représentative : ce lien psychique que nous vivons dans une identification ou une colligation, etc., actuelle ("actuelle", c'est-à-dire proprement dite, intuitive), nous croyons pouvoir, par un examen comparatif des différents cas et conformément à la possibilité envisagée, le réduire à un caractère commun à tous les cas, qui doit être conçu indépendamment de la qualité et du sens d'appréhension et qui, dans cette réduction, fournit le représentant qui appartient spécialement au moment de la forme catégoriale » (*ibid.*, p. 209).

4. « ... les mêmes moments psychiques qui sont donnés d'une manière sensible dans une perception interne (qui figurent donc en elle à titre de représentants sensibles) peuvent, dans un acte fondé ayant le caractère de la perception catégoriale ou de l'imagination, constituer une forme catégoriale, et, par suite, être les supports d'une représentation représentative catégoriale toute différente » (*ibid.*, p. 216).

5. Il faudra que nous distinguions plus précisément quatre sciences différentes : l'analytique apophantique, qui étudie les formes pures des jugements indépendamment de leur accord logique, l'analytique formelle qui étudie les formes catégoriales des jugements ainsi que leurs rapports et leurs lois, l'ontologie formelle qui étudie les objets catégoriaux formels, ainsi que leurs rapports et leurs lois, ce que Husserl appelle dans les *Recherches* les lois de la pensée proprement dite (*RL*, VI, p. 224 et s.), par opposition aux lois de la pensée au sens impropre qui ne concerne que la grammaire pure logique, ou ce que nous venons d'appeler l'analytique apophantique, et l'ontologie matérielle qui étudie les différentes sphères spécifiques des essences délimitées par les genres les plus généraux.



représentatif le lien psychique libre<sup>1</sup>, il n'implique aucune transformation réelle de l'objet<sup>2</sup> et exclut toute question portant sur le rapport ou la correspondance entre les lois formelles de la pensée, à savoir la logique, et la réalité sensible<sup>3</sup>. S'il y a ainsi un remplissement relatif à côté du remplissement absolu, remplissement qui remplit la forme catégoriale, comme le remplissement intuitif, qu'il soit imaginatif ou perceptif, inadéquat ou adéquat, remplit la signification, en tant que le remplissement catégorial comme la signification a un support, qui est lui-même intuitif, il reste que le remplissement est toujours le corrélat essentiel, comme intuition, de la représentation, de l'objectivation et de l'intentionnalité, puisque c'est, en dernière analyse, l'intentionnalité qui, à partir d'un représentant psychique comme vécu d'identification et sur la base d'une intuition sensible individuelle, produit un nouveau rapport d'objectivation. L'intuition ou l'évidence catégoriale révèle même avec plus de clarté encore que l'intuition ou l'évidence sensible l'essence intentionnelle du remplissement.

Le problème de la forme et de l'objectivité catégoriales est repris par Husserl dans *Logique formelle et logique transcendantale* afin de résoudre l'un des problèmes sans doute les plus ardues de sa philosophie, à savoir celui du rapport entre la science des jugements et la science du quelque chose en général (*etwas überhaupt*), à savoir le rapport entre l'analytique formelle et l'ontologie formelle<sup>4</sup>. Si la complexification détaillée de l'analyse

1. Cette liberté de la formation catégoriale est cependant limitée à la fois par les lois de la pensée proprement dite, laquelle concerne les objets d'intuitions catégoriales (p. 224 et s.) et par les lois de la pensée au sens impropre, laquelle concerne les seules formes catégoriales (p. 229 et s.).

2. « ... le résultat de l'acte catégorial (par exemple, de l'acte constituant une collection ou une relation) consiste dans une appréhension objective de ce qui a été premièrement intuitionné, appréhension qui ne peut être donnée que dans un acte fondé de ce genre, de sorte qu'est absurde la pensée qu'il y ait une simple perception de ce qui est mis en forme, ou que cela soit donné dans quelque autre intuition simple » (*ibid.*, p. 224).

3. « Des lois qui ne visent aucun fait ne peuvent être confirmées ni réfutées par aucun fait. Le problème de la "signification réelle ou formelle du logique", problème qui a été traité avec tant de sérieux et de profondeur par de grands philosophes, est donc un problème absurde. Il n'est pas besoin de théories métaphysiques ou autres pour expliquer la concordance du cours de la nature avec la législation "innée" de l'entendement; ce n'est pas d'explication (*Erklärung*) qu'il est besoin, mais de la simple élucidation (*Aufklärung*), phénoménologique, du signifier, du penser, du connaître, ainsi que des idées et des lois qui en découlent » (*ibid.*, p. 239).

4. Plus précisément, ainsi que Husserl le dit lui-même dans *Logique formelle et logique transcendantale* (trad. S. Bachelard, éd. PUF, 3<sup>e</sup> éd., 1984, p. 121), il avait déjà aperçu le problème du rapport entre le jugement formel et l'objectivité formelle dans les *Prolégomènes*, à partir de la distinction entre les catégories de la signification (propositions, concepts, jugements...) et les catégories formelles d'objet (objets, états de choses, unité, pluralité...). Plus exactement encore, c'est en cherchant à constituer la science apriorique de la théorie scientifique formelle qu'il est amené à opérer cette distinction et à définir la logique formelle comme étant à la fois *apophantique* et *doctrine formelle de l'objet* (*Prolégomènes*, p. 269; voir aussi *Ideen*, p. 41-42). Il faudra distinguer ainsi, d'autre part, les catégories de la signification, les catégories formelles d'objets et les objets eux-mêmes donnés par l'intuition catégoriale. C'est en effet sur le rapport entre les actes de jugements formels, les objets formels intentionnés et les objets réels donnés que reposera tout le problème de la première section de *Logique formelle et logique transcendantale*.

y rend apparemment confuse la démarche globale, celle-ci est pourtant parfaitement claire et justifiée. La difficulté vient de ce que Husserl, se donnant d'abord pour but d'élucider le problème du rapport entre l'analytique formelle et l'ontologie formelle à partir de la seule sphère exclusive de l'analytique apophantique, à l'exclusion de la logique de l'évidence, finit par entrevoir subrepticement que seule cette dernière peut, en orientant l'analytique apophantique elle-même vers la donation objective, lui donner une portée ontologique. Si nous voulons montrer plus précisément cette démarche en elle-même certes alambiquée, il faut d'abord distinguer trois niveaux de la logique formelle. Les deux premiers niveaux concernent l'analytique proprement apophantique et sont d'une part la morphologie apophantique ou ce que les *Recherches* appelaient déjà la grammaire pure logique, laquelle étudie la formation des jugements à partir d'une loi d'opération itérative, sans tenir compte de leur compatibilité<sup>1</sup>, et d'autre part l'analytique apophantique pure ou la logique de la conséquence ou de la non-contradiction, qui étudie la compatibilité ou la cohérence des jugements intégrés dans des totalités théoriques<sup>2</sup>. Le troisième niveau de la logique formelle, c'est la logique de la vérité<sup>3</sup>. Pour comprendre la différence entre le second et le troisième niveau, il faut distinguer deux types d'évidence, à savoir l'évidence de la distinction ou des jugements distincts dont relève l'analytique apophantique pure<sup>4</sup> et qui s'oppose à la confusion et l'évidence de la clarté comme donation de la chose elle-même dans l'intuition<sup>5</sup> et dont relève la logique de la vérité. C'est ainsi qu'après avoir montré que la mathématique formelle est une ontologie formelle portant sur le quelque chose en général<sup>6</sup>, Husserl tente de montrer quel est le rapport entre l'analytique

1. LFT, p. 72, p. 75; RL, IV, p. 129 et s.; RL, VI, p. 232.

2. LFT, p. 76 et s.

3. LFT, p. 79. Dans les *VI<sup>e</sup> Recherches*, Husserl ne distingue pas la logique de la conséquence et la logique de la vérité mais les regroupe sous le seul titre de lois de la pensée « proprement dite », RL, VI, p. 224 et s.

4. LFT, p. 79 et s., 88.

5. LFT, p. 85-87.

6. « Progressant à partir de là on reconnaît que, comme la théorie des ensembles et comme la théorie des nombres cardinaux, de même le reste des disciplines mathématiques formelles sont formelles en ce sens qu'elles ont comme concepts fondamentaux certaines formes dérivées du quelque chose en général. De là naît une idée universelle de science, celle d'une mathématique formelle prise dans toute son ampleur, dont le domaine universel se délimite nettement comme l'extension du concept formel suprême : objet en général ou comme l'extension du quelque chose en général pensé dans la généralité la plus vide qui soit, avec toutes les formes dérivées engendrables a priori (et donc concevables) dans ce champ, formes qui dans une construction itérative toujours nouvelle produisent des formes toujours nouvelles. Au nombre de ces dérivations, à côté des formes : ensemble et nombre (finis et infinis), on trouve les formes : combinaison, relation, suite, liaison, tout et partie, etc. Alors on est tout près de considérer toute cette mathématique comme une ontologie (doctrine apriorique de l'objet), mais comme une ontologie formelle, rapportée aux modes purs du quelque chose en général » (*ibid.*, p. 107-108).



apophantique formelle et l'ontologie formelle à partir de la seule considération de l'analytique apophantique, c'est-à-dire en mettant entre parenthèse la logique de la vérité, à savoir la donation évidente ou claire de l'objet dans l'intuition. Il faut alors distinguer trois moments dans cette monstration. Dans un premier moment, qu'il considérera lui-même comme étant insuffisant<sup>1</sup>, il se contente d'affirmer qu'il y a entre l'apophantique formelle et l'ontologie formelle une séparation thématique et une solidarité *in re*<sup>2</sup>. Dans un second moment, il explicite cette situation ambiguë en montrant qu'il n'y a en fait qu'une seule science<sup>3</sup> et une double orientation thématique dans l'identité radicale du contenu formel<sup>4</sup>. C'est ainsi qu'il montre d'abord, toujours dans ce deuxième moment, en quoi les jugements sont toujours orientés vers les objets, qu'il y a une identité de l'objet dans la variation syntaxique des jugements et que, dans la double fonction des opérations syntaxiques, en tant qu'elles produisent des formes objectives tout en étant les syntaxes productrices elles-mêmes, il y a un progrès infini de la détermination objective dont la cohérence est constituée par l'identité de l'objectivité substrat<sup>5</sup>. C'est ainsi qu'il montre également que c'est en tant que doctrine formelle de la science que l'analytique gagne une orientation non seulement ontique mais, en raison de son caractère apriorique, ontologique<sup>6</sup>. C'est dans un troisième moment qu'il montre ensuite qu'à la première orientation objective se joint essentiellement une deuxième orientation, celle vers les jugements eux-mêmes. C'est ainsi qu'il montre en quoi un *revirement thématique* peut changer l'orientation naïve vers l'objet en orientation vers les jugements<sup>7</sup>. Plus précisément, et c'est là qu'intervient la logique de la vérité, Husserl montre que c'est en recherchant une vérification des jugements, que celui qui juge, d'abord naïvement orienté vers l'objet, exigeant par là même un remplissement des jugements, à savoir une donation de l'objet lui-même dans l'intuition évidente ou catégo-

1. *Ibid.*, p. 143.

2. *Ibid.*, p. 108-109.

3. *Ibid.*, p. 151.

4. « N'est-ce pas essentiellement différent d'une part d'être orienté thématiquement vers les jugements (ce qui implique aussi : être orienté vers les configurations syntaxiques qui apparaissent, avec le sens d'éléments constitutifs, dans le jugement devenu thème) et d'autre part orienté vers les objets et leurs formes syntaxiques — qui sont pris comme thèmes il est vrai dans l'activité de jugement mais de telle sorte que les jugements et leurs éléments ne le soient pas ? » (*ibid.*, p. 150-151).

5. *Ibid.*, p. 151-158.

6. « Le résultat de notre examen s'énonce donc ainsi : l'analytique en tant que doctrine formelle de la science a, comme les sciences elles-mêmes, une direction ontique, et à vrai dire, grâce à sa généralité apriorique, une direction ontologique. Elle est ontologie formelle. Ses vérités aprioriques énoncent ce qui vaut avec une généralité formelle pour les objets en général, pour les domaines d'objets en général, elles énoncent sous quelles formes ils existent en général, ou seulement peuvent exister... naturellement dans des jugements, car les objets en général "existent" uniquement dans des jugements et ils existent sous des formes catégoriales, encore une fois pour la même raison » (*ibid.*, p. 163).

7. *Ibid.*, p. 164.

riale<sup>1</sup>, est reconduit, par une démarche en zigzag, de manière critique et scientifique, par la vérification, le biffage ou l'idéal d'une vérification parfaite, aux jugements eux-mêmes<sup>2</sup>. Pourtant la solution du problème reste toujours, dans la conclusion du dernier chapitre de la deuxième section de *Logique formelle et logique transcendantale*, formulée d'une manière profondément hésitante et ambiguë, ambiguïté qui concerne la chose même étudiée, avant même de l'être enfin de manière définitivement claire. Dans la mesure où l'analytique pure comme logique de la conséquence peut être définie comme science apriorique d'« objets possibles pris purement comme tels », elle a une « signification ontologico-formelle » mais elle ne peut pas pour autant être appelée ontologie formelle<sup>3</sup>. La logique formelle ne peut être dite *logique ontologico-formelle* que dans la mesure où elle ne prend pas les jugements pour thèmes exclusifs mais où, s'orientant de manière critique et médiatrice vers les jugements, elle s'oriente ainsi vers les objets eux-mêmes et leur donation évidente, ce qui la rend parallèlement apte à avoir une vocation épistémologique, c'est-à-dire à avoir l'ambition d'être une doctrine de la science, sans que cette vocation lui

1. C'est la recherche d'une vérification qui permet de distinguer les objectivités intentionnées en tant qu'intentionnées des objectivités réelles intuitionnées qui leur correspondent. « Déjà dans le juger quotidien prennent naissance occasionnellement des intérêts de connaissance au sens insigne du terme : l'intérêt de la "vérification" qui donne une garantie, le besoin de s'assurer sur les choses elles-mêmes de la même manière dont elles sont réellement. Les formations catégoriales, qui pour l'être qui juge étaient auparavant des objectivités existants purement et simplement et qui au cours de l'identification restaient les mêmes purement et simplement, doivent maintenant être vérifiées dans le passage à l'évidence, à l'"intuition catégoriale", intuition dans laquelle elles seraient données originaliter en tant qu'elles sont "en personne"; elles doivent être maintenant reconnues comme étant vraiment et réellement. En même temps, pour celui qui juge, les objectivités intentionnées en tant qu'intentionnées, purement en tant qu'ayant été posées dans ses actions de jugement sous telle ou telle forme catégoriale, purement comme ce qui est posé en tant que tel dans le développement syntaxique de l'acte de position, ces objectivités intentionnées se distinguent aussi occasionnellement des objectivités correspondantes qui sont vraies ou réelles, c'est-à-dire des formations catégoriales qui, sous la forme phénoménologique insigne d'évidence absolue, prennent naissance dans des jugements "donnant les choses elles-mêmes" étape par étape, formation par formation » (*ibid.*, p. 165-166).

2. *Ibid.*, p. 166-168. « Mais le savant sait déjà depuis longtemps que l'évidence a non seulement ses degrés de clarté, mais qu'elle peut être aussi une évidence trompeuse. Ainsi se séparent pour lui à leur tour évidence présumée et évidence authentique. Ses jugements doivent être vérifiés par une évidence authentique, par une évidence la plus parfaite qui soit et c'est uniquement en tant qu'ainsi vérifiés qu'ils trouvent accueil parmi les résultats constitutifs de la science en tant que théorie. Cela provoque un comportement particulier du savant, cela provoque une activité de jugement pour ainsi dire en zigzag, se dirigeant tout d'abord directement vers la donation des choses elles-mêmes mais ensuite revenant, de façon critique, aux résultats provisoires déjà acquis ; mais cette démarche, la critique elle-même doit être à son tour objet de critique, et pour des motifs semblables... Le savant est donc conduit par l'idée d'une évidence parfaite ou que l'on doit rendre parfaite graduellement et systématiquement, cette évidence étant atteinte par la voie de la critique et ayant pour corrélat l'être véritable qui peut être atteint ou qui est susceptible d'approches (rechercher le sens et les limites de cette idée n'est pas du reste l'affaire de la science positive elle-même) » (*ibid.*, p. 169-170).

3. *Ibid.*, p. 195.



soit essentiellement liée<sup>1</sup>; ainsi la logique formelle est-elle une analytique formelle comme « science des formes catégoriales possibles dans lesquelles les objectivités-substrats doivent pouvoir exister en vérité »<sup>2</sup>. Plus précisément encore, la logique formelle est ontologie formelle en tant qu'elle est science des « objectivités formées catégorialement », lesquelles sont des concepts ontologiques et non apophantiques<sup>3</sup>. C'est ainsi, plus clairement encore, le double sens de l'évidence, à savoir l'évidence comme jugement distinct et l'évidence comme donation intuitive de la chose elle-même qui fonde le double sens de la logique formelle comme double orientation d'une même science, soit comme analytique apophantique soit comme ontologie formelle<sup>4</sup>. C'est ainsi l'évidence catégoriale comme évidence logique ou vérité *sui generis* ou encore remplissement ontologico-formel des catégories qui donne à la logique formelle une portée ontologique. Le remplissement logique comme remplissement *sui generis* est ainsi le corrélat à la fois de l'intentionnalité et de l'intuition, en tant que c'est l'intentionnalité elle-même qui, en s'orientant vers le jugement, reste signitivement catégorial et fonde la logique formelle comme analytique purement apophantique et qui, au contraire, en s'orientant vers l'objectivité, devient intuitivement catégorial et fonde cette même logique formelle comme ontologie non matérielle mais formelle<sup>5</sup>.

1. Il faut comparer à ce sujet les affirmations p. 195 et celles p. 199.

2. *Ibid.*, p. 196.

3. « L'objectivité formée catégorialement, c'est un concept qui est non pas apophantique mais ontologique. Assurément c'est l'essence d'une telle objectivité de n'être rien d'autre qu'un jugement rempli ayant la forme du sens qui lui correspond. Si celui qui juge passe, dans son orientation objective, à la possession évidente des choses elles-mêmes, alors l'essence de cette synthèse de remplissement implique qu'elle est synthèse de coïncidence. Nous disons, en effet, et avec évidence (tandis qu'en faisant retour sur cette synthèse nous nous exprimons sur elle) que justement cela même que je venais de penser et que je pense encore est donné (lui-même) » (*ibid.*, p. 196).

4. *Ibid.*, p. 198.

5. « Le passage du formel à l'ontologique ne peut donc s'accomplir que par un nouveau traitement — intentionnel — intentionnel en fait — du concept (et du jugement) d'objectivité. Ce nouveau traitement, seule l'intentionnalité peut l'accomplir; mais, par définition, elle l'accomplira sans introduire de nouveaux concepts que ceux déjà utilisés par le jugement. L'ontologie formelle devra donc, tout en demeurant dans le domaine de l'objectivité déjà acquis par l'apophantique, en user ontologiquement, grâce à la transgression intentionnelle — étant entendu que l'intentionnalité, puisqu'elle montre l'objet, jamais ne se montre elle-même, comme un nouveau concept apte à discriminer l'attitude ontologique de l'attitude formelle. La séparation supposée stricte entre la logique et l'ontologie se résume en une inconceptualisable transgression, sans *discrimen* objectif dans un champ commun. La conquête husserlienne d'un domaine propre à l'ontologie trouve une irrésoluble limite dans l'ambivalence indécidable de l'objectivité » (Jean-Luc Marion, *Réduction et donation*, éd. PUF, 1989, p. 227-228). Ajoutons que ce qui vient rompre cette ambivalence en donnant une réalité à l'objectivité formelle, c'est l'évidence de l'intuition. C'est parce que l'intentionnalité peut atteindre directement l'objectivité qu'elle vise, dans l'intuition catégoriale, qu'elle peut elle-même transgresser l'objectivité formelle visée dans la thématization des jugements vers l'objectivité elle-même thématisée dans la simple traversée des jugements. L'intentionnalité est ontologico-formelle lorsqu'elle traverse, dans et à partir des jugements, les jugements eux-mêmes vers la simple possibilité de leur remplissement.

Il faut plus précisément dire que, c'est parce que le remplissement est par essence intentionnel, représentatif, intuitif et objectif qu'il peut être un remplissement *sui generis* comme remplissement non matériel, à savoir purement formel et catégorial. C'est l'intentionnalité qui, comme orientation à la fois rectiligne et polymorphe, peut constituer, dans l'abstraction et la superficialité pures de la vie, l'objet entendu comme formalité pure. Penser qu'un objet ou qu'un contenu plein puissent être, en même temps et en tant que tels, de pures formes, même si leur donation est reconnue comme étant articulée sur une donation matérielle sensible, penser que la vie puisse paradoxalement atteindre la plénitude dans la formalité vide elle-même, à savoir dans la formalité en elle-même vide de tout contenu matériel, voilà ce qui relève d'une phénoménologie qui, surnoisement, construit au lieu de décrire la véritable réalité concrète de la vie en la réduisant à une peau de chagrin, à savoir à l'intentionnalité. L'ontologie formelle, comme logique du remplissement, si elle a certes, comme l'intentionnalité elle-même, sa propre effectivité, n'est qu'une abstraction, une fois rapportée à l'essence ultimement réelle de la vie entendue comme accomplissement, à savoir comme sphère *sui generis* de l'auto-remplissement processuel. La vie réelle ne constitue pas des objets sans matière en s'articulant sur des donations matérielles elles-mêmes objectives ayant leur corrélat dans leur propre visée, mais elle est un auto-remplissement absolument immanent sans intentionnalité, sans formalité, sans aucun vide matériel, sans articulation et sans relativité, elle est, notamment dans sa sphère spécifique comme accomplissement, l'auto-matière absolue, l'auto-remplissement processuel absolu de la subjectivité pure réelle elle-même. C'est cette matière absolument interne qui a absolument horreur du vide, cette auto-matière sans forme ou plutôt cette forme qui est identiquement matière s'auto-formalisant, ou forme elle-même s'auto-matérialisant, qui constitue la vie comme dynamisme, spontanéité et force et non comme intellectualité théorique. Nous voyons ainsi que si le remplissement implique, à côté des différentes ontologies matérielles, celles dont chaque science positive développe le contenu matériel déterminé<sup>1</sup>, une ontologie formelle, l'accomplissement implique une seule ontologie matérielle entendue plus précisément comme ontologie auto-matérielle absolue de la subjectivité pure interne vitale. S'il y a une science ontologico-formelle du remplissement logique, il n'y a qu'une science matérielle de l'accomplissement. C'est ainsi que, à côté de l'évidence catégoriale ou de l'évidence logique, laquelle est purement abstraite, il faut penser et décrire l'évidence existentio-affective de la subjectivité s'éprouvant elle-même dans son processus historiciste d'auto-effectuation, lequel a comme sphère spécifique l'accomplissement, et que, à côté de la vérité formelle logique, il faut penser et décrire la

1. Sur le rapport entre l'ontologie formelle comme science de la proto-région (*Urregion*) et les ontologies matérielles régionales, voir bien sûr *Ideen*, p. 38 et s.



vérité matérielle de la vie<sup>1</sup>. C'est ainsi encore qu'à côté de la logique abstraite du remplissement entendue comme logique de la vérité par opposition à la logique apophantique et à la logique de la conséquence, il faut penser la logique concrète de l'accomplissement, à savoir la logique de la vie entendue comme auto-processualité historiciste qui est sa propre loi immanente d'auto-effectuation et qui exclut toute logique formelle, que celle-ci soit purement apophantique ou purement analytique. La vie comme accomplissement ne saurait en effet ni s'exprimer dans des jugements catégoriaux ni obéir à la loi de la non-contradiction<sup>2</sup>.

*La portée transcendantale de l'évidence intentionnelle comme constitution et la portée ontologique de l'évidence non intentionnelle comme spécificité de l'auto-donation sui generis.*

*Pour un nouveau concept d'extériorité instantielle*

Dans *Logique formelle et logique transcendantale*, Husserl définit l'évidence comme « déploiement phénoménologique de chaque expérience et de chaque évidence rationnelle effective », comme évidence d'un degré supérieur, à savoir comme voir de ce dont il s'agit dans le voir lui-même, comme auto-vision infinie<sup>3</sup>, et c'est en tant que telle que l'évidence est la critique de l'évidence comme méthode naïve et cachée pouvant impliquer des présupposés<sup>4</sup>. En ce sens, l'évidence comme critique des évidences naïves, celle par exemple concernant la loi logique de la non-contradiction, n'est pas la négation pure de l'ancien voir mais son amplification infinie. C'est cette infinité du voir qui fait passer la problématique logique de sa double orientation, purement logique ou ontologique, laquelle dit en fait son exclusive orientation objective, vers son origine subjective transcendantale et qui, révélant la constitution transcendantale du monde, révèle la logique ultime comme fondation de toutes les sciences

1. Précisons tout de suite, avant d'y revenir plus loin, que l'ontologie matérielle absolue de l'accomplissement n'est pas une ontologie régionale constituée de la conscience à côté de l'ontologie régionale de la nature dont l'origine constituante se trouverait dans l'unité exclusive de la subjectivité transcendantale, ainsi que le pense Husserl, mais une ontologie *sui generis* d'un absolu à la fois matériel et transcendantal *sui generis*, c'est-à-dire non exclusif.

2. Nous étudions ailleurs cette illogicit  de la vie immanente entendue comme accomplissement et montrons qu'elle est une logique de la contradiction qui implique la con-essentialité irréductible de l'accomplissement et de la renonciation. Voir notre texte non encore publié intitulé : LA RENONCIATION OU LES TROIS ESSENCES DE L'IMMANENCE.

3. « Cette évidence de degré supérieur, de son côté, doit être elle-même à son tour explicitée et comprise dans son action et cela uniquement par une évidence au troisième degré, et ainsi in infinitum. C'est seulement en voyant que je peux mettre en évidence ce dont il s'agit véritablement dans un voir ; l'explicitation de l'essence propre d'un tel voir, je dois l'effectuer en voyant » (LFLT, p. 216).

4. *Ibid.*, p. 269-270.

logiques<sup>1</sup>. C'est ainsi l'évidence comme voir infini de soi qui révèle la relativité du monde et des sciences logiques par rapport à l'unique subjectivité transcendantale comme seul existant absolu ou en-soi et pour-soi<sup>2</sup>. L'évidence infinie, c'est encore la critique de la connaissance entendue comme « auto-explicitation de la subjectivité prenant conscience de ses fonctions transcendantales »<sup>3</sup> ; l'évidence, c'est la donation des choses elles-mêmes qui révèle corrélativement son mode exclusif d'effectuation comme auto-donation (*Selbstgebung*), auto-constitution (*Selbstverfassung*) ou auto-production (*Selbstleistung*), comme mode d'accès à la vision dans l'origine subjective de la vision elle-même. Elle est encore, comme « forme structurelle apriorique de la conscience »<sup>4</sup>, l'« auto-critique de la connaissance phénoménologique elle-même »<sup>5</sup>. Même si Husserl n'y fait, dans *Logique formelle et logique transcendantale*, que de furtives allusions, c'est la réduction entendue comme réduction infinie qui fonde l'infinité de la vision évidente<sup>6</sup>. Il suffirait à cet égard de rapprocher l'expression d'« auto-explicitation de la subjectivité transcendantale » de l'expression essentielle utilisée par la deuxième partie de *Philosophie première*, texte tout entier consacré à l'ultimatisation de la réduction, à savoir l'expression qui est le titre de la 52<sup>e</sup> leçon : « La philosophie comme auto-développement systématique de la subjectivité transcendantale sous la forme d'une auto-théorisation transcendantale systématique fondée sur l'expérience transcendantale de soi-même. »<sup>7</sup>

1. La logique ultime est plus exactement la logique qui s'obtient progressivement à partir d'une formalisation graduelle de l'ontologie : « La logique objective, la logique dans la positivité naturelle, est la logique première pour nous mais non pas la logique dernière. Et ce n'est pas seulement parce que la logique dernière ramène l'ensemble des principes de la logique objective en tant que théorie à leur sens originel, à leur sens ph nom nologico-transcendantal légitime et qu'elle leur procure une scientificité authentique. Déjà pendant qu'elle le fait ou dès qu'elle se met à essayer d'atteindre ce but par paliers, elle s'élargit nécessairement. Une ontologie formelle d'un monde possible en tant qu'il est un monde constitué par la subjectivité transcendantale est un moment non autonome d'une autre "ontologie formelle" qui se rapporte à tout ce qui existe, quel qu'en soit le sens, qui se rapporte à l'existant qu'est la subjectivité transcendantale et à tout ce qui se constitue en elle » (*ibid.*, p. 360).

2. « La fondation originelle de toutes les sciences et de l'ontologie formelle des deux espèces exerçant à l'égard de ces sciences une fonction épistémologique, c'est-à-dire normative, leur confère l'unité, à elles toutes, en tant qu'elles sont alors des rameaux de l'effectuation constitutive provenant d'une seule et même subjectivité transcendantale... En d'autres termes, il n'y a qu'une philosophie unique, qu'une science véritable et authentique unique et en elle les sciences particulières authentiques sont justement des membres non autonomes... » L'absolutit  de la subjectivité est plus exactement ce qui n'a rien à voir avec l'absolutit  du dieu cartésien, elle est encore une intersubjectivité : « Tout existant (  l'opposé du faux idéal d'un être existant absolument et ayant une vérité absolue) est finalement relatif et, avec tout ce qui est relatif en un sens courant quelconque, est relatif à la subjectivité transcendantale. Mais seule la subjectivité transcendantale est en soi et pour soi et cela même, dans un ordre hiérarchique correspondant à la constitution qui conduit aux différents niveaux de l'intersubjectivité » (*ibid.*, p. 361-362).

3. *Ibid.*, p. 364.

4. *Ibid.*, p. 383.

5. *Ibid.*, p. 382.

6. Voir au sujet de la réduction, *ibid.*, p. 377.

7. *Philosophie première*, II, trad. A. L. Kelkel,  d. PUF, 1990, p. 227 et s.



Dans *Logique formelle et logique transcendantale*, Husserl met sur le même plan l'expérience interne et l'expérience externe en montrant qu'elles ne sont, l'une comme l'autre, pas susceptibles d'une constitution pleine d'objet, à savoir qu'elles ne sont jamais susceptibles de fournir une évidence adéquate absolue<sup>1</sup>. Dans les *Ideen*, il insiste au contraire sur la différence entre l'évidence inadéquate, laquelle concerne les choses naturelles, et l'évidence adéquate, laquelle concerne le rapport entre les essences<sup>2</sup>, à savoir l'intuition eidétique ainsi que, pourrait-on ajouter, l'intuition catégoriale elle-même<sup>3</sup>. De même, dans l'Appendice des *VI<sup>e</sup> Recherches*, il montre que la différence entre perception interne, laquelle est psychique, et la perception externe, laquelle est physique, ne

suppose pas la différence entre la perception évidente entendue comme perception adéquate et la perception non évidente entendue comme perception inadéquate, et qu'ainsi, si toute perception interne n'est pas adéquate, toute perception adéquate est interne<sup>4</sup>. Cette différence d'accentuation entre les textes vient du fait que, si les *Ideen*, comme les *Recherches* d'ailleurs, mettent entre parenthèses, ainsi que le dit Husserl lui-même<sup>5</sup>, la conscience immanente du temps, afin de thématiser la problématique de l'évidence en aval, à savoir dans son orientation téléologique ou dans son but, *Logique formelle et logique transcendantale*, au contraire, tenant compte ainsi des acquis des *Leçons de 1905*, oriente la problématique en amont vers l'origine temporelle de la constitution subjective immanente. C'est ainsi que l'on y montre l'évidence comme étant toujours originellement constituante, et qu'elle n'a pas à faire à des objets déjà donnés mais qu'elle est toujours en train de les constituer<sup>6</sup>, dans le flux incessant

1. *Ibid.*, p. 376-378.

2. « Cette évidence... ou bien est adéquate, n'est susceptible par principe d'aucun "renforcement" ni "affaiblissement", et ne tolère donc aucune échelle de degrés dans son poids; or elle est inadéquate et donc susceptible d'accroissement et de diminution. Pour savoir si tel type d'évidence est possible dans une sphère donnée, il faut consulter à quel genre appartient son type; elle est donc préfigurée a priori, et c'est une absurdité de vouloir rapporter la perfection que l'évidence possède dans une sphère (par exemple celle des rapports entre essences) dans d'autres sphères qui l'excluent essentiellement » (*Ideen*, p. 467-468, voir aussi p. 463 et 465). On notera la différence de sens entre le terme d'évidence dans les *Ideen*, et dans les *Recherches*. En effet, si les *Ideen* distinguent deux sens de l'évidence et appellent évidence ce que les *Recherches* appellent plénitude, les *Recherches* réservent plutôt le terme même d'évidence à la plénitude adéquate.

3. Husserl montre également que l'évidence ou la vérité théoriques implique l'évidence ou la vérité axiologiques ou pratiques (*Ideen*, p. 471, 492). Ces dernières, en tant qu'elles sont fondées sur les premières, ne remettent nullement en question leur portée intentionnelle et objectivante.

4. *RL*, VI, p. 287-288.

5. *LFLT*, p. 379.

6. « Mais dans l'"intérieurité" immanente de l'ego il n'y a pas non plus à l'avance d'objets, il n'y a pas d'évidences qui ne font que saisir ce qui existe déjà à l'avance. Les évidences en tant que fonctions constituant l'existant (fonctions s'unissant à l'ensemble des fonctions et des facultés qui jouent là un rôle qu'il faut dévoiler) accomplissent l'effectuation dont le résultat s'appelle alors objet existant » (*ibid.*, p. 380).

où les évidences de multiples niveaux ne cessent elles-mêmes de s'entremêler ou de s'enchevêtrer<sup>1</sup>.

C'est ainsi également que les *Ideen* définissent plus précisément l'évidence adéquate, pour toutes les choses qui ne sont pas actuellement données de manière parfaite, comme étant une idée au sens kantien du terme, à savoir comme étant une idée directrice a priori de leur constitution transcendantale effective<sup>2</sup>. Il faut alors distinguer l'évidence immanente comme évidence adéquate des choses catégoriales ou eidétiques de l'évidence transcendantale comme évidence des choses naturelles qui n'a son adéquation, à savoir sa perfection, que dans l'Eidos ou l'idéal directeur<sup>3</sup>.

1. « En outre, de même que déjà dans le cas le plus simple d'une expérience interne vivante, la forme essentielle du flux constituant de cette expérience implique que fonctionnement ensemble des évidences qui d'une manière continue se rattachent les unes aux autres et sont des variantes les unes à l'égard des autres, il en va de même en général dans la vaste sphère de toute la vie intérieure transcendantale (comme aussi de la vie intérieure psychologique). Les multiples catégories d'objets qui se constituent sont, comme nous l'avons déjà indiqué, entremêlées par essence les unes avec les autres et en conséquence non seulement chaque objet a son évidence propre, mais cette évidence exerce aussi des fonctions qui empiètent sur les autres (et en elle l'objet fait de même en tant qu'évident). Tout objet culturel en est un exemple. L'idéalité qui constitue son être caractéristique s'"incarne" en une objectivité matérielle (qui est "spiritualisée" par cet objet culturel) et donc l'évidence de la détermination de l'objet culturel est fondée dans une évidence naturelle et mêlée intimement avec elle » (*ibid.*, p. 381).

2. « Il est des objets — et tous les objets transcendants, toutes les réalités naturelles incluses sous le titre de nature ou de monde se rattachent à ce groupe — qui ne peuvent être donnés, avec une détermination intégrale, dans aucune conscience close, finie... Pourtant la donnée parfaite de la chose est prescrite en tant qu'"Idée" (au sens kantien du terme); cette idée désigne un système, absolument déterminé en son type eidétique, qui règle le développement indéfini d'un apparaître continu, ou bien, servant de champ à ce développement, un continuum d'apparences déterminé a priori, possédant des dimensions différentes mais déterminées, et réglé par un ordre eidétique rigoureux... Dès lors, si une unité close de déroulement, et donc un acte fini qui serait toujours en cours est impensable en raison de l'infiniété en tous sens du continu (nous aurions une infinité finie, ce qui est contradictoire), néanmoins l'idée de ce continuum et l'idée de la donnée parfaite qu'il préfigure sont des idées évidentes, aussi évidentes que peut l'être précisément une "Idée" qui prescrit en vertu de son essence un type propre d'évidence... L'Idée d'une infinité motivée par essence n'est pas elle-même une infinité; l'évidence selon laquelle cette infinité ne peut pas par principe être donnée n'exclut pas, mais plutôt exige que soit donnée avec évidence l'Idée de cette infinité » (*Ideen*, p. 480-481).

3. « Il reste donc que l'Eidos : être véritable, est le corrélat équivalent de l'Eidos : être-donné-adéquatement et : pouvoir-être-posé-avec-évidence — ce dernier terme étant entendu au sens soit d'une donnée finie soit d'une donnée sous forme d'idée. Dans le premier cas l'être est l'être « immanent », l'être en tant que vécu clos sur soi ou que corrélat noématique de ce vécu; dans le second cas c'est l'être transcendant, c'est-à-dire l'être dont la "transcendance" repose précisément dans l'infiniété du corrélat noématique qu'il appelle à titre de "matière" (*Materie*) d'être... Quand l'intuition qui donne est adéquate et immanente, ce n'est pas le sens et l'objet, mais le sens rempli de façon originelle et l'objet qui coïncident. L'objet est précisément ce qui est saisi, posé dans l'intuition adéquate, en personne, en original (*als originäres selbst*); il est saisi avec évidence en vertu de cette originarité, avec une évidence absolue en vertu de l'intégralité du sens et du remplissement intégral et originelle de ce sens... Quand l'intuition donatrice est une intuition qui transcende, l'élément objectif ne peut accéder au rang de donnée adéquate; seule peut être donnée l'idée de cet objet ou celle de son sens et de son "essence cognitive"; avec cette idée est donnée une règle a priori qui commande les infinités ordonnées des expériences inadéquates » (*ibid.*, p. 481-482).



Mais définir l'évidence catégoriale et l'évidence eidétique comme évidence immanente, cela signifie-t-il la suppression de l'objectivité, de la représentation et de l'intentionnalité? Il n'en est nullement question. L'évidence immanente n'est pas l'absence absolue de la transcendance, elle reste toujours au contraire une immanence intentionnelle comme adéquation entre une représentation intentionnelle et une donation intentionnelle, c'est une immanence qui a pour essence la transcendance dans l'immanence et si l'auto-donation subjective transcendantale est l'essence de la donation des choses elles-mêmes, cette auto-donation s'annonce toujours sur le fond persistant de l'essence comme intentionnalité et objectivation, et l'auto-constitution subjective transcendantale est toujours une constitution, au sein de l'immanence, de la transcendance elle-même. Nous voyons ainsi que l'évidence chez Husserl, même si l'on entend par elle l'auto-évidence de l'auto-donation, de l'auto-constitution et de l'auto-production, reste par essence un remplissement de l'immanence par la transcendance dans le processus constitutif et objectivant de la transcendance dans l'immanence, elle reste le corrélat essentiel et indépassable de l'intentionnalité et de la représentation, à savoir elle reste adéquation. L'évidence comme remplissement n'est nullement en ce sens un véritable auto-remplissement vital et énergétique de soi, elle n'est nullement un accomplissement, elle n'a, somme toute, rien à voir avec la vie réelle. L'évidence du remplissement comme essence de la transcendance dans l'immanence n'a rien à voir avec l'évidence de l'accomplissement comme essence *sui generis* de la transcendance dans l'immanence dans l'immanence. Ce n'est pas ainsi une phénoménologie théorique de la raison ou de l'intentionnalité qui peut rendre compte de la vie réelle tendant processuellement vers l'accomplissement, mais c'est une phénoménologie de la vie comme immanence absolue qui, dans son absoluté même, contient à deux degrés son contraire absolu. C'est non pas une phénoménologie de la raison mais une phénoménologie non rationnelle de la contradiction absolue, qui peut, seule, rendre compte de l'essence même du vivre et du véritable voir. C'est une phénoménologie de la vie absolument matérielle et non logique qui peut atteindre l'effectivité processuelle et historiciste de la vie comme devenir déterminé de l'affectivité absolument interne. Mais, si pour la phénoménologie concrète, l'immanence n'est pas un idéal directeur abstrait mais la véritable concrétude de la vie comme absolu, la transcendance n'est pas non plus une sphère régionale et matérielle constituée par l'unique subjectivité transcendantale, elle est au contraire elle-même un absolu *sui generis* lui-même auto-remplissant et auto-constituant, elle est une auto-matière absolue propre, c'est-à-dire absolument irréductible à l'absolu *sui generis* de l'immanence. La phénoménologie de l'accomplissement est ainsi ce qui ouvre, à partir d'une critique de la phénoménologie rationnelle du remplissement, une perspective philosophique nouvelle fondant, d'une part, un nouveau concept d'extériorité instantielle comme auto-constitution, manière abso-

lue, originaire et irréductible de se donner à voir à soi et en soi, comme visibilité absolue, spatiale et non temporelle, comme visibilité en soi et pour soi *sui generis* et, d'autre part, une ontologie phénoménologique et transcendantale plurielle affirmant la pluralité autonome des absolus auto-constituants<sup>1</sup>. La phénoménologie non rationnelle de la vie immanente est l'auto-théorisation ou l'auto-manifestation non intentionnelle de la vie, et elle est, par là même, la reconnaissance, dans son absoluté propre, de l'absoluté irréductible de la transcendance comme auto-manifestation elle-même non intentionnelle, ainsi que de la phénoménologie non rationnelle qui est sa propre auto-théorisation. *Par opposition au remplissement, lequel n'est qu'une matière relative, à savoir une matière relative à l'activité constituante de l'intentionnalité subjective transcendantale qui remplit son propre vide, et qui, tout en étant, pour cela même, une objectivation, ne voit dans l'extériorité qu'une matière elle-même relative et constituée, l'accomplissement est une matière absolue sans aucun vide qui, comme auto-remplissement toujours déjà absolument plein, et comme essence spécifique de l'affectivité et de l'historicité immanentes, est corrélativement la preuve de cette autre matière absolue qu'est la transcendance en tant que transcendance.* L'accomplissement est la visibilité en soi et pour soi de l'intériorité qui reconnaît, c'est-à-dire voit, sans pour autant la constituer, la visibilité en soi et pour soi de l'extériorité. Tel est le nouveau concept instantiel d'extériorité comme corrélat essentiel du nouveau concept d'ontologie phénoménologique plurielle impliqué par la phénoménologie non rationnelle de l'accomplissement.

Patrice GUILLAUD.

1. La phénoménologie de l'accomplissement, c'est encore ce que nous appelons, dans *LA RENONCIATION OU LES TROIS ESSENCES DE L'IMMANENCE*, une ontologie égologique de la renonciation, en tant qu'elle repose sur une transformation essentielle du concept de phénoménologie en ousiologie, à savoir en science non eidétique des essences entendues comme sources absolues, ontologiques, plurielles et transcendantales de visibilité en soi.



# EL CONOCIMIENTO HUMANO - 1985.

= Fenomenología II.

Curso, Julio - Octubre

## 1 PROGRAMA

2 Continuación de Fenomenología I, 3ª parte.

① Referencias a el curso anterior p. 87-98



I Programa

II Introducción

III



Relaciones procedimientos conceptuales etc.

La "CONCIENCIA" es el "Residuo - Fenomenológico"

↳ permanece en forma como entidad como ↑  
como la legión del SER que es el principio único y que puede  
reducirse al campo de la metafísica = ciencia fenomenológica

Aquí con la "Epoje" - la "Pura Conciencia" se hace oculto e notorio!  
Porque es oculta, ↓ desde el punto de Visión Natural - solo es en el mundo -

② un análisis ulterior secular ↓ ilumina la reducción la secular.  
Por motivos epistemológicos (ver cap. 7 (p. 103)) la "Epoje Transcendental"

La pura-conciencia es también "conciencia-transcendental" que se adquiere con

↑ con una operación se adquiere la "epoje-transcendental"!

esto se obtiene por una reducción "gradual".

se llega a la Reducción - Transcendental!

**B.6** Epoje Transcendental = Reducción Transcendental →

El proceso de destrucción y educación se lleva a cabo hasta que se  
obtiene una verdad plena! de la naturaleza de la conciencia que permanece  
no-afectada por las reducciones (p. 102) este es el que se llama Residuo

Resultado: La Conciencia Transcendental

Resultado = La Conciencia "Las Ciencias"  
"El Mundo."

Esquema:  
La Epoje Transcendental →

La EPOJE = Reducción por una

de Suspensión;  
Punto de V. fenomenológico se enfoca la

ulteriores Reducciones: "El Ser"

Resultados en EXPERIENCIA VIVENCIA -  
de educación históricas y su abstracción

se revela el ser → INVERSIÓN!

Punto de V. Natural = El Mundo

↳ EXPERIENCIA.



Adelantando el p. d. v. eidético  
 "Epo y trascendental"  
 sigue por grados educando  
 "La educación trascendental"

« ESENCIA-DE-LA CONCIENCIA » → es

Resultado "Conciencia trascendental" = "conciencia de algo generalizada"  
 → superación del individual  
 Superar hasta la conciencia plena VISION

Resultado "la Conciencia de" (para conciencia)  
 = "Residuo fenomenológico" "la conciencia misma"  
 Superar varios momentos  
 2 | Los principios  
 2 | La conciencia  
 1 | El mundo

2

Resultado la "VIVENCIA"  
 : importa superarlo "Natural"

La tesis: yo en el mundo como "EXPERIENCIA"  
 Se enfoca únicamente mi

2) EPOXÍ = Epojei = Eidos  
 "Reducción fenomenológica"  
 se procede como método

1) La suspensión

Punto V. Fenomenológico:

obra dirigida a las relaciones esenciales enigmáticas entre el ser y la conciencia

Se desplaza:  
 → Punto de Vista "Natural":  
 - yo; "el - Mundo-objeto"  
 - mundo; "frente a mi -"  
 este mundo se borra si se quita solo se "desconecta"

1

existe una identificación: y doble actitud experiencial: "una dirigida fuera del ser"

p. 84 de Eie. como conciencia abstracta B. Aires 1972. Ed. Nova

En la esencia del conocimiento

"Vivencia Mental" (p. 106)

"Conciencia de"

en su contexto que capta cada objeto individual

Es "Corriente de experiencia"

"corriente de" con la idea de la Unidad del O. "conciencia de objeto" - subsecuentemente implícita en lo anterior

= que está en el fondo de toda percepción de experiencia:

continuación =

= Unidad de todas las experiencias de la conciencia

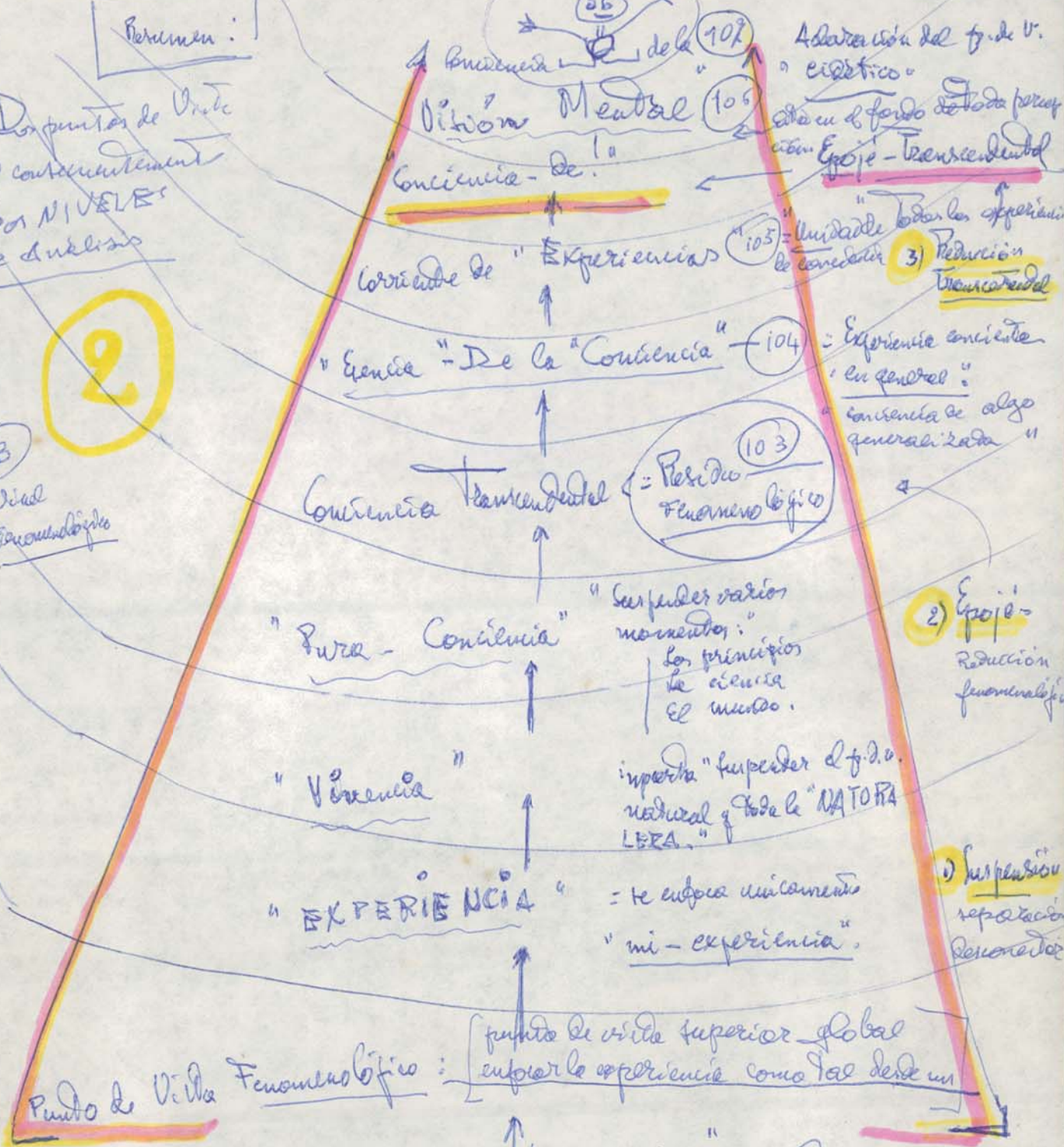


Resumen:

Desde puntos de vista  
y consecuentemente  
dos NIVELES  
de análisis

2

B Nivel  
Fenomenológico



A

1

Sujeto

yo y el mundo alrededor de mí

yo = como yo el mundo

relación directa

Mundo objeto

conocim. empírico  
ciencia exacta  
ciencia biológica  
psicología -  
filosofía -  
filosofía - natural -

Nivel Natural

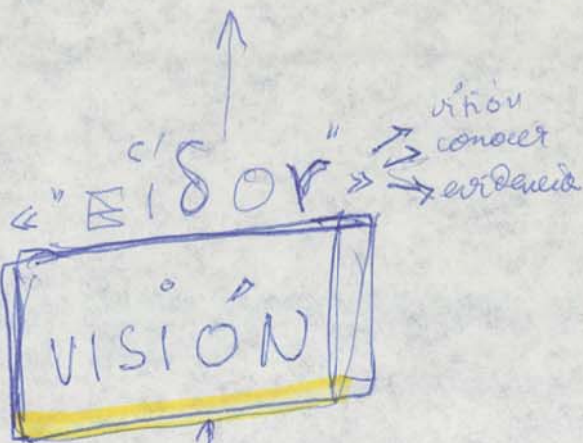


③ "Nivel reflexivo"  
conciencia - espejo - →

④ Nivel Pre-reflexivo  
conciencia. directo →



Análisis de los 2 puntos de Vista:  
 separables pero no suprimible  
 ambos son paralelos - Uno no  
 suprime el otro!



La conciencia de fe  
 "y entre contemplación  
 de la conciencia pre-reflexiva"

El conocimiento <sup>del acto de</sup> conocimiento <sup>es directo</sup>  
 La fenomenología es  
 "REFLEXION."  
 sobre el acto - como fenómeno

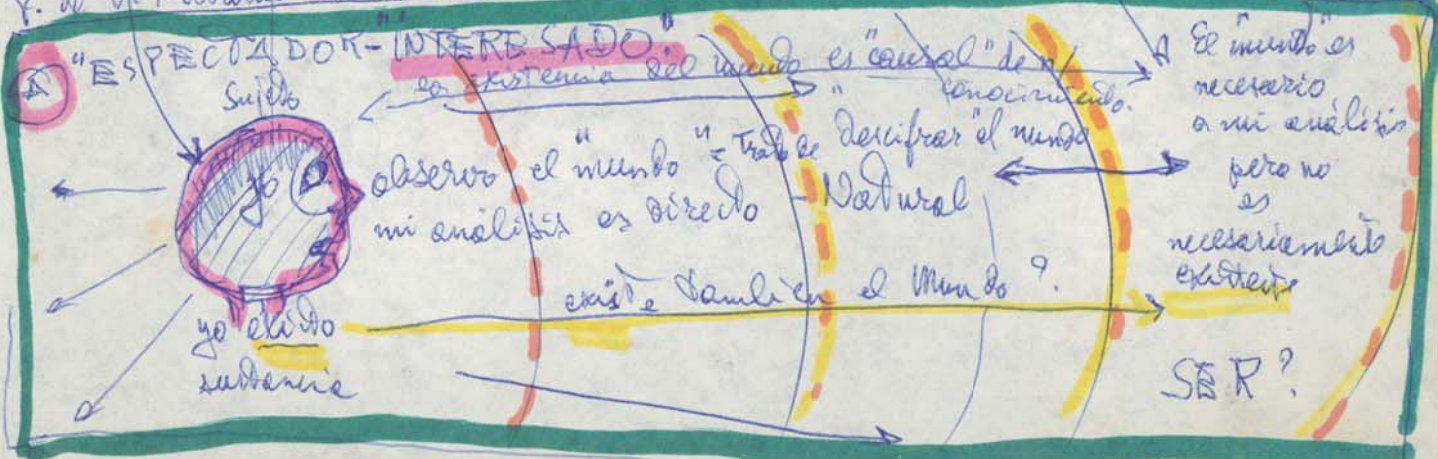
Contemplar el mundo tal como  
 aparece a las "intenciones" de la  
 conciencia: y en las  
 "estructuras  
 intencionales"

Punto de Vista del



"propio" de la filosofía  
 "primera o fenomenología  
 trascendental."

P. de V. Natural: = "Conciencia pre-reflexiva (Luz pura)" <sup>INDIRECTO</sup>  
 el conocimiento del mundo es directo - el conocimiento del conocimiento es



observo el mundo = trato de descifrar el mundo  
 mi análisis es directo - Natural  
 existe también el mundo?



Lippman

(23)

= estar en presencia de **EL OBJETO**

(A)

Conciencia perreflexiva

¿Cuanto los cigarrillos de este paquete?  
(Veo los cigarrillos - los conozco los cuento).

→ me me pregunta: P - ¿Qui hace?

Rf: "Cuanto" -

Colocarse en presencia de!

(B)

- El acto de contar no está en mi conocimiento ahora lo enfoco "contar" cuando el → contar  
"se vuelve con la idea la diferencia entre los dos formas de conocer?"

(A) Conciencia implícita de conocer

(B) Conciencia explícita de conocer

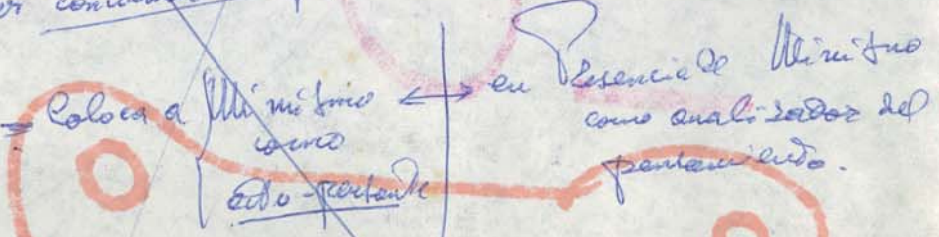
= explícito a el objeto = cigarrillos  
→ implícito es el objeto (cigarrillos)

- conciencia - de contar
- conciencia - de formar
- conciencia de desear
- conciencia de amar
- conciencia de crear

contar | cuando - cigarrillos - personas  
solo un cigarrillo  
desco el libro un premio  
uno de bien  
o sea figuras lindas

→ = en general "conciencia de algo"

la REFLEXION



Resultado = la conciencia perceptiva jamás está "cerrada" sobre sí!

(Lippman p. 94)

jamás se expresa como "conciencia" = **ABERTURA - HACIA** -  
H. siempre con la idea de una conciencia abierta!

su ser "concreto" en "Referencia a la Realidad" - (p. 95)



Efecto del 'Método'

→ Qué documento?

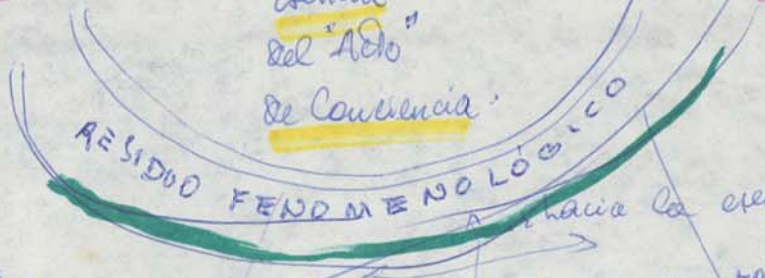
sobre un ACTO de Conciencia

"Es esencialmente tiempo"

"Esencia del 'ACTO' de Conciencia"

1er Nivel - fenomenológico

→ estructura del acto de conciencia



"También hay que prever las 'consideraciones' espaciales y temporales"

Las actividades propias del sujeto "toma conciencia de"

"El contexto del 'Acto'"

entre objetos, = otros que son conocidos

El "yo" como sujeto generalizado

"El mundo como objeto generalizado pero concreto"

el AHI.

"Los términos generales que definen el 'ser' del MUNDO"

yo como ser "individual" actual

"se suspende" progresivamente





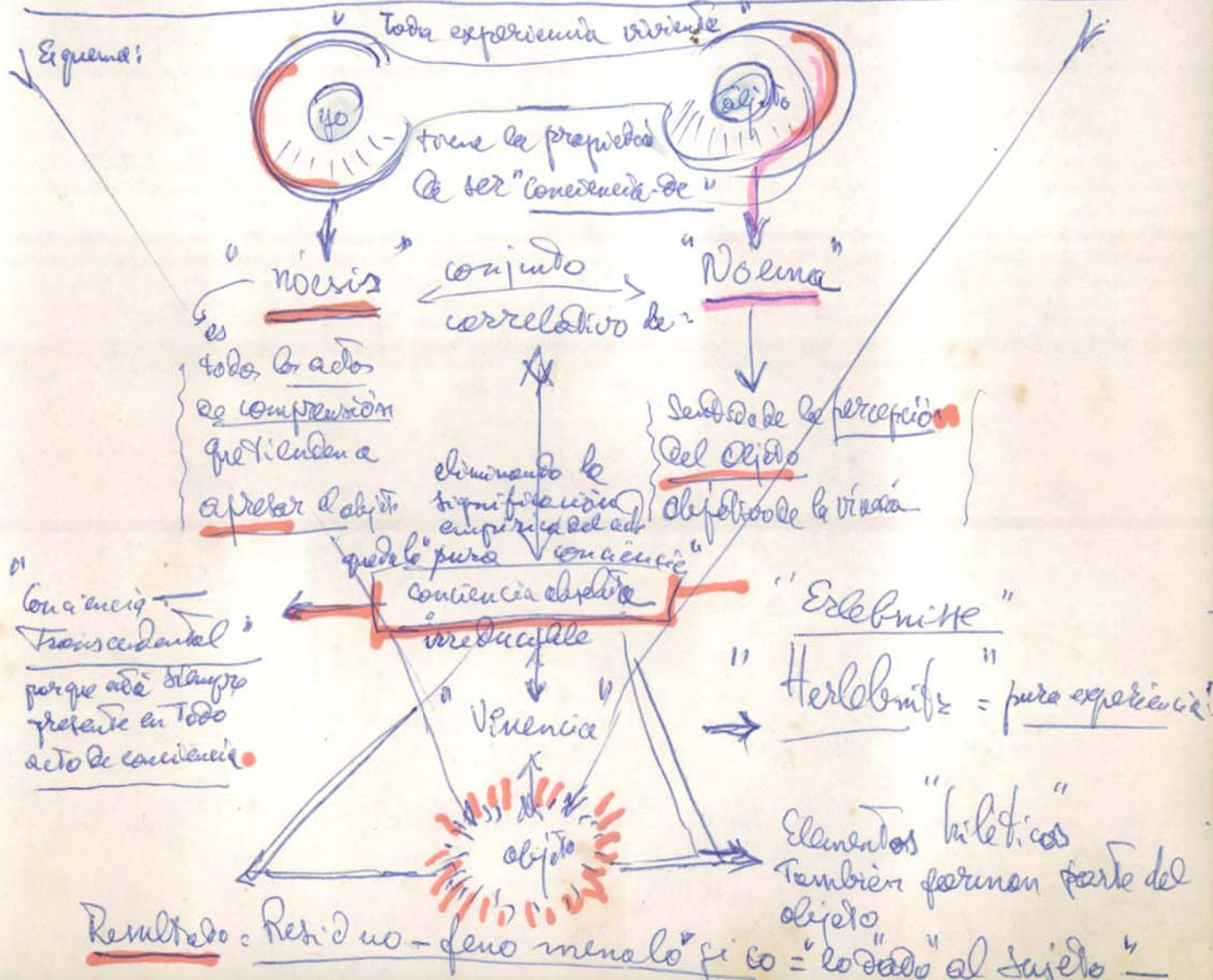
La EYO // Transcendencia = de la operación que  
 en este nivel me permite la "existencia individual"  
 + reduce también la existencia al  
 "del sujeto mismo y del objeto."  
 - la finalidad de esta reducción es:  
 "desvelar" lo que hace "posible" la: efectuación de "todas las acciones"

todo lo correlativo a la "peca"  
conciencia

Tal reducción: a la conciencia trascendental. (pensamiento-puro) Se convierte  
 individual liberada de su individualidad - por tanto "transcendencia"  
 Este Con - Trase. nos da la educ. fen. completa! (es "conciencia de  
 algo")!

Se llega así al "Residuo fenomenológico" (lo irreducible!)

Este es "debo a la conciencia" = conciencia de conciencia! (debo al sujeto)





EL RESIDUO - FENOMENOLOGICO

que está más allá de lo "superficial" y de lo "objetivo"  
de lo "idealístico" y de lo "naturalístico"

"Es pura conciencia"  
"escribiémoslo",  
y por consiguiente  
a toda la región  
fenomenológica.

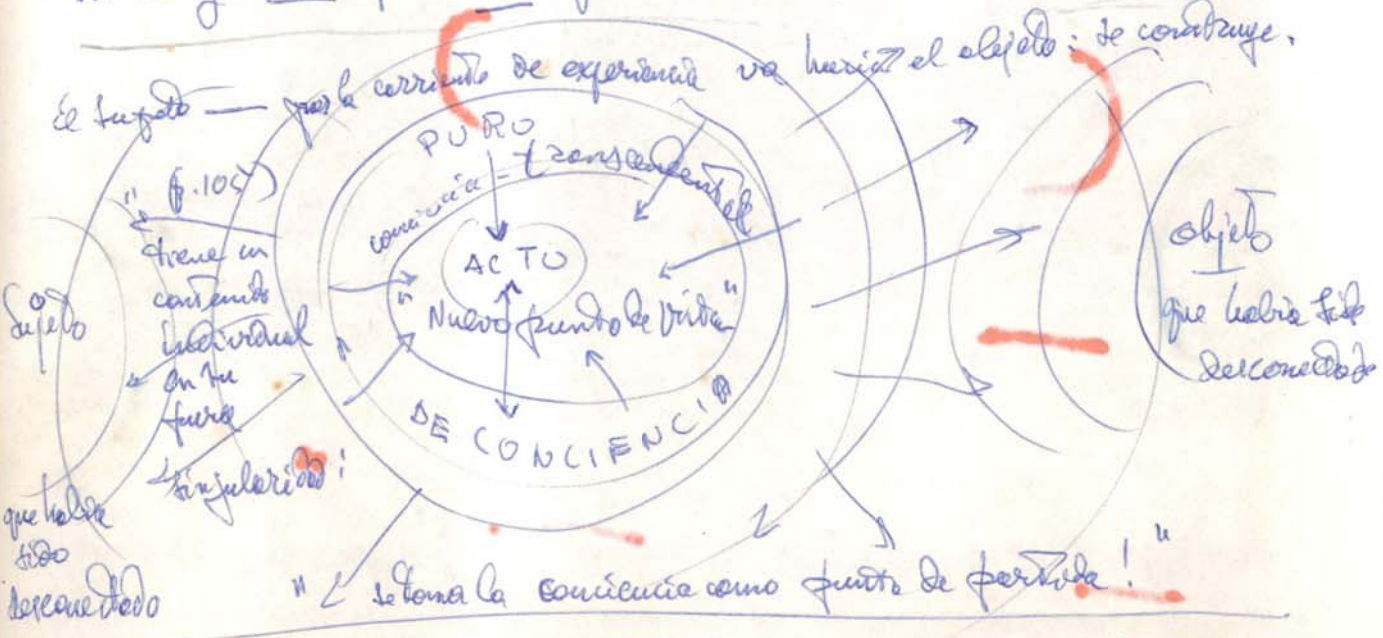
Es "el ser" de nuestra "experiencia viviente"

Este ser es el ser de la "conciencia absoluta"  
en este caso la "conciencia es lo absoluto"  
por ser "absolutamente irreducible!"

conciencia tan general  
es la naturaleza propia  
de la  
"conciencia - de algo"

"esencias universales" son las  
que cobran vida en la educación formal.

Al partir de esta "esencia" significativa vuelve a cobrar su ser el sujeto individual, por  
un lado y el mundo por el otro que habían sido puestos entre paréntesis!



"Se toma la conciencia como punto de partida!"

que por sí mismo el cartesiano "yo pienso".  
esto tiene sentido generalísimo - universal y transcendental

Es unitaria.

"La unidad de la conciencia" "exige" para la "auténtica naturaleza"  
del pensamiento.



En este contexto

Se contraponen la crítica dialéctica de Habermas  
al "análisis estático" del positivismo lógico

[ Actuar intencional y el  
actuar - comunicativo ]

---



Habermas: agir instrumental e agir comunicativo p. 25 [eu] = "Relações Humanas." São Bernardo do Campo São Paulo - Brasil, 1985. Nº 6.

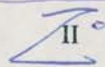
Frankfurt define de crítica (2), exorciza a mentalidade cientifista, pois para ele é um contra-senso uma filosofia que, mesmo não envidando esforços para garantir a validade do progresso científico-tecnológico, proíbe-se, todavia, refletir criticamente sobre a natureza deste processo a fim de lhe traçar os rumos compatíveis com a pessoa e com a própria espécie humana. Em Conhecimento e Interesse, Habermas declara:

*"objetivo da minha investigação é a crítica ao cientismo. Com este termo entendo uma atitude fundamental que, até bem pouco tempo, dominou a filosofia mais diferenciada e mais influente da atualidade, a filosofia analítica: atitude de que uma filosofia científica deve proceder como as ciências o fazem, 'intentione recta', isto é, deve ter seu objetivo diante de si (e dele não se assegurar, por exemplo, de forma reflexiva)" (3).*

Uma análise atenta do positivismo e do neopositivismo manifesta o insucesso da tese anti-metafísica que se propõe fundar o conhecimento científico numa objetividade absoluta, pois por esse caminho suprime-se, em última instância, um dos dois termos do conhecimentos, o próprio sujeito.

Habermas recupera, através do conceito de interesse flagrado em Pierce -- no agir instrumental -- e em Dilthey -- no agir comunicativo --, um quadro transcendental que lhe permite o retorno ao sujeito transcendental de Kant, reformulando-o no jogo de relacionamento crítico com o pensamento de Fichte, Hegel e Marx, cujo acesso ficará precluso pelo imperativo cientificista que nega qualquer possibilidade de referência a todo tipo de pensamento metafísico.

É esse o assunto de que vamos tratar nestas páginas.



A facilidade de aceitação e a forma rápida de propagação do ideário de Comte pode se associar a vários fatores: ao inquestionável sucesso do conhecimento científico nos últimos séculos -- atingindo o clímax na Revolução Intelectual dos séculos XVII e XVIII --; à aplicação concreta deste conhecimento que resultou na Revolução Industrial; à retomada, por parte do positivismo, de uma problemática que se enxerta numa das componentes fundamentais da filosofia moderna, o empirismo.

Reduzindo a tese da evolução histórica a uma "seqüência congelada de estados definitivos" (4) -- Teológico, Metafísico e Científico --, Auguste Comte reutiliza teses do empirismo do século XVIII (5), assimila idéias de Condorcet e de St. Simon (6), desliza por cima do idealismo e de relance inverte a relação hegeliana entre ciência e filosofia: o idealismo fizera da filosofia uma ciência universal -- reduzindo a ciência à filosofia --, o positivismo fará da ciência uma filosofia universal -- reduzindo a filosofia à ciência (7). A esse respeito é significativa a posição de Horkheimer, para quem "a razão hegeliana é uma razão instrumental camuflada" (8).

O Positivismo, no qual lança suas raízes a teoria cientifista, pretende justificar a objetividade das ciências por elas mesmas -- auto-objetivação -- apresentando-se como metodologia, que, no entanto, não pode compartilhar do status dessas ciências, pois extrapola o plano empírico-lógico no uso que dele se faz como inconfessada teoria do conhecimento. Considera-se, a esse respeito, a lei dos três estágios: ela enuncia regras do desenvolvimento da espécie humana e do indivíduo, mas já vem com a marca da ambigüidade, pois essa lei fundamenta o Positivismo -- atribuindo à ciência o monopólio do conhecimento -- sem possuir os atributos básicos do espírito positivo, porque a sua forma lógica não corresponde ao status das hipóteses monológicas das ciências experimentais (9).

Comte, com esta lei fundamental, suprime, sem as refletir, as teses metafísicas, pois o sentido da filosofia é transferido em peso para as ciências, ou seja, o ato de questionar as condições de todo conhecimento possível, é reduzida ao questionamento das condições da única forma "válida" de conhecer -- a científica --, transformando-se assim em teoria das ciências. Eis que o objetivo das ciências que não pode mais ser definido por um reflexo anterior a estas, definir-se-á em oposição à metafísica: real é o fatural e fatural é o que não é meramente quimérico (leia-se metafísico). Entretanto, se o fatural deve ser definido pelas regras metodológicas da investigação, a teoria da ciência reduz-se à metodologia. Porém, o objeto da ciência ao se constituir metodologicamente em oposição à metafísica, dela não pode prescindir, pois para se dizer o que é a ciência precisa-se dizer o que ela não é: a metafísica. Esta, que já estava fora de trânsito, é reinserida na temática positivista, operando-se uma inversão: o fatural-fenomenico, considerando como o acidental na filosofia que só atribuía sentido profundo à essência do ser, adquire em Comte status de realidade científica, relegando as essencialidades da metafísica ao mundo do irreal, das quimeras (10).



*“O antigo positivismo é, paradoxalmente, forçado a se locomover continuamente por entre as antíteses metafísicas (...) no momento em que proclama o sem-sentido das oposições previamente estabelecidas pela metafísica (...), ao desfazer-se delas, sem as refletir, tais conceituações mantêm sua t mpora substancial também contra o adversário” (11).*

Continuador de Comte e intermediário entre ele e o neopositivismo do Círculo de Viena, Ernest Mach desenvolve o projeto de auto-objetivação das ciências através de sua conhecida doutrina dos elementos que nada mais   do que raciocínio monista que visa reduzir o psíquico ao físico. Afirma Mach: “uma cor é um objeto físico desde o momento em que levamos em conta, por exemplo, sua dependência da fonte luminosa, mas ao considerarmos sua dependência da retina (dos elementos do eu que percebe), eis que se trata de um objeto psicológico, uma “sensaa o”; e conclui: “assim a grande cesura entre pesquisa física e pesquisa psicológica persiste apenas para o modo estereotipado da observa o habitual... Não o estofo material, mas apenas a perspectiva investigatória é diferente nos dois campos de pesquisa” (12).

A consciência em Mach é reduzida a elementos, ou seja, o EU que conhece   reificado a um fato no meio de outros fatos. Anuladas as componentes do sujeito, só do objeto pode-se predicar a realidade. A existência do objeto sensível – O FATO   predicada como essencial: o fato sensível que se identifica exclusivamente com sua aparência. Logo a pura aparência é a pura essência da realidade. “Nossa necessidade intelectual está satisfeita no momento em que nossos pensamentos são capazes de reproduzir integralmente os fatos sensíveis” (13). A reflexão é usada em Mach para definir o domínio da ciência mas não pode se aventurar além dela.

A reflexão interditada não pode refletir sobre as próprias ciências. Portanto, os pressupostos metafísicos não são eliminados e sim ocultados sob esta interdi o. De fato, Mach que nega o valor do senso comum quando suprime a realidade do “eu” e do “corpo”, não percebe que recai na teoria não-explic ta do senso comum segundo o qual o conhecimento é uma duplica o aut ntica dos fatos. Ora, este pressuposto baseia-se num outro mais profundo, o de que a ciência é o único conhecimento válido e objetivo, que por sua vez se lastreia num outro, na fé no progresso.

• • •

O neopositivismo surge com o Círculo de Viena, fundado por Mo-

ritz Schlik, no início da década de 20. Principal centro de organiza o e de irradia o da filosofia da análise, esse Círculo recebeu em sua origem a confluência de dois centros, o de Berlim com sua “Sociedade de Filosofia Empírica” e o de Viena com sua “Unia o Ernest Mach”. Dominado pela dupla instância, empirista e lógica, o pensamento neopositivista desdobra-se em várias modalidades, que se recolhem sob diversos títulos: “Positivismo Lógico”, “Empirismo Lógico”, “Fisicalismo”, “Empirismo Científico”.

Com a persegui o nazista, muitos neopositivistas de língua alemã emigraram para os E.U.A. A recíproca integra o entre o estudo da sintaxe linguística – neopositivismo europeu – e o interesse para a compreensão da realidade empírica – pragmatismo-comportamentista norte-americano –   levada a cabo particularmente por C. Morris, fundador da “Ciência dos Sinais” – Semiótica (14).

O neopositivismo da Escola de Viena segue, a um nível mais sofisticado e com maior requinte, a trajetória do Positivismo clássico, redefinindo com mais precisão e clareza seus objetivos: expurgar radicalmente da nossa forma de pensar qualquer resíduo metafísico; reservar exclusivamente para as ciências o status de conhecimento válido, o único a ter sentido; investigar essa validade em sede exclusivamente científica. Esse processo de auto-análise, auto-crítica e auto-sistematiza o das ciências, é o programa que foi definido pelo conceito de AUTO-OBJETIVA O das ciências.

O projeto de auto-objetiva o do neopositivismo privilegia o aspecto lógico-dedutivo ou formal do conhecimento, transferindo para esse domínio os dados empíricos, que passam agora em segundo plano, mesmo conservando o c rater de fundamento de todo sistema cognitivo.

No renovado enfoque cient fista, o objeto da ciência move-se num espaço novo, o da linguagem, no intuito de superar de uma vez – ao menos assim se pretende – o conceito de verdade como duplica o da realidade (15).

Wittgenstein imprime essa nova orienta o epistemológica ao neopositivismo, dando início ao ambicionado plano de resolu o da lógica – conseqüentemente da filosofia – na Análise da linguagem, pois pensamento e linguagem são absolutamente interdependentes.

A linguagem consiste na totalidade das preposi o es, a totalidade das preposi o es – com significado – constitui o pensamento, os pensa-



mentos – verdadeiros – perfazem a imagem do mundo e o mundo é a totalidade dos fatos-átomos existentes.

Wittgenstein com a expressão “preposições elementares” – preposições atômicas em Russell – indica as preposições que se referem aos fatos-átomos e introduz a distinção entre o sentido que depende da possibilidade de verificação, da verdade-falsidade que decorre da correspondência ou discordância do sentido da preposição com a realidade. Nesse contexto, diga-se de passagem, uma afirmação “metafísica” ou valorativa não alcança nem o status da falsidade, ela é eliminada a priori como destituída de sentido.

Entretanto, em sua análise lógica da linguagem, Wittgenstein esbarra numa problemática que ameaça reinsserir o dualismo em seu discurso. A linguagem apresenta-se em duas esferas, pois, de um lado, os elementos fundamentais do simbolismo presentes nas preposições elementares pressupõem a identidade de estrutura – isomorfismo – do símbolo com o simbolizado; por outro lado, os símbolos uma vez introduzidos na linguagem adquirem uma estrutura puramente lógica, gerando uma série de relações internas que se estabelecem através da inferência, enquanto que os simbolizados – fatos-átomos – detêm absoluta neutralidade entre si.

A conclusão a que chega o próprio Wittgenstein é de impasse total, pois, a proposição pode representar a realidade toda, mas não pode representar o que ela deve ter em comum com a realidade para poder representá-la – a forma lógica –. Para poder representar a forma lógica, deveríamos ser capazes de nos colocar com a proposição fora da lógica, i.é, fora do mundo. A proposição só pode mostrar ou indicar – não exprimir – a forma lógica da realidade.

Frente a esse impasse, Wittgenstein não vê outra saída a não ser a dissolução do filosofar no silêncio místico (16).

Moritz Schlick acredita solucionar o problema wittgensteiniano da ciência considerada em sua relação com a realidade, transformando o problema do conhecimento no problema dos inabaláveis pontos de contato entre conhecimento e realidade. Não há necessidade de uma especularidade global da linguagem em relação à realidade, pois, todos os pontos de contato empiricamente determináveis são constatações essenciais que emitem a luz sobre os demais conhecimentos. Quando a proposição não for tautológica, mas enunciar propriedades de um portador

ou a relação entre portadores – Napoleão e Austerlitz, p.ex. –, ocorre estabelecer se a relação linguística corresponde efetivamente à relação entre os respectivos portadores. Ora a verificabilidade desta proposição decorre de um meio técnico adequado, o qual faltando, pode se dar uma inverificabilidade contingente e a proposição continua tendo sentido, ou uma inverificabilidade de princípio, caso em que a proposição se apresente sem nenhum sentido. Eis que em Schlick o dado pela experiência continua a transcender o sistema lógico-linguístico, concluindo-se por uma objetividade empírica da experiência e por um conceito de causa empiricamente determinável ao se constituir numa relação probabilística (17).

A crítica a Schlick vem do próprio Círculo de Viena, pelo seu critério de significância rigidamente empirístico – a proposição é significativa se é possível sua imediata e direta verificação experimental –, e porque não está amiúde eliminado o “resíduo” extra-linguístico dos fatos da experiência.

O problema da redução do dado da experiência à linguagem, é objetivo central do programa de auto-objetivação em Neurath e Carnap.

Para evitar definitivamente qualquer forma de referência a elementos extralinguísticos, Neurath muda o critério de verificabilidade e reformula o conceito de linguagem. É suficiente a possibilidade de concordância de uma proposição com as outras do discurso em que for inserida para adquirir seu status de validade. Quanto à linguagem, ela mesma é um fato físico – espaço-temporal –, logo não precisa ser transportada à procura do dado empírico fundamental para a verdade científica.

Neurath conclui pela necessidade de se chegar a uma linguagem universal para todas as ciências, tomando como padrão a linguagem da física – Fisicalismo (18).

Carnap concorda, até certo ponto, com a fisicalismo de Neurath, que pode ser visto como a transformação do fenomenismo de Mach. Para superar definitivamente a distinção entre figurante e figurado – onde o figurado reconduz ao “resíduo” de caráter metafísico – deve-se integrar na estrutura da linguagem também os “dados imediatos” – fatos-átomos –, os quais não valem para a ciência senão enquanto enunciáveis em proposições a que Carnap chama de “enunciados protocolos” ou “protocolos”. A efetivação desta redução supõe uma outra



anterior que é a de reduzir a experiência pessoal (de caráter psicológico) a uma relação direta do indivíduo. Por ex., a expressão “o que vejo é vermelho” não tem significado científico, a não ser que se traduza em termos fisiológicos e quantitativos, exprimível através de números. Do fato psíquico é enucleado o fato físico, i.é, o conteúdo de representação. Aquele algo que é simplesmente vivido libera o conteúdo formal, expressão direta da experiência imediata, dando lugar à proposição protocolar fisicalizada. Através desse processamento, a filosofia positiva de Mach transforma-se no positivismo lógico pelo tratamento sintático dos “elementos” como componentes não da experiência, mas de uma linguagem formal na qual a experiência é descrita. Os elementos de Mach tornam-se “sentenças-elementos” ou “sentenças-protocolares” que são as sentenças mais simples, impossíveis de maior redução, em que se expressa a linguagem formal (19). Enquanto proposições, os protocolos têm um significado, não por sua verificabilidade numa experiência transcendente, mas por seu poder de inserção num discurso, com uma gramática própria, que relaciona as sentenças de uma forma bem determinada com as outras sentenças do sistema.

Os símbolos são desligados da realidade, movendo-se num plano próprio, e seu significado adquire um caráter meramente sintático. E mais, ao se desvincular a linguagem da realidade torna-se imprescindível o abandono do conceito wittgensteiniano de uma linguagem universal, o que só seria concebível como cópia de uma racionalidade universal, onde haveria uma recaída no conceito de linguagem como cópia da realidade (20).

As críticas ao reducionismo de Neurath e Carnap não tardaram a surgir. Uma primeira objeção aponta o “Paradoxo da metalinguagem”: uma linguagem não pode analisar criticamente sua própria estrutura, ela precisa para tanto de uma segunda linguagem, esta de uma terceira, num processo sem fim. Esse paradoxo inexistiria se se admitisse a possibilidade de subir da linguagem já constituída para o ato do pensamento constitutivo da própria linguagem, para a unidade de pensamento — lógica — que se reencontraria convencionalmente diversificado nas possíveis linguagens. Porém, essa solução traria em cena de novo a metafísica do sujeito.

Uma segunda objeção: é inegável que a linguagem pode ser considerada como um fato físico, mas, no fisicalismo, quais seriam os caracteres que distinguem aquelas determinações espaço-temporais que são as proposições ou sentenças das outras séries de eventos?

Em terceiro lugar, faz sentido falar da verdade como coerência entre proposições, se nestas não se distingue a sucessão física dos signos que as constituem do sentido lógico que é atribuído a elas? (21). Quarta objeção: se o conteúdo formal das sentenças protocolares se elabora a partir dos conteúdos de representação, o estudo das sentenças protocolares inclui subrepticamente a pretensão de valor também como estudo dos conteúdos de representação.

Finalmente, a objeção mais contundente vem de Habermas, que identifica as aporias lógicas do reducionismo semântico-analítico, ou seja, “a irrevocável intelecção da dependência de proposições observacionais frente à teoria e a compreensão definitiva de uma dependência da própria teoria diante dos paradigmas” (22).

Além do reducionismo, Habermas cita no posfácio a **Conhecimento e Interesse** duas outras tentativas de fundamentar a auto-objetivação das ciências, empírico-analíticas. A primeira, defendida entre outros por Feyerabend, é a tese da progressiva auto-objetivação dos sujeitos que falam e agem, através de uma transformação paulatina, mas radical da linguagem cotidiana. Em consequência, não seria improvável “a possibilidade de algum dia a comunidade de pesquisadores vir a se auto-tematizar”. Nesse sentido, segundo Feyerabend, o progresso científico seria regulado exclusivamente pelo “Principle of Proliferation”. Mas, rebate Habermas, seríamos obrigados por esse princípio a “levar até o fim a liberdade (ou indiferença), a saber, até o ponto onde se abandona a idéia de progresso científico como tal: a fé nas bruxas deve então poder rivalizar seriamente com a mecânica de Newton” (23).

A outra alternativa para tornar possível a auto-objetivação, segundo Habermas, é apresentada por Weizsacker. Essa alternativa retoma a tese de Heisenberg, para quem a pesquisa empírica pode reconstruir, ao limite, uma teoria unitária da física, esgotadas as possíveis teorias parciais. Weizsacker conjuga a tese da teoria unitária com o transcendental kantiano, cujo programa realizar-se-ia ao limite, por via empírica. Essa tese é mais ambiciosa, pois representaria o triunfo da auto-objetivação, não negando, não superando, empiricamente, o quadro transcendental a priori de Kant. Só que o status dessa tese é igual ao status das hipóteses do método empírico — analítico, e sua validade só ao limite poderia receber confirmação experimental (24).



## III

O programa de auto-objetivação das ciências em sua trajetória venceu várias etapas — fenomenalismo, fenomenismo, fisicalismo — até chegar a uma teoria da linguagem para cujo desenvolvimento — como também para o desenvolvimento da teoria das ciências e das próprias ciências — contribuiu de forma absolutamente inquestionável.

Todavia o intento de alcançar uma objetivação plena resultou em fracasso. Esse fracasso foi acusado por uma auto-crítica, interna ao neopositivismo, simultaneamente a uma crítica externa que veio principalmente da Escola de Frankfurt. A análise de Habermas é decisiva a esse respeito, pois ele mostra, em primeiro lugar, que a questão da objetividade levanta uma dupla alternativa: ou se soluciona através de um sujeito transcendental — o sujeito empírico não pode fundar a objetividade — ou se recai no dualismo pré-cartesiano, onde o conhecimento é uma “re-produção” — duplicação — da realidade.

Em segundo lugar, Habermas acusa o pressuposto cientifista que reduz o conhecimento possível a um tipo de conhecimento, às ciências da natureza física e humana: esse reducionismo oculta o suposto da ética cósmica central ao pensamento de Comte, para quem a felicidade se torna um produto — um brinde? — do progresso científico, teologia e metafísica sendo postas fora de circulação (25). Ora, na perspectiva mística de Espinoza uma ética cósmica não só faz sentido, mas é a única admissível. Porém, qual é a possibilidade, ou melhor o lugar para uma ética cósmica no mundo de Kepler, Galileu, Newton, Einstein? E o que as ciências sociais e humanas nos fazem conhecer do homem senão o seu comportamento, isso é, o seu aspecto mundano? É no mínimo um contra-senso pensar a ciência com um “conteúdo” moderno e atribuir-lhe uma “forma” antiga (26). Esperar que as leis eternas do cosmo regulem o comportamento ético é admissível e até grandioso quando o cosmo culmina no “Sumo Bem” ou no “Ato Puro” ou na “Natura naturans”. Mas o que dizer, quando as leis do cosmo são definidas pela física, pela química, pela biologia, pela sociologia, pela economia? É a redução do homem ao mundo, é a redução do sujeito ao objeto (27).

Habermas, para se opor ao “objetivismo cientifista”, recorre a Kant para lhe retirar o sujeito transcendental e pela necessidade de manter a consciência dos fins (28).

O conceito de “transcendental” em Aristóteles é usado para indicar as propriedades — unum, verum, bonum — que inevitavelmente acompanham o ser, em si, qualquer que seja sua natureza ou sua manifestação.

Kant usa o termo transcendental para designar as categorias *a priori* que tornam possível o conhecimento.

As categorias aristotélicas — a substância e os nove acidentes — são propriedades do objeto em si e, simultaneamente, do pensamento. A garantia de que as condições mentais do conhecimento e, portanto, o conteúdo do conhecimento, reproduzam fielmente as propriedades do objeto externo, do ser em si, apoia-se em Aristóteles sobre a participação do intelecto agente na mente divina. Por isso, e pela visão mística do cosmo que culmina no Ato Puro, Aristóteles ao se referir à ciência pura que posteriormente foi chamada de metafísica, usa os termos filosofia prima ou teologia (29).

Ora, quando Descartes, na divisão drástica que põe entre a “res cogitans” e a “res extensa” em que se afasta profundamente da tradição antiga e medieval, recorre a Deus para avaliar a objetividade do conhecimento, esse Deus é um “deus ex machina” que entra em cena no momento do impasse, e não o Deus com o qual o ser se converte em seus últimos fundamentos.

O Racionalismo, baseando-se no conceito genérico de ciência — primeiros princípios verdadeiros e processo lógico dedutivo desses princípios para chegar a conclusões também verdadeiras (30) — correndo a mesma aventura cartesiana, construirá tantos sistemas quantos princípios “verdadeiros” for capaz de encontrar.

Ao outro extremo, o Empirismo, mantendo-se agarrado exclusivamente ao dado da experiência, desconfiado de toda construção pseudo-racional, que dela se afaste, chegará em Hume a um cepticismo total — o cepticismo acompanha inexoravelmente o dogmatismo.

Essa é a realidade com que se defronta Kant: “anestesiado” pelo racionalismo de Espinoza, Malebranche e Leibniz, ele “dorme seu sono dogmático”, quando é despertado por um tratamento de choque que lhe é proporcionado pelo cepticismo extremo a que chegará Hume, continuador do pensamento iniciado por Hobbes e desenvolvido por Locke.

Kant designa dois tipos de juízos para definir as características do conhecimento próprio a cada uma das duas correntes cuja herança ele



recolhe: juízo sintético, que adiciona algo novo, é a *posteriori*, contingente, carece de necessidade: é o juízo que caracteriza o conhecimento do empirismo; juízo analítico, que não traz nada de novo, só explicita o que estava implícito no princípio anterior, é a *priori*, tem o caráter de necessidade, próprio de todo juízo lógico: é o juízo que caracteriza o conhecimento do racionalismo.

Esse posicionamento já trai o propósito kantiano de identificar o conhecimento científico com o juízo sintético a *priori* (31), operando na teoria do conhecimento uma revolução que ele mesmo compara à revolução copernicana (32).

Um dos atributos fundamentais do conhecimento científico em Aristóteles e em Kant é a necessidade. Só que para o primeiro a necessidade se identifica com a imaterialidade e para o segundo com o a *priori*. Essa perspectiva diferente revela uma função diferente que os dois atribuem à experiência. Para Aristóteles, a experiência é só uma passagem necessária para chegar a idéia sem cair no realismo exagerado platônico, mas, uma vez abstraída a forma sensível do objeto material, essa forma, idéia em potência, quanto mais se afastar de sua potencialidade e se atualizar — o ato propriamente dito já está no intelecto divino — tanto mais se imaterializará e tanto mais necessidade ela adquirirá (33). A teologia, ou filosofia primeira ou ciência pura é só dos seres imateriais. Em certas conclusões Aristóteles não se afasta de Platão. Para ambos, em última instância, a ciência é mais ciência — o conhecimento é mais rico — quanto mais se afasta da experiência.

Para Kant a função da experiência será bem outra. Depois de Bacon, Kepler, Galileu, Newton, a ciência será mais ciência, o conhecimento será mais rico — sintético —, quanto maior for o vínculo que se mantiver com a experiência, sem menosprezar, é claro, o aspecto propriamente lógico-cognitivo que para Galileu é a teoria — *mathesis* — que ainda conserva o aspecto de forma do objeto material, e para Kant é o transcendental a *priori*. “Esse tipo de ciência assemelha-se nalguns aspectos ao que Aristóteles designaria como “*téchné*” (34).

Essa diferença de perspectivas encontra sua explicação na diferença de necessidades e de valores entre a cultura grega e a cultura ocidental moderna. Ainda que a cultura na época de Kant não tivesse entrado na “era” da evolução, todavia, a efervescência do mundo científico já estava revelando o poder fantástico da mente humana, surgindo assim novos valores que os gregos nunca teriam sonhado e, quiçá, na época, nem teriam apreciado.

Por sua vez, Kant não refletiu sobre as profundas transformações históricas, senão teria compreendido que as categorias transcendentais também mudam. Na realidade o a *priori* kantiano é um reflexo da física newtoniana e o sujeito transcendental é intemporal (35), quase como se fosse a “*subjetivação humana*” do Ato Puro — em Aristóteles e em toda a cultura grega ainda não existe o conceito do sujeito-pessoa (36). O criticismo kantiano terminará num dogmatismo.

Hegel flagra a fraqueza do criticismo mostrando o círculo vicioso que se estabelece entre a teoria do conhecimento e o sujeito do conhecimento em termos de prioridade.

*“O desafio é portanto o seguinte: conhecer a faculdade cognitiva antes mesmo de conhecer. Seria o mesmo que se propor a nadar antes de haver entrado na água. O exame das potencialidades do conhecimento é, ele mesmo, um saber; não pode chegar àquilo que pretende ser, eis que já é um saber em si” (37).*

Na época, Reinhold tentou contornar esse dilema, observando que a crítica do conhecimento pode partir de pressupostos que embora sejam basicamente problemáticos, não ofereçam provisoriamente nenhum problema.

Habermas afirma que esse argumento continua sendo usado no contexto metodológico positivista: não se podendo problematizar de uma só vez todas as colocações, escolhe-se um quadro de referência e considere-se como não problemático. Todas as questões, em princípio, seriam possíveis de questionamento, pela possibilidade infinita de se repetir tal procedimento. A escolha do quadro de referência e dos passos posteriores da investigação repousaria sobre um convencionalismo. Ora, o convencionalismo, rebate Habermas, não passa de uma arbitrariedade (38).

Hegel também não aceitou a solução de Reinhold, pois ele considera que a teoria do conhecimento, de acordo com sua aspiração filosófica, é um empreendimento que toma como seu objetivo o *todo do conhecimento*: crítica das condições do conhecimento enquanto tal. Para esse fim ela herda da filosofia uma dupla postura:

- a) a necessidade incondicionada da dúvida;
- b) estratégia do começo incondicionado.



Hegel soluciona, então, o problema da seguinte forma: aceitar a primeira postura (a), rejeitar a segunda (b) e substituir a tarefa da teoria do conhecimento pela auto-reflexão fenomenológica do espírito.

*“A teoria do conhecimento não é senhora da espontaneidade de uma origem, mas permanece, como reflexão, adstrita ao momento que a precedeu; ela se dirige à dimensão precedente, da qual porém ela mesma emergiu” (39).*

A consciência pode tornar transparente o momento que a precedeu e do qual teve origem. Este começo não é incondicionado – o que Hegel considera como falsa consciência da filosofia – porém, não é tampouco arbitrário – convencional.

O criticismo desaguara no dogmatismo, por ser abstrato, isto é, não se abrir à dimensão evolutiva da espécie humana. Kant desenvolveu a teoria do conhecimento sobre duas pressuposições que identificam o quadro transcendental de uma época determinada com o transcendental em si.

Primeira pressuposição: Kant atribui à matemática, à física, à ciência de sua época – o que é um determinado tipo de saber – a forma prototípica do saber, onde as categorias de um conhecimento determinado assumem status de categorias do conhecimento possível.

Segunda pressuposição: o sujeito do conhecimento é já dado. A auto-consciência de Kant, que empreende a tarefa de tudo julgar, fica opaca a si mesma, pois lhe falta a autocrítica de seu próprio auto-constituir-se (40).

Refletindo sobre a experiência constitutiva da espécie humana, Hegel afirma que, de degrau em degrau, as formas transcendentais se constituem sem ponto de referência absolutamente seguro (41).

Hegel, porém, após ter contestado a estratégia do começo incondicionado, abrindo a dimensão evolutiva da espécie humana, acabará negando também a necessidade incondicionada da dúvida. Suprimindo o “em si” – noúmeno – cai na filosofia da identidade. Ora, numa filosofia da identidade, o processo da razão só pode terminar num conhecimento absoluto, pois o objeto, não mantendo mais nenhuma vinculação com o “em si”, torna-se “imaneente” ao sujeito, ou melhor, o objeto é o próprio sujeito enquanto se conhece. Não há mais nada que possa limitar, opor resistência ao conhecimento. É o idealismo (42).

Claro que ao chegar ao Espírito absoluto a teoria do conhecimento perde sentido. A fenomenologia do espírito é uma escada que Hegel joga fora depois de usada para chegar onde queria: o saber absoluto. Partindo da crítica ao ceticismo, Hegel chega ao idealismo, que se constitui no mais absoluto dogmatismo.

Assimilando o objeto ao sujeito, Hegel faz da filosofia a ciência universal, o que desencadeará a reação do positivismo, que, invertendo a perspectiva, sentir-se-á autorizado a fazer da ciência uma filosofia universal (43).

Marx, ao opor o materialismo dialético ao idealismo hegeliano, afirma com tal força o objeto que prejudica irremediavelmente o sujeito (44). E o projeto de fundamentar o socialismo em bases científicas, contra o socialismo utópico, provocou um deslizamento perigoso do pensamento marxiano em direção ao positivismo. Kautski e Plekhanov transformaram irremediavelmente o conceito dialético de “socialismo científico” num sentido cientifista (45).

Com efeito, Marx reinterpretou a alienação feurbachiana que refletia a diferença dramática na essência humana entre uma interioridade, ilimitada em suas aspirações e imaginação, e um mundo externo sempre limitado que nunca corresponde às aspirações de perfeição do ser humano (46). A reinterpretação marxiana propôs como mais originária a alienação econômica, operando com isto uma redução fatal do homem ao mundo. O sujeito transcendental se perde, pois a infraestrutura econômica é que determina, em última instância, o processo histórico. O homem não tem mais o poder sobre o seu destino.

Se a maioria é explorada por uma minoria, é um fenômeno que a distinção rousseauiana entre “Vontade Geral” e “Vontade de todos” (47) pode explicar sem retirar do homem o poder – pelo bem ou pelo mal – sobre o seu próprio destino. Ao final, a liberdade não pode ser reduzida à simples possibilidade de acelerar ou refrear um processo histórico já determinado por leis naturais, por uma dialética fundamental que regula a relação-oposição entre as forças produtivas e os processos de produção. Ao sujeito hegeliano racionalmente determinado, Marx opõe o objeto racionalmente determinado e determinante do sujeito. Isso porque a evolução das forças produtivas é determinada pela transformação necessária dos meios de produção. Ora, os meios de produção se transformam sob a ação da razão humana. Há um contra-senso



nisso: o homem que determina racionalmente o objeto – meios de produção – acaba por ser determinado por ele. Não há a menor dúvida que a técnica manifesta um predomínio inegável sobre o homem. Mas esse predomínio pode-se atribuir à ideologia tecnocrática que reduz a si mesmo um dos interesses da espécie humana – o interesse técnico – impedindo-o de superar-se nos demais interesses até confluir no interesse emancipatório da própria espécie humana (48). E aqui de novo podemos invocar a “Vontade de todos” – interesses particulares – que se sobrepõe à “Vontade Geral” – interesse emancipatório da espécie.

Habermas opera um retorno a Hegel para recuperar o sujeito transcendental e poder assim criticar Marx (49). Talvez mais significativo ainda é o seu segundo retorno a Kant para suprimir o fosso entre razão pura teórica e razão pura prática, servindo-se a esse respeito da crítica de Fichte que subordina a razão pura teórica ao imperativo categórico (50). Faz muito sentido essa subordinação, seja porque só em Aristóteles a ciência poderia se desenvolver por um puro ato contemplativo, o que não era verdade nem para os pitagóricos que se dedicavam à ciência por motivos exotéricos e menos verdade é com respeito à ciência moderna vinculada à técnica; seja porque um processo técnico científico que se desenvolva por si mesmo acaba justificando a autonomia do desenvolvimento das forças produtivas, gerando o contra-senso que já analisamos em Marx.

Habermas reunifica as duas razões kantianas, teórica e prática, mas mantém bem clara a distinção entre os dois campos de atividades diferentes em que a mesma razão se exerce: divisão que já se encontra em Aristóteles, entre a “práxis” ou interesse prático que define os fins visados pela ação e suas conseqüências para o corpo social, e a “tékhne” (51) ou interesse técnico do saber analítico. Essa é uma questão delicada e fundamental no pensamento habermasiano. Vez que Habermas recupera nas ciências contemporâneas dois quadros transcendentais de ação, o agir que obedece ao interesse instrumental – em Pierce –, e o agir que obedece ao interesse comunicativo para manter a consciência dos fins – em Dilthey –, ele pode atribuir esses dois interesses a um único interesse, o interesse emancipador da espécie humana – sujeito transcendental – e simultaneamente não cair numa filosofia da unidade, seja ela idealista ou materialista.

## IV

Criticando o pragmatismo de Pierce, Habermas reconstitui o processo científico no quadro transcendental do agir instrumental. Para isso Habermas deve provar que o interesse que produz a ciência não é meramente contemplativo mas é instrumental e que o agir determinado por esse interesse instrumental tem um caráter transcendental, isso é, atribui o caráter de universalidade e objetividade a esse conhecimento.

Podemos partir de uma afirmação singular de Habermas que nos revela como o seu pensamento se encontra à vontade no plano fenomenológico heideggeriano da distinção entre ser e ente. Eis a afirmação: “o conceito lógico-investigatório da realidade desenvolvido pelo pragmatismo deveria alargar esta diferença (entre ser e ente)” (52). O ser corresponderia à totalidade de todos os estados de coisas possíveis de serem conhecidos, o que Habermas define como realidade; essa possibilidade de as coisas serem conhecidas representando os dois polos entre os quais oscila o ser heideggeriano: o “logos” ou, em termos kantianos, as condições a priori do conhecimento, e o “em si”, o noumeno, trazido à luz pelo “logos”, pelo transcendental (53), o ente correspondendo às nossas concepções fácticas, ao conjunto científico num determinado momento.

A diferença entre ser e ente dá origem ao que Habermas denomina de coação da realidade. Essa coação da realidade exerce-se nas duas frentes do ser: do em si e do transcendental. O em si traduz-se em estímulos. O estímulo é real enquanto aparece, não podendo ser reconhecido em si. É uma permanente incitação; é a coisa da qual não podemos predicar coisa nenhuma. Simplesmente afeta nossos sentidos e se traduz em estímulo. Como estímulo, é uma informação que testemunha a resistência da realidade a falsas interpretações, transformando a resistência em novos estímulos suscetíveis de engendrar novos processos cognitivos.

Passando, agora, a analisar a outra frente da coação da realidade, encontramos as condições transcendentais do conhecimento que resultam do desenvolvimento científico tomado num determinado momento. Cada nova etapa do processo científico produz novas categorias. A própria lógica, hoje sabemos, não é uma verdade eterna fixada uma vez por todas (54). Logo a forma exemplar da ciência enquanto tal é o próprio progresso científico. E a metodologia científica, que Pierce denomina do processo investigatório, é institucionalizada na medida em



que garante um progresso ordenado da pesquisa. A institucionalização é dada pelo fato de que o progresso científico é sancionado intersubjetivamente, pois as informações tão somente possuem caráter científico quando é possível conseguir um consenso duradouro e isento de coação acerca de sua validade. Portanto, a realização genuína das ciências, ou seja, a objetividade científica não consiste na produção de enunciados verdadeiros, ou proposições corretas e verdadeiras sobre a realidade, mas consiste no consenso duradouro e isento de coação acerca da validade dessas proposições. Pois o progresso sendo inquestionável, a ciência só é objetiva quando desenvolve um método que garanta esse progresso (55). Em outras palavras, a validade do processo de pesquisa (plano gnoseológico) é associado ao sucesso da ação. A relação que na pesquisa se estabelece entre duas grandezas:

- a) pode ser expressa gramaticalmente sob a forma de uma proposição condicional: “sempre que for x, então teremos y”;
- b) pode ser representada factualmente sob a forma de uma ação instrumental que manipula as condições iniciais de tal maneira que o sucesso da operação pode ser controlado pelo efeito que se obtém por meio desse controle: “operação que engendra a situação y ao produzir x” (56).

Cada operação futura que confirma esta regra, se ela for correta, significa mais daquilo que essa operação é individualmente, pois nos assegura uma relação universal. A explicação da relação dialógica universal/particular encontra-se no mesmo motivo que possibilita a aplicação de proposições teóricas – sempre que for x, então teremos y – à realidade – operação que engendra a situação y ao produzir x –. E isso ocorre porque a armação transcendental premoldura a experiência de uma maneira específica. Essa armação transcendental é constituída pelas informações que as teorias contêm acerca da realidade do ponto de vista de uma disponibilidade técnica, que sempre e em toda parte é possível desde que se respeitem as condições possíveis de definição. A razão da disponibilidade técnica que as informações teóricas liberam, encontra-se na natureza do próprio processo de aprendizagem cumulativo ou progresso científico que é a justificação última do próprio processo investigatório, pois esse com suas formas de inferências – hipótese, dedução e indução – deve, por isso mesmo, ser subsumido sob o agir comprometido com o sucesso. Só assim fica garantido o processo de aprendizagem cumulativo. Em outras palavras, deve-se projetar na natureza o agir instrumental – como se ela assim agisse – devendo o homem se conformar a ela. Ora, a disponibilidade técnica deve ser acompanhada

por uma experiência generalizada que abstraiu de todos os relacionamentos biográficos. A abdicação do sujeito psicológico ou empírico em favor do sujeito físico – instrumento de medida – e a renúncia, por outro lado, ao objeto material fixando a atenção exclusivamente sobre o objeto físico – reações medidas pelo instrumento –, induziram o cientismo na ilusão da auto-objetivação das ciências. Pois entre sujeito físico e objeto físico não há nenhuma linha demarcatória, não sendo possível separar as influências dos dois fatores sobre o resultado – medida (57). Porém, se levarmos a reflexão até o fim, compreenderemos que o sujeito psicológico, o cientista, ao desenvolver o instrumento de pesquisa, obedece ao quadro transcendental do agir instrumental que premoldura a experiência em vista de uma disponibilidade técnica.

Portanto, o interesse técnico-instrumental não se suprime ao suprimir o sujeito empírico. Ao contrário, é esse interesse que cria as condições da supressão do sujeito empírico, dando origem a uma armação transcendental que abre o espaço para a objetividade, pois as informações que o acompanham permitem – nas mesmas condições de manifestação da realidade – a repetição da experiência, sempre e em toda parte. Moldando, transcendentalmente, a experiência concreta, subjetivamente caracterizada, emerge a relação dialógica universal/particular, ou seja, as categorias genérico-abstratas são postas de acordo com a experiência concreta subjetivamente caracterizada. É essa a conclusão a que chega Habermas ao complementar o pensamento de Pierce (58).

O cânon das ciências do espírito cujo início está ligado aos nomes de Wolff, Humboldt, Niebuhr, Eichhorn, Savinhy, Bopp, Schleiermacher e Grimm, cristalizou-se até meados do século XIX, a partir das pesquisas que caracterizaram sobretudo a Escola Histórica da Alemanha (59).

Dilthey, retomando expressamente a problemática de Schleiermacher, formula a dualidade “ciências da natureza e ciências do espírito” que se distinguem pelo método: analítico-esclarecedor, as primeiras, e procedimentos de compreensão descritiva, as segundas (60). Rickert rejeitará a denominação ciências do espírito, substituindo-a com o termo história ou culturas históricas (61). Essas várias tendências que giram em torno de um conhecimento imbricado em conexões semânticas que se constituem na praxis vital, no agir e no agir de seres carentes confluem todas para um mesmo leito: a hermenêutica.

Sob o prisma hermenêutico, Heidegger, recolhendo a herança de Dilthey e de Husserl, faz recuar a “compreensão” a um momento origi-



Historical:



nal que antecede a dualidade “explicar”, “compreender”, como modos típicos do conhecimento de várias ciências, fazendo da compreensão um fator existencial, na medida em que a existência é marcada pela compreensão do “ser-aí”. “A hermenêutica no ‘Ser e Tempo’ não quer dizer a arte da interpretação, nem a própria interpretação, mas antes a tentativa de determinar a essência da interpretação antes de tudo pela hermenêutica como tal, isto é, pela essência hermenêutica da existência, a qual, compreendendo-se originalmente, interpreta a si mesma no mundo e na história. A hermenêutica torna-se assim interpretação da primitiva compreensão do homem em si e do ser” (62). Finalmente, Gadamer, recolhendo as indicações de Schleiermacher, Dilthey e Heidegger as elaborará numa teoria filosófica da compreensão.

Habermas em seu retorno a Dilthey – em Conhecimento e Interesse – propõe-se continuar o discurso lá onde este o interrompeu quando deparou com o interesse, recuperando o “a priori comunicativo da experiência nas interações mediatizadas pela linguagem”, assim como fizera com Pierce a respeito do “a priori pragmático da experiência envolvida com coisas e eventos e comprometida com a ação humana” (63).

Como Husserl, Habermas, a partir de Dilthey, tenciona reconstituir, através da hermenêutica, o sujeito – Dilthey o perdera de vista, influenciado como estava pelo positivismo – mas não para chegar, via Husserl, ao “ser-aí”, e sim para recuperar o sujeito transcendental, retomando a longa trajetória que vai de Kant a Fichte, a Hegel e a Marx.

Dilthey recolhe, sob a denominação “ciências do espírito”, “a história, a economia política, as ciências do direito e da política, o estudo da religião, da literatura e da poesia, da arquitetura e da música, das concepções do mundo e dos sistemas filosóficos e, por fim, da psicologia” (64).

*“Todas essas ciências reportam-se a uma mesma realidade: a espécie humana. Elas descrevem e relatam, julgam e compõem conceitos e teorias em relação com esse fato (a espécie humana). E assim aparece pela primeira vez a possibilidade de demarcar esse grupo de ciências em relação com o mesmo fato: a humanidade, distinguindo-as, assim, das ciências da natureza” (65).*

A delimitação do objeto não é suficiente para definir uma ciência, pois mesmo as ciências que estudam o homem, ao usarem um enfoque nomológico, não deixam de pertencer ao conjunto das ciências da natu-

reza, respeitada a variável natureza humana em oposição à física. Por isso, Dilthey não poupa argumentos para distinguir as ciências do espírito.

Do ponto de vista das características gerais, observa Dilthey, nas ciências hipotético-dedutivas, a natureza é objetivada como se fosse uma realidade passível de uma dominação de acordo com leis genérico-universais, o que se obtém através da neutralização de uma sensibilidade extremamente diferenciada, biograficamente determinada e historicamente marcada. Para tanto faz-se necessário a renúncia ao quadro pré-científico das experiências cotidianas. Na natureza, assim objetivada, o Eu intervém através de uma atividade instrumental, usando categorias específicas: número, espaço, tempo, massa, que constituem o objeto através da dinâmica da mensuração. Ao contrário, nas ciências do espírito a experiência não é restrita ou limitada a condições experimentais de uma observação sistemática. O acesso à realidade está disponível ao sujeito que vive, pois deve-se usar a experiência pré-científica acumulada pela linguagem comum (66). Quanto à posição do sujeito – continua Dilthey – nas ciências da natureza, a experiência sistematicamente objetivada procede por “construções” – teorias e modelos – ou seja, projetos hipotéticos que completam o quadro dos fenômenos de uma natureza objetivada e que dependem de verificação posterior. E disso se conclui que o sujeito entra em contato, em primeiro lugar, com fenômenos isolados que ele explica através de chaves hipotéticas, dando origem a um conjunto coerente, onde é o próprio fato que se ajusta à teoria. As ciências do espírito, entretanto, visam uma “transposição” ou retradução das objetivações mentais – “elemento teórico” – em experiências possíveis de reprodução. Não há nelas pressuposições hipotéticas dando suporte à realidade, pois a compreensão invade as manifestações vitais do outro por meio de uma transposição, produto de uma experiência efetivamente vivida por alguém. O conjunto vivido é o dado originário e a distinção dos elementos particulares, que o compõem, é posterior. Neste caso, o quadro teórico, mais pobre, deve-se modificar e dilatar para se adaptar à realidade, mais rica (67).

A categoria central às ciências do espírito – para Dilthey – é a vivência, que está estruturada por conjuntos simbólicos e é sempre mediatizada por um aro que implica compreensão de sentido. A vivência é a categoria da auto-objetivação do espírito, não no sentido ontológico hegeliano, mas enquanto reconstrução do processo de vida histórico, onde as expressões do espírito em fins, valores e significações revelam estruturas de sentido que podem ser analisadas separadamente das mani-



festações concretas – processos orgânicos, psíquicos, históricos, sociais. Uma vivência é um conjunto de vida enquanto se expressa através de palavras, gestos, mímicas, criações intelectuais, etc., e que em se expressando se compreende. Eis que o conjunto de vida é o objeto das ciências do espírito, cujo método está fundado, conseqüentemente, numa inter-relação entre vida-expressão-comunicação. Participando da própria vivência, o sujeito que conhece é o mesmo objeto conhecido: o sujeito se conhece a si mesmo. Neste contexto recupera-se a máxima aristotélica, que J. B. Vico também fez sua: “Verum et factum convertuntur”. Isso porque tão somente aquilo que o espírito produziu ele também entende: quem investiga a história é o mesmo que a faz. É este o motivo que torna possíveis os juízos sintéticos universalmente válidos acerca da história.

A história da vida constitui-se a partir das relações vitais que se definem pelo dualismo Eu/coisas e homens que fazem parte do mundo do Eu. As relações vitais possibilitam a apreensão cognitiva – aspecto descritivo –, na medida em que esta promove a valorização da atitude efetiva – aspecto valorativo – e a atividade finalista – aspecto prescritivo – que define os pontos de vista capazes de orientar a ação. A realidade ao fazer parte das relações vitais adquire um caráter significativo em termos globais. Sobre esse pano de fundo que é a totalidade significativa e nela fundidos, destacam-se os três aspectos – a apreensão objetiva, a crítica e a posição referente aos fins – aparecendo como tipo de comportamento que se diversifica numa infundável gama de variações a se entrecruzarem permanentemente. No decurso da vida essas variações formam complexos internos que abarcam e determinam toda a atividade e todo o desenvolvimento. Eis porque, segundo Dilthey, é na biografia individual que as relações vitais encontram-se integradas. Acontecimentos passados de uma biografia, a cada momento, são submetidos ao poder de uma interpretação retrospectiva, determinada por um futuro antecipado, que depende, por sua vez, das interpretações retrospectivas. A unidade biográfica está ancorada na identidade de um eu e na articulação de uma significação. A eu-identidade, síntese das vivências, engendra a continuidade da unidade biográfica no fluxo dos eventos psíquicos.

Há uma distinção óbvia a fazer entre a unidade do organismo que se manifesta no espaço e no tempo e a Eu-identidade que se revela na significação da totalidade própria às conexões vitais. A significação constantemente recriada pelas interpretações retrospectivas da biografia – renovadas, corrigidas e enriquecidas cumulativamente – só existe

num sistema de referências, onde a transformação é formação e desenvolvimento. O sentido desse desenvolvimento atribui para o sujeito o significado das pessoas e das coisas. Conseqüentemente, as significações não são estritamente individuais, quer porque devem ser acopladas a símbolos, quer porque possuem validade intersubjetiva. Eis que a experiência vital forma-se em comunicação com outras experiências biográficas através de enunciados comuns, comuns enquanto resultam da validade intersubjetiva de um mesmo símbolo para um grupo de sujeitos. As biografias, então, constituem-se numa dimensão vertical – compreendendo a mim mesmo – que se cruza com uma dimensão horizontal – compreendendo os outros. Essa dupla compreensão constitui a esfera do comum, na qual a história da vida individual é concebida como resultado dos processos que se estruturam ao nível da intersubjetividade. O médium desta intersubjetividade que possibilita a emergência da esfera do comum, remete em última instância, à linguagem cotidiana, na qual as significações são compartilhadas não apenas em sentido cognitivo, mas também em sentido amplo, abarcando aspectos efetivos e normativos. Sobre o fundamento da intersubjetividade os indivíduos particularizados põem-se de acordo sobre algo que é universal, e isso de maneira tal que se identificam uns com os outros, conhecendo-se reciprocamente como sujeitos iguais e assim mesmo na comunicação eles podem, ao mesmo tempo, manter distância uns dos outros afirmando, desse modo, sua identidade uns frente aos outros. Como se vê, a relação dialógica universal/particular é complementar da Eu-identidade. Ora, no entrecruzamento do plano horizontal – compreensão intersubjetiva – com o plano vertical – compreensão intra-objetiva –, emerge a auto-consciência. É a auto-consciência que revela o “ser comum das unidades vivas”. Esse ser comum ou pertença recíproca, caracteriza-se por uma dialética dupla do todo e suas partes. No plano horizontal da comunicação, que corresponde à compreensão intersubjetiva, a totalidade de uma comunidade linguística relaciona-se com os indivíduos que nela se identificam uns com os outros, na exata medida em que, simultaneamente, afirma sua não-identidade recíproca. No plano vertical, que corresponde a compreensão intra-subjetiva, ou seja, na dimensão do tempo, a totalidade de uma biografia relaciona-se com as vivências singulares e com as relações vitais, a partir das quais essa totalidade se constitui (68).

Ora, há um aparente círculo vicioso – “círculo hemenêutico” – no relacionamento das partes com o todo: as partes se compreendem atra-



vés do todo e o todo através das partes. Essa aporia, entretanto, não tem fundamento, pois os objetos da ciência do espírito gozam de um *status duplo sui generis*: as palavras e ações, objetos da ciência hermenêutica, que são as objetivações dos conteúdos semânticos legados pela tradição, são simultaneamente símbolos e fatos. A linguagem cotidiana, linguagem das ciências do espírito, não é uma linguagem pura em relação unívoca ao dado empírico, pois sua “gramática” não só fixa as relações linguísticas imanentes – não havendo necessidade, por isso, de uma metalinguagem – como também regula uma práxis de vida – conjunto comunicativo de proposições, ações e vivência – adotada por toda uma sociedade. Compreende-se, por isso, como seja possível que a exegese de um texto dependa de um efeito recíproco entre a interpretação das “partes” por um “todo” antecipado de forma inicialmente confusa, e a correção de tal conceito antecipatório por meio das partes por ele subsumidas.

Se Dilthey soluciona o “círculo hermenêutico”, esbarra, porém, no obstáculo da objetividade das ciências do espírito, quando aponta:

*“O conflito entre as tendências da vida e o objetivo científico dessas ciências (do espírito). De acordo com o lugar que ocupam na vida, historiadores, economistas, professores de direito constitucional, investigadores da religião querem influenciá-la. Eles submetem personagens históricas, movimentos de massa, tendências a seus julgamentos, e este está condicionado por sua individualidade, pela nação à qual pertencem, pelo tempo no qual vivem. Mesmo lá onde acreditam proceder sem pressuposição, eles são determinados pelo horizonte que caracteriza sua subjetividade; toda análise efetuada junto aos conceitos de uma geração passada revela, nestes conceitos, elementos que emergiram dos pressupostos do tempo. Mas em toda ciência está, enquanto tal, simultaneamente incluída, a exigência pela validade universal. Caso devam existir ciências do espírito no sentido estrito do conceito ciência, então elas precisam fixar este objetivo de maneira sempre mais consciente e crítica” (69).*

Habermas flagra a tendência positivista de Dilthey, encoberta sob o ideal de resolver um suposto conflito entre as tendências da vida e da ciência pela supressão do interesse prático do conhecimento, em favor da universalidade desinteressada – ciência contemplativa – do perceber-com-o-outro ou “reviver, pelo sentimento, os estados psíquicos

alheios”. Eis que para Habermas o complexo de interesses, no qual a compreensão hermenêutica está incrustada, longe de ser um elemento de corrupção da ciência, é o fator da sua objetividade, em virtude de seu caráter transcendental, e constitui por isso, o fundamento de um saber hermenêutico possível.

*“Tivesse Dilthey tirado as conseqüências de suas próprias investigações, ele teria visto que a objetividade da compreensão não é possível senão nos limites próprios à função de um interlocutor que reflete em um contexto de comunicação. Seja ao se ocupar de objetivações contemporâneas ou de tradições históricas, o intérprete não pode libertar-se abstratamente de seu ponto de vista hermenêutico. Ele não pode simplesmente ir além do horizonte aberto de sua própria práxis vivida, e sustar o conjunto de tradições pelas quais sua subjetividade é formada para emergir na corrente de vida subhistórica, a qual permite a cada um se identificar a seu bel prazer com cada um. Contudo, a compreensão hermenêutica pode alcançar a objetividade, na medida em que o sujeito que compreende, aprenda, através da apropriação comunicativa das objetivações alheias, a se perceber a si mesmo em seu próprio processo formativo. Uma interpretação não pode atingir e passar o objeto senão na proporção em que o intérprete reflete o objeto e, ao mesmo tempo, como momento de um conjunto objetivo que abarca e constitui, tanto um quanto o outro. Neste sentido, a objetividade do compreender está ligada a um princípio que, apenas aparentemente, é subjetivista” (70).*

Dilthey definiu ciências do espírito em termos de objeto e método próprios, mas não extraiu todas as conseqüências dessas suas premissas, pois recaiu numa posição positivista a respeito da objetividade dessas ciências. Habermas, reinterpretao o pensamento de Dilthey, redefine a objetividade em termos transcendentais (71).

• • •

Em síntese, confrontando os dois tipos de ciências que Habermas distingue quanto ao objeto, ao método e ao fundamento objetivo, teremos o seguinte quadro:



- A pesquisa empírico-analítica exercendo-se, ao nível pré-científico, sobre o círculo funcional do agir instrumental, insere-se no processo cumulativo da experiência.
- A investigação hermenêutica, exercendo-se, ao nível pré-científico, sobre o complexo de tradições, organiza metodicamente o processo de compreensão entre indivíduos e da compreensão de si.
- A primeira permite a produção de um saber tecnicamente explorável, cuja síntese é o trabalho.
- A segunda permite a elucidação de um saber praticamente eficaz, sob a égide da comunicação.
- O trabalho descortina o plano da realidade sobre o processo objetivo da natureza, do ponto de vista da disponibilidade técnica.
- A comunicação assegura a intersubjetividade de uma compreensão entre indivíduos, capaz de orientar a ação: horizontalmente, na interpretação de culturas estranhas; verticalmente, na apropriação de tradições próprias.
- Nas ciências experimentais, submetidas às condições transcendentais da atividade instrumental, a metodologia que conhece é a mesma que produz o objeto e o agente distingue-se no instrumento da ação.
- Nas ciências hermenêuticas, que operam ao nível de uma atividade própria à comunicação, a metodologia que conhece encontra o objeto constituído, e o sujeito que conhece é o próprio objeto conhecido (72).

## V

Na análise crítica do pragmatismo e da Escola Histórica Alemã, Habermas recupera o conceito de interesse que, interpretado em termos transcendentais, oferece-lhe uma ponta para retornar à tradição filosófica que se inicia com Kant. “Pierce – afirma Habermas – incentivou a auto-reflexão das ciências naturais, Dilthey o das ciências do espírito; ambos até um ponto em que os interesses orientadores do conhecimento se tornaram palpáveis” (73).

O conceito de interesse que Habermas recupera nesse duplo contexto científico não deve sugerir uma redução naturalista de determinações transcendentais a dados empíricos, pois diz ele textualmente:

*“Chamo de interesses as orientações básicas que aderem a certas condições fundamentais da reprodução e da auto-constituição possíveis da espécie humana: trabalho e interação” (74).*

A espécie humana reproduzindo sua vida em condições culturais – “condições fundamentais” – as “orientações básicas” – trabalho e interação – não podem ser concebidos nos quadros referenciais da biologia, pois a satisfação das necessidades empíricas não é imediata, mas é mediatizada por um quadro metodológico determinado pelos interesses, no interior do qual irrompem os problemas propriamente ditos. Por isso:

*“A reprodução da vida social – os interesses orientadores do conhecimento não passariam de um mal entendido fossem eles entendidos como mera função dessa vida – não pode de forma alguma ser adequadamente caracterizada sem o recurso às fontes culturais da reprodução, isto é, sem recorrer a um processo de formação que implica – sempre já – o conhecimento sob essas duas formas. É por isso que o ‘interesse do conhecimento’ perfaz uma categoria sui generis... Pois, conhecimento não é nem mero instrumento de adaptação de um organismo a um circum-ambiente em alteração, nem ato momentâneo de um puro ser racional e, como contemplação, subtraído às conexões da vida enquanto tal” (75).*

Kant recai na tradição aristotélica trazendo para a modernidade o conceito de conhecimento como contemplação, onde o conteúdo da razão pura teórica está definido pela ciência moderna. Com isso, Kant armou uma cilada para o seu sujeito transcendental. Se o conhecimento é fim a si mesmo – conhecimento contemplativo: conhecimento pelo conhecimento – esvazia-se o sentido do sujeito transcendental: e se esse conhecimento que progride por uma força imanente coincide com o conhecimento científico – único conhecimento possível –, a conclusão é inevitável: é o “progresso” ao qual o homem deve se assimilar sem tergiversações de ordem religiosa ou metafísica, como afirma Comte. O próprio “imperativo categórico” cai no esquecimento: o único imperativo é o “progresso”. Marx, que à primeira vista recupera o sujeito ético kantiano, fundando o primado da práxis – “a verdade não se contempla, a verdade se faz” – dirá o marxismo – ao erguer o socialismo em bases “científicas” – onde “científicas” são as leis da natureza



objetivada e as leis dialéticas da infraestrutura econômica são “determinantes em última instância” – subordina, “em última instância” o sujeito ao objeto. Há uma similaridade desconcertante entre a autonomia das forças produtivas que evoluem por leis intrínsecas – fundamento da cientificidade do socialismo – e o progresso positivista. De uma forma ou de outra, que aqui não temos condições de aprofundar, estamos às voltas com uma postura filosófica em que a consciência se conhece como produto das coisas em seu derredor. É a postura que Fichte define de dogmática:

*“O princípio dos dogmáticos é a crença nas coisas em função delas mesmas: portanto uma fé indireta em seu próprio Eu, disperso e, como tal, apenas sustentado pelos objetos” (76).*

Para poder desvencilhar-se dos limites de tal dogmatismo é preciso apropriar-se antes do interesse da própria razão. “Somente Fichte pode, após haver subordinado a razão teórica à prática, desdobrar o conceito de interesse, no sentido de um interesse emancipatório, inerente, como tal, à razão em ação” (77). Em Fichte, o poder originário da “auto-reflexão” instala o primado da razão prática, pois a organização da razão é submetida à intensa prática de um sujeito que se engendra a si próprio.

*“O tipo de filosofia que se escolhe depende, portanto, do tipo de homem que se é: pois um sistema filosófico não é um utensílio inerte, o qual se possa aceitar ou rejeitar a bel prazer, mas ele está animado pelo tipo de homem que o possui” (78).*

A identificação da razão pura com a razão prática descortina o interesse próprio da razão que se esclarece a si mesma nesse interesse. O interesse pressupõe uma necessidade – interesse empírico – ou então engendra uma necessidade – interesse puro. A recondução do interesse empírico ao interesse puro libera o sujeito do dogmatismo, da sua subordinação ao interesse empírico e conseqüentemente das necessidades engendradas por este interesse. Eis porque em Fichte o interesse puro é o ato da liberdade, que precede o da auto-reflexão e se afirma na dinâmica emancipatória peculiar à auto-reflexão.

No conceito fichteano de auto-reflexão interessada, o interesse incorporado à razão perde seu caráter de mero apêndice – por isso não refletido pelo positivismo – e se torna constitutivo tanto para o ato-de-conhecer quanto para o ato-de-agir.

Habermas não segue Fichte até o fim por motivos que assim ele declara expressamente:

*“Mas não podemos conceber a vida de um sujeito que se constitui em termos de espécie como o movimento absoluto da reflexão, eis que as condições nas quais a espécie humana se constitui não são apenas aquelas que a reflexão põe em cena. O processo formativo não é incondicionado como o é o instaurar-se do Eu fichteano ou como o é a dinâmica absoluta do espírito. Ela depende das eventuais condições da natureza subjetiva, bem como da natureza objetiva; por um lado portanto depende de condições de uma socialização individualizadora de particulares interagindo e é, por outro, devedora às condições da ‘troca metabólica’ entre os agentes comunicativos e um meio que precisa tecnicamente fazer-se disponível... De certa forma torna-se, inclusive, necessário reinterpretar materialisticamente o interesse da razão, tal como o idealismo o introduzira: o interesse emancipatório depende, por seu lado, dos interesses que orientam ações intersubjetivas possíveis e controlam uma possível disponibilidade técnica” (79).*

A intersecção entre conhecimento e interesse, portanto, Habermas a encontra em Fichte, onde o movimento da reflexão toma a consciência empírica por ponto de partida, e o processo do conhecimento coincide, assim, com o processo formativo. E, para evitar o idealismo, que “concebe a vida de um sujeito que se constitui em termos de espécie como o movimento absoluto da razão” “reinterpreta materialisticamente o interesse da razão”: “o interesse emancipatório depende, por seu lado, dos interesses que orientam ações intersubjetivas possíveis e controlam uma possível disponibilidade técnica” (80).

Toda força do pensamento de Habermas e a grande atração que hoje exerce, pode se atribuir a essa possibilidade que ele descortina de um confronto direto entre o mundo científico em sua bipolaridade – ciências da natureza e ciências do espírito – e a tradição metafísica a partir de Kant. Posto sob o prisma dos pressupostos do pensamento científico, este problema, em si, é tão antigo quanto a filosofia – está certamente implícito na descoberta do “conceito” socrático –. porém Habermas o enfoca com uma originalidade que lhe é peculiar; ele transforma o interesse – o “vilão da história”, a “pedra de esqândalo” de toda teoria cientifista – em fundamento da própria objetividade científ-



fica, comum aos dois tipos de ciência – da natureza e do espírito.

O cotejo entre os fatores de objetividade do conhecimento científico e seus pressupostos metafísicos, nos termos postos por Habermas, encaminha para um redimensionamento de toda a problemática interior ao pensamento pós-kantiano – “transcendental”, “imperativo categórico”, “auto-reflexão idealista”, “materialismo dialético”, etc. Mantendo um pé firme na realidade experimental do interesse do conhecimento, Habermas desencadeia um “diálogo” entre Kant, Fichte, Hegel e Marx, abrindo as perspectivas de um possível “acordo” entre eles para “ajustar as contas” com a pesquisa empírico-analítica do fundador do pragmatismo e com a investigação hermenêutica de quem batizou as ciências do espírito. Simultaneamente, desvia as conclusões de Pierce e Dilthey no momento exato em que estes deslizam numa posição cientifista, abrindo-lhes a alternativa de um quadro transcendental definido pelo “acordo” entre criticismo, idealismo e materialismo.

Este “acordo” que acaba sendo a postura filosófica de Habermas é, sem dúvida, cativante: é um fio de Ariadne que abre um possível “picadeiro” no emaranhado labirinto do pensamento contemporâneo – e na espinha dorsal desse pensamento – seja em sua vertente filosófica assim como científica. É uma aventura do pensamento que apresenta riscos – o de cair em breve no esquecimento, por exemplo –, mas que apresenta também as condições de um desfecho enriquecedor, como afirma Agnes Heller, para quem, “a longo prazo, o trabalho de Habermas se revelará ainda mais importante do que hoje parece” (81).

Habermas contribui de forma certamente decisiva para desmascarar a função mitológica da ciência, pois até recentemente “se se conseguia demonstrar a cientificidade de uma teoria, ela assumia de imediato um valor decisivo” (82). Para compreender o alcance dessa contribuição, basta pensar na União Soviética que efetivamente (pelo menos em seus inícios, mas em parte até hoje) “se legitima a si mesma através da ciência”. “O bolchevismo, elaboração de um ideal social, partiu efetivamente da convicção de possuir a única verdade intelectual e de poder, por isso, construir a inteira sociedade com base na ciência”. Conseqüentemente, “toda reflexão sociológica é dirigida pelo partido e pelo seu Comitê Central. Houve épocas em que essas diretivas se estendiam também às ciências naturais”. “A elite, então pode realizar seu próprio modelo, inclusive contra o povo e contra os operários, porque ela representa objetivamente os interesses deles” (83).

Por outro lado, retomando o quadro weberiano onde o processo de racionalização fica orientado pelo mundo dos valores que dependem exclusivamente de uma opção individual, Habermas subordina também os valores a uma outra forma de racionalidade que surge do consenso que se obtém através da comunicação isenta de coação. Com isso desmascara-se a ideologia que as modernas tecnocracias, para se legitimar, ocultam sob a razão de Estado. É essa uma mensagem decisiva que Habermas traduz com os conceitos de “agir-racional-com-respeito-a-fins” ou “trabalho” e “agir comunicativo” ou “interação” (84), retomando a distinção aristotélica entre a racionalidade do fim enquanto reino da técnica e a racionalidade dos valores enquanto reino da práxis (85). Distinção essa que não deixa de evocar uma outra dualidade categorial, a do “dehors” e do “dedans” de Teilhard de Chardin. Categorias que se desenvolvendo numa relação “dialética” respondem pela evolução não só da História Humana como também do universo todo (86).

#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- (1) AGAZZI, Costantino. *Racionalidade e Irracionalidade em Max Weber. In: RELAÇÕES HUMANAS*, IRESI, São Bernardo do Campo, SP – n.º 5, 1984, p. 11-20.
- (2) Vide nesta edição artigo de WERNET, Augustin. “Escola de Frankfurt”.
- (3) HABERMAS, Jürgen. *Conhecimento e Interesse*. Introdução e tradução de José N. Heck. Rio de Janeiro, Zahar, 1982, p. 322.
- (4) CHÂTELET, François (Coord.). *História da Filosofia*, v. 5 – *A Filosofia da História de 1780 a 1880*. Trad. de Guido de Almeida. Rio de Janeiro, Zahar, 1974, p. 224.
- (5) *Ibidem*, p. 220.
- (6) HABERMAS, Jürgen. *Op. cit.* p. 93.
- (7) *Ibidem*, p. 43.
- (8) ASSOUN, Paul-Laurent e RAULET, Gerad. *Marxismo e Teoria Crítica*. Rio de Janeiro, Zahar, p. 17-18.
- (9) HABERMAS, Jürgen. *Op. cit.* p. 92.
- (10) *Ibidem*, p. 92 e seg.
- (11) *Ibidem*, p. 99-100.
- (12) *Ibidem*, p. 102.
- (13) *Ibidem*, p. 106.
- (14) LAMANNA, Paolo. *La Filosofia del Novecento*, V. I. Firenze, Felice Le Monnier, 1963, p. 390.
- (15) *Ibidem*, p. 390-393.
- (16) *Ibidem*, p. 395-399.
- (17) *Ibidem*, p. 401-408.
- (18) *Ibidem*, p. 408.
- (19) BOTTMORE, Tom (Coord.). *História da Análise Sociológica*. Rio de Janeiro, Zahar, 1980, p. 335.



- (20) LAMANNA, Paolo. Op. cit. p. 412-415.  
 (21) Ibidem, p. 412-413.  
 (22) HABERMAS, Jürgen. Op. cit. p. 327.  
 (23) Ibidem, p. 327-328.  
 (24) Ibidem, p. 328-329.  
 (25) HABERMAS, Jürgen. *Conhecimento e Interesse*. In: BENJAMIN-HABERMAS-HORKHEIMER-ADORNO. Textos escolhidos. Trad. José Lino Grunnevald et al. São Paulo, Victor Civita (Coleção OS PENSADORES), 1983, p. 301-302.  
 (26) HABERMAS, Jürgen. *Cultura e Crítica*. Trad. de Nicola Paoli. Torino, Giulio Einaudi Editora, p. 180.  
 (27) ALVES, Rubem. *O Suspiro dos Oprimidos*. São Paulo, Ed. Paulinas, 1984, p. 13-14.  
 (28) ASSOUN, P. Op. cit. p. 13-14.  
 (29) PETERS, D. E. *Termos Filosóficos Gregos*. Trad. de Beatriz Rodrigues Barbosa. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1977, p. 160.  
 (30) DARÓS, William R. "La Analogia en el Concepto de Ciencia Aristotelico-Tomista". In: SAPIENTIA, 1984, v. XXXIX, p. 27.  
 (31) KANT, Emmanuel. *Critique de la Raison Pure*, Introduction de la seconde édition. Texto em: MEDINA, José; MORALI, Claude; SÉNIK, André. *La Philosophie comme Débat Entre les Textes*. Paris, Magnard, 1984, p. 77.  
 (32) KANT, Emmanuel. *Critique de la Raison Pure*. Préface de la seconde édition. In: MEDINA, J. op. cit., p. 80.  
 (33) ALLAN, D. J. *A Filosofia de Aristóteles*. Lisboa, Presença, p. 133.  
 (34) Ibidem, p. 140.  
 (35) HABERMAS, Jürgen. *Conhecimento e Interesse*, p. 34.  
 (36) VERNANT, Jean Pierre. *Mito e Pensamento entre os Gregos*. Trad. Haiganuch Sarian. São Paulo, Difusão Européia do Livro, Ed. da Universidade de São Paulo, 1973, p. 284 e 291.  
 (37) HABERMAS, Jürgen. *Conhecimento e Interesse*, p. 28.  
 (38) Ibidem.  
 (39) Ibidem, p. 29.  
 (40) Ibidem, p. 34.  
 (41) Ibidem, p. 39.  
 (42) Ibidem, p. 40.  
 (43) Ibidem, p. 43.  
 (44) ASSOUN, P. Op. cit., p. 14.  
 (45) Ibidem, p. 127.  
 (46) ALVES, R. Op. cit., p. 43.  
 (47) ROUSSEAU, Jean-Jacques. Textos escolhidos. Trad. de Lurdes Santos Machado. São Paulo, Victor Civita, 1983, p. 31-34.  
 (48) ASSOUN, P. Op. cit., p. 142.  
 (49) HABERMAS, J. *Conhecimento e Interesse*, p. 71.  
 (50) Ibidem, p. 219 e seg.  
 (51) Vide nesta edição artigo de CAMELLO, Maurílio. "O lugar de prudência na vida moral, segundo Aristóteles".  
 (52) HABERMAS, Jürgen. *Conhecimento e Interesse*, p. 147.  
 (53) LAMANNA, Paolo. *La Filosofia del Novecento*. V. II, Firenze, Felice Le Monnier, 1964, p. 428-433. Vide também HEIDEGGER, Martin. "Heráclito de Éfeso". Trad. Ernildo Stein. In: OS PRÉ-SOCRÁTICOS. São Paulo, Victor Civita, 1973, p. 117 e seg.

- (54) ENGELS, Friedrich. *Première préface à l'Anti-Dühring*. In: MEDINA, J. Op. cit., p. 83.  
 (55) HABERMAS, J. *Conhecimento e Interesse*, p. 110-112.  
 (56) Ibidem, p. 143.  
 (57) LAMANNA, P. I., p. 428.  
 (58) HABERMAS, J. *Conhecimento e Interesse*, p. 130 e seg.  
 (59) Ibidem, p. 155.  
 (60) CORETH, Emerich. *Questões Fundamentais de Hermenêutica*. Trad. de Carlos Lopes de Matos. São Paulo, EDUSP, 1973, p. 19-20.  
 (61) Ibidem, p. 21.  
 (62) Ibidem, p. 23.  
 (63) HABERMAS, J. *Conhecimento e Interesse*, p. 330-331.  
 (64) Ibidem, p. 156.  
 (65) Ibidem.  
 (66) Ibidem, p. 155-157.  
 (67) Ibidem, p. 157-158.  
 (68) Ibidem, p. 161-171.  
 (69) Ibidem, p. 188.  
 (70) Ibidem, p. 190-191.  
 (71) Ibidem, p. 191.  
 (72) Ibidem, p. 212-215.  
 (73) Ibidem.  
 (74) Ibidem, p. 217.  
 (75) Ibidem, p. 218.  
 (76) HABERMAS, J. *Conhecimento e Interesse*, p. 226.  
 (77) Ibidem, p. 219.  
 (78) Ibidem, p. 229.  
 (79) Ibidem, p. 231.  
 (80) Ibidem.  
 (81) HELLER, Agnes. *Para Mudar de Vida*. Trad. de Carlos Nelson Coutinho. São Paulo, Ed. Brasiliense, 1982, p. 79.  
 (82) Ibidem, p. 38.  
 (83) Ibidem, p. 105.  
 (84) HABERMAS, Jürgen. *Técnica e Ciência enquanto Ideologia*. In: BENJAMIN. Op. cit., p. 313 e seg.  
 (85) HELLER, A. Op. cit., p. 57. PETERS, D. Op. cit., p. 78.  
 (86) Vide VAZ, Henrique C. de Lima. *Universo Científico e Visão Cristã em Teilhard de Chardin*. Petrópolis, Vozes, 1967.



Un resumen de lo

"Escuela de Frankfurt y  
su bibliografía

está en el mismo número

de la revista "Relaciones Humanas"

---



Bibliography of "philosophy" Paris - Librairie Philosophique |. Vin. 1988 1993. (newsletter) & quarterly Bulletin.

« Logic and Semantics : »

Blackburn (Pierre) Logique de l'argumentation - Montréal. Ed. du Cerseau Pado p f. 1989.  
(se refere a logica infernal - instrumentos conceptuales para evaluar las ideas y examina las funciones de la argumentacion)

juicio } de evaluación de la argu.  
el árbol } en la forma.  
las autoridades }

Bricker (Philipp) Hugues (R. L.) (ed) "Philosophical Perspectives on Next Generation Science". Cambridge MIT Press 1990  
con textos de: Howard Stein, Michael Friedman, E. Mc Guire, Erel Shoval

Edwards (James C.) The Authority of Language = it's deeper W. Heidegger and the threat of the philosophical nihilism - Gainesville. University of S. Florida Press 1990

Grossmann (Reinhold) The "Fourth" Way: A Theory of Knowledge. Bloomington Indiana 1990  
Indiana Univers. Press.

"Prende conciliar una ontología realista con la teoría epistémica del conocimiento  
 Cree que la distinción de grado entre cualid. primarias y secundarias conduce al idol  
 a lismo - No acepta que el conocimiento, como sea cierto  
 Cree que logica aritmética, son caso de la hebra y se descalbran empíricamente.

= Handjaras (Luciano) Problemas e Propos: del constructivismo. Saegro della filosofia di Nelson Goodman  
Milano - Franco Angeli: 1991.

o parano anotificará sempre fin le contrapposizioni tra filosofia analitica nordamericana e tradizione ermeneutica - il pluriemo di Goodman apre possibilità.

Le tesi di Goodman u ferme sono menbrece legami con il Razionalismo di (G. Frege, W. Heidegger - C. Lewis, H. Carnap) e rinnovarlo.



Hardy (Lee) Entree (Lester) (edd.) Phenomenology of Natural Science. Dordrecht Kluwer 1991. - Incluye la obra de Husserl, de la ciencia con relación a la medicina, el problema de construcciones de Kuhn - historia de la ciencia.

Nannini (Sandro) "Course o'azioni". Modello di preparazione delle azioni umane nelle scienze qualitative. Roma. Editore Boringhieri. - 1992

Crítica: Guitas Hempel, Ernst Nagel, Karl Popper = que cuestiona la unidad fundamental de las ciencias de la naturaleza y las ciencias humanas. Analiza G.H. Wright, G. Pyle, V. Drey, Wittgenstein.

Reinhold (Heinz) Mythos and Methode en Kultur und Erkenntnis München, Fink, 1991

Seeborn (Thomas) Follisdal (Dagfin) Mohanty (Jitendra Nath) (edd.) Phenomenology and the Formal-Science. Dordrecht - Kluwer 1991

Tratado de fenomenología de la lógica y matemática (primera versión de Husserl) sobre la distinción de Husserl entre "state of affairs" y "situation of affairs" | modalisation y modalidades matemáticas y trascendental fenomenológicas.

Maronelli (Dean) Maronelli (Juliet Flecker) La era del signo, Mexico Talleres - 1990.

Traduce "The time of sign" = A Semiotic Interpret. of Modern Culture. Indiana University, press.

Marin (Egon) "Les Methodes 3. La connaissance de connaissance". Paris Seuil 1992. Trad. del inglés. 1983)

Cockburn (David) Other Human Beings - NY. Meridian Press. 1991.

parece influido por la fenomenología - define la unidad física del h. material y su mente.

Lacandra (Walter) The Autentic Self. Toward a philosophy of Personality. Miami, FL 33184 13339 S.W. 9th Terr. NY, Long 1991.

una lección contra Freud, Adler, Maslow.

que la autoconciencia opera a p. freudiana, maslow = indolencia moral = religión

BELEN JESUIT FATHERS 13339 S.W. 9th Terr. Miami, FL 33184



Foti (Veronique, M) Heidegger and the Poet: Poetry, Sophia, Truth in Heidegger's Highland  
Humanities Press - 1991. (bare code)

5

Perrin (Ron) Max Scheler's Concept of the Person: An Ethic of Humanism.  
NY, St. Martin's Press, 1991 -  
Estudio sobre el concepto de Scheler

Baert (Patrick) Time, Self, and Social Being: - Temporality within a Sociological Context.  
Aldershot. (Hants. in print) Avebury 1992  
Cita a ~~the~~ G.H. Mead. *superior para conciliar*, sus críticas de la Sociología  
kinismo, el tiempo y a la obra de T.S. Kuhn. *estructura el significado*  
modificaciones.

"ARTIFICIAL INTELLIGENCE" >>: vol. 21 No. 1, November 1994. Elsevier, Amsterdam, NY, ...  
Dep. of Engineering, Science, Oxford University.

Contenido Stein (Linn Andrea) Morgenstern (Leora)

Dicen preferir las bases concebidas conjuntamente - exploran el papel que "causation play" in our  
intuitions about temporal reasonings.

- Utilizan las estructuras del predicado  $\text{holds}(t, \text{state}_1, \text{state}_2) \equiv \text{Holds}(t, \text{state}_1, \text{state}_2)$   
 $\equiv \{ \text{Holds}(t, \text{state}_1) \wedge \text{Holds}(t, \text{state}_2) \}$   
 $\{ \text{Holds}(t, \text{state}_1), \text{Holds}(t, \text{state}_2) \}^2$

Diferencia "causar" cause (precondition, excluded action, action, effect)

Guide uno hacerse miembros: AAAI Membership -  
AAAI "Premier Authority" 445 Burgers Drive  
Menlo Park CA 94025

membership.aaii.org  
(415) 328.3123. / (415) 321-4452 (fax)

La Christendom Today - A magazine of Evangelical Conviction. Vol 33 No 6 p. 12. 1994  
(se llaman en diversos modos: baby boomers, boomers, Generation X, baby boomers)



que se fue hacia una "variable demográfica" una generación que todavía va en búsqueda de identidad, nacidos entre 1953-27 (38 millones?) = la próxima ola de juventud silenciosa -

- Qué efecto produce en la sociedad? y cómo la afecta los puede alcanzar? -

Lo que los hace "apáticos" es perderse en una era que se llama post-moderna o post-estructural.

Los fenómenos sociales como AIDS - MTV - catástrofe ecológica, aumento de suicidios en niños de miles de millones de defectos - parapsíquico - etiol, la densidad - al mismo tiempo no tienen apariencia en un ejemplo

- "Doesn't speak the same language, doesn't go to the same places, doesn't have the same needs, and it doesn't look like there's anything to how our kids have spiritual concerns -"

George Barno; Baby busters: The disillusioned Generation - dice: We either change or we lose them.

Children of divorce 50% from broken homes, and the children of No-job families, often parent were not around -

Howe and Bill Strauss: "13th Gen" (la 13ª generación a crecer bajo la "bandera-USA")

- Church History & American Society of Observations - Sept. 1991

Crossan (J. Dominic) The historical Jesus: The life of a Mediterranean Jewish Peasant. St. Fco, Harper Collins. 1991

Entre 80-90 se le rescató una 3ª búsqueda de Jesús histórico

base de Jesús un promotor social! (1991)

La Generación X - Danada de la novela de Douglas Coupland. (1991)  
Su aspecto = Androgynous, lank and bored-looking, out-fitted in Doc Marten boots, all-black zipped T-shirts, baggy pants, and leather jackets, a trendy-something crowd dreams, late one night into Cabaret Metro, an alternative dance club in Chicago. Disheveled hair hides the women's faces, while the men sport crisply cut hair or shaved heads. They have come to hear Liz Thair, an up and coming grunge punk rocker.

Cada día 13 comben suicidio, 16 son asesinados, 1000 mujeres become mothers, 100'000 personas pidiendo la gloria, 2'200 dejan la escuela, 500 entran a la droga, 1000 empiezan a beber, 3500 son agredidos, 630 robados, 80 violados sexualmente. - según estadísticas de ellas!

consecuencia: la depresión, pesimismo sobre sus posibilidades. Son la generación más olvidada Richard Peace - (profesor John Fuller (teológico)) "una generación clínicamente restringida" -

BELEN JESUIT FATHERS  
13339 S.W. 9th Terr.  
Miami, FL 33184



Los Xers, impiden la form. de abstr. economic. fear que sus padres: low paying, low tech, acad and, "los padres de los Xers" bajaron 11% en 1980 (los demás bajaron 6.5%)

Las entradas para menores de 25 años (US News & World Report) bajaron 11% en 1980 (los demás bajaron 6.5%)

58% bajo entre 20-24 años tras la vida con sus padres y ven a tener que pagar más por "bribe security" cuando la generación de "boomers" tienen 20 años estaban bien para salvar el mundo

Los Xers: no pueden saltar ni 50 millones... "electronic-television!"  
Se pejan: los boomers tienen libre-energía; nosotros el SIDA - ellos tuvieron guerra sobre pobreza; nosotros billones de deudas; ellos tuvieron una economía pujante; nosotros el calentamiento y la contaminación!  
Surgió el "Die Yuppie Scum" (pain of divorce = temor al divorcio de los padres) el promedio de 21, cayó a 26 en 4

Se reducen al máximo (por el divorcio) la década y sigue bajando.

Han caído los "teleevangelistas" - y los políticos, atacan! - la confianza en autoridades (aínt a baja ifasi)

Nada vive en el cerebro (y 1/3 de la transmisión) - Xers no se esperan lo esperaban!

- MTV's Beavis & Butt-head = con su visión nihilista atacan a los Xers a favor de ello el voluntarismo - para ayudar la comunidad a alto 1/2 de underproduced <sup>de los Xers</sup> unidos a la semana. - amor y religión.

Xers = son la 1ª generación que ha aprendido computación - los high-tech de información, CD-ROM, fax, modems muchos tienen educ. superior y viajaron. = ponen un gran valor en la comunidad - y relaciones. con estas tendencias contradictorias, muchos pretenden cambiar las reglas de la sociedad y de la vida.

Whitehead Alfred North "1898" A Treatise on Universal Algebra with Applications  
BD 1. Cambridge University Press - Cambridge. NY 1960 Repr. H. Guer.

Rev "Modern Logic" 7 October 1944 Vol 4 No 4 - modern logic. publish. - Irving H. Avelis, Ed and Publ Box 1036, Welch Ave Station Ames, Iowa 50014-1036

p. 392  
Jan Walecki: Jan Łukasiewicz on the "Liar-Paradox" - OCA  
"La expresión más simple es la de la paradoja: esto es falso! (lo que digo)  
Es verdadero solo si es falso! Es una contradicción lógica del lenguaje - Łukasiewicz b



revelar de este modo: (sea fotocopia)

Actualidades

- "New German Critique" - 22 (1981) | "Theodor Adorno's 'Modernity versus Postmodernity'"
- "Critical Inquiry" - 15 (1990) | exchange between Rich Rorty and Thomas Mc Carthy.
- "Man and World" - 25 (1992) - "Rorty hermeneutics and the problem of Relativism."

Biblioteca popular de Miami

"Critical Inquiry" - (solo 9/1985 MNL PER MFLA (only))

critical theory since 1965  
" " since Plato

Critical understanding and limits of pluralism.

9 Criticism and theory.

Biblioteca popular de Miami =

Alan Janik and Stephen Toulmin:

Wittgenstein's Vienna | Simon and Schuster. NY 1973

- cap. 5. Language and Power
- cap. 6. The Treatises Reconsidered: An Ethical Deed.
- cap. 7. Wittgenstein the Man, and His Second Thoughts.

Cap. 3. Karl Kraus, un escritor Viés que denuncia la falsedad de sus sentidos. Defiende la prostitución y la homosexualidad. Para él la esencia de la mujer es la sexualidad. El hombre tiene impulsos sexuales, la mujer es la sexualidad por esencia. Por tanto no es culpable.

Freud no hace más que "universalizar" la idea de auto destrucción de su tiempo y llevar a la destrucción el libido. Es también judío. "Viene un campo a fundar de la destrucción mundial".  
Publica con periodicidad satirico 1899 "Die Fackel" (= anti-papel) (anti-libro)  
es el satiro que usa para denunciar la corrupción. - hasta 1936.  
y también otros escritores de Viena. → luego analiza otros personajes y escritores vieneses de esa época

Cap. 4 Culture and Critique

Revela el ambiente cultural y su cambio, en algunos escritores.

Miami, FL 33184  
13339 S.W. 9th Terr.  
BELEN JESUIT FATHERS



Schubert es un músico" (p. 102) se refiere a su "tarea" romper las limites de una  
estética desafiante (bygone!) ~ Tomó su tarea con el mismo espíritu de De Morgan  
 y de Boole. quienes sometieron la lógica aristotélica a una crítica - destructiva similar  
 (Leibniz) insinuando que se requería una nueva visión de la lógica - la medida de la  
 cimita de una lógica nueva -

Se puede encontrar una eterna analogía entre Chaoceros y Heronius (y la Principia Mathematica  
 de Russell y Whitehead - en 1932 December, se publicó en una carta =

"No es que se puede dar una verdad de el arte de composición cuando se basa en "conocimiento  
 y realización que deriva de lógica - musical.  
 - yo no entiendo "compañía de 12 tonos" - (Dodecafónica) sino "suposición" en el sentido de lógica musical -

**Cap. 6 LA CRITICA DEL LENGUAJE.**

"Cual era el principal problema por el cual Wittgenstein <sup>ante</sup> era " preocupado? (por si mismo)  
 antes de encontrar Russell y Whitehead Frege?"

= En la cultura de Viena se encuentra la crítica al Kantismo hecha no por la filosofía, sino  
 por todo hombre culto! → al final de su investigación,  toda filosofía es "crítica del lenguaje"!

- 1) breve resumen en Viena 15 años antes que Witt. escribiera el "Tratado" esta actitud mental!
- 2) Los problemas que Mauthner ("Sprachkritik") había dejado "sin resolver"!! pedían interacción  
 este problema determinó (p. 168) el objetivo al cual fué dirigida la acción de Witt.

Por. esto no puede derivarse solo de condiciones internas. por ello fueron necesarios los 4 primeros capítulos.  
 Por supuesto sin los ejemplos de Russell y Frege adelante, Witt. nunca podría acercarse al tract.

La sección 6.3 = lógica teórica y morosidad de Heidegger, p. 4 carácter transcendental, 6  
revelan!  
Se plantean aún los 2 aspectos: lógico y ético! el lenguaje es ético, la lógica formal es desértica  
de las formas de la lógica (p. 169)

La definición de familia de Witt. lo colocó al centro de una "paradoja"  
el cap. 6-2 = condición de este libro para dejar la lógica ética del tractatus



such concepts, are creatively forged as social phenomena. The sociology of knowledge becomes the study of *homo faber*.

This creative force of language is always evident in the pictures that frame and encompass social activity. But just as talk is played out in many language-games, so our lives are lived in many pictures. Games can be played with endogenous rules, and colors can run to blur the boundaries between what were once clear outlines of familiar shapes. As a number of contemporary philosophical and social scientific works have endeavored to show, the concept of the *real world* is far from transparent. There is a sense in which the world is always up for grabs; but this sense is a restricted one. Care must be taken neither to overextend nor eradicate the concept *real* either by positing a neutral baseline in terms of which all other formations are measured or by assuming that the forms of daily life are without structure and regularity. The point then is not that either people in daily life or philosophers involved in professional activities err by misusing language; rather, the danger is that in the course of the latter exponents purport to be able to suspend or bracket what they do in the former. The problem is one of overextension: of failing to look at the limits within which linguistic usage is commonsensically confined. These limits are not ineluctable; but neither can they be transgressed at the whim of a philosopher or social scientist who chooses for the sake of expediency to call  $x$  a  $y$  instead of an  $x$ . For the plain ordinariness of the way we talk is not an expendable superfluity in courses of philosophizing; there are very few great masters who can use a lesser work as their canvas: the overwhelming majority cover up the pictures of ordinary life at their own peril.

My aim in this article is to point out some of these limits. My focus is provided by an article of Alfred Schutz in which he takes the musical performance as a case study in applied phenomenological sociology.<sup>1</sup> I account for the success of his argument before exploiting one of Wittgenstein's musical metaphors, as a way into what I refer to (following Wittgenstein) as the problem of *genuine duration*.<sup>2</sup> This allows the identification of a crucial misconception that becomes apparent in Schutz's approach and subsequently allows my argument to move through a short excursus on mental concepts, the inner-outer time dichotomy, and finally, comments on the repercussions that this might have for a sociology of time. I begin, as I end, with Schutz.

In his article "Making Music Together: A Study in Social Relationship,"<sup>3</sup> Alfred Schutz uses the musical performance as a way of illustrating what he refers to as the "mutual tuning-in relationship,"

which is presupposed by all forms of social communication. All social relationships, he argues, are premised on the "people living together simultaneously in specific dimensions." Schutz hopes that an analysis of a specific episode of social interaction in this case music—will shed light on other aspects of the social interaction. His analysis aims therefore to uncover a generality that transcends the musical example with which it is dealing in order to make *scientific* claims about the empirical world. Given this theoretical goal, Schutz is interested neither in what he terms the "so-called sociology of music" nor in a "phenomenology of musical experience,"<sup>6</sup> but in the extrapolative link between the particular and general. Schutz identifies the social interactions in which the musical process is connected as the real focus for his analysis. In short, making music as a social phenomenon is a particular case of what (elsewhere in his corpus) Schutz characterizes as (problem of) the intersubjectivity of the lifeworld.

As a study of intersubjectivity then, and in light of the phenomenological themes that make up the parameters of his intellectual horizon, it is not surprising that his study of the production of *meaning* as the main issue at hand. Methodologically this translates into the problem of accessing "subjective meaning contexts" through "objective meaning contexts."<sup>7</sup> For Schutz, the schema, meaning is the essence of the communicative process which arises out of the interdependency of human action. The problem, as Schutz identifies it, is whether this process can be viewed as the foundation of social relationships or, on the other hand, whether communication is parasitic upon forms of social interaction.

Although it is true that, in general, Schutz resists the temptation of reducing such philosophical questions to simplistic either/or dichotomies, his vocation as scientist and sociologist does lead him to place the burden of proof on the latter side of the problem: interaction is the base upon which all communicative action is built. Schutz is not, ironically, unpartisan enough to join those other social thinkers who, he sardonically remarks, "dismiss problems with haughty reference to the question of the priority of the chicken or the egg."<sup>9</sup> But Schutz's apparent lack of disinterestedness in the matter impels him to seek the "pre-communicative social relationship" that underlies meaningful communication and to which, although ostensibly hidden, it is apparent as an empirically identifiable phenomenon in courses of social action such as "making music together."



[n. 1908 + 1961.]

2 Fenomenología de la Percepción - 1945 (

1. La estructura del comportamiento 1941

3. Humanismo y terror 1947

4. Las aventuras de la dialéctica (1955) B. Aires 1957. Ed. Leviatán

5. Sentido y sin sentido. 1948

6. Signos 1964. Six Bernal Barcelona (1960)

7. Lo visible y lo invisible (1964) fatuma.

8. El ojo y el espíritu (1960) Paidós 1986 Barcelona.

9. La prosa del mundo. Taurus Madrid 1971 (1969)

10. Orígenes de la Verdad.

11. Filosofía y lenguaje - 1968. (Cursos 1952-1960) Ed. Potos B Aires.  
(en el Collège de France) = fenomenología y naturalismo

Amigo de Sartre. Lo sucedió en los Caeles

Co fundador y editor de "Les Temps Modernes"

En política - izquierdista

En filosofía - fenomenólogo - metafísico



Etimología de la profesión

parte III Cap 3. La Abogado (p. 434)



III.6

### LA LÓGICA DEL MÉTODO Y SU CONTENIDO.

La Filosofía Escolástica utiliza la Lógica Antigua. Su alcance se limita a la teoría del silogismo, juicios y conceptos como resolución del esquema proposicional S-P.

El raciocinio utilizado es fundamentalmente el Deductivo formalizado a base de silogismos

Por tanto toda la especulación escolástica queda condicionada y limitada en el marco de la lógica silogística.

La Fenomenología utiliza la Lógica Moderna con las oraciones (x-R-y) toda forma de Inducción y Deducción: implicaciones, Derivaciones, Tau-tologías, etc...

Por consiguiente la apertura metodológica de la Fenomenología es mucho más amplia y sus resultados pueden ser más complejos.

La Fenomenología desarrolla todas las posibilidades lógicas del Método y lo convierte en un instrumento más completo, más riguroso y más objetivo.

La Fenomenología parte de la Experiencia, o sea de la Realidad Humana completa: esto incluye la vida, vivida por uno mismo y por los demás, la cultura, la economía, la historia, la psicología del individuo y de su colectividad. Sin perderse en abstracciones se funda en la experiencia inmediata y completa de cada persona, se aferra a esta realidad primera y nunca la abandona, a pesar de todas las elaboraciones y análisis, reductoras y críticas de esta misma experiencia. El pensamiento que surge se construye precisamente sobre las exigencias de esta misma realidad.

### LA FENOMENOLOGIA PENSAMIENTO INCONCLUSO III.7

Por ser fundamentalmente un método, la Fenomenología se presenta como un Pensamiento Inconcluso, o sea "abierto" constantemente a las instancias básicas de la realidad experimental.

Lo estructurado es el Método.

Sus resultados son provisionales y parciales. Con ello se admiten cambios, evolución, mejoras, y profundización, sin menoscabo de la verdad adquirida.

Su método posee una VALIDEZ básica aplicable a todos los procesos de la realidad.

EL VALOR DEL MÉTODO reside en su "Rigor-Lógico" y científico del procedimiento. Su preocupación por aclarar el FUNDAMENTO y medir sus pasos sin abandonar en ningún momento el punto de partida: la Experiencia-real.

### LA FENOMENOLOGIA COMO CIENCIA III.8

El Instrumento crítico es la Lógica. Por ello la obra fundamental siguen siendo las Investigaciones Lógicas de Husserl, en las que se tiende a establecer el valor de una Lógica-Pura, o sea una ciencia teórica con valor propio y universal.

En la obra titulada: Lógica Formal y Lógica Trascendental, Husserl define este tipo de ciencia.

La Ciencia en sentido nuevo nace con la "Fundamentación de la Lógica".



Resumiendo el concepto de Platón, la ciencia debería ser "una exposición de normas conforme a las cuales puede constituirse una ciencia que aspire conscientemente a legitimidad normativa general" y que, consecuentemente, justifique sus métodos y sus teorías.

La ciencia no consiste pues en tomar por norma el "Factum" de algún método o de alguna ciencia desarrollada con ingenuidad. Platón tuvo que superar los enredos-lingüísticos de los Sofistas por ello "fundamentó críticamente" la posibilidad, en principio, de la ciencia en general: la fundamentó en la idea-pura.

Con ello contribuyó a la creación de las ciencias-fácticas. Estas estaban implicadas en la ciencia lógica y trataban de realizar, en lo posible, la idea.

Así se fundamentó la matemática y otras ciencias exactas.

En la época moderna la relación Lógica-Ciencia se ha invertido. Las ciencias se han independizado. Dejaron atrás a la Lógica que era portaestandarte del Método, teoría pura de los principios del conocimiento. La Lógica perdió esta misión y quedó como rezagada.

Ahora la Lógica se deja guiar por las ciencias fácticas (p.7). Se han multiplicado las ciencias particulares y se ha perdido la Unidad, con lo cual ya no estamos en capacidad de conocerlas todas. La deficiencia consiste en la falta de "unidad de comprensión" y sobre todo en falta de "raigambre". Falta de unificación a partir de la raíz.

Falta de Fundamentación.

La ciencia se ha convertido en "técnica - teórica" (una técnica, o sea un saber surgido en prácticas-experimentales.)

La Ciencia moderna ha abandonado el ideal de ciencia auténtica. Ya no se fundamenta en los Principios Primeros y por tanto "perfectamente evidentes". La Lógica confiere a la investigación la "Generalidad Esencial" la formación radical a partir de los principios. Pero en este caso no ha cumplido.

No ha cumplido con "dominar" los distintos estrados de los Problemas epistemológicos.

Esta situación de las ciencias nos obliga a reflexiones "radicales". La ciencia ha perdido fé en si misma, en su significación absoluta. Ya no es la "expresión de cultura" ni es una función universal creada por la humanidad.

Todavía la Lógica nos permite descifrar su sentido y determinar su alcance verdadero. La Lógica es el "instrumento-crítico" para alcanzar generalidades y principios. Pero los Principios deben ser tales que impliquen "una praxis-racional".

Queda la necesidad de una reflexión radical.

De este tipo fue la reflexión de las meditaciones de Descartes. Fue una reflexión radical pero envuelta en prejuicios. Sirvió para fundamentar el Método Racionalista. Hay otros caminos para Reflexiones Radicales (sin caer en el Idealismo de Kant o de Hegel).

Husserl elige uno de estos caminos: la lógica como norma para fundamentar una Ciencia Auténtica. La Lógica Formal tiene una insuperable fuerza (basta dar una mirada a la maraña de ensayos modernos para desarrollar la Lógica) y conserva un "contenido-medular" idéntico en su esencia.



La lógica escolástica llegó a confundir el rigor formal con el "contenido" y este fue su error. Pero esto no le quita la superioridad esencial que posee la lógica: su fuerza-crítica. Sigue siendo la ciencia de las ciencias, la ciencia en general.

OBJETIVIDAD DE LA LOGICA. *W.9*

La reflexión sobre las ciencias nos permite establecer "el sentido mismo", el que "está mencionado" y "supuesto" en la mera mención. Transformar el sentido "vagamente vacilante" de la intención oscura en un "sentido completo" y claro. (p. 13)

La reflexión nos conduce al sentido auténtico de una Lógica como teoría de las Ciencias;

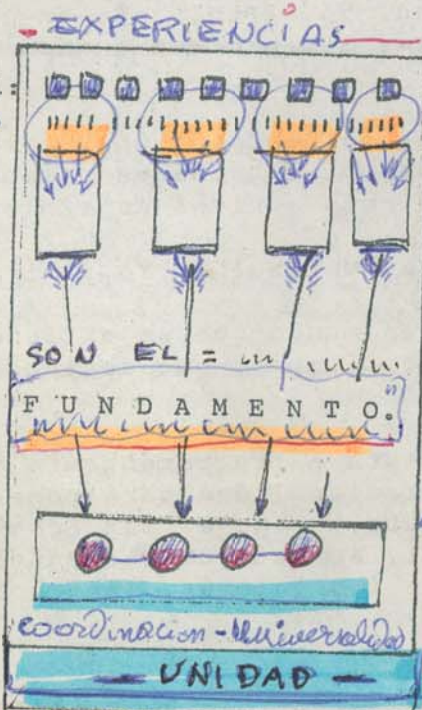
su tarea es la de meter en claro el sentido auténtico de las ciencias, en general. Este análisis parte de la Experiencia.

Tenemos ante la mirada el núcleo de la Lógica Formal. La reflexión procede como un examen unilateral condicionado por esta "mirada" y esta "referencia a las ciencias". que determina el sentido específico de la Lógica Tradicional.

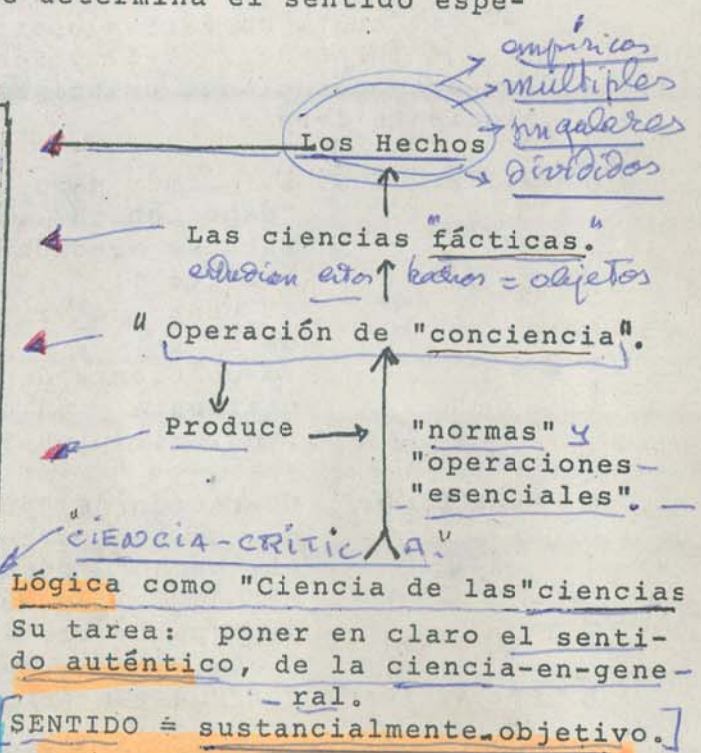
ESQUEMA.

Diagrama ideal:

*de un retrovisor*  
NUCLEO



NUCLEO DE LOGICA FORMAL.



LA REFLEXION RADICAL =

es "eo-ípso" crítica.  
Crítica de la "autenticidad" y de la "inautenticidad". = *unificadora de lo múltiple*

La Reflexión Radical significa:

- a) Determinación = más precisa que el simple esbozo aproximado.
- b) Rechazo de prejuicios (que nacen de transferencias-asociativas).
- c) Supresión de los Prejuicios del Método = que discrepan de el "cumplimiento-reflexivo."



## PLANTEAMIENTO METODOLOGICO

Para el análisis de la Realidad Humana, en la circunstancia actual, únicamente encontramos dos posibilidades.

- A) Métodos Científicos y prácticos, contrapuestos a métodos especulativos :
- |   |   |                                      |
|---|---|--------------------------------------|
| ↔ | { | Lógica.<br>Matemática.<br>Filosofía. |
|---|---|--------------------------------------|
- B) La Fenomenología: oposición entre "método científico" y "método del pensar-filosófico". La Fenomenología pretende cubrir el campo de la Subjetividad-Trascendental. Es un nuevo "Discurso del Método".

- |   |                                 |  |
|---|---------------------------------|--|
| { | B.1 Justificación del método    | 1. Necesidad de analizar la realidad concreta.<br>2. Posibilidades metafísicas del método<br>3. Experiencia como punto de partida. |
|   | B.2 El proceso de la Reducción. |  |

Consta de varias operaciones que se describen en la obra:  
IDEAS Sec. 27-52 y Secc. 55. (Publicada en 1913).

Las dos operaciones principales del proceso pueden resumirse en la siguiente forma:

**A** DESCRIPCION. El primer paso es la Descripción Fenomenológica de la "experiencia" (mejor si hecha en primera persona). Esta se efectúa tanto a nivel sensible como a nivel intelectual.

El punto de vista "Natural": "Yo y mi mundo alrededor de mi".

Yo conciente de un mundo que se extiende sin fin espacialmente y en el tiempo y que deviene y deviene sin fin.....(p. 91)

**B** REDUCCION: Operación de "puesta entre paréntesis" de los aspectos que no son pura-racionalidad para poner de manifiesto el "hecho". (Facts.) (p.98). Max Scheler deriva del Método de Husserl, através de la Reducción, su teoría personalística de los Valores, (concepto de persona).

*en un mundo de realidades axiológicas no significativas*

## III. APLICACION A NUESTRA REALIDAD

El método arranca de una Descripción. Esta Descripción se refiere a nuestra "experiencia vivida, de tipo personal" pero no se reduce a una ejercitación más o menos retórica y fingida. Se trata de nuestra experiencia real fundamental, tanto como personas humanas, individuos con su propia circunstancia existencial y con su breve historia individual. Pero también de una experiencia que vá más allá de los estrechos límites del individuo y se extiende a nuestra situación de personas humanas que viven con su familia y con su comunidad.



La situación que describimos en nuestra "experiencia" vivida, abarca nuestro pueblo, nuestra nación, la situación económica y política de nuestra realidad, la problemática individual y cultural, los medios de comunicación, el destino humano de nuestras vidas y de nuestra actividad cotidiana.

En realidad puede abarcar un análisis de la situación antropológica centroamericana con sus angustias reales y los acontecimientos públicos y privados que constituyen nuestro radio de acción y nuestras reales relaciones con las demás personas.

Esta descripción de la experiencia vivida afecta nuestra identidad personal y de grupo, en el contexto de las estructuras sociales y de la cultura que el hombre a creado y en la que estamos sumergidos.

No se trata pues de una ejercitación ficticia, para usos de clase, sino de una problemática auténtica que compromete nuestro presente y nuestro futuro. De el momento actual de nuestro análisis dependerá nuestra participación en la evolución y la transformación activa de esta realidad. Nuestro proceso social ha evolucionado por la interpretación y la contribución de otras personas. Desde este momento constituye un reto para cada uno de nosotros, y del análisis que llevemos a cabo dependerá la respuesta nuestra personal y de muchas otras personas más. Desde este momento la historia puede empezar a ser diferente.

Nuestra descripción de la realidad vivida y viviente puede llegar hasta las raíces de la personalidad del hombre latinoamericano y estudiar su proyección hacia el futuro.

### III. 13. LA REDUCCION FENOMENOLOGICA.

La reducción es el proceso que nos acerca progresivamente al objeto conocido, a las cosas. Este proceso elimina gradualmente lo que "no-pertenece" a la esencia de un "hecho" y revela finalmente su esencia. Esta "esencia" es la verdadera y completa "significación."

La experiencia que se describe en la primera fase de este análisis representa el "hecho", pero un hecho envuelto en "determinaciones", que confunden y no nos permiten captar la "significación."

La reducción "libera" estas determinaciones para poder captar la verdadera "esencia" del hecho - "hecho". (Ideas, p. 176, 67, método de clarificación).

"No abandonamos la tesis que hemos adoptado, no hacemos cambios en nuestro convencimiento hasta que no se introduzcan nuevos motivos de juicio. y Entonces la tesis sufre una modificación, aun permaneciendo en ella lo que es, la colocamos como fuera de acción, la desconectamos, la ponemos entre paréntesis. Esta no desaparece, todavía permanece allí, como lo parentético entre paréntesis, como lo desconectado, queda fuera del sistema conectado". (Ideas, p. 176)



analógico a la

Ejemplo de "REDUCCION FENOMENOLOGICA".

El siguiente ejemplo tiene el único objeto de esbozarnos en forma esquemática las diferentes fases del método de reducción.

CUADRO

BUSCO UN DIAMANTE:  
La piedra es el "Valor"

ES:

PIEDRA, ES PRECIOSA.

"Esencia"

"Residuo" Fenomenológico.

"7 Kilates"



Es Diamante

"Es luz que emana" Reducción trascendental (4)

- 9. La piedra "deslumbra"
- 8. Es engarzada para ser vista
- 7. Se eliminan puntos de vista.
- 6. El "tallado" de la piedra.
- 5. La depuración de la piedra.
- 4. "Limpieza" de la piedra.
- 3. La "piedra" esta
- 2. Roca que encierra cristales.

- "reducida" Conduce la luz. Escoge el enfoque.
- "reducida" Se revelan posibilidades de luz y vida
- "reducida" Se eliminan angulos, se descubren las facetas
- "reducida" Se quitan las añadiduras e incrustaciones.
- "reducida" Se elimina el resto de la tierra y cuerpos extraños.
- "reducida" Se separa del suelo diamantífero.
- "reducida" Se "descubre" en la tierra (se vé)

- 6 Reducción Trascendental. (3)
- 5 Reducción Fenomenológica (2) LÓGICA
- 4 Reducción EIDÉTICA tal (1) ΕΜΟΧΗ
- 3 Reducción EIDÉTICA LÓGICA
- 2 EIDÉTICA Actividad Reductiva.
- 1 Descripción Fenomenológica.

EXPERIENCIA-FUNDAMENTAL

entre los elementos del suelo

INTUICION-EIDETICA.

RESULTADO: Poseer un diamante, ya no es un asunto económico, es una categoría social, representa un "status" en la vida social. Se puede "presumir" de él. Por qué? porque es un "Valor reconocido", "duradero", que enaltece. Como se ha pasado desde una realidad terrestre tan prosaica como una parte del suelo, a un valor de tipo psicosocial? R./ Através de una serie de "reducciones". Este ejemplo puede dar una vaga idea de lo que es el proceso de reducción fenomenológica.

cuanto más se eleva, tanto más se "universaliza"!



11.14  
FUENTES

- A.F. Aguirre: La Fenomenología de Husserl a la luz de sus presentes interpretaciones y críticas. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt. 1982.
- Raymond Boudon: Corrientes de la Investigación en las Ciencias Sociales. Ed. Tecnos-Unesco. Madrid. 1981.
- Les Atributions (catégories) Ed. Bellarmin-Les Bellas Lettres. Montréal Paris. 1983. (buena edición moderna de las categorías Aristotélicas).
- Teodor Celms: El Idealismo Fenomenológico. Ed. Revista de Occidente Madr. 1931.
- Edmund Husserl: Investigaciones Lógicas. Vol I Ed. Revista de Occidente, Madrid. 1967.
- Edmund Husserl: Ideas. General Introduction to Phenomenology. Collier Books N.Y. 1962.
- Edmund Husserl: La Filosofía como Ciencia Estricta. Ed. Nova. B. Aires. 1962.
- Edmund Husserl: Lógica Formal y Lógica Trascendental. UNAM. México. Centro de Estudios Filosóficos. 1962.
- Martin Heidegger: El Ser y el Tiempo. Ed. FCE. México 1965.
- Joseph J. Kockelmans: Phenomenology: The Philosophy of Edmund Husserl and its Interpretation. A Doubleday Anchor. Original N.Y. 1967.
- Gottlob Frege: Escritos Lógico-Semánticos. Ed. Tecnos. Madrid. 1974.
- Remy C. Kwant: Phenomenology of Language. Duquesne Univ. Press. Pittsburgh, Penna. 1965.
- Alphonse de Waelhens: Existence et Signification. Ed. Nauwelaerts. París 1958.
- Louis Lavelle: La Présence Totale. Aubier, Paris. 1934.
- Maurice Merleau-Ponti: Phenomenology of Perception. Rutledge y Keagan Paul. Londres y N.Y. 1962.
- Maurice Merleau-Ponti: Filosofía y Lenguaje. Buenos Aires. Ed. Proteo. 1969. (1968)
- Eduardo Nicol: La Reforma de la Filosofía. Ed. FCE. Mex. 1980.
- J.J. Nebreda: La Fenomenología del Lenguaje de Maurice Merleau-Ponti. UPCM Madrid. 1981.
- René Scherer: La Fenomenología de las Investigaciones Lógicas de Husserl. Ed. Gredos Madrid. 1969.
- Pierre Thévenaz: What is Phenomenology? Quadrangle Books, Chicago, 1962.
- Roger Verneaux: Leçons sur L' Existencialisme. Ed. Pierre Tequi a-rís. 1949.

CONCLUSION AL CURSO DE: FENOMENOLOGIA I. 11.15

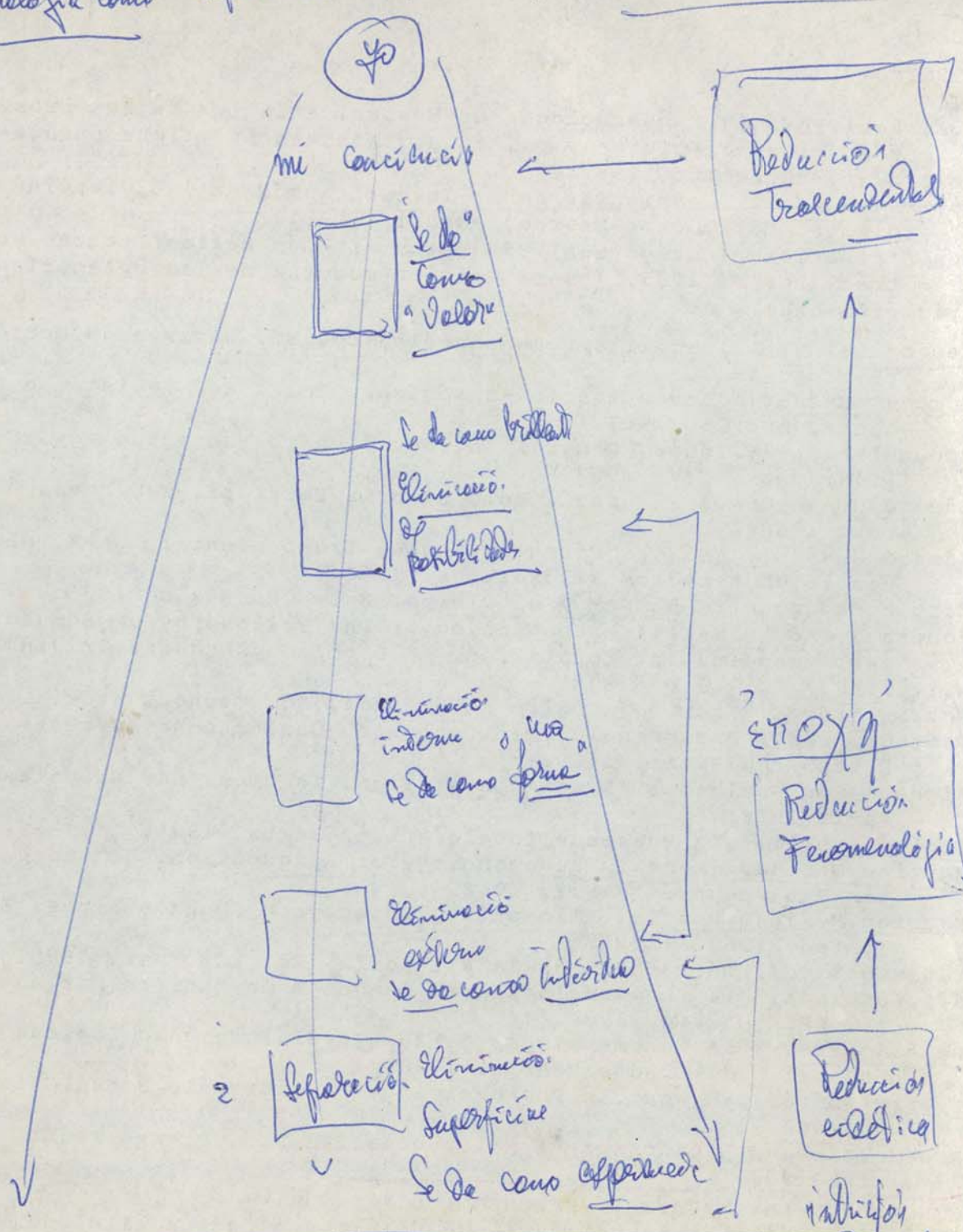
Con esta breve reseña de fuentes concluimos el curso titulado Fenomenología I. Después de una breve introducción a la Filosofía considerada ya desde un punto de vista de la Fenomenología, hemos esbozado los conocimientos esenciales de la Lógica Aristotélica como un instrumento previo a toda especulación específicamente orientada a la Fenomenología. En la tercera parte de este Curso, hemos introducido la idea y la justificación del método fenomenológico, remitiendo a un posterior curso especializado, un análisis más detallado que nos permita no solo apreciar, sino utilizar este método como acercamiento a la verdad.



Fenomenología como experiencia viviente:

experiencia viviente

Análisis Eidético



Descripción - Selección

Yo veo la piedra entre otras piedras

intuición eidética



La siguiente representación ayudará a comprender como dentro de la corriente fenomenológica se han ido desprendiendo diferentes obras que han establecido etapas en el desarrollo del Método. La Fenomenología como Filosofía es un modo-nuevo, radicalmente diferente, de filosofar.

Filos. de la Arithmética

"INVESTIGACIONES LÓGICAS"

Husserl = 1900.  
IDEAS - 1913 I, II, III

Metafísica del Conocimiento.  
N. Hartmann. 1921.

Dá origen a una nueva antropología filosófica.

*criticada*

EL SER Y LA NADA  
1943  
J.P. Sartre

"EL SER Y EL TIEMPO"  
1927  
M. Heidegger  
"meditaciones" de Husserl 1931

SIGNOS.  
"FENOMENOLOGIA DE LA PERCEPCION"  
1945  
M. - Ponti.

ESENCIA Y FORMA DE LA SIMPATIA.  
1925  
M. Scheler

RAZON Y EXISTENCIA  
1935.  
K. Jaspers  
Filosofía I - II - III

N. Berdiaeff

Lévinas  
totalidad e infinito

FENOMENOLOGIA EXISTENCIAL.  
1953  
W. Laypen

HOMO-VIATOR  
1944  
G. Marcel  
DIARIO METAFÍSICO  
EL Misterio de SER

Conflicto de "LAS INTERPRETACIONES"  
Paul Ricoeur  
1965

J. Ladrière.

MUNDO Y PERSONA.  
1939.  
R. Guardini.

HANS GADAMER  
1960 Verdad y Método

LA PRESENCIA TOTAL  
1934  
Luis Lavelle.

La Fenomenología, que es Ciencia de la EXPERIENCIA no es una ciencia del Sujeto ni del Objeto, sino de la "Totalidad de la Experiencia!" La Experiencia captada en todas sus dimensiones encierra en sí el diálogo sujeto-objeto y los diferentes niveles de realidad sin "SEPARARLOS". Es por tanto un método que presume analizar la realidad de la experiencia sin fragmentarla o totalizarla en favor de puntos de vista, o de conceptos.

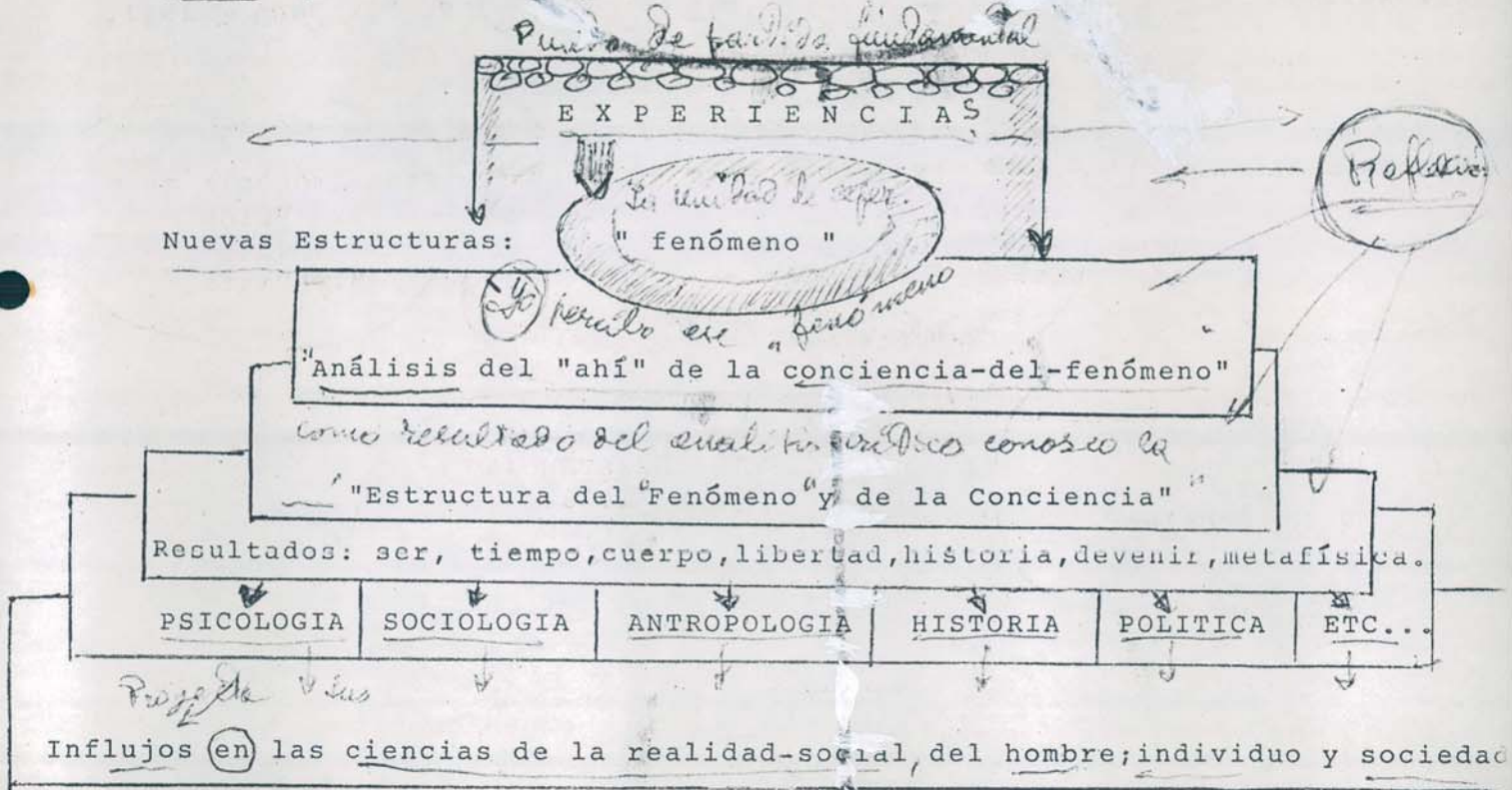


Cómo la fenomenología da un nuevo sentido a las ciencias del hombre

III.5

EL ENFOQUE DE LA NUEVA CIENCIA.

La nueva ciencia fenomenológica, abarca tantos y tan diferentes aspectos que conviene esquematizarla:



"Ante la mirada de la reflexión se destacan nuestra conciencia actos particulares y bien distintos entre sí, cada uno se diferencia de otro precisamente por tener un objeto intencional distinto, propio de él. (Landgrebe p.17)

El problema que ha angustiado a Husserl desde su "Filosofía de la Aritmética" (1891) hasta su muerte fue el de los "fundamentos". Este problema es el que da unidad a tantos esfuerzos de reflexión. Al discutir el problema fundamento de la matemática, Husserl es remitido atrás a la Lógica, luego a la Epistemología, luego a la Ontología, y hasta la Filosofía de la Historia; con un movimiento infinito de ir siempre más allá. Este es uno de los caracteres más impresionantes de su filosofía: el "dinamismo-intencional" de la conciencia.

Pero la meta final es la misma; desde las Investigaciones lógicas, en las que trata de encontrar el fundamento de la Pura Lógica y de la Epistemología, hasta las Meditaciones Cartesianas; en las que se preocupa por dar a las ciencias "un fundamento absoluto". Si la ciencia merece realmente este nombre es por esta orientación por ese fin, por la "idea" de ciencia" y no por los resultados, en los contenidos del conocimiento científico. En esto reside el sentido de la "ciencia" y desde esta perspectiva debe empezar cualquier investigación sobre los fundamentos de las ciencias.



Tran Duc Thao: Phenomenologie et methodologie ...  
René Scherer: La fenomenologia de las Investigaciones Lógicas de Husserl - Biblot. Hispanica de Filosofia y Letras - 8 Quedas Madrid  
1969 - (1992 - Paris)

- Etienne Gilson: Le Réalisme Methodique.  
Ed. Pierre Tequi 1950. París.  
W. Windelband: Historia de la Filosofía Antigua Ed. Nova. B.Aires 1965.  
G. Marcel: Prolegómenos para una metafísica de la esperanza Ed. Nova.  
B. Aires 1965.  
M. Heidegger: Qué Significa Pensar? Ed. Nova B. Aires 1968.  
Max Scheler: Metafísica de la Libertad, Ed. Nova B. Aires 1966.  
Max Scheler: La Esencia de la Filosofía y la Condición Moral del Conocer Filosófico. Ed. Nova B. Aires 1965.  
Karl Jaspers: Razón y Existencia. Ed. Nova B. Aires 1966.  
E. Husserl: Lógica Formal y Lógica Trascendental. Ed. UNAM México 1962 (1929).  
Max Scheler: Idealismo y realismo. Ed. Nova. B. Aires 1968.

#### QUE ES FENOMENOLOGIA?

La fenomenología como método es un esfuerzo para construir una filosofía crítica. En segundo lugar es un método de pensamiento reflexivo que pretende ser científico. Nace al final del siglo XIX y comienzos del Siglo XX, y se desarrolla a lo largo de todo el presente siglo. Se opone al "intuicionismo Kantiano y por contraste también al empirismo británico. Es un análisis crítico del conocimiento.

También reacciona en contra de la dialéctica Alemana, la cual conserva una actitud "idealística y subjetivística."

El método fenomenológico se desarrolla en Alemania con Brentano, Bolzano, Adorno, Husserl, Meinong N. Hartmann y Max Scheler. Con el transcurso del tiempo muchos otros pensadores de diversas corrientes vienen a participar de este criticismo y son influenciados en mayor o menor medida, como Karl Jaspers y el americano William James. Como la escolástica, no es solamente Sócrates ni Platón, así la Fenomenología no es únicamente Husserl o Max Scheler. *Heidegger y Merleau-Ponty*

Los fenomenólogos en general coinciden en esto: "partir de la experiencia" como fundamento de la especulación. Esta experiencia no es únicamente la suma de impresiones de un determinado sujeto (como la entendían los Empiristas clásicos) y dentro de un receptáculo subjetivo. La Experiencia es todo un mundo amplio, de "gran alcance" con estructura propia". La Fenomenología, por ser Filosofía, exige poseer un "método objetivo" pero diferente del de las "ciencias empíricas". Es el "Lebens Welt" el mundo de la vida (Husserl) lo que debe de explorarse. Este "mundo no está abierto a la ciencia. Aquella se ocupa de los "objetos" particulares. Pero sí, está abierto a la ciencia nueva: la Fenomenología.

El análisis de la Fenomenología conduce a "descubrir" todo "lo" relativo al: espacio de vida, al tiempo y a la historia, al cuerpo y al ser, a la libertad y al mundo.

Estos descubrimientos han influido en otras ciencias humanas, por esto el método fenomenológico, hoy en día, es explotado por muchas disciplinas como: la psicología y la psiquiatría, la antropología, la sociología y la lingüística.



FRANCISCO BRENTANO (1838-1917) vivió en Viena, en Zurich y Florencia. Dedicó gran parte de su vida a la docencia-universitaria. Obras importantes: 1. Psicología desde el punto de vista empírico (1874) 2. El origen del Conocimiento-Moral (1889) 3. El Futuro de la Filosofía (1893) Además publicó numerosos estudios Aristotélicos: Sobre la significación de lo "existente" en Aristóteles, El Creacionismo de Aristóteles, etc....

### PENSAMIENTO DE BRENTANO III. 2

Toda experiencia, que se hace presente a la conciencia <sup>posee</sup> presenta un carácter-particular, este carácter es la "intencionalidad". "Intentio" es un término escolástico. Indica el "referirse" de un concepto a "algo diferente de sí mismo". En Brentano toma un sentido sustancial.

1. Brentano cree que la "intencionalidad es el "carácter específico" de todo acto psíquico. Un acto psíquico "siempre se refiere a..."
2. Existen diferentes formas de "intencionalidad". Esta diferencia determina los diferentes actos psíquicos. Hay tres clases fundamentales de fenómenos con relación a la verdad del Objeto.  
Hay: { a) Representación. Simplemente el Objeto está presente.  
b) Juicios. Cuando él es "afirmado", el objeto.  
c) Sentimientos. Cuando el objeto es amado u odiado.
3. El Objeto del "acto intencional" es inmanente. Porque la intencionalidad cae en el ámbito del objeto mismo. No importa de que se trate, de un conocimiento de objeto-real o irreal. Esta misma concepción se trasmite a Husserl; vincula Husserl con Meinong.  
Lo fundamental es el valor "objetivo" de la intencionalidad.

Husserl acepta la intencionalidad de Brentano y la concibe de otro modo, la "eleva", desde la esfera de la "experiencia psíquica", a la esfera "lógico-objetiva". - *la liberación de lo psicológico*

### BIBLIOGRAFIA INTRODUCTORIA. III. 3.

- Citamos algunas de las obras que pueden introducir al estudiante al pensamiento fenomenológico.
- Régis Jolivet: La Philosophie Chrétienne et la pensée contemporaine. Ed. Pierre Tequi. Paris 1950.
- E. Lévinas: Limitation dans la philosophie de Husserl. Paris, Alcan. 1930.
- G. Berger: Le Cogito dans la Philosophie de Husserl. Paris Aubier. 1941.
- G. Gurwitch: Les Tendances Actuelles de la Philosophie Allemande. Paris Vrin 1950.
- J. Wahl: Petite Histoire del'existencialisme.
- E. Mounier: Introduction aux existencialismes. Ed. Seuil 1946. Paris.
- Roger Verneaux: Léçons sur l' existencialisme. Ed. Pierre Tequi. Paris 1950.

H. Spiegelberg: The Phenomenological Movement.  
" " The Context of the Phenomenological Movement. The Hague 1981



# La parte

- 1 -

## INTRODUCCION A LA FENOMENOLOGIA.

En la primera parte de este curso, hablando de la Filosofía en general, se hicieron varias alusiones a la Fenomenología como el enfoque central que mueve nuestra especulación. Observamos como Edmund Husserl sitúa su pensamiento en actitud polémica en contra de las restricciones arbitrarias del empirismo, y las abstracciones subjetivistas del idealismo. *ambos conducen al empirismo.*

Esta actitud se refiere sustancialmente a la forma de captar la realidad en el conocimiento. De allí se deriva el método especulativo desarrollado por Husserl, que vá bajo la denominación de Fenomenología.

De el enfoque metodológico derivan los resultados especulativos que constituyen nuestra visión de la realidad y del conocer humano. Es pues muy importante conocer el Método. Su conocimiento será tanto más efectivo cuanto más se ajusta al devenir histórico que lo ha producido y a la trayectoria de su evolución. Daremos por tanto una idea retrospectiva de los elementos que Husserl absorbe de filósofos anteriores y de los cambios que se operan en el método en este filósofo y en los que hacen avanzar dicha corriente: *Scheler, Jaspers, Fichte, Hartmann, Merleau-Ponty, Marcel, Levinas, Landgrebe.*

### INTRODUCCION AL METODO FENOMENOLOGICO

Los supuestos de la Fenomenología que desarrollará más tarde Husserl son fundamentalmente el primero deriva de Bernardo Bolzano y el segundo de Francisco Brentano.

A. Primero: la distinción entre Hechos y Verdad; o sea entre lo Psicológico o natural de los hechos, y lo transcendental del conocimiento.

BERNARDO BOLZANO ( 1781-1848 ) fue un Físico y Matemático ilustre. Citamos las obras que consideramos de importancia:

1. Paradojas del Infinito (1851), que contribuyó fundamentalmente al desarrollo de la ciencia matemática. Precede al pensamiento de otro famoso Matemático, Cantor y la Gran-Evolución de la Ciencia Matemática del Siglo XIX.

2. Athanasia, o Pruebas de la "Inmortalidad del Alma" (1827) obra poco original que se remite a las ideas del Filósofo Leibnitz.

3. Teoría de la Ciencia (1837) Obra muy "original" en ella se empieza a separar la Ciencia de la Psicología. Ya se habla de la "proposición-en-sí", de la "verdad-en-sí" de la "representación en sí".

Según Bolzano "la materia de las verdades", aun cuando se trate de "verdades subjetivas" es siempre la "verdad en sí". Distingue siempre entre la "subjetividad del conocer" y la "objetividad esencial de la Verdad". Esto coloca la Verdad en un plano diferente del plano "psicológico".

El mismo pensamiento es característico de Husserl, quien defenderá siempre esta fundamental separación.

B. Segundo. La "intencionalidad de la conciencia" como hecho fundamental. Husserl modificará más tarde el concepto de "intencionalidad", pero lo mantendrá como base fundamental de la visión fenomenológica.



FRANCISCO BRENTANO (1838-1917) vivió en Viena, en Zurich y Florence.  
 Dedicó gran parte de su vida a la docencia-universitaria.  
 Obras importantes: 1. Psicología desde el punto de vista empírico (1874)  
 2. El origen del Conocimiento-Moral (1889)  
 3. El Futuro de la Filosofía (1893)  
 Además publicó numerosos estudios Aristotélicos: Sobre la significación de lo "existente" en Aristóteles, El Creacionismo de Aristóteles, etc....

PENSAMIENTO DE BRENTANO *III. 2*

Toda experiencia, que se hace presente a la "conciencia" <sup>o posee</sup> presenta un carácter-particular, este carácter es la "intencionalidad".  
 "Intentio" es un término escolástico. Indica el "referirse" de un concepto a "algo diferente de sí mismo". En Brentano toma un sentido sustancial.

1. Brentano cree que la "intencionalidad es el carácter específico" de todo acto psíquico. Un acto psíquico "siempre se refiere a..."
2. Existen diferentes formas de "intencionalidad". Esta diferencia determina los diferentes actos psíquicos.  
 Hay tres clases fundamentales de fenómenos con relación a la verdad del Objeto.  
 Hay:
  - a) Representación. Simplemente el Objeto está presente.
  - b) Juicios. Cuando él es "afirmado", el objeto.
  - c) Sentimientos. Cuando el objeto es amado u odiado.
3. El Objeto del "acto intencional" es inmanente. Porque la intencionalidad cae en el ámbito del objeto mismo. No importa de que se trate, de un conocimiento de objeto-real o irreal.  
 Esta misma concepción se trasmite a Husserl; vincula Husserl con Meinong.  
 Lo fundamental es el valor "objetivo" de la intencionalidad.

Husserl acepta la intencionalidad de Brentano y la concibe de otro modo, la "eleva", desde la esfera de la "experiencia psíquica", a la esfera "lógico-objetiva". *la liberación de lo psicológico.*

BIBLIOGRAFIA INTRODUCTORIA. *III. 3.*

Citamos algunas de las obras que pueden introducir al estudiante al pensamiento fenomenológico.

Régis Jolivet: La Philosophie Chrétienne et la pensée contemporaine. Ed. Pierre Tequi. Paris 1950.

E. Lévinas: Limitation dans la philosophie de Husserl. Paris, Alcan. 1930.

G. Berger: Le Cogito dans la Philosophie de Husserl. Paris Aubier. 1941.

G. Gurwitch: Les Tendances Actuelles de la Philosophie Allemande. Paris Vrin 1950.

J. Wahl: Petite Histoire del'existencialisme.

E. Mounier: Introduction aux existencialismes. Ed. Seuil 1946. Paris.

Roger Verneaux: Léçons sur l' existencialisme. Ed. Pierre Tequi. Paris 1950.

H. Spiegelberg: The Phenomenological Movement.  
 " " The Context of the Phenomenological Movement. The Hague 1968  
*Wolfgang Iser*



# METODO - FENOMENOLOGICO

EDMUND - HUSSERL

## FINALIDAD

La fenomenología se propone descubrir "la dimensión lógico-objetiva" de la "experiencia humana" como aspecto del aspecto "talitero-psicológico", por esta razón la adaptamos como "método".

## SUPUESTO del Método = La "intencionalidad"

Parte de un supuesto: la "conciencia individual" (ESPIRITU) posee "en sí" una "intencionalidad" (esta se descubre en la misma experiencia humana), que fue específicamente estudiada por Brentano (Francisco).

Todos los fenómenos del ser individual - consciente, se refieren a un "objeto" "inmanente" al conocimiento o a la experiencia en este "referirse-a" consiste la intencionalidad. A cada clase de fenómeno corresponden tipos de "intencionalidad".

Tipos de actividades que han origen a tres clases de intencionalidad: "Representación", "juicio", "sentimiento". Son las tres clases fundamentales de los fenómenos conscientes y por tanto hay tres clases de "intencionalidad".

En todo caso el "objeto" de la intencionalidad es "inmanente" en el sentido que es "sencero" (en el ámbito del "sío-mismo") (Brentano), este parecer lo siguieron = Husserl y Meinong. Brentano más tarde especificó que el objeto era real. (pero esta solución - no altera nada.)

El "espíritu" además de presentar una "relación con el objeto" posee también una "relación consigo mismo".

Dualidad de la experiencia.

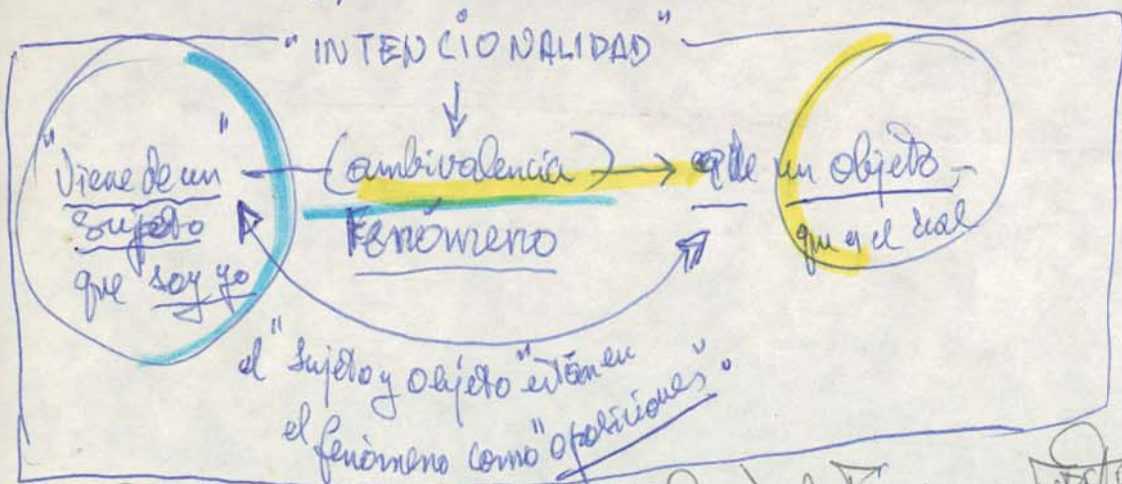
Así en cada "acto" del espíritu se contienen diferentes relaciones y de objetos.

Sobre todo existen otras dos dimensiones (en el acto, además de la dualidad sujeto-objeto) la Dualidad [Individual - general].



# ANÁLISIS DEL FENÓMENO: El Fenómeno es el hecho inmediato de la conciencia

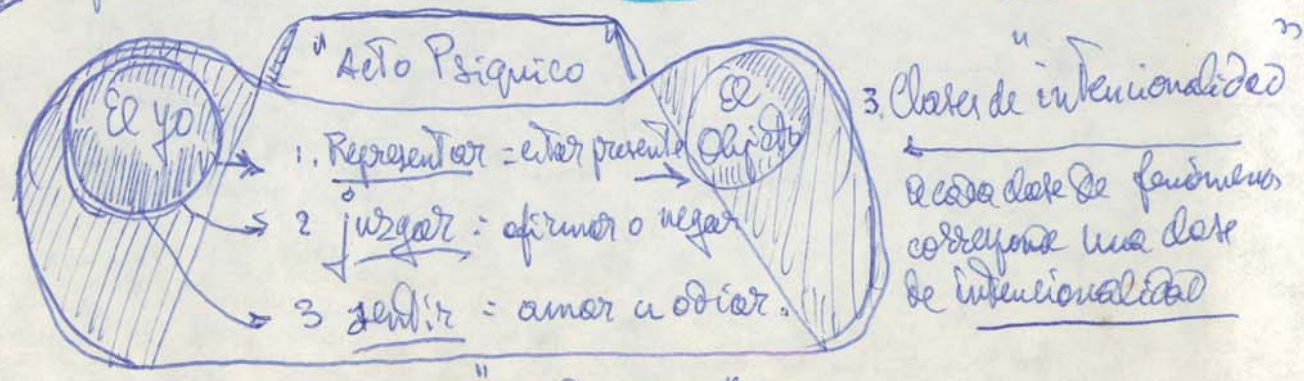
(Nos da la Emergencia = Transcendencia del Objeto)



El acto de conciencia (Sujeto-Objeto) = los términos antitéticos que constituyen la "1ª Aporte" de la conciencia.

## DESCRIPCIÓN DEL ACTO PSÍQUICO ≡ EN-SI = como simple acto de conciencia

El acto-psíquico demuestra la "intencionalidad".  
Esquema de la "intencionalidad" según el análisis de F. Brentano



"ambivalencia del acto psíquico" →  
se refiere de todo acto psíquico  
a un objeto por parte de un sujeto. La doble dirección del acto hacia el sujeto y el objeto.

Cada una de las "tres" clases de intencionalidad se refiere a fenómenos diferentes (representación - juicio - sentimiento).  
Fenómeno (representativo - intuitivo - sentimental)

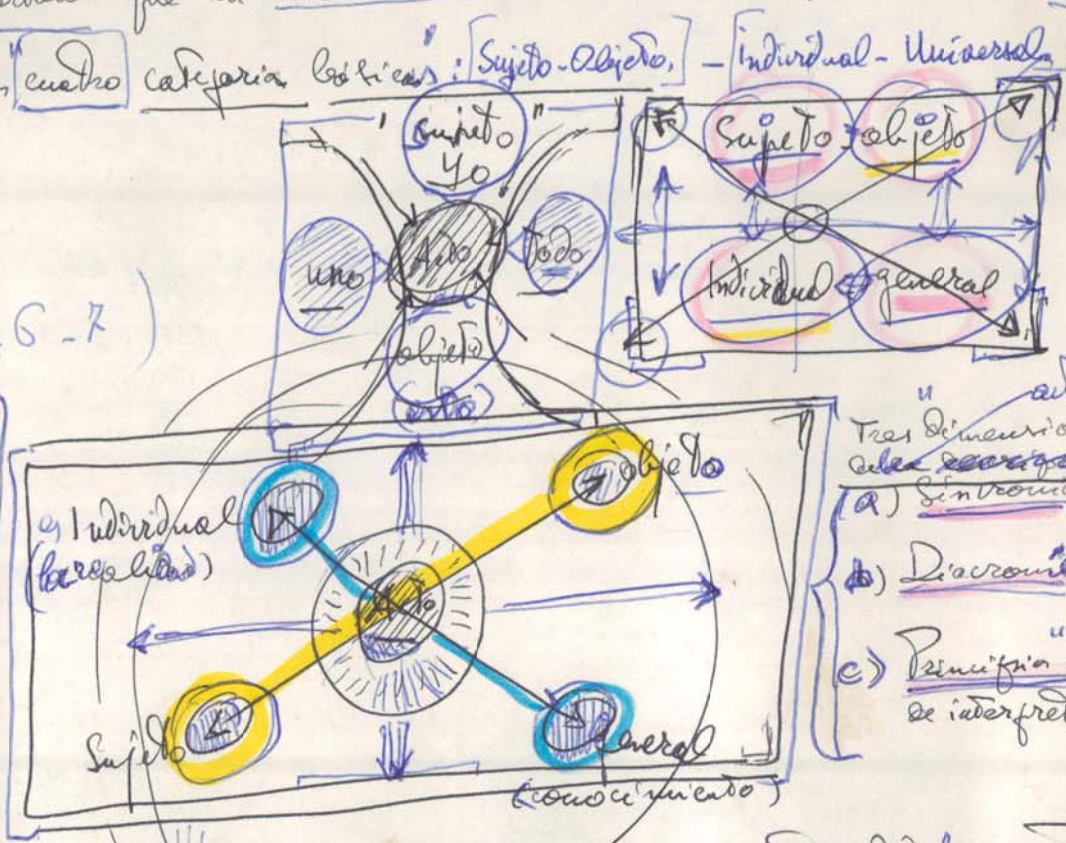


EL ALTO FENÓMENO se define en la conciencia por Cuatro Categorías Críticas.  
 Resulta partiendo que un "acto de la conciencia" humana, presente constantemente

mente es, cuatro categorías críticas: [Sujeto-Objeto], - [Individual-Universal]

(Dres p. 46-7)

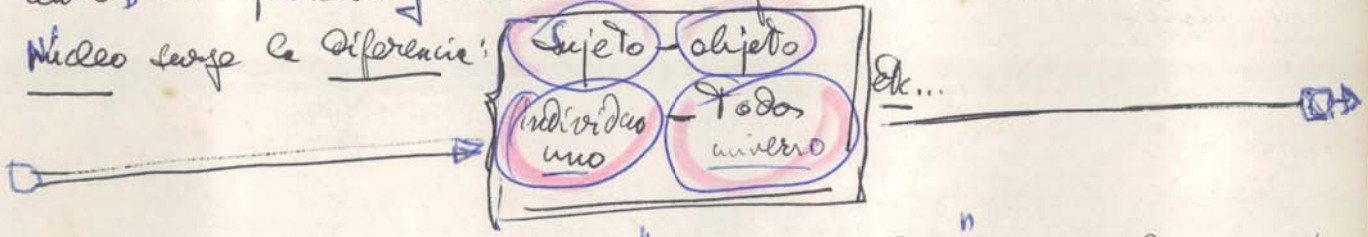
Cualquier "Acto" de "conciencia"



Tres Dimensiones de la descripción:  
 (a) Sincronia  
 (b) Diacronia  
 (c) Principio de interpretación.

Además existen otras relaciones siempre fundadas en la actividad "conciencia" núcleo

Deberíamos concebir un "acto-humano" como una especie de "núcleo" básico del ser; con un centro psíquico y una zona periférica (contrapuesto al centro) como protones y neutrones. En la oposición de estos elementos del núcleo surge la diferencia:



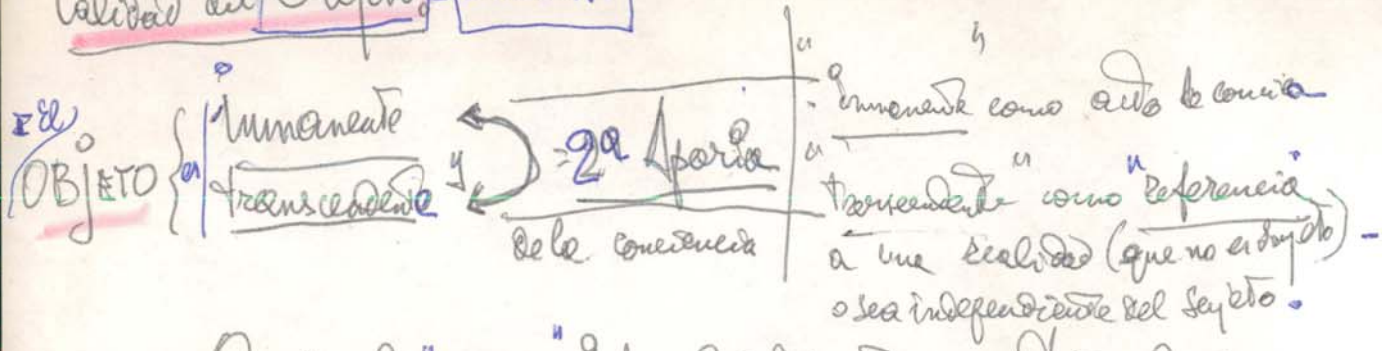
Husserl desarrolla el tema de la "intencionalidad" en una dimensión "lógico-objetiva" que le coloca encima del "simple ámbito-psicológico". El método empleado es el "fenomenológico"; el concepto de "intencionalidad" se convierte en un "instrumento metodológico"

Las obras principales en donde se desarrolla el método son:

- 1) Investigaciones Lógicas.
- 2) Ideas de una fenomenología trascendental pura.
- 3) Meditaciones cartesianas.



Calidad del Objeto - Conciencia.



¿Qué clase de "realidad"?

Siempre la referencia a una realidad opuesta a la conciencia

contribuye una aporía (= contradicción inexplicable)

→ Es indiferente que se trate de una realidad "existente" (en sí) o de una realidad "inexistente" aunque en realidad no es indiferente. El objeto existente trasciende también.

Lo que trasciende el Objeto es su "significación"

La significación - transcendente en todo caso. (universal) 1?

Hay pues dos modos de trans-cender: uno en la línea del ser-existen- cial y otro en la línea del ser-universal. ambos se contraponen a lo eidético!

Para evitar el peligro de un "totalismo" (= total-immanencia) la fenomenología se dirige en busca de la (transcendencia) "significación".

La significación, no tiene la "esencia" misma del objeto (objeto-significativo) - hay también dos líneas de significación - la línea del ser-existen- cial y la línea del ser-todos = genérico = esencia.

II DE CONSECUENCIA

Si el Objeto es "immanente" y el ser "transcendente" La Conciencia - del Objeto es ella misma "immanente y transcendente". (La conciencia no es cosa: ser es únicamente eso acto - contributivo del conocer, portando a un devenir, un creer, un proyectarse)



① Con su obra Investigaciones lógicas pudo de alzar las ideas fundamentales del "Razonamiento Formal" - [ se libera en el "psicológico" ]

② En la obra IDEAS se completa el "Método" y se identifica con claridad la labor fenomenológica!

③ En la obra Meditaciones Cartesianas - Trata de superar el "sujetivismo-idealista" -

La postura fenomenológica se libera de todo "supuesto" [ → natural  
→ o psicológico ]

Todo (como existencia del mundo, sujeto etc.) queda "suspendido" puesto "entre paréntesis" solo se dirige a la significación.

La fenomenología nos da una dimensión totalmente distinta de la psicología o el naturalismo = se coloca al centro del conocimiento y capta su "universalidad" = y aspira a una "validez absoluta" (no-subjetiva) fino objetiva - y con ello esencial, del conocimiento.

El Análisis del "acto-total" del conocimiento evita las prejuicios psicológicos y naturalistas pero erroja todas las dimensiones del "acto en sí" - através de la descripción fenomenológica y de la reducción.

La "descripción" abre la naturaleza-transcendente del conocimiento y la reducción capta su significación en la totalidad del ser - (y portando su esencia.)

④ "Intencionalidad" de la Conciencia [= la intencionalidad crea el "entorno"]  
y la relación auténtica y fundacional del "sujeto al objeto."

La intencionalidad cae (Husserl dice propio) en el "entorno" de la conciencia y a la vez "evade" (es ser + y = "conocer") de este.

La conciencia es "transcender"-efectivo" hacia el objeto. pero también Es conciencia - de "transcender" - (o sea negación de esta transcendencia)

⑤ Es immanente a sí misma = es sujeto-objeto en ella misma "transcendente" = y se permanece

⑥ A la vez el objeto no es "mental" fino "transcendente" = y se permanece a si mismo como tal (en el hecho de su relación con la conciencia) (se muestra como existente no consciente - )

Esto indica "intencionalidad" de la conciencia - y "transcender" = conocer = ponerse en contacto con objetos que significan"



Ej: Es como si en la oscuridad de la noche usted posee una linterna  
 Usted apunta su linterna hacia la oscuridad - lo negro o vacío  
 - Pero si en esta oscuridad hay una cosa: un árbol, una estatua, un palo  
 una casa y tu le echas la luz encima...

Entonces el palo, el árbol, la casa se dan como objetos en esta luz  
 Es cuando empezamos a ver, a analizar, a ver los puntos de vista.

Ahora no hay nada  
La conciencia se hace conciencia de un objeto = objeto que tiene "intencio"  
 nalmente



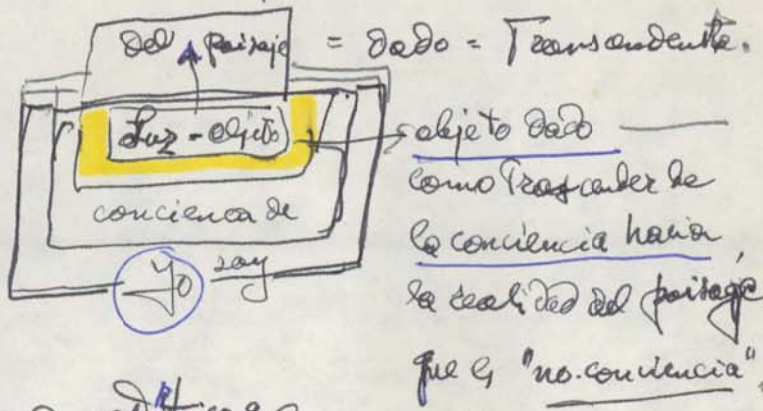
Es objeto que se da en la conciencia  
 Pero es un objeto "intencional" - que tiene un  
 "sentido" = la conciencia es conciencia de sentido

Es la unidad de la  
VERDAD que se da como "objetiva" en la subjetividad. - Es una  
 Objetividad LOGICA por que a significación - hablando tiene el mismo  
 valor científico de toda ciencia = por tener la misma base ! - No tiene la  
 objetividad o carácter "subjetivista" = todo del empirismo o psicología con  
 del idealismo-subjetivista - -

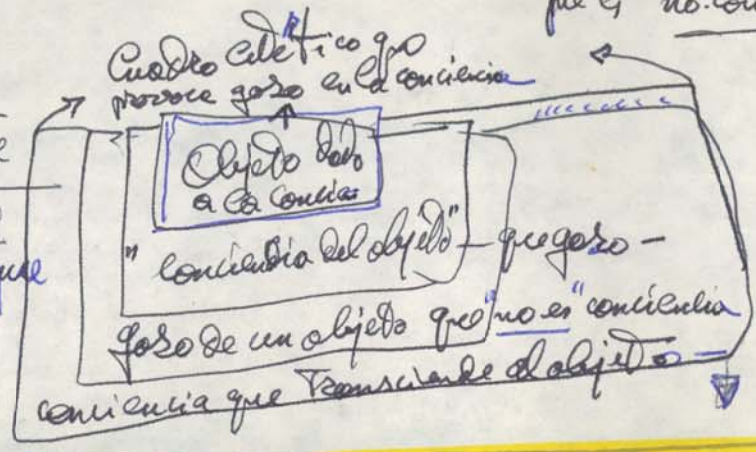


Por otra parte el "Objeto-Transcendente", está presente en cada uno de los  
 "fenómenos de la conciencia"

Ej: "conciencia de esta luz en el paisaje"



Ej: "conciencia de este cuadro estético del que gozo y que no es mío"



como instrumento "capaz de evadir" del límite psicológico - Husserl.  
 Utiliza la "Descripción Fenomenológica".

La Descripción (del fenómeno) da la dimensión del "Acto-total" del conocimiento.

En esta descripción se (suspende) todo lo que no es el puro acto de conciencia - se suspende todo supuesto, sea psicológico que naturalístico.

La "existencia del mundo" queda "suspendida" (puesta entre paréntesis)  
 Asimismo queda suspendida "la existencia del yo" (psicológico)

Se describe únicamente el fenómeno como tal y se le dan a este todos las dimensiones que este posee hasta crear un contexto completo de relaciones.

Husserl tiene en cuenta "diversos" actos de conciencia:

- 1. "Conocimiento"
- 2. "Razonamiento"
- 3. "Valoración"
- 4. "Sentimientos"

Por fuera el un objeto es únicamente el objeto del conocimiento.



"FACTS"  
"Hechos o 'Acontecimientos'."

[Ideas: C.1.2 p.46]

La ciencia de la Experiencia es una ciencia de Hechos = "Acontecimientos" (Facts)  
 El acto del conocer que subjace a n/ exper/ pone lo Real con ciertas  
 características: a) lo pone como individual (= esto agua, que veo).

b) lo pone como espacio-temporal: -  
 (esta agua → aquí y  
 → a hora)

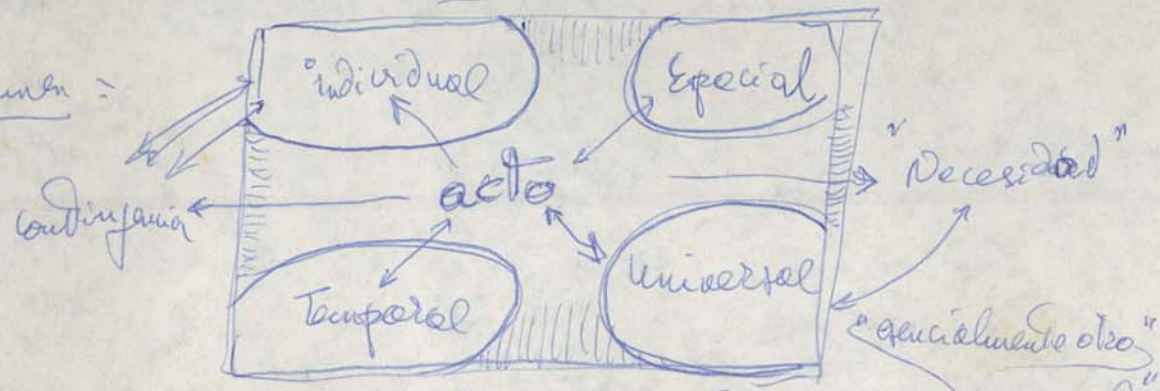
c) como algo existente en ese instante, con  
 el carácter de una misma individual,  
 d) teniendo un contenido real que en su Esencia habría  
 podido estar presente en qualquier otro punto del tiempo

e) como algo presente en este lugar - en esta particular  
 figura física - (que podría estar en qualquier otro lugar)  
 y en qualquier otra figura.

f) ...  
 Es individual (de cualquier clase) es "ACCIDENTAL" ("is so and so") pero  
"podría ser de otro modo": es la "contingencia" del acontecer! (= la individualidad)

g) esta accidentalidad se refiere al aquí y ahora, pero  
 es correlativa a una universalidad porque: (razones del acto  
para el carácter de necesidad esencial)  
 y formando una relación esencial a la UNIVERSALIDAD.

Resumen:



— cuando se dice que un "acontecer" podría ser de otra manera que no el "acontecer  
aquí y ahora" = Afirmamos la contingencia de todo acontecer! y la posibilidad  
 de la esencialidad - de la contingencia! - un EIDOS a aprenderse en  
 todo su pureza!

— a como decir que un ser (individual) en cuando es tiene su propio modo de ser que puede  
 ser diferente



En esto aparecen } calidades esenciales que lo cualifican "en-d"<sup>1</sup> -  
y calidades secundarias que lo cualifican también pero ~~de~~  
aquí y ahora. (no en-ti)

ej: Toda particular belleza tiene una naturaleza esencial de belleza  
y en el límite la esencia ~~universal~~ <sup>significativa</sup> - universal  
(la belleza en general) entendida como puro sentido de una form  
o aspecto derivable intrínsecamente.



D. BIBLIOGRAFIA ESPECIFICA DE CADA TEMA  
Y LECTURAS

1. La Experiencia consciente.

E. Husserl : Investigaciones Lógicas I. Cap. XI & 65-69.

alms. p. 12-

" Ideas (p. 45) - Fund. de U. Nat. p. 91.

Las Reducciones Id. p. 96-99  
10. Cap. 6. El puro yo.

P. Ricoeur =  
Tiempos Temorales  
y Espiritos (52-54)

2. Experiencia y Verdad:

Ideas Cap 8 p. 82-86  
ideas: fenomenales y Reales.

f 120 Ideas  
238 241 245  
(Langrebe p. 208 - exp.)

Nacim. y Decim. - Ideas 9. p. 238 241 245  
(Langrebe p. 208 - exp.)

3. Conocim. perceptivo:

Sigm. Merleau-Ponty: Fenom. de Percepción

Exp. Ideas 11 - 331, 338 - Leins p. 89  
(Langrebe p. 172 - 191)

Heidegger: Doctrina de la Verdad Exp. Rad. 148-150

4. Nivel Conceptual

Significación: In. log I p. 321, 391, -  
Signos y especie Ideas p. 63  
ideas (345)

Fenomenología de la Verdad - Ideas 12, 353

5. Conocim. Existencial

Camino hacia el Ego Transcendental p. 55 Met. T.

y Consciencia Ideas p. 374 383 (continuación)  
Revelar y Ser - Verdad Mundo Tiempos (135-159)

6. Con. intersubjetiva

- Met. T. Card. V. p. 149 - 174, 189,

- Langrebe p. (151-5) (132, 151)

7. Obras de Husserl

- Heidegger Carta sobre el Humanismo Paul Ricoeur 126-128



una de las muchas que designan el ser, por lo cual o no significa nada, o hace valer al punto el sentido pretendido por Kierkegaard.

Lo que nos proponemos en las próximas tres lecciones girará cada vez en torno a otro pensamiento capital perteneciente al tema; pero común a los tres ha de ser el que en figura de cuestiones lógicamente conceptuadas tiendan justamente hacia lo que por su significación es lo más allegado a la vida. La filosofía, donde se logra, es aquel único pensar en el cual la abstracción lógica y el presente real se hacen como idénticos. Los impulsos fundamentales del filosofar viviente no pueden manifestarse de verdad sino en formalidad pura. Son operaciones cogitativas cuya comprensión y participación pueden causar una acción interior de todo el hombre: el producirse a sí mismo desde el origen de las posibilidades cogitativas, para percatarse del ser en el ser-ahí.

Si bien mis lecciones no satisfarán ni de lejos a tan elevado propósito, es, sin embargo, esencial conocer las proporciones del asunto que uno se esfuerza por abordar. El valor para hacer lo que excede las propias fuerzas podemos hallarlo, en primer lugar, en que son tareas humanas, ya que el hombre es el ser al que le es propio imponerse tareas superiores a sus fuerzas, y en segundo lugar en que, quienquiera cree haber percibido, aunque sólo fuera por un instante, el auténtico tono filosófico, no se cansará jamás de quererlo comunicar.

Sólo la quinta lección habrá de retomar el tema de la presente, exponiendo con mirada retrospectiva sobre los pensamientos entonces consumados por nosotros, cuál podría ser en la actualidad, en una situación decisivamente codeterminada por Kierkegaard y Nietzsche, la misión de la filosofía.

Karl Jaspers: Razón y existencia  
 ed. Nov. B Aires.

## LECCIÓN 2ª

## LO ABARCADOR

1. Lo abarcador como lo que somos: ser-ahí, conciencia absoluta, espíritu.
2. Lo abarcador como el ser mismo: mundo y trascendencia.
3. Existencia: animación y fundamento de todas las maneras de lo abarcador.
4. Razón: el vínculo que une las maneras de lo abarcador.
5. Razón y existencia.
6. Meditación sobre el significado de la forma de esta idea fundamental.
7. Resultado filosófico.

UNA DE LAS POSIBILIDADES DEL FILOSOFAR ES el movimiento de la lógica filosófica en las operaciones cogitativas que hacen presentes las maneras del ser según su forma. Al intentar alguna iniciación de esta posibilidad en las tres lecciones centrales, prescindiendo de todo filosofar concreto, es decir, del desarrollo de determinados contenidos cósmicos, existenciales metafísicos. El fin perseguido será más bien realizar en nuestro ser-hombre, arrinconado a sus límites por Kierkegaard y Nietzsche, horizontes y formas donde los contenidos filosóficos muestran por primera vez su acrisolamiento a prueba de engaños.

La expresión alemana *das Umgreifende*, empleada ya por el autor en otras obras suyas traducidas al castellano, ha sido vertida de diversas maneras, como por ejemplo: 'lo englobante', 'lo circunvalante', etc. Tal diversidad, fuera de ser indicio de una dificultad real, obedece a la obligación del traductor de buscar la palabra que verosimilmente habría empleado el autor de haber pensado su idea en el idioma al que es traducida. Sin restar mérito a ninguna de las versiones conocidas, 'lo abarcador' me ha parecido la palabra que más se acerca al sentido del original y que mejor se adapta a las modulaciones a que está sujeta en el transcurso de la obra. (N. del E.).



Para obtener de lo verdadero y real la visión purísima que no se deja encadenar por el vínculo de ninguna cosa particular ni obnubilar por una atmósfera determinada, debe el hombre tratar de penetrar pensando en la mayor amplitud de lo posible. Al hacer esto se le presenta la siguiente experiencia: Todo lo que se nos hace objeto, aunque fuera el mayor de todos, está, para nosotros, siempre aun dentro de otro, es decir, no es el todo. Adondequiera que lleguemos, el horizonte que abarca lo obtenido va más allá, obligándonos a desistir de toda estada definitiva. No logramos un punto de vista desde el cual fuera posible abarcar con la mirada el conjunto concluso del ser, ni una sucesión de puntos de vista en cuyo conjunto el ser se manifestara, aunque sólo fuera indirectamente, como conclusivo.

Ahora bien: vivimos y pensamos, no obstante, en todo momento dentro de un horizonte. Por el hecho de haber horizonte, o sea, de anunciarse constantemente algo ulterior del que es abarcado el horizonte obtenido, nace la cuestión de lo abarcador. Lo abarcador no es aún el horizonte dentro del cual se nos aparece toda manera determinada de lo real y del ser-verdad, sino que es aquello dentro de lo cual está incluido cada horizonte particular como en lo simplemente incluyente.

Esto, lo abarcador, se nos hace tan presente como desvaneciéndose en dos perspectivas opuestas: o como el ser mismo, que es todo, en y por el cual somos; o como lo abarcador que somos nosotros mismos y dentro del cual se nos aparece toda determinada manera de ser; esto sería, como medio, la condición bajo la cual todo ser se hace ser para nosotros. En ambos casos lo abarcador no es la suma de las maneras de ser en cada caso, de cuyos contenidos sólo conocemos una parte, sino el todo como el extremo fondo del ser, que se sostiene a sí mismo, sea el ser en sí, sea el ser para nosotros.

Todo nuestro saber natural de las cosas y nuestro trato con ellas está situado entre estos últimos y ya no fundados orígenes del ser abarcador, los que nunca se nos presentan como objeto de la experiencia, ni se hacen objeto al ser pensados, pareciendo,

por consiguiente, vacíos. Pero es precisamente aquí donde recién parece ser alcanzable la más profunda intelección del ser, mientras que todo otro saber del ser no es sino el saber de un ser individual y particular.

El saber de la pluralidad nos distrae en contenidos siempre distintos, se llega hasta lo interminable si no es que fijamos arbitrariamente un límite con motivo de algún fin no cuestionado o un interés casual, y en los límites se enreda cada vez en dificultades desconcertantes. El saber de lo abarcador, empero, situaría todo lo conocible en un todo y bajo las condiciones del mismo.

Esta búsqueda del ser mismo, más allá de todo lo interminable inherente a lo particular y parcial, es el primer camino, siempre recorrido de nuevo, del filosofar, al que alude Aristóteles con "la cuestión planteada desde un principio y ahora y siempre, y la que conduce siempre a problemas insolubles, a saber, qué es el ser" (1028 b), no de otra manera que, por ejemplo, Schelling quien opina que "la explicación más antigua y correcta de la filosofía" es la que dice que "es la ciencia del ente"; mas el encontrar qué sea el ente, a saber, lo que es de verdad, esto es lo difícil: *hoc opus, hic labor est* (II, 3, 76). El que esta pregunta y, con ella, la tarea torne siempre a aparecer de nuevo desde los principios del filosofar, podrá despertar una cierta confianza hacia el sentido fundamental permanente del mismo, no obstante la casi infinita variedad en que se nos presenta.

La primera dificultad está en entender correctamente la cuestión misma. Empero, la correcta comprensión habida no puede mostrarse sino en la respuesta, y esto sólo en la medida en que a partir de ella se comprenden y abarcan en su conjunto las formas de la cuestión, así como las respuestas dadas, tal como históricamente se presentan, para luego, mediante una fundamentada interconexión de su sentido, poder ser asimiladas en su verdad y desechadas en su error. Después de los gigantescos proyectos y cataclismos del filosofar, no puede lograrse esto por medio de la compilación sintética de todas las ideas, ni por una forzada limitación sobre un pretendido rasgo fundamental al



que todo tenga que someterse. Debe suponerse una postura filosófica, cuya pasión por la verdad alcanza por una parte una constante autoposición de la propia existencia, y sin embargo, por otra, la reflexividad necesaria para percibir, en actitud de cuestionar, siempre e incesantemente de nuevo, la amplitud ilimitada en la que finalmente puede manifestarse por primera vez la simplicidad del origen.

De los dos caminos que conducen al ser como lo abarcador, el elegido por todos y el que resulta más natural a todo filosofar incipiente es el que ha sido pensado como camino al ser en sí mismo, como naturaleza, mundo, Dios. Nosotros, empero, nos decidimos, por ahora, por el otro, el camino que desde Kant es ineludible, planteando la pregunta por lo abarcador que somos nosotros. Aunque sabemos, o por lo menos tenemos en cuenta, que ese abarcador de nuestro ser no es de ninguna manera el ser mismo, este último no se nos hará accesible con pureza crítica sino recorriendo hasta el fin el camino abierto por Kant.

10 LO ABARCADOR QUE SOMOS NOSOTROS — Llamémosle nuestro 'ser-ahí' o la 'conciencia' o 'el espíritu', no podemos captarlo como algo que se nos aparece en el mundo. Antes bien es aquello dentro del cual se nos aparece todo lo demás. No lo conocemos en manera alguna adecuadamente como un objeto, sino que nos percatamos de ello como de un límite. Al cerciorarnos de este límite, dejamos atrás un conocimiento que sea claro por ser objetivo mediante la distinción de otros objetos igualmente conocidos. Quisiéramos, por así decirlo, ir más allá de nosotros mismos, para situarnos fuera de nosotros, a fin de ver, observándonos, lo que somos; pero en medio de este pretendido observar permanecemos siempre al mismo tiempo cautivos dentro de lo que queremos ver como desde afuera.

Revoquemos a la memoria, por un momento, los puntos de partida desde donde lo abarcador ha sido pensado con esfuerzo siempre renovado:

Yo soy, en primer lugar, como ser-ahí. El ser-ahí tiene el

sentido abarcador de realidad que, captado sin rodeos, se muestra al punto en la particularidad del ser explorable como materia, cuerpo vivo, alma, conciencia, pero que en esta forma ya no es el ser-ahí abarcador. Todo lo que es real para mí debe hacerse también en algún sentido real con realidad del ser-ahí en cuanto ser mío; más o menos así como la presencia constantemente sensible de mi cuerpo en las maneras como este cuerpo es tocado, alterado y se hace percipiente.

El ser-ahí, en cuanto aquello otro que me determina con su poder superior, es el mundo. El ser-ahí, en cuanto lo abarcador que soy yo, tan pronto como se hace objeto, deviene algo distinto a mí, como el mundo. En la medida en que somos para nosotros explorables según las maneras del ser-ahí, quedamos englobados en el ser-mundo que es, al mismo tiempo, lo otro incomprensible para nosotros, la naturaleza; estamos comprendidos tan sólo como una manera de ser entre otras, y todavía no como propiamente humanos. Nuestro conocimiento de lo abarcador del ser-ahí que, a la vez, somos, quita al conocimiento de algo particular, como el que nos comprendemos, la pretensión de captarnos en nuestra totalidad.

Aunque nunca entiendo mi ser-ahí en cuanto abarcador, sino solamente determinadas y empíricas figuras de la realidad, como materia, vida, alma, que conociéndolas no puedo reducir a un único fundamento, estoy, sin embargo, en constante presencia de este ser-ahí abarcador. Si bien conocemos cuerpo y vida, alma y conciencia solamente tal cual se hacen asequibles a nuestra conciencia en cuanto objetos, es, sin embargo, como si nuestra mirada penetrara a través de todo eso conocible hasta el ser-ahí abarcador que, a la vez, somos, y que en toda forma de ser explorado física, biológica y psicológicamente sólo se convierte en algo particular que, en cuanto tal, ha dejado de ser, en efecto, lo abarcador. Por lo tanto, tampoco la conciencia empírica que tengo como ser-ahí viviente, no constituye por sí sola y en cuanto tal lo abarcador que soy como ser-ahí.

Lo segundo abarcador lo soy como conciencia en general.



Solamente lo que entra en nuestra conciencia, lo que puede ser vivido y hacerse objeto, es ser para nosotros. Lo que no entra en la conciencia y no puede de ninguna manera ser tocado por la conciencia cognoscente, es para nosotros como si no fuera. Por lo tanto, todo cuanto para nosotros es, debe tomar una figura en la que puede ser aludido o experimentado en la conciencia; debe manifestarse de alguna manera mediante un ser-objeto, debe tener presencia en un acto temporal de la conciencia, debe hacerse lenguaje en la forma de algo pensable, alcanzando así una forma de comunicabilidad. El que todo ser esté para nosotros sujeto a estas condiciones, nos mantiene cautivos en lo abarcador de ese poder-hacerse-consciente. Pero somos capaces de captar esto claramente en cuanto límite, y tal conciencia del límite nos permite abrirnos a la posibilidad de lo otro que no conocemos. Conciencia, empero, tiene dos significados:

Somos conciencia como ser-ahí viviente, y en cuanto tal aun no ya no abarcador. La vida es el portador de esta conciencia, el fundamento, inconsciente él mismo, de lo que nosotros experimentamos conscientes. Como ser-ahí viviente que somos dentro del abarcador del ser-ahí como tal, devenimos para nosotros objeto empíricamente explorable, nos vemos separados por grupos y clases y como una realidad dividida por individuos particulares de este ser-ahí. No somos, empero, solamente innumera conciencia particular, ni solamente conciencias más o menos semejantes una a otra, sino dentro de todo ello también conciencia absoluta: con esto queremos decir que estamos orientados hacia el ser percipiéndolo y sintiéndolo no sólo de manera similar, sino de manera idéntica. Éste es, a diferencia de la conciencia empírica, el otro sentido de conciencia, el de conciencia absoluta que somos como un abarcador. Entre la variedad de las maneras subjetivas de conciencia y esta validez general de la verdadera conciencia que sólo puede ser una, media un salto. En cuanto conciencia del ser-ahí viviente quedamos encerrados en la pluralidad de lo real infinitamente particular, en la estrechez de la individualización, o sea, no abarcador; como conciencia ab-

soluta, en cambio, participamos de algo irreal, la verdad generalmente válida, y somos, en cambio tal conciencia, algo ilimitadamente abarcador. Siendo como ser-ahí viviente y consciente sólo una especie en cada caso, más aún, un individuo irrepetible y encerrado dentro de su subjetividad, somos algo abarcador como posibilidad del saber y como posibilidad de un saber en común del ser en todas aquellas maneras en que aparece en la conciencia. No solamente participamos de la exactitud de lo conocible, sino también de una legalidad de la forma del querer, obrar y sentir reconocida como generalmente válida. Entendida así, la verdad es extratemporal y nuestro ser-ahí temporal una realización más o menos lograda de un contenido extratemporal.

Mas la separación brusca entre la realidad de la conciencia viva en el acontecer temporal y la irrealidad de la conciencia absoluta como lugar del sentido extratemporal de la única verdad, no es definitiva, sino que es una abstracción que debe ser atravesada en el esclarecimiento de lo abarcador. La realidad de este sentido mismo como temporalidad engendrada que se capta a sí misma y se mueve dentro de aquél, es lo nuevo abarcador que se llama el espíritu.

El espíritu es la tercera manera de lo abarcador como lo que somos. Por el origen de su ser, el espíritu es la totalidad del pensar, obrar y sentir inteligibles, que no se hace un objeto en sí concluso para mi saber, sino que permanece 'idea'. Si bien el espíritu está necesariamente orientado por la evidencia de la verdad de la conciencia absoluta a sí mismo, como por la realidad de lo que se le opone como otro, de la naturaleza entendida y utilizada, se mueve, no obstante, en ambas cosas por las ideas que todo lo esclarecen y entrelazan. Él es la realidad abarcadora de la actividad que se realiza, con lo que le sale al encuentro y consigo misma, en un mundo siempre dado previamente y siempre también transformado. Él es el proceso de refundición y reproducción de toda totalidad, nunca concluido, y sin embargo en todo momento presencia cumplida del camino a una posible consumación del ser-ahí, en la que lo general sería



el todo, y cada particular un ser-miembro del todo. En virtud de una totalidad siempre real y siempre también en quiebra, empuja hacia adelante, para volver a crear siempre de nuevo su posible realidad a raíz del origen actual. Dirigiendo su impulso hacia el todo, se empeña en conservar, intensificar, relacionar todo con todo, no excluir nada, asignar a cada cosa su lugar y sus límites.

El espíritu, a diferencia de la abstracción, de la conciencia absoluta extratemporal, vuelve a ser un acontecer temporal; como tal es comparable al ser-ahí; empero, a diferencia de éste, está en movimiento en virtud de la reflexión del saber, en vez de un mero acontecer biológico-psicológico. Comprensible desde adentro, no investigable como fenómeno natural, el espíritu está de continuo orientado a lo universal en la conciencia absoluta, y con esto una captación de sí mismo y un trabajar sobre sí mismo mediante la negación y la afirmación; es un producirse que lucha consigo mismo.

En cuanto espíritu y en cuanto ser-ahí somos realidad abarcadora. Pero en cuanto ser-ahí estamos inconscientemente ligados hasta los últimos fundamentos de la materia, del ser-vivo y del alma: haciéndonos objeto en esto abarcador, nos conocemos en orden a lo infinito sólo desde afuera, dividiéndonos, a la vez, en realidades separadas por saltos entre sí, y explorables solamente en semejante separación (materia, vida, alma). En cuanto espíritu estamos referidos conscientemente a todo lo que nos es inteligible; transformamos el mundo y a nosotros mismos en inteligibilidad que se consume en totalidades; al hacernos objeto dentro de esto, nos conocemos desde adentro como la una, única realidad omnicomprendiva para la cual todo es espíritu y la que es solamente espíritu.

La distinción entre ser-ahí, conciencia absoluta y espíritu no significa una fijación de hechos separables, sino un hacer presente de tres puntos de partida, desde donde ha de hacerse sensible lo abarcador del ser que somos, y sólo dentro del cual todo ser y todo lo investigable puede enfrentárenos.

Separadas una de otra, las tres maneras ya no son lo abarcador como lo que las hemos actualizado. La conciencia absoluta, en cuanto lugar de una verdad universalmente válida, no puede concluir en sí misma. Señala, por una parte, hacia su fundamento en el ser-ahí, por otra parte, hacia el poder del que debe dejarse dominar, si quiere tener sentido y totalidad, a saber, el espíritu. La conciencia absoluta en sí misma no es sino la articulación irreal de lo abarcador, en virtud de la cual esto se divide en la manera por la que puede ser individualizado y cognoscible como fenómeno natural investigable, y la manera en la que es realidad o libertad inteligible, que concluye en totalidades y es transparente para sí misma. El ser-ahí y el espíritu producen las figuras de la realidad como la que nuestra esencia se hace objeto en lo abarcador; la conciencia absoluta es la figura en la que vemos lo abarcador como condición del ser universalmente válido y del ser comunicable.

TRASPASAMOS LO ABARCADOR QUE SOMOS NOSOTROS (como ser-ahí, como conciencia en general, como espíritu) con la pregunta: si este todo es el ser mismo.

Si es el ser dentro del cual debe hacérsenos presente todo cuanto sea ser de alguna manera, entonces podría pensarse que este aparecerse es para nosotros, en efecto, todo el ser. Nietzsche, que entendió el ser como ser-interpretado y nuestro ser como un interpretar, quiso rechazar cualquier otro ser como mundo ilusorio. Pero la cuestión no termina en los límites de nuestro saber de las cosas, ni en el percatarse de la conciencia de límite de lo abarcador como lo que somos. Esto abarcador que soy y sé, como ser-ahí, como conciencia absoluta, como espíritu, no es comprensible en virtud de sí mismo, sino que señala hacia algo distinto de él. Lo abarcador que somos no es el ser mismo, sino aparición (no apariencia), en lo abarcador del ser mismo.

Empero, este ser mismo, que se hace sensible para nosotros sólo por la marca del límite, siendo, por esto, lo último que preguntamos, por cuanto este preguntar procede a partir de



nuestra propia situación, es de por sí lo primero. No es producido por nosotros, ni una interpretación ni un objeto; antes bien es lo que, a su vez, produce nuestro preguntar sin darle tregua.

Lo abarcador que somos tiene su límite en primer lugar en el *factum*. Aunque producimos todo lo que conocemos según su forma, ya que tiene que caber en las maneras en que puede llegar a ser objeto para nosotros, no producimos, sin embargo, ni el más ínfimo granito de arena según su ser-ahí. Así, pues, es el ser mismo el que, inmenso en su explorabilidad, se muestra en su aparición, escabulléndose, empero, de continuo en cuanto él mismo, para sólo mostrarse indirectamente en lo que encontramos a lo largo de nuestra experiencia como el ser-ahí determinado y como la legalidad del acontecer en toda su particularidad. Lo llamamos el mundo.

Lo abarcador que somos nosotros, tiene su límite, en segundo lugar, en la cuestión por la que él mismo es: el ser es la transcendencia que no se muestra a ninguna experiencia investigadora, ni siquiera indirectamente; es lo que, en calidad de abarcador simplemente, 'es' tan inexorablemente como no es visible y permanece incógnito.

EN PRESENCIA DEL CONJUNTO DE LAS MANERAS DE LO ABARCADOR expuestas hasta aquí, un profundo descontento asalta al filósofo que, no dispuesto a perderse en la contemplación de lo pensable, quiere adelantarse a sí mismo hasta el ser propiamente dicho: es demasiado poco lo que sabe en medio de la demasía de la variedad, aparentemente inconmensurable, hacia la cual se le orienta; en todas las dimensiones de lo abarcador así conceptualizado, no siente el ser mismo; queda librado a una inmensidad donde asoma el vacío. La transcendencia vendría a ser como algo incognoscible indiferente, el espíritu una totalidad grandiosa, sí, pero en la que cada individuo en cuanto él mismo, lo más íntimo de lo interior, parece como si desapareciera.

Al centro del filosofar se llega sólo en la conciencia de la existencia posible.

Existencia es lo abarcador no en el sentido de la amplitud de un horizonte de todos los horizontes, sino en el sentido del origen como condición del ser-uno-mismo, sin lo cual toda la amplitud no sería sino dispersión. No haciéndose ella misma nunca objeto ni figura, la existencia es portadora del sentido de toda forma de lo abarcador.

Mientras que el ser-ahí, la conciencia absoluta y el espíritu aparecen, a la vez, como algo que está en el mundo, haciéndose investigables en cuanto realidad experimentable, la existencia no es objeto de ciencia alguna. Sin embargo es aquí donde se halla como el eje en torno del cual gira todo cuanto adquiere verdaderamente sentido en el mundo para nosotros.

La existencia es, a primera vista, como un nuevo estrechamiento, pues no es sino como una, en cada caso, juntamente con los otros. Podría parecer como si la amplitud de lo abarcador quedara reducida a lo único individual del ser-uno-mismo, en cada caso, lo que en presencia de la realidad universal del espíritu parece como la nada de un mero punto. Pero esta estrechez ínsita, por así decirlo, en el cuerpo del ser-ahí empírico de esta conciencia determinada y de este espíritu, es, en efecto, la única posible manifestación de la hondura del ser como 'historicidad'. En todas las maneras de lo abarcador el ser-uno-mismo no llega a ser seguro de sí mismo sino como existencia.

Si consideramos, por de pronto, la existencia en contraste con la conciencia absoluta, aquélla es el ser-oculto del fundamento en mí, al que se manifiesta la transcendencia:

Lo abarcador que somos nosotros, no es sino sólo por relación con algún otro. Así como no soy conciencia sino sólo captando al mismo tiempo la otredad del ser objetivo bajo cuyas condiciones soy-ahí, y con el trato — así también soy existencia solamente en unión con el saber de la transcendencia como el poder por el cual soy propiamente yo mismo. Lo otro o es el ser en



el mundo para la conciencia absoluta, o es la transcendencia para la existencia. Esto, lo otro, que es otro de doble manera, se hace claro recién por el percatarse de la existencia. Sin existencia el sentido de la transcendencia se disolvería en nada. Sólo quedaría lo indiferente incognoscible, algo concebido como supuesto, algo que debe ser construido por el pensamiento o también algo inquietante y terrorífico para el ser-ahí consciente, y con esto, un ser-ahí que debe ser investigado psicológicamente por cuanto es un ser-ahí de superstición y miedo, el que se pretende luego superar por medio de una intelección racional de lo dado de facto, con la ayuda de la conciencia absoluta. Únicamente en virtud de la existencia, la transcendencia se hace presente sin superstición engañosa y como la realidad, que es propiamente y nunca desaparece para sí misma.

Si hacemos contrastar la existencia con el espíritu, entonces viene a ser lo opuesto al espíritu:

El espíritu es el querer devenir algo total; la existencia posible es el querer ser propiamente.

El espíritu es lo íntegramente inteligible que llega a ser él mismo en el todo; existencia, en cambio, es lo ininteligible, lo que como existencia está en contra y también con la existencia, lo que irrumpe a través de cualquier todo, sin lograr jamás algún todo que lo sea simplemente.

En el espíritu la perfecta transparencia llegaría a ser, ella misma, el origen del ser; en la existencia, por el contrario, en medio de todo esclarecimiento espiritual permanece siempre el irreductible origen oscuro.

El espíritu hace disolverse y desaparecer todas las cosas en algo universal y total; el individuo como espíritu no es él mismo, sino como la unión de lo casualmente individual y de lo necesariamente universal. La existencia, en cambio, es indisoluble en algún otro, porque es lo simplemente adherente, lo insustituible y, con esto, frente a todo ser-ahí, conciencia y espíritu, lo que propiamente es, frente a la transcendencia, a la que sola se rinde sin restricciones.

El espíritu quiere captar todo lo individual en virtud de lo universal reconociéndolo como ejemplar de aquél, o en virtud del todo como cuyo miembro lo considera. La existencia como posibilidad de una decisión ya no deducible de algo universalmente válido es origen en el tiempo, es el individuo como historicidad: es el captar de la extratemporalidad por la temporalidad, y no por el concepto universal.

Históricamente, el espíritu se hace presente a sí mismo en la mirada retrospectiva como totalidad transparente; la existencia, en cambio, es históricamente como eternidad en el tiempo la absoluta historicidad de su ser-ahí concreto en su también ahora siempre subsistente opacidad espiritual. Mas la existencia no es solamente esta imperfección y oblicuidad de todo ser-ahí temporal que en cuanto tal debe siempre aún expandir y transformarse hacia el hacerse-total espiritual, sino que es el propiamente compenetrado ser-ahí temporal: la paradoja de la unión entre temporalidad y eternidad.

La inmediatez del espíritu es la idea en germen, cuya universalidad se desarrolla hasta la perfecta claridad. La inmediatez de la existencia, por el contrario, es su historicidad en relación a la transcendencia, es decir, la irreductible inmediatez de su fe.

La fe del espíritu es la vida de la idea universal, en la que, por último, tiene validez el enunciado: pensar es ser. La fe de la existencia, en cambio, es lo insondable en ella misma, sobre lo cual, para ella, descansa todo, en lo que, para ella, están también ligados y concluidos el espíritu, la conciencia y el ser-ahí, donde, finalmente, están primariamente impulso y fin, de manera que vale el aserto de Kierkegaard: fe es ser.

Cuando la existencia tiene intelección de sí misma no ocurre lo que tiene lugar en la intelección de algún otro, ni es una intelección que, desprendida del inteligente, podría significar todavía la intelección de un contenido, ni tampoco un observar, sino que es el origen que llega a ser él mismo sólo al esclarecerse. No es como el participar en otro, sino al mismo tiempo el entender y el ser de lo entendido. No es una intelección en lo uni-



versal, pero sí a través del entender en lo universal (en el medio del espíritu) la intelección sin universalización en lo absolutamente presente, en el obrar, en el amor, en toda figura de la conciencia absoluta. Es la diferencia entre cómo entiendo el amor de otro sin jamás poder entenderlo propiamente, y cómo entiendo mi propio amor por ser yo mismo realmente este amor; o, lo que es lo mismo, la diferencia entre cómo entiendo un suceso y una vivencia penetrando totalmente con mi sentimiento en lo ajeno, y cómo entiendo insustituiblemente por tener conciencia de estar frente a la trascendencia.

Sea que comparemos la existencia con la conciencia absoluta, o con el espíritu o con cualquiera otra manera de lo abarcador, siempre resulta lo mismo: sin la existencia todo se vuelve como vacío, como hueco, carente de fundamento; todo queda falsificado y sin autenticidad por no tener sino el ser de una máscara y un mero ser-posible o mero ser-ahí.

HEMOS PASADO REVISTA A LAS MANERAS DE LO ABARCADOR. El ser en cuanto lo otro era o el mundo (como ser-ahí empírico, objeto de una investigación de validez universal), o la trascendencia (como el ser en sí).

El ser de lo abarcador que somos nosotros, era o nuestro ser-ahí (como realidad abarcador del ser-ahí que permanece aún indeterminado), o la conciencia absoluta (como lugar donde se opera toda validez universal objetiva y racional del ser para nosotros), o el espíritu (como aquel único todo del movimiento, en sí conexo, de la conciencia animada por las ideas).

Como origen, empero, del que todas estas maneras de lo abarcador reciben su animación y para el cual, por así decirlo, son dotadas de lenguaje, tocamos la existencia: el fondo oscuro del ser-uno-mismo, lo oculto a partir de lo cual me salgo al encuentro a mí mismo y para lo que primariamente la trascendencia se hace realidad.

Otra cosa hay, indiscutiblemente ligada a la existencia, y que se refiere a la conexión de todas las maneras de lo abarcador,

No se trata de un nuevo todo, sino de una constante exigencia y movimiento. No es en sí otra nueva manera de lo abarcador que se agregaría a las demás, sino el vínculo, el nexo de todas ellas: se llama razón.

Qué haya sido la "razón" en la historia, en calidad de qué se comprendió a sí misma, qué significado conservara todavía para Kierkegaard y Nietzsche, qué quisieron decir de ella quienes en ella confiaron y quienes desconfiaron — estas preguntas son otros tantos problemas. Al esclarecerse las maneras de lo abarcador debe ser posible penetrar en el múltiple significado de lo que se tiene por razón.

Si por razón se entiende el pensar claro, dirigido a un objeto, la transformación de lo opaco en transparente, entonces no es más que lo abarcador de la conciencia absoluta. Como tal se lo llamaría mejor, según la tradición del idealismo alemán, intelecto.

Si por razón se entiende el acceso a las totalidades, la vida de la idea, entonces es lo abarcador del espíritu.

Pero si por razón se entiende la preeminencia del pensar en todas las maneras de lo abarcador, entonces se ha mencionado más que el solo pensar. La razón es el pensar que traspasando todos los límites y con omnipresente exigencia no solamente capta lo que es inteligible con validez universal y lo que en sí mismo es un ser-razonable en el sentido de legalidad y orden del acontecer, sino que saca a la luz del día también lo otro, se enfrenta hasta con lo simplemente irracional, tocándolo y confiriéndole primariamente ser por este mismo contacto. La razón es capaz, en virtud de la preeminencia del pensar y en constante transgresión de los límites, de proyectar luz sobre todas las maneras de lo abarcador, sin ser ella misma un abarcador como aquéllas. Ella es sólo como lo propiamente abarcador que, sin embargo, tiene que retirarse constantemente, permaneciendo inasible, excepto en la figura de las maneras de lo abarcador dentro de las cuales se mueve.

La razón no es un origen propio, pero siendo el nexo que



lo une todo, viene a ser a manera de un origen en el cual se hacen patentes todos los orígenes. La razón es la inquietud que no permite dejarse estar las cosas como están; es la que ha consumado la ruptura con una inmediatez de lo todavía inconsciente en cualquiera de las maneras de lo abarcador que somos nosotros, y lo sigue llevando adelante sin cesar. Pero es también ella la que en el fin puede brindar el gran sosiego, no el sosiego de una pretendida substancia racional que confía en sí misma, sino el sosiego del ser que se nos va apareciendo en virtud de la razón.

Móvil inextinguible del filosofar, cuya pérdida sería su ruina, es el ganar la razón, reconstituirse a sí mismo como razón, a saber, como la auténtica razón que contrasta con claridad siempre creciente de las desviaciones y estrecheces de la pseudo-razón, y tiene autoridad para fijar los derechos y los límites de las objeciones en contra de la razón.

La razón no debe asfixiarse por alguna de las maneras de lo abarcador: ni por el ser-ahí en aras de la voluntad de ser-ahí, la que se quiere imponer teleológica pero ciegamente en su exclusiva estrechez; ni por la conciencia absoluta en aras de interminables exactitudes que permanecen indiferentes; ni por el espíritu en aras de una totalidad armónica y concluyente, que se podrá contemplar, pero jamás vivir.

La razón peca siempre por defecto donde se pretende encerrarla definitivamente en formas determinadas, y peca por exceso dondequiera que se presente como substancia propia.

En la actitud racional pretendo la claridad sin límites, me apropio el conocimiento científicamente captable, la realidad empírica y la validez irrefutable de lo pensable, a la vez que vivo consciente de los límites de toda inteligibilidad y claridad científica, pero obedeciendo al impulso desde todos los orígenes de las maneras de lo abarcador hacia el desenvolvimiento universal en el pensar, y desechando en todo momento la irreflexión.

Pero, la razón no es subsistencia extratemporal, ni un reino consolidado de la verdad (a la manera de los contenidos del cono-

cimiento científico, cuyo sentido de validez no está en movimiento, por más que su conquista sigue siendo un movimiento sin tregua ni descanso), ni el ser mismo. Tampoco es el mero instante de un pensamiento cualquiera. Es, en cambio, ella misma el poder sintetizante, memorizante y propulsor, cuyo límite es, a su vez, aquello de donde le proviene su contenido, y el que traspasa cualquiera de estos límites por cuanto es expresión de una constante insuficiencia. Penetrando en todas las formas de las maneras de lo abarcador, no parece ser sino el vínculo que, empero, no subsiste por propia virtud, sino que produce de lo otro lo que es y puede ser aquello.

La razón urge hacia la unidad, pero no se contenta con el solo plano de lo exacto e inteligible en la conciencia absoluta, ni con el espíritu, fuente de las grandes y eficientes formaciones unificadas. Tan decidida avanza a la par donde la existencia irrumpe a través de estas unidades, como al punto se hace presente para impulsar a la comunicación a las existencias que se enfrentan entre sí junto al abismo de la lejanía absoluta.

Parecería que la esencia de la razón fuera lo universal, lo que tiende a la ley y el orden o lo es por sí mismo. Sin embargo, es precisamente ella la que llega a tocar todavía la violación de aquéllos como una posibilidad de la existencia. Es justamente ella lo único que queda para conferir, en medio de la pasión por la noche, al caos de lo negativo su manera de posible existencia, existiendo éste así para ella, la razón, la que en este límite extremo es abandonada definitivamente por lo que le es absolutamente extraño.

LOS GRANDES POLOS DE NUESTRO SER QUE SE ENFRENTAN en todas las maneras de lo abarcador son, por lo tanto, la razón y la existencia. Son inseparables. Cada una se pierde de perderse la otra. La razón no debe perderse en la existencia en aras de una obstinación que se encierra en sí misma resistiendo deseperada la evidencia. La existencia no debe perderse en la razón



en aras de una transparencia que como tal se confunde a sí misma con la realidad substancial.

La existencia no se hace lúcida sino en virtud de la razón; la razón no tiene contenido sino en virtud de la existencia.

En la razón alienta el impulso que tiende desde la inmovilidad e infinitud indeterminada de lo exacto hacia la ligazón viva por la totalidad de las ideas del espíritu, y luego desde aquí hacia la existencia como sostén por el que el espíritu recibe el ser propiamente dicho.

La razón está orientada y depende de algo distinto de ella: del contenido de la existencia que la sostiene, se esclarece en ella y le da los impulsos decisivos. La razón sin contenido sería mero intelecto careciendo, como razón, de fundamento. Así como los conceptos del intelecto resultan vacíos sin intuición, así la razón sin existencia es hueca. La razón no tiene ser como mera razón, sino como acción de la existencia posible.

Pero también la existencia está orientada y depende de algo distinto de ella: a saber, de la transcendencia por la que ella, no habiéndose creado a sí misma, llega a ser el origen independiente del mundo. Sin la transcendencia, la existencia es obstinación estéril, demoníaca y falta de amor. La existencia, orientada hacia la razón y dependiente de ella, merced a cuya claridad experimenta la inquietud y pretensión de la transcendencia, no llega a tomar su propio movimiento sino acuciada por el aguijón de las preguntas que plantea la razón. Faltando la razón, la existencia es inactiva, letárgica, cual si no estuviera ahí.

Así, pues, razón y existencia no son dos potencias enfrentadas que luchan entre sí por la victoria. Cada cual no es sino por virtud de la otra. Mutuamente se producen, hallando la una en la otra claridad y realidad.

Aunque nunca alcanzan a fundirse en un todo definitivo, toda auténtica realización no llega a ser un todo sino en virtud de ellas.

La razón falta de existencia no puede evitar enredarse en último término en aquel pensar que, no obstante sus posibles

riquezas, es arbitrario, o sea, el movimiento meramente intelectual de la conciencia absoluta, o la dialéctica del espíritu. Al deslizarse por el plano inclinado de lo intelectualmente universal sin raíces que la ligen a su historicidad, deja de ser razón.

La existencia falta de razón, basada en sentimiento, vivencia, impulsividad no cuestionada, instinto y arbitrariedad, se enreda en la ciega violencia, y con esto en lo empíricamente universal de esos poderes del ser-ahí. Sin historicidad, en la mera particularidad del ser-ahí casual con su autoafirmación carente de transcendencia, deja de ser existencia.

Careciendo la una de la otra, pierden ambas la auténtica continuidad del ser y, por ende, la seguridad digna de confianza que son propias de la auténtica razón y existencia, aunque sin ser objeto de cálculos exactos. En este caso se distinguen las dos por último ya sólo por la forma de una violencia carente de comunicación. Sea la razón aislada, sea la existencia aislada, ambas ya no son lo que dicen ser: sin fundamento ni fin en el espacio cada vez más estrecho del ser-ahí, bajo el velo de justificaciones contrarias a la verdad y no creídas por nadie, ni por ellas mismas, ya no queda para sus formulaciones sino servir como medio de expresión para un ser-ahí que se destruye mutuamente.

No hay, empero, ningún lugar de reposo en el ser temporal. Antes bien, el movimiento es ineludible, partiendo del fondo de la substancia en las tensiones entre lo individual y lo universal, la realidad y la amplitud, la inmediatez de la fe existencial que sustrae a todo examen y el movimiento infinito de la razón.

DESPUÉS DE HABER PASADO REVISTA A LAS MANERAS en que lo abarcador ha sido pensado como lo que somos y como el ser mismo, así como la polaridad de razón y existencia, reflexionemos ahora sobre lo que significan y lo que no pueden significar en su forma tales pensamientos cuyo desarrollo ha sido objeto de filosofías enteras.

Nuestra intelección de los objetos en el mundo se produce



de tal manera que los vemos relacionados entre sí, derivando luego uno del otro. Lo que se nos presenta es comprendido a partir de otro.

Pero si en el filosofar lo que está en juego es lo abarcador, resulta entonces manifiesto que esto, lo abarcador, no se comprende como un objeto en el mundo y, sobre todo, que las maneras de lo abarcador no pueden derivarse de algo particular que se presenta en ellas:

si a lo abarcador le damos el nombre de pensar, entonces vale que de algo pensado no puede derivarse el pensar;

si lo llamamos nuestra conciencia, entonces vale que de algo que es ser para la conciencia, no puede derivarse esta misma conciencia;

si lo denominamos el todo, entonces vale que de algo individual, aunque fuera el más amplio de los todos, no puede derivarse este mismo todo;

si lo llamamos el ser-ahí, entonces vale que a raíz de un ser-ahí determinado y comprendido como objeto, no puede comprenderse el ser-ahí como tal;

si lo llamamos razón, entonces no puede derivarse la razón de algo no racional;

si lo llamamos existencia, entonces vale que de ninguna de las maneras de lo abarcador, ni mucho menos de uno de sus contenidos, puede derivarse la existencia.

Brevemente: de algo que es para nosotros no puede derivarse nuestro ser, ni de lo que se me presenta puedo ser derivado yo mismo.

Igualmente imposible es derivar el ser en sí mismo del ser comprendido por nosotros;

pues, si lo llamamos el ser, entonces vale que de los múltiples entes no puede derivarse el ser como tal;

si lo llamamos el ser en sí, entonces vale que de una aparición del ser no puede derivarse el ser en sí;

si lo llamamos transcendencia, entonces vale que del ser-

objeto, del ser-real, del ser-ahí no puede derivarse lo absoluto incondicional.

Siempre de nuevo aparece en el hombre pensante algo que trasciende lo pensado por él.

Ahora bien, en el transcurso del filosofar hubo también la tendencia inversa, la de derivar del ser absoluto como el que se concebía lo abarcador, el ser particular tal cual lo entendemos como objeto, haciendo resultar todo el mundo, inclusive nosotros, de las fuentes filosóficamente comprendidas, de igual manera como entendemos las cosas en el mundo en virtud de su causa. Éste es otro camino que en cada caso resulta tan radicalmente erróneo que anula el mismo filosofar. Pues, lo abarcador no puede jamás entenderse como algo que pueda derivarse de otro. Todo objeto pensado, por grande que sea la extensión que abarque, cualquier todo que pensemos e incluso cualquier abarcador concebido como objeto, sigue siendo, en cuanto objeto, algo particular, puesto que tiene frente a sí otros objetos y a nosotros mismos. Lo abarcador en sí mismo —sea como lo que somos nosotros, sea como el ser en sí— se sustrae al ser objeto determinado. En cuanto lo somos nosotros mismos, sólo resulta esclarecido; en cuanto se lo piensa como el ser en sí, su aparición es captada con ánimo investigador y se pierde en lo inabarcable; en cuanto nos habla como transcendencia, tiene por oyente a la existencia absolutamente histórica.

Por lo tanto, ya que lo abarcador no puede ser comprendido como ello mismo en ninguna figura, no puede derivarse de ello el ser, tal como es para nosotros. Esto sólo podría tener lugar si previamente se lo hubiera conocido en sí mismo y como tal. Por esta razón las derivaciones falsas proceden como si en su intelección ya se hubieran apoderado del ser.

Tales derivaciones, donde se presentan, por ejemplo, como derivaciones de todas las categorías de lo pensable y de lo que alguna vez pueda presentárenos en el mundo, en virtud de un único principio, nunca son más que meras derivaciones relativas de grupos particulares captados en su interconexión. Una deri-



vación completa nunca se ha logrado ni es posible que se logre jamás. Las tentativas orientadas en este sentido tienen el valor de aguzar la conciencia del límite.

Las derivaciones que proceden derivando el acontecer real de las teorías de algún supuesto, construyen modelos; pero lo que captan no son sino realidades siempre limitadas, meros aspectos del ser-ahí empírico. Ellas mismas resultan al fin funciones de esa intelección que progresa ilimitadamente, y nunca son lo que en su propia opinión alguna vez quisieran ser: la intelección de lo real en sí.

La derivación del ser universal del mundo, inclusive nosotros mismos, de la transcendencia (por emanación, evolución, sucesión causal, etc.) es imaginaria; el concepto de la creación es la expresión del misterio primigenio, es la versión (lingüística) de la incomprendibilidad, es el precipitarse de la cuestión en el fondo sin fondo.

Como quiera que se piense lo abarcador, cada vez ocurre que el pensamiento parece por un instante volver a tocar tierra firme cuando lo abarcador se presenta transitoriamente como objeto de investigación. Esto tiene lugar efectivamente en todas las maneras de lo abarcador. El error consiste cada vez en que se cree obtener como contenido científico lo que tan sólo tiene verdad como conciencia de límite y exigencia de la propia acción.

En apariencia, lo abarcador como realidad empírica del ser-ahí, de la conciencia y del espíritu, se va haciendo objeto de la antropología, psicología, sociología y ciencias filosóficas. Éstas investigan los fenómenos humanos en el mundo, pero de tal manera que lo conocido por ellas nunca es la realidad abarcador de ese ser que para sí mismo permanece ignoto y, no obstante, presente en cada caso. Ninguna historia de las religiones, ninguna sociología de las religiones, por ejemplo, alcanzan a tocar aquello que, dentro de lo que ellas llaman religión, fué la misma existencia del hombre. Sólo pueden registrar el hecho al que ven entrar en la realidad de lo observable con un salto que resiste toda explicación. Todas esas ciencias tienden a algo que precisamente

ellas nunca alcanzan. Tienen de fascinante el estar en trato con lo propiamente revelador. Pero se engañan al opinar que con su inmanencia registradora y derivadora están asiendo el mismo ser. Por esta razón no se consolidan estas ciencias universales. Todas sus delimitaciones no son sino relativas. Una por una toman la apariencia de estar pasando transversalmente a través de todas las otras ciencias. Parecen carecer de raigambre en un terreno propio por cuanto se dirigen a lo abarcador que, sin embargo, deja siempre de ser abarcador tan pronto como ha sido captado por ellas. Su encanto es engañoso, pero se vuelve fecundo donde por medio de ellas se produce una intelección de nuestra aparición en el mundo que sabe resignarse y que es relativa y sin límites.

También la razón y la existencia traen aparejado el pensar tendiente hacia su transparencia y despertar; a la razón pertenece la lógica filosófica, a la existencia el esclarecimiento de la existencia.

La lógica, empero, ya no posee la verdad filosófica, sino que degeneró en una ciencia engañosa que tiene por objeto el todo, cada vez que se hizo una ciencia universal de la conciencia absoluta. Con las grandiosas doctrinas de las categorías, todas ellas desarrolladas a partir de un solo principio, se pretendía penetrar y copensar el todo de lo abarcador como el universo del mismo ser según su forma, y los pensamientos de Dios antes de la creación. Pero estas investigaciones poseen verdad solamente dentro de la abierta lógica filosófica como orientación acerca de las posibilidades de las formas del pensar, respecto de muchos sentidos que puede tomar y que se aceptan simplemente, con una validez limitada a la aparición en el campo de lo conocido como objeto. Así como quedan sin fin, así permanecen sin el pretendido principio que se cree que las engendra y domina enteramente. Como autoesclarecimiento de la razón, la lógica es filosofía y deja de ser la pretendida intelección objetiva del todo.



Yo conozco también esotro como a mí mismo, sólo que lo conozco tal como me aparece, no como es en sí. Ningún ser-sabido es el ser. Cada vez que dejo disolverse el ser en un ser-sabido, se me ha desaparecido la transcendencia, quedando yo mismo oscurecido para mí.

No obstante las continuas desviaciones, es menester que pensemos lo abarcador a pesar de todo, a fin de llevarlo a ser presente realmente para nosotros, aunque sea pensándolo primero en una determinación que será falsa en cada caso, para luego traspasarla y penetrar a través de todo el proceso de estas maneras de pensar lo abarcador hasta su origen que ya no se hace objeto.

EL FIN Y, CONSECUENTEMENTE, EL SENTIDO DE UNA IDEA filosófica es, en lugar del saber de un objeto, la modificación de la conciencia del ser y de la actitud interna frente a las cosas.

El hacerse presente del sentido de lo abarcador tiene un significado creador de posibilidades. En este caso el filósofo se dice a sí mismo: ¡Conserva para ti el libre espacio de lo abarcador; no te pierdes en un ser-sabido; no te dejes apartar de la transcendencia!

Las maneras se refieren una a la otra. Su tensión no es lucha como voluntad de aniquilamiento, sino animación e intensificación. Por esto hay que procurar que la polaridad radical de razón y existencia no llegue a ser una relación exclusiva, antes bien, hacerlas tomar incremento al ponerse mutuamente en tela de juicio, en vez de rechazarse una a la otra como enemigos.

La relación no es una correlación homogénea, sino que se mueve verticalmente hacia arriba y hacia abajo. De lo inferior no cabe esperar sin más que engendre lo superior ni que esto se origine con seguridad condicionado por aquél, pues tiene su origen propio. En cambio es a partir de lo superior desde donde hay que asignar jerarquía y límite a lo inferior, sin poderlo, empero, producir. Por esto no debe nunca perderse de vista

la dependencia de cada manera de lo abarcador de cualquiera de las otras, y el sentido de dirección de esta dependencia.

Por cuanto cada manera de lo abarcador, vista desde la claridad de la razón, parece aún relativamente oscura, existe un parecido externo con el más-o-menos de la razón. Al hacer presente esto se exige de filósofo: ¡no confundas existencia con vitalidad del ser-ahí ni transcendencia con naturaleza!

Si se manifiesta el espacio libre en este filosofar, entonces late un peligro si no se tiene presente de continuo la conciencia de la existencia posible: verse como perdido en la amplitud por el pensar desligado. El auténtico pensar de lo abarcador, empero, en virtud del perímetro total de los sentidos de dirección que han de ser esclarecidos, refleja su proyección con tanta mayor decisión sobre la historicidad concreta de mi ser-presente. Sólo ahora es posible ser, sin desaparecer en la estrechez falta de pensamientos, ciego y carente de relación. También es posible sólo ahora captar toda la amplitud sin abandonarse, en medio del vacío de lo meramente universal de un intelecto, a la facticidad sin sentido del ser-ahí, o a un mero y vacío más-allá. Precisamente, el ser-determinado de la profundidad histórica está ligado al ser-abierto de la amplitud ilimitada, la verdad del fondo a su relación con la apertura sin fondo del ser, la existencia a la razón. Cuanto más ilimitadamente penetro pensando en las profundidades, tanto más verídico será mi amor en su presencia histórica. Hölderlin dice: "quien ha pensado lo más profundo, ama lo más vívido" \*.

El hombre tiene poder de buscar el camino de su verdad en una incondicionalidad sin fanatismo, en una decisión que permanece abierta.

\* *Wer das Tiefste gedacht, liebt das Lebendigste.*



El esclarecimiento de la existencia no entiende la existencia, sino que apela a sus posibilidades. Como existencialismo, empero, se convertiría en un hablar de un objeto conocido y, precisamente por ser su cometido el percatarse de los límites y esclarecer el fondo independiente, caería más profundamente en el error al comprender conociendo y juzgando los fenómenos del mundo bajo sus conceptos.

Así, pues, en cada una de esas fijaciones, aislaciones y absolutizaciones se pierde la idea de lo abarcador propiamente dicha. En lo abarcador hecho objeto ya no está lo verdaderamente abarcador.

La idea fundamental de lo abarcador es más bien como una idea revolucionaria que nos arrebatara de todo ese mundo de lo naturalmente objetivo a que se halla acostumbrado nuestro saber. Estamos ocupados en este mundo con cosas, contenidos y objetos, sin cuestionar siquiera en calidad de qué tenemos, opinamos y queremos todo eso; afirmamos las verdades sin preguntar, siquiera, qué es la verdad; nos las hemos de haber con cuestiones en el mundo, sin preguntar siquiera por lo que cuestiona; dominados por lo que nos importa como alcanzable y cognoscible en la práctica y en la investigación, no ponemos el pie en el límite desde donde todo ese ser del hacer, del tener y del investigar se hace cuestionable. La idea de lo abarcador por el contrario, exige consumir para nosotros la intelección del límite de todo ser, abandonando la acostumbrada intelección de los objetos. Al poner límites a una intelección que siempre es esa intelección de objetos, libera al hombre, real en este pensar, y todo el ser tocado por él de la estrechez de su pretendida identidad con su inteligibilidad y su fijado ser-conocido. Abarca viviente al ser muerto de un ser-sabido.

Es éste un pensamiento simple, pero de infinitas consecuencias filosóficas.

En primer lugar toca al pensante mismo: como lo que me sé a mí mismo (todas las maneras de esquemas del yo y su cum-

plimiento)<sup>1</sup>, no soy propiamente yo mismo. Siempre que me hago objeto soy al mismo tiempo más que este objeto, a saber, el ser que puede objetivarse de esta manera. Todas las definiciones de mi ser tocan algo como el que soy hecho objeto, como el que, empero, me reconozco sólo según un lado determinado y en algo particular, no como yo mismo. Pero si me entiendo como ser-ahí, como vida y naturaleza, si me entiendo de manera exclusiva haciéndome objeto y comprendiéndome sólo en cuanto soy objeto y cómo soy objeto, entonces me pierdo a la vez a mí mismo confundiendo el cómo soy para mí con lo que puedo ser yo mismo.

Pertenece al ser de lo abarcador una autoconciencia que se ve a sí misma tanto en calidad de ser-ahí y vida, como en calidad de conciencia absoluta y de espíritu logra la conciencia crítica de límite, percatándose, empero, totalmente de sí misma recién en calidad de razón y existencia, sin empobrecerse por ninguna absolutización en algún aspecto delimitante que lo haría, luego, como apagarse en su posibilidad.

Pero si entonces quemando etapas quisiera captarme a mí mismo en calidad de ser propiamente dicho, o sea, comprenderme como transcendencia frente al ser-ahí, conciencia y espíritu, entonces debido a una falso autoendiosamiento tornaría a perderme a mí mismo, dejando de ser la existencia posible y su realización.

El que frente a todo ser del mundo conocible soy yo mismo, y al mismo tiempo estoy puesto por la transcendencia, en medio de mi libertad autocreata — el salvaguardar esta posición del hombre en el ser temporal, es la tarea impuesta a la que se encamina el estrecho sendero del hombre siempre proclive a desviarse, así en la idea que tiene de sí mismo, como en la acción real unida a esta idea.

En segundo lugar, la idea toca todo ser sabido simplemente.

1. Sobre los esquemas del Yo consúltese "Esclarecimiento de la existencia", págs. 27 ss., en *Philosophie*, Berlin, Springer, 1932. (Primer tomo. Orientación filosófico-cósmica; segundo tomo: "Esclarecimiento de la existencia"; tercer tomo: "Metafísica". [Hay traducción española por Fernando Vela, *Revista de Occidente*, Madrid, 2 vols., 1958-1959]).



# JASPERS,

Repedito

104

## PRESENTACIÓN

### EL SER COMO ABARCADOR

El problema de la Filosofía como racionalidad es también la visión que caracteriza a otro filósofo alemán, médico y psiquiatra: Karl Jaspers, contemporáneo de Husserl y conquistado por su enfoque: a la experiencia como principio, y a la razón como totalidad.

Jaspers plantea el problema filosófico como "racionalidad" en la obra: RAZON Y EXISTENCIA. Por esto Jaspers es considerado un "existencialista", pero su enfoque es fenomenológico; y su resultado es análogo al de Husserl.

1. Su planteamiento:

- a) no es abstracto, sino como racionalidad de la experiencia.
- b) en esta encuentra el origen del pensamiento
- c) un origen que establece un límite (no se puede conocer más que lo 'dado' en la experiencia.
- d) el ser surge en el límite que encuentra la razón, en su conocimiento experimental. El ser viene a ser conocido en la experiencia.

### EL METODO DE JASPERS

También en la metodología Jaspers se aproxima al planteamiento fenomenológico de Husserl.

Traza una serie de pasos:

1. La experiencia inmediata, que es lo primero siempre remite a algo que la contiene. Porque esta experiencia no es Total.
2. Nunca llegamos a abarcar con la mirada, el conjunto "concluso" del ser... (el Ser es inconcluso...) a agotarlo.
3. En esta busca sin límites nace la cuestión del abarcador. El Abarcador no es el último horizonte (el ser de verdad) Es únicamente aquello dentro del cual están todos los demás horizontes. Es lo Incluyente.
4. Como aparece entonces? Como el ser. La condición por la cual el ser se hace para nosotros. El extremo. El fondo del ser. El que se sostiene a sí mismo. Es un origen y funda todos los demás horizontes.
5. Entonces vamos de la pluralidad hacia lo uno. Nos conduce a la pregunta de siempre (desde Aristóteles) ¿Qué es el Ser?
6. Es lo que no llega a la experiencia. Se ve como algo no-conceptualizable Vacío. No se hace objeto al ser pensado. Aquí parece que se alcanza la más profunda intelección del ser.
7. Es lo contrario al saber de la pluralidad.

Esta primera pregunta de la filosofía suscita un conjunto de problemas insolubles. Tenemos que buscar los caminos de acceso al Abarcador.

Jaspers señala dos caminos de acceso.

- a) Por el ser que es naturaleza.. el mundo Dios, (el límite externo)
- b) (a partir del Abarcador que somos nosotros mismos (límite interno desde Kant) y para ir más allá de Kant !!

Jaspers escoge el segundo camino.

En Kierkegaard y en Nietzsche tenemos dos horizontes:

en los que se da el límite;

con ello se plantea lo "posible" en su mayor amplitud. El análisis parte de un ser conocido cualquiera. Una experiencia particular: este banco, esta casa, este animal, este individuo. Cualquiera de ellos no es "último" = está dentro de otros. (p. 44) No es el TODO!

Lo que obtenemos (lo obtenido) tiene un horizonte que le abarca.

El horizonte va siempre más allá... de lo obtenido. Nos obliga a detenernos... a desistir... No logramos abarcar el conjunto del ser.

En conclusión: Siempre vivimos y pensamos dentro de un Horizonte! Este concepto de "horizonte" es muy importante también en Husserl y posiblemente se derivó de él.



## 2. EL ABARCADOR

Primera Parte: Qué es ?R/: nace de aquí, de un hecho: "Siempre se anuncia algo ulterior... en el conocer. Lo Abarcador no es el horizonte, viene antes del horizonte. ( El horizonte es algo ya conquistado aunque sea sin límites ) A su vez en El está incluido todo horizonte. ( p. 44 ). Es como el extremo fondo... del ser. Que se sostiene a sí mismo. ( ser--en--sí y ser--para--uno )

Es como hablar de los orígenes ( externo o interior a nuestra experiencia ). Son orígenes no--fundados ( en uno y fuera de uno mismo ) Posee esta doble vertiente. En medio de ambos extremos únicamente hay un "saber de cosas individuales ". El saber último es el del Abarcador . Este llega a Todo. Debemos buscar el Todo, más allá de los extremos = este es el camino de la filosofía. Este es el sentido de la pregunta: " Qué es el Ser ? ". Pero el ABARCADOR NO ES EL SER.

### A.] El Abarcador que somos nosotros mismos.

- 2.1. El límite es el Abarcador. = lo que está más allá de lo conocido por la experiencia. Este es el SER que está
- 1. más allá de lo racional, de lo conocido.
  - 2. y más acá del "mismo" ( sujeto--conciencia ). Mas allá del abarcador que somos nosotros. ( p. 44 )
  - 3. Es la posibilidad de "conocer" y de darse a conocer, del ser mismo. No es 'todo-el-ser'. A "este" nunca lo tenemos por completo.

2.2. Esto se presta a un doble enfoque:

a. El ser-en-sí ( de la ontología ) ( Heidegger ? )

b. El ser de 'uno-mismo' ( Kantiano ) Este es el ser de que arranca Jaspers tratando de superarlo. Sin embargo queda siempre en proximidad del subjetivismo por su profesión de psiquiatra.

2.3. El Abarcador somos " nosotros " como ciencia empírica. ( Es la conciencia empírica, nuestro ser-ahí ; el Espíritu ). El Abarcador como conciencia empírica. En El todo se nos aparece.

Es un LIMITE no lo conocemos directamente ( no es un objeto ). De este Límite no podemos evadir... o salir de nosotros mismos ...

El enfoque es experimental: " nosotros, aquí " Es particular. En esta particularidad se encuentra el abarcador = es explorable! ( p. 47 ) Alude a la capacidad que posee cada individuo de crecer en su actividad experimental, de conquistar el ser con experiencias cada vez más amplias.

2.4. Tiene el poder de "objetivarse" = es diferente de mí. ( aquí se reconoce el ser como capaz de "hacerse"; un sujeto--objeto, implicado en una antítesis.

[ el ser-ahí mío ] <---- ( contra ) ----> [ el ser--mundo { = no--mío } ]

2.5. Uno pretende "aprehender" lo abarcador; "concertado" pero no lo logra. Solo conocemos objetos: en cuanto tales no son el abarcador.

2.6. El Abarcador como conciencia general ( p. 48 ) es el lebens welt. Lo que no entra en la conciencia; no es conocido; no es ser! ( es como si no existiera ) Somos cautivos del abarcador ! Nuestro fundamento es inconciente ( freudiano ? ) wees metafísico. No llega nunca a ser objeto --conciente.

2.7. La Vida, da origen a nuestro conocer: estamos orientados al ser = Esta es la conciencia absoluta ( p. 48 ) Como conciencia absoluta participamos de la verdad; generalmente válida ( p. 49 ) = extratemporal. Esta verdad debe ser analizada.

2.8. El Abarcador como Espíritu.

- { Es la tercera manera de darse del Abarcador.: como espiritualidad.
- { Es el "permanecer inconcluso", ser idea. ( no se hace objeto )



El Espíritu se mueve entre conciencia absoluta y yo empírico  
Es el proceso de refundición de la Totalidad, nunca concluido. Es un movimiento de construcción y de destrucción. (p.50)

En cuanto Espíritus somos la realidad abarcadora! Nos referimos a todo lo inteligible.. Nos conocemos desde adentro! c(p. 50)

En conjunto las tres maneras de darse del abarcador son:

1. Ser ahí.
2. ser conciencia absoluta ----> son figuras de la realidad.
3. Espiritu, ---->nos capacita para ver el ser.

#### B. El Abarcador que' no somos' nosotros mismos (P.51 ).

Es este Todo. ( ser ahí, Espíritu,) es el ser mismo? R/: Esta pregunta lo rebasa. R/: No, señala algo más, algo distinto de él. Se marca el Límite (p.52) No es producido por nosotros!

b.1. El primer límite es el "hecho" = factum. Se muestra, aparece, y se escabulle. Es inmenso en su 'explorabilidad'.

b.2 El ser es trascendencia, no se muestra. Ser es trascendencia 'incognoscible, es indiferente.

#### C. Todas las maneras del Abarcador.

Forman un conjunto. Son: la existencia posible... Los mundos posibles... La existencia es el Abarcador como origen. Es el ser--oculto, que se manifiesta en la trascendencia (p53). Capta la 'otredad' = por relación a cualquier otro.. Se concentra en la existencia. Es el Origen.

### 3. El Abarcador y la Razón.

Qué es el Abarcador en resumen?

R./ Hay tres posibilidades.

- a) es nuestro "ser-ahí"
- b) es la conciencia absoluta
- c) es el Espíritu.

Los tres coinciden en un fondo obscuro: LA EXISTENCIA. Es lo oculto, a partir del cual salgo al encuentro de mí mismo.. Pero el vínculo que unifica y mueve = "Constante exigencia y movimiento " ==> es la Razón (punto de llegada).

Razón posee un significado múltiple. A ella se llega esclareciendo el Abarcador. Hay varios sentidos de la Razón:

a) Según el 'idealismo alemán': es intelecto; es el pensar claro de un objeto (p.57)

b) en el sentido de 'conciencia absoluta' da acceso a Totalidades; tiene el sentido del Espíritu.; es el abarcar todas las formas de pensar; es la eminencia de pensar el abarcador en todas sus maneras. = Es puro pensar.

c) Hay una superioridad del pensar.

en sentido de legalidad, orden; es normativo.

de captación de lo irracional

de transgresión de los límites;

por que anima el abarcador, sin ser ella el abarcador. No es independiente del abarcador, está en su interior (p.57)

por que no es un Origen, pero mueve todo. Es a manera de origen. En ella se hacen patentes los orígenes.

todo lo trasciende ( no se asfixia! ); pretende clarificar sin límites y no lo logra. No cabe en un molde.

Carece de definición. No tiene la consistencia de Sustancia. (la supone ).

no es subsistencia extra-temporal (p 58).

Pero es "poder", es síntesis. Va mas allá de la existencia. Es pasión ,va más allá de lo racional (p.59).

es inquietud...

lleva adelante...



4. La UNIDAD. incluye tanto la Razón como la Existencia.

Razón y Existencia son como dos polos del Abarcador. Son opuestos pero uno no se pierde en el otro. Ambos se iluminan reciprocamente.

La razón depende de algo distinto de ella. Está orientada por la existencia. La una no es, sino por virtud de la otra (p. 60) Una carece de la otra (p. 61)--- De esta correlatividad nace la limitación del ser temporal. Se tiende a la Unidad. Pero tiene una fractura.

5. Los Objetos y el Abarcador.

El abarcador es:

- { por una parte " lo pensado". Lo que somos --->, hacia el sujeto activo.
- El ser mismo ----> hacia el contenido pensado.
- { por otra parte es la "polaridad" razón--existencia = una relación viviente de opuestos.

Estos 'pensamientos' se han convertido en objetos de la filosofía en muchas generaciones.

1. Nuestro conocimiento del mundo es conocimiento de objetos.
2. Y además los vemos relacionados entre si. Una cosa se comprende a partir de otra. Allí surge el contraste entre:

- { OBJETOS particulares y relacionados, presentes, en el mundo = es pensado.
- { ABARCADOR no particular = no presente, no en el mundo. = es pensar.

3. Cómo puede pensarse el Abarcador ?

- Es pensar = no puede derivarse del objeto
- Es nuestra conciencia. = no puede derivarse del ser de la conciencia
- Es el todo = no puede derivarse del yo individual
- Es el ser--ahí no puede derivarse del ahí de uno.
- Es razón = no puede derivarse de algo no racional.
- Es existencia = no puede derivarse de alguno de sus contenidos
- Es ser comprendido; es "el ser "; es ser-en -si; es trascendencia.

Jaspers contrapone { lo racional de la conciencia: yo conozco = mente  
                                  { a lo irracional de sus límites: yo existo = existencia.  
                                  Entre ambos transcurre la vida con su polaridad.

Compara a Kierkegaard con Nietzsche = ambos responsables de ampliar el conocimiento mas allá de la razón. Ambos se cierran en el límite del existir. Su saber no es sino interpretación. Entonces, 'el hecho' siempre es accesible a una nueva comprensión. Ellos suponen que haya un "ocultamiento" una MASCARA.

Al final terminan en estas posiciones:

- Nietzsche = pensar es el ser = es el propio hombre.
- Kierkegaard = creer es el ser = también es el hombre.

Para ellos la reflexión no es mas que autorreflexión. No hay una salida ulterior ni trascendencia.

Al contrario Jaspers contrapone la Razón a la Existencia. El hombre participa de los dos, su tarea es averiguar sus relaciones en búsqueda de la verdad.

6. Es un camino análogo al de Husserl, aunque este último es mas preciso tanto en el metodo como en las formulaciones.

El Filósofo americano contemporáneo Joseph Kokelmans describe así el valor de la fenomenología. Aunque el conocimiento fenomenológico no puede ser considerado un "absoluto", como la ciencia por excelencia, puede sin embargo ser considerado el comienzo de un camino, que la ciencia natural toma en orden a llegar a un verdadero y auténtico conocimiento.

El conocimiento del fenómeno en el Lebens Welt puede ser visto como el punto de arranque desde el cual la mente de un individuo a través de varias etapas y conjuntamente con los demás individuos asciende a la MENTE. que conoce por auto-experiencia lo que "es-en si "

Auto-experiencia no significa experiencia de si mismo sino experiencia ( concreteta de una cosa ) simplemente con contenido de cosas experimentadas en la cual estoy implicado yo mismo. Me experimento a la par y en contra de las cosas.



Este es otro concepto bi--polar:

((Yo ←---experimento-----→ las cosas.))  
( dos polos continuos. )

Mi concepto bi-polar debe ajustarse a una "realidad--continua" . Yo "experimento-esta-persona" =: hay polaridad entre los dos extremos. La Fenomenologia, comenta Kenneth R. Olson , no es una disciplina entre otras, es "una ciencia rigurosa" que debe ofrecer fundamento para todas las ciencias; debe explicar sus conceptos y procedimientos y la base para evaluar la certeza de sus resultados. (p. XII. de Ingaarden )