

DE LA INTRODUCCIÓN AL CURSO “TEORÍA DEL CONOCIMIENTO Y PUNTOS CAPITALES DE LA METAFÍSICA” (1898/99)

| Edmund Husserl¹

Presentación del traductor

El texto que se publica a continuación aparece como anexo en el tomo tercero de la serie “Materialien” de las obras completas de Edmund Husserl, Husserliana, en las páginas 224 a 255. Se trata de las primeras lecciones que Husserl sostuvo de un curso titulado “Teoría del conocimiento y puntos capitales de la metafísica” en el semestre de invierno 1898/99 en la Universidad de Halle. Husserl fue “privatdozent” en esta universidad entre 1887 y 1901. Según su propio testimonio, se trató de un tiempo en el que vivió estados depresivos “hasta el derrumbamiento completo de la autoestima”.² Estos estados eran en gran parte causados por su “fracaso filosófico, del cual sólo muy tarde me di cuenta de que era el fracaso de la filosofía contemporánea”.³ La salida de este fracaso fueron sus *Investigaciones lógicas*, publicadas entre 1900 y 1901, con las que se cierra brillantemente el periodo de Halle.

Las lecciones del curso “Teoría del conocimiento y puntos capitales de la metafísica” son, pues, contemporáneas de la autosuperación que logró Husserl al final de su actividad en Halle. Nada en ellas parecía anticipar,

¹ Traducción de Jethro Bravo González.

² Karl Schuhmann (1977). *Husserl-Chronik. Denks- und Lebensweg Edmund Husserls*. Dordrecht: Springer, p. 22.

³ *Id.*

sin embargo, la futura renovación del método fenomenológico empleado en estos años. Este método fue durante todo este tiempo el de la psicología descriptiva de su maestro Franz Brentano. Sin embargo, a la luz del posterior desarrollo del pensamiento de Husserl es posible reconocer los motivos que exigirían tal renovación. Estos motivos son, como lo anuncia el título del curso, los de la teoría del conocimiento y la metafísica.

La reducción fenomenológica o trascendental con la que Husserl renovarían radicalmente el método de su fenomenología se presentó por vez primera en sus *Ideas I* de 1913 pero sin ninguna aclaración de su origen epistemológico o metafísico. La reducción se presentaba “simplemente” como el método de la nueva fenomenología, aunque, es verdad, debía ser caracterizada en el contexto de los intereses epistemológicos como “trascendental”, y la nueva fenomenología tenía la meta de ser la ciencia fundamental de la filosofía. Sin embargo, ambas cosas sólo eran aludidas en ese primer tomo, mientras que el tomo reservado a su tratamiento nunca fue redactado por Husserl. Sólo indagando y estableciendo difíciles conexiones con otros textos se podía llegar a colegir el origen de esa transformación metódica. En *La filosofía, ciencia rigurosa (FCR)* de 1911 ya la podemos encontrar en una argumentación apretada que revela la necesidad de emancipar a la fenomenología de la psicología. En la entrada “Fenomenología”, escrita para la *Encyclopædia Britannica* y publicada entre 1929 y 1955, se establece la diferencia entre la psicología fenomenológica y la fenomenología trascendental. Por último, en *Meditaciones cartesianas* de 1931, aparece la fenomenología relacionada con el planteamiento cartesiano de una filosofía universal y con un carácter trascendental, no-psicológico, al que no puede renunciar.

En estos tres casos la naciente fenomenología tuvo su matriz en la teoría del conocimiento. Por un lado, la reducción surge de la exigencia de evitar un círculo lógico en el planteamiento del problema de la relación entre conciencia y mundo o, lo que es lo mismo aquí, entre sujeto y objeto. Por otro lado, la reducción proviene de la búsqueda de una evidencia que tenga el carácter de primera, es decir, que anteceda a todo otro tipo de evidencia y cumpla una función de fundamentación que permita el establecimiento de una ciencia universal plenamente justificada.

La relación de la fenomenología con la metafísica se mantenía, empero, en la oscuridad. La metafísica era puesta al margen en las obras de Husserl y, cuando aparecía, como en *FCR*, en que se hace una defensa de la filosofía científica al servicio de la vida según “normas racionales puras” en sentido ético-religioso, no quedaba claro qué tenía que ver todo ello con la fenomenología.

Sin embargo, el origen epistemológico de la fenomenología no se puede pensar sin los motivos metafísicos que animan a la renovación epistemológica de la filosofía desde la modernidad. Como Husserl mismo deja claro en estas lecciones, la metafísica no es un espantajo que se deba desechar a favor de una actitud acrítica científico-empírica. Al contrario, la necesidad de la metafísica está bien plantada en los presupuestos de las ciencias empíricas. No puede haber conocimiento satisfactorio de la realidad sin resolver las cuestiones relativas a estos presupuestos. Las ciencias empíricas sólo producen conocimiento orientativo sobre esa realidad, pero no conocen de dónde proviene la posibilidad misma de lo real.

De las cuestiones metafísicas, nos dice Husserl en estas lecciones, se puede esperar que se resuelvan primero las más cercanas a la teoría del conocimiento. Estas cuestiones conciernen a la relación del objeto conocido con el sujeto que conoce, y su respuesta condiciona la concepción entera del mundo. Sin embargo, también hay cuestiones menos cercanas a la teoría del conocimiento, como la de qué sea la sustancia o la de la posibilidad del movimiento. En todo caso, podemos agregar al planteamiento husserliano sin deformarlo, se puede ver que estas mismas cuestiones no se pueden resolver sin una descripción de las vivencias cognoscitivas en que tanto la sustancia como el movimiento son dados o intuitos. Y es que, de hecho, la fenomenología comenzó en Husserl como una descripción de lo subjetivo puesta al servicio de la aclaración de conceptos fundamentales de las ciencias.

Por otro lado, las preguntas epistemológicas sobrepasan los límites de la metafísica, pues se refieren a presupuestos de todas las ciencias, no sólo de las ciencias empíricas. Así, por ejemplo, al presupuesto de que la verdad es posible. Pero este presupuesto, además de condicionar en su generalidad todo conocimiento empírico, si se especifica como verdad

empírica, coincide con la posibilidad misma de lo real, con lo que volvemos a la metafísica.

En suma, la metafísica y la teoría del conocimiento están entrelazadas esencialmente porque la metafísica motiva el planteamiento de las cuestiones epistemológicas y la teoría del conocimiento tiene la tarea de aclarar los conceptos fundamentales de la metafísica. No hay metafísica sin teoría del conocimiento y viceversa, pero el sentido de la dependencia no es el mismo.

En estas lecciones ya se notan algunos rasgos distintivos de la personalidad filosófica de Husserl. Por un lado, la clara conciencia de que la filosofía es algo antinatural, con la que se inicia el curso. Por otro lado, la aguda conciencia de la importancia de los planteamientos correctos y la firme crítica de las formulaciones tradicionales. “Las formulaciones oscuras de problemas se arrastran de siglo a siglo”, nos dice Husserl, “determinan la oposición de las direcciones filosóficas principales e impiden aún hoy el progreso del pensamiento filosófico”. Esas formulaciones proceden de los excesos de un pensamiento popular, afincado en la conciencia natural. El filósofo principiante está dispuesto a sacrificar todo a la popularidad, menos el rigor científico. Se nota, además, que para Husserl ya era clara la fundamentación de la conciencia científica natural en la conciencia precientífica natural. Hay, también, una clara conciencia de que la historia no sirve para enseñar filosofía, sino que ésta tiene que ser ganada por esfuerzo teórico propio en las fuentes de la intuición. Ahí donde esta intuición falta, donde hay una “mala conciencia teórica”, se presenta un sentimiento de falta de claridad, que no se debe reprimir violentamente, “sino que tiene que ser el móvil constante en nuestras investigaciones dirigidas a la luz y la verdad”. Esto significa, a su vez, que para Husserl todos los conceptos provienen de la experiencia, es decir, que no pueden ser innatos o caídos del cielo.

Es, pues, una profundización de la actitud antinatural, crítica, inaugurada ya por la metafísica, la que conduce mediante la correcta formulación del problema epistemológico a la renovación metodológica que representa la fenomenología trascendental. La fenomenología no puede ser psicología descriptiva, es decir, no puede ser inconsecuente con el

espíritu de los problemas que la animan. Interpretarla como psicología significa devolver el planteamiento filosófico en su conjunto al nivel de la conciencia ingenua o natural.

Agradezco a Antonio Ziri3n la excelente correcci3n de mi borrador de traducci3n. El texto logr3 un nivel superior de fidelidad tanto al lenguaje original como al espa3ol. Sobre todo en este 3ltimo respecto el texto mejor3 sensiblemente, pues result3 m3s acorde con el esp3ritu de nuestra lengua. La traducci3n es resultado de una estancia posdoctoral financiada por el CONACYT en el Instituto de Investigaciones Filos3ficas “Luis Villoro” de la Universidad Michoacana de San Nicol3s de Hidalgo entre septiembre de 2020 y agosto de 2021, bajo la supervisi3n del Dr. Eduardo Gonz3lez Di Pierro.

El texto es traducci3n de

Husserl, Edmund (2001). „Aus der Einleitung der Vorlesung ‚Erkenntnistheorie und Hauptpunkte der Metaphysik‘ (1898/99)“. En Edmund Husserl, *Allgemeine Erkenntnistheorie. Vorlesung 1902/03*. (224 – 255). E. Schuhmann (Ed.). Husserliana - Materialien 3. Dordrecht: Springer. Reproducido con permiso de SNCSC.

Entre par3ntesis angulares < > aparecen complementos del editor de Husserliana. Las notas con referencias a obras parecen provenir del editor, con la excepci3n de las notas en que aparecen complementos entre par3ntesis angulares. Las notas introducidas por texto en cursiva son referencias del editor a modificaciones emprendidas por Husserl. Los subrayados de Husserl, que en Husserliana aparecen en composici3n espaciada, aparecen en versalitas. Los n3meros de p3gina entre diagonales // corresponden a la edici3n de Husserliana. Con “N. del T.” se indican las notas del traductor.

/224/

DE LA INTRODUCCIÓN AL CURSO “TEORÍA DEL CONOCIMIENTO Y PUNTOS CAPITALES DE LA METAFÍSICA” (1898/99)

/225/ Tengo que comenzar quejándome de la espinosa tarea que me he propuesto en estas lecciones. Si se anuncia un curso sobre aritmética o geometría, sobre mecánica o electricidad, sobre mineralogía o geología y similares, entonces el oyente deseoso de aprender sabe por anticipado qué tipo de enseñanza y de saber ha de esperar en el curso. Se aproxima a él con una representación determinada, por lo menos en sus aspectos capitales, del dominio a tratar. Las clases respectivas de objetos *reales*⁴ o conceptuales le son, sea por la vida práctica, sea por la escuela, bien conocidas, y lo que él desea son explicaciones teóricas más precisas conforme al estado actual de la ciencia. Algo distinta se presenta la cosa, lamentablemente, en el dominio de las disciplinas filosóficas, ante todo en los dominios capitales, los cuales deben componer el objeto de estas lecciones. Acerca de lo que sea la teoría del conocimiento y de lo que sea la metafísica no tendrán algunos de ustedes ninguna representación y los otros probablemente tendrán una muy oscura. Cómo podría yo esperar otra cosa, si también falta a los filósofos de profesión, e incluso a pensadores importantes, claridad sobre los problemas correspondientes y sobre la delimitación correcta de las disciplinas mencionadas. Separé en el título del curso teoría del conocimiento y metafísica, o sea, las caractericé como dos disciplinas, como si se presentaran dos grupos separados de problemas, los cuales, aun estando en estrecha relación, se deben tratar, sin embargo, como separados teóricamente. Pero incluso en esto falta unidad. Muchos investigadores quieren admitir aquí sólo UNA disciplina; los unos, porque quieren admitir a la teoría del conocimiento sólo como un capítulo de la metafísica, los otros, porque identifican sin más ambas disciplinas. Lo último concierne a todos los filósofos que

⁴ N. del T.: adopto la traducción del término alemán “real” por “*real*”, establecida por Antonio Ziri6n, con la cual se distingue lo *real*, en el sentido de lo sujeto a causalidad en la naturaleza, de lo real, en el sentido de lo verdadera o efectivamente existente –opuesto a lo posible, a lo fantaseado o a lo no-existente–, que traduce “wirklich”. Cfr., “Glosario” de *Ideas I* (2013).

rechazan por irresoluble, por rebasar en esencia la capacidad humana de conocimiento, el tronco principal propiamente dicho de los problemas metafísicos, en el cual se ha consumido la filosofía durante siglos, y que sólo quieren admitir una disciplina crítica del conocimiento, a cuya tarea pertenecería exponer la irresolubilidad por principio de esos problemas, o sea, la imposibilidad de una metafísica en el sentido tradicional. Por otra parte hay, empero, una serie de pensadores que comprenden la teoría del conocimiento /226/ y la metafísica como disciplinas esencialmente diferentes e igualmente legítimas.

Sin embargo, no sólo en relación con la delimitación mutua de las disciplinas mencionadas entran en conflicto las perspectivas profesionales, sino que también no menos respecto de su vínculo con el resto de las disciplinas científicas. Se discute acerca de si junto a y sobre de las ciencias especiales de la realidad física y psíquica podría una metafísica tener todavía una legitimidad independiente. Se discute, a su vez, cómo se debería comprender el vínculo de la teoría del conocimiento con la lógica y la psicología. Los unos identifican lógica y teoría del conocimiento, los otros las separan. Los unos comprenden la teoría del conocimiento como un fragmento de la psicología desarrollado con independencia, los otros protestan contra ello y, más bien, afirman que eso significaría corromper la teoría del conocimiento desde la raíz, aunque sólo se concediera a la psicología una mínima influencia sobre ella.

Ahora, si hay conflicto entre los profesionistas en todas las relaciones mencionadas, entonces así está dicho precisamente que ellos tampoco disponen de un concepto fijo, unitario y claramente abarcador de la totalidad de los problemas tratados bajo el título de teoría del conocimiento o de metafísica; y entonces no resta más que comenzar con definiciones provisionalmente indicativas y suficientes como puntos de partida, dejando todo lo restante al tratamiento de los problemas propios al asunto.

En el último respecto tendrá, sin embargo, que luchar la exposición con nuevas dificultades. La desunión en la delimitación de las disciplinas y en la fijación de su posición relativa a las otras ciencias filosóficas ya indica que los grupos de problemas correspondientes se encuentran aún

en un estado verdaderamente imperfecto de elaboración científica. En este respecto, tengo que confesar que, de hecho, en una consideración más detallada, se demuestra que una parte no poco considerable de estos problemas está planteada de modo confuso y equívoco, cuando no incluso de modo básicamente falso, con lo que la tarea de la ciencia está aquí casi tan dirigida a hacer a un lado los problemas y teorías aparentes que obstaculizan el progreso del conocimiento, como a destacar y a resolver teóricamente los problemas auténticos. Las formulaciones oscuras de problemas se arrastran de siglo a siglo, determinan la oposición de las direcciones filosóficas principales e impiden /227/ aún hoy el progreso del pensamiento filosófico. Más tarde las conoceremos mejor. Aquí menciono como ejemplo las preguntas acerca de las distintas “fuentes del conocimiento”, acerca del “origen” del conocimiento y similares. Según la posición del partido rezan las soluciones: todo conocimiento surge de los sentidos, de la percepción interna y externa o de la experiencia. Y a su vez: todo conocimiento procede del entendimiento o de la razón, etcétera. Semejantes modos de hablar sufren de una sobreabundancia de claridad popular, la cual ante todo no deja brotar en absoluto ninguna sospecha de que detrás de ellos reine todo tipo de confusión o de que necesiten prueba en detalle. Ellos operan precisamente con conceptos que provienen del modo de hablar cotidiano y que en él también están suficientemente delimitados para satisfacer las exigencias prácticas del habla. Pero una cosa es la claridad que exige la necesidad práctica del trato cotidiano y otra cosa la claridad filosófica, la cual es exigida por los últimos principios. Por esta situación tendré que carecer de cierta gran ventaja para mi exposición. Ante todo no se debe pensar en una forma dogmática de la exposición, como, por ejemplo, ocurre en las disciplinas matemáticas y en general exactas, en donde precisamente sólo se trata de compartir e inculcar en forma sistemáticamente ordenada un tesoro asegurado del conocimiento. En tal situación no está para nada la filosofía, y eso ya lo ha enfatizado Kant. Se puede, dice él, seguramente aprender matemática, pero no filosofía. “Sólo se puede aprender a filosofar, es decir, a ejercitar el talento de la razón en el seguimiento de sus principios generales sobre ciertos ensayos existentes, sin embargo siempre manteniendo el derecho de la razón

a investigar aquellos ensayos mismos en sus fuentes y a confirmarlos o a desecharlos”.⁵ Espero de mis oyentes que en realidad hagan constante uso de este derecho de la razón. Ustedes no están ahí para acoger receptivamente una materia dogmáticamente preparada, sino para enfrentar con libre crítica los problemas más profundos del conocimiento humano y para ganarse las soluciones mediante pensamiento propio.

La exposición que examina críticamente, la cual es según ello la requerida aquí, no podrá servir<se> entonces, en la situación descrita, o lo hará sólo en escasa medida, de la agradable asistencia /228/ de las elaboraciones tradicionales de la materia que han surgido históricamente en las escuelas. Si son en sí oscuros los problemas transmitidos históricamente y también los lemas y los principios de las corrientes filosóficas principales a pesar de su frecuente apariencia popular, entonces tampoco podremos dejarnos guiar por ellos. Estoy inclinado a sacrificar todo a la popularidad, menos el rigor científico. Por eso no voy a conceder a lo histórico ningún gran espacio en estas lecciones. Queremos evitar conocer los problemas sólo con los lentes de la historia. La historia es un libro aleccionador para el conocedor que la sabe leer. Quien no tiene ninguna filosofía, tampoco puede aprender nada de ella. Pero nosotros queremos tener una filosofía; la queremos adquirir mediante el análisis y la crítica más cuidadosos. Según el principio de que sólo la claridad y distinción plenas de los conceptos posibilitan un conocimiento seguro, vamos a declarar la guerra desde el comienzo a toda confusión y equivocidad. Queremos cavar hasta los fundamentos últimos y absolutamente seguros del conocimiento para <construir> sobre ellos una teoría auténtica y confiable del saber y ganar también con ello una herramienta segura de la investigación metafísica. E iremos en ello tan lejos como lo permita el estado actual de la ciencia y nuestro limitado tiempo. No queremos reprimir violentamente el molesto sentimiento de falta de claridad, por

⁵ N. del T.: a diferencia de la edición citada por Husserl (Kehrbach, 1878) y de los textos establecidos como primera y segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, Husserl agrega el segundo “ensayos”, haciendo así explícito el sustantivo de “aquellos mismos”. Con esto difiere la traducción dada aquí de la de Morente-Núñez y de la de Ribas, quienes toman el “aquellos mismos” como refiriéndose a los principios. Las traducciones que aparecen más adelante de pasajes de Kant también son más.

así decir la mala conciencia teórica, sino que tiene que ser el móvil constante en nuestras investigaciones dirigidas a la luz y la verdad. Donde todavía lo sentimos, ahí no está precisamente aún todo en orden, el análisis no ha avanzado todavía lo suficiente.

⁶Las preguntas con las que nos vamos a ocupar son las más fundamentales en el dominio entero de la filosofía. De su solución depende el destino entero de la filosofía; de la posición que se tome en relación con ellas, el punto de vista filosófico entero. En este respecto hay entre todos los pensadores modernos unidad. Como sea que se realice la delimitación de la teoría del conocimiento, como sea que <se> piense acerca de los problemas epistemológicos particulares, por lo que respecta a su formulación y solución, se está de acuerdo en que son, en el estado actual de la ciencia, las auténticas preguntas centrales de la filosofía, que de su solución depende esencialmente el edificio teórico entero de las disciplinas /229/ filosóficas conjuntas y con ello la visión del mundo entera, el punto de vista filosófico respectivo. Por eso la teoría del conocimiento en la filosofía más nueva, por lo menos hasta hace poco, era con mucho la disciplina preferida. Al presentarse la gran pausa de desconcierto tras el colapso de la filosofía idealista a la mitad de siglo; al precipitarse la estirpe filosófica de los titanes del romanticismo al oscuro tártaro de la división y falta de claridad —estirpe que se había imaginado poder asaltar el olimpo de la filosofía con artes dialécticas—; y al seguir a la anterior exaltación los lamentos del desencanto, incluso la desmoralización, resonó entonces cada vez más fuerte el llamado: de vuelta a Kant; a Kant, al gran teórico del conocimiento, el cual había puesto límites a las pretensiones de una metafísica acrítica y había caracterizado a la crítica del conocimiento como el verdadero fundamento de toda filosofía. La meditación crítica sobre la posibilidad, la extensión y los límites del conocimiento, eso es, se decía, la gran tarea de la época. Sólo una teoría del conocimiento científicamente exacta nos puede guardar de los excesos del apasionado romanticismo conceptual, los cuales entorpecen siempre de nuevo el tranquilo progreso de la filosofía. Sólo cuando los problemas epistemológicos estén definitivamente resueltos, puede uno atreverse a

⁶ N. del T.: aquí parece iniciar una nueva lección.

construir, sobre el terreno ahora firmemente delimitado y atrincherado, un nuevo edificio de conocimiento filosófico.

Ahora bien, en esta concepción no se ha cambiado nada esencial hasta el día de hoy. Es verdad que pareció mostrarse a fines de los años ochenta un cierto cansancio extremo y un cierto hastío en las investigaciones epistemológicas; la producción filosófica volvió a atreverse, con mayor osadía, con los problemas filosóficos más altos, ante todo con los de la metafísica y la ética. Pero los resultados no fueron muy prometedores; y en los últimos años apareció de nuevo la producción epistemológica en el primer plano. No se había llegado aún, precisamente, a la aclaración y solución definitivas de los problemas, y el acuerdo preliminar, que se había establecido entre la mayoría de los filósofos en una serie de preguntas capitales, ya no era satisfactorio. Tenía que probar en todo caso su firmeza contra los agudos ataques de la escuela de Mach y Avenarius, que ganaba cada vez <más> influencia en la generación joven. Y no meramente en la filosofía, sino también en la ciencia de la naturaleza, /230/ aparecen las preguntas epistemológicas en el primer plano, pues Mach mismo es reconocido como un científico natural muy importante. En todo caso, los problemas epistemológicos pertenecen a la conciencia más viva de la generación actual de filósofos.

Pero basta de preámbulos. Pasemos a nuestro objeto. Mis lecciones se proponen la tarea de exponer la teoría del conocimiento como la ciencia filosófica previa a todas las otras disciplinas científicas y que les proporciona su fundamento, y en relación con ella se propone aclarar una serie de puntos capitales de la metafísica que le son próximos. Puedo decir abiertamente: “los” puntos capitales de la metafísica; es decir, de la metafísica hasta donde ella está desarrollada en el presente como ciencia. Si se examinan los problemas, entonces, patentemente, sólo vendrá al círculo de nuestras consideraciones una parte menor de los mismos. Pero también en ninguna disciplina hay entre querer y consumir una brecha tan grande como en la metafísica. Las preguntas metafísicas, que se pueden resolver de manera verdaderamente científica en nuestro tiempo, son justamente las más cercanas a la teoría del conocimiento y las que se han de promover directamente por ella. Nos hemos vuelto humildes; nos sentimos hoy apenas

como principiantes, a pesar de una historia milenaria, a pesar de la serie orgullosa de los sistemas metafísicos desde Platón y Aristóteles hasta Hegel.

Porque fueron necesidades metafísicas las que condujeron a la constitución de las preguntas epistemológicas, y porque su elaboración acontece también ahora en la relación más íntima con las necesidades metafísicas, hacemos bien en comenzar con la discusión de la metafísica y sus tareas.

Entre las ciencias ninguna ha seguramente experimentado un destino tan cambiante como la metafísica.⁷ Para Aristóteles valía como la más eminente entre las ciencias, como la que domina todas las restantes y, en tanto que enseña a captar y a comprender lo divino, hace a sus discípulos mismos partícipes de lo divino. Y en esta grande valoración se mantuvo en el correr de los milenios. Pero ni su venerada edad ni la eminencia de sus problemas ni la genialidad de los pensadores dedicados a ella la han protegido de un menosprecio total, el cual tuvo que experimentar, especialmente en nuestro siglo, repetidamente. Ya Kant se quejaba de eso. “Hubo un tiempo”, dice, “en el cual ella fue llamada la reina de todas las ciencias, y si se toma el querer /231/ por el hecho, entonces ella merecería en verdad, a causa de la importancia suprema de su objeto, ese nombre honorífico. Ahora el tono de moda de la época es demostrarle todo el desprecio, y la matrona, expulsada y abandonada, se lamenta como Hécuba: *modo maxima rerum, tot generis natisque potens —nunc trahor exul, inops*”.⁸ Y similarmente se queja Beneke en su *Metafísica* del año 1840 —y lo que él dice vale todavía literalmente para nuestro tiempo—: “Muchos imputan a la metafísica”, leemos en la p. 2, “ser un mero tejido de sutilezas vacías, que no conduciría a ningún resultado y cuyo estudio, debido a su abstracción y dificultad, podría ser útil a lo sumo como gim-

⁷ N. del T.: Husserl parafrasea aquí la expresión con la que inicia el libro de Beneke, que citará poco más adelante, y emplea un fragmento del mismo texto sin citarlo. La expresión es “Apenas ninguna otra ciencia ha experimentado un destino tan cambiante y, por lo menos a primera vista, tan enigmático como la METAFÍSICA.” El fragmento es el que comienza en “como la que” y termina en “partícipes de lo divino” en el texto de Husserl. A este fragmento preceden y siguen, correspondientemente, dos breves paráfrasis de los siguientes fragmentos de Beneke: “Mientras que la misma es apreciada por unos como la más eminente entre todas las ciencias” y “Por eso también LA VALORACIÓN TAN DISTINTA de esta ciencia” (Beneke, 1840, p. 2).

⁸ Kant, *Crítica de la razón pura*, A VIII f.

nasia espiritual; pero quizá ni siquiera esto. Por eso incluso se ha contribuido, y no raramente de manera abierta, a que se renuncie, y para todo futuro, a todos los esfuerzos en torno a ella: la investigación metafísica, o más bien la poesía metafísica, se debería ver como un yerro del espíritu humano que aún no ha ascendido a la mayoría de edad, estaría completamente anticuada merced a la visión más iluminada de nuestra época. Pero por mucho que se intente esto, y por mucho que estos intentos parezcan tener éxito al comienzo: al final se regresa siempre, en efecto, a los problemas metafísicos; y con tanta mayor aplicación, como si se quisiera recuperar tan rápido como sea posible lo perdido en la época de cansancio. La necesidad de llegar a explicaciones más profundas sobre nosotros mismos, el mundo y lo suprasensible, se forma en todos los que son capaces de una reflexión seria y profunda, con tan grande fuerza y con una atracción tan irresistible, que no puede ser reprimida por repetido que sea el fracaso. Y si se le niega recta satisfacción, la satisfacción en el conocimiento claro y meditado, entonces sabe arrancarse una incorrecta en formas cuestionables. Se generan supersticiones y extravagancias de todo tipo, no rara vez acompañados de ciega intolerancia fanática. Sean entonces alcanzables o no los puntos más altos que tiene la investigación metafísica ante la vista: el hombre formado para la nobleza espiritual y la reflexión más amplia no puede evitar alzarse siempre de nuevo a ellos”.⁹

/232/ Qué acertadamente iluminan estas palabras los movimientos espirituales de nuestra época. Las necesidades metafísicas permanecen insatisfechas, la metafísica misma vale, tras el paso de Comte, como una ruina de épocas científicas dejadas atrás, que puede ponerse en el mismo nivel que la alquimia y la astrología; pero por eso florecen el espiritismo y el ocultismo, supersticiones de todo tipo osan difundirse –tal como Beneke lo previó proféticamente–.¹⁰

Además, no poco ha contribuido el influjo tan crecido en nuestro tiempo de Kant a reprimir la metafísica, pues parece que expuso definitivamente la

⁹ Friedrich Eduard Beneke, *System der Metaphysik und Religionsphilosophie aus den natürlichen Grundverhältnissen des menschlichen Geistes abgeleitet*, Berlin, 1840, p. 2 y ss.

¹⁰ Cfr., también Kant, <Crítica de la razón pura, A X>, Prólogo, <Edición Kehrbach, p.> 4, sobre la indiferencia.

imposibilidad de toda metafísica como ciencia. Y a ella también se refieren inmediatamente las palabras iniciales del prólogo de la *Crítica de la razón pura*: “La razón humana tiene un destino peculiar en un género de sus conocimientos: que es agobiada por preguntas que no puede rechazar, porque le son dadas por la naturaleza de la razón misma; pero que tampoco puede contestar, porque sobrepasan toda capacidad de la razón humana”.¹¹

Se acostumbra a pasar por alto en círculos más amplios que Kant luchaba bajo el título de “metafísica” contra una metafísica racional que hila analíticamente a partir de conceptos puros, como la de la escuela de Wolff, mientras que hay que considerar a su misma crítica de la razón como metafísica en el sentido de un concepto natural y correctamente comprendido. En suma, se da uno cuenta en una observación más detenida de que la lucha contra la metafísica y la mayoría de las expresiones de desprecio que ocasionalmente caen sobre ella se fundamentan en que bajo ese título se ha pensado una especie de espantajo. Esto vale sobre todo de los ataques de las ciencias naturales. El predominio de las ciencias naturales en nuestra época y el influjo autoritativo que han ganado en el juicio de los educados contribuyó en todo caso más que cualquier otra cosa al menosprecio de la metafísica. La ciencia natural se ha vengado copiosamente de la injusticia que tuvo que padecer por parte de la filosofía natural pseudocientífica del romanticismo. Esto se le puede permitir; nadie defenderá los desvaríos idealistas del romanticismo. Pero tiene que ser enfatizado que la filosofía, y en especial la /233/ metafísica, de ninguna manera está suficientemente representada por un Hegel o un Schelling. Una gran parte de los filósofos actuales no admite en absoluto a estos pensadores, tan admirados en su época, como pensadores científicos. Pero los investigadores de la naturaleza, cuando hablan de metafísica, tienen siempre ante la vista un tipo de filosofar como el que cometió excesos en la escuela hegeliana; y ya que, además, no conocen y aprecian algunos lados buenos e importantes de esta antigua filosofía, sino que sólo tienen a la vista sus errores, no es de más decir que se inventan un espantajo y lo combaten bajo el título de “metafísica”. La metafísica es una necesidad tan grande para la ciencia que

¹¹ Kant, *Crítica de la razón pura*, A VIII.

ni siquiera los investigadores de la naturaleza se pueden desentender de ella. Tan pronto como comienzan a reflexionar sobre los principios de su ciencia caen también en la metafísica, sólo que no quieren llamar al niño con el nombre prohibido.

Que una ciencia del tipo de la metafísica es posible y legítima, que cae en el dominio de la capacidad humana de conocimiento, se mostrará inmediatamente si ponderamos el concepto de la metafísica y los problemas que le pertenecen.

El nombre de metafísica remite a una disciplina que está más allá de la física. En cierto modo también se comprobará esto. Sin embargo, el nombre llegó a esta significación sólo como consecuencia de una circunstancia accidental, a saber, por el hecho de que Andrónico de Rodas, un clasificador de los escritos aristotélicos, colocó la obra de Aristóteles relativa a nuestro dominio científico detrás de los escritos de ciencia natural. Aristóteles mismo, quien, en cuanto que por vez primera delimitó teóricamente esta ciencia y la expuso de modo sistemático, debe ser considerado el padre de la metafísica, la llamó filosofía primera, *πρώτη φιλοσοφία*. Para él es la disciplina de la cual dependen todas las demás, en la cual se fundan, la ciencia de los primeros principios y fundamentos (*ἀρχαί αιτίαι*) de todo ser en general. Todas las demás ciencias tratan, dice Aristóteles, de dominios particulares del ser, son *ἐπιστήμῃαι ἐν μέρει λεγόμεναι*.¹² Cada una de ellas escinde de lo existente un fragmento e investiga lo que le corresponda en particular. A su lado se requiere de una nueva disciplina científica, la cual tiene al ser en general /234/ como su objeto de investigación, o sea, que investiga lo que corresponda teóricamente a lo existente en general. Por lo menos, se puede tomar todavía hoy esta definición como punto de partida, aunque según la convicción de muchos investigadores —y también según la mía— es muy estrecha y necesita también de cierta aclaración. En todo caso se muestra completamente correcta la idea de que las disciplinas especiales, las *ἐπιστήμῃαι ἐν μέρει λεγόμεναι*, en tanto que investigan el ser en fragmentos, no alcanzan a satisfacer, en su conjunto, nuestros intereses teóricos, sino que para este fin es precisamente todavía necesaria una

¹² Aristóteles, *Metafísica*, IV, I (1003 a p. 22 y ss.).

disciplina complementaria, la cual tiene como su objeto ciertos principios comunes a todas estas disciplinas, los que, precisamente por este carácter común, no llegan a investigación expresa en ninguna.

Al hablar aquí de ciencias especiales nos referimos, naturalmente, sólo a las ciencias de la experiencia, que como tales sólo tratan del ser, es decir, de lo *real*. Hay disciplinas científicas que no se ocupan directamente de lo *real*, sino sólo de lo ideal. Así la aritmética y las disciplinas puramente matemáticas en general. No tratan de objetos concretos y clases de objetos de la naturaleza interna y externa, sino de objetos ideales, de conceptos o de objetos conceptuales en general, sin considerar su existencia o inexistencia. De acuerdo con esto, las leyes a investigar en ambos lados también son esencialmente diferentes. En las ciencias naturales y en la psicología se trata de leyes causales, de leyes de coexistencia y sucesión necesarias; en las ciencias matemáticas de leyes ideales, es decir, de leyes que se basan puramente en los conceptos, que no tienen nada que ver inmediatamente con la causalidad y la *realidad*. Si nos limitamos ahora a las ciencias de la *realidad*, o sea, a las ciencias naturales y a la psicología, entonces reconoceremos fácilmente que las tareas que se proponen y que, según su naturaleza, son las únicas que se pueden proponer, no agotan los intereses del conocimiento de la *realidad*. Con algo de atención notamos ciertas presuposiciones indispensables, cuya corrección en todas las ciencias especiales está fuera de cuestión, mientras que, sin embargo, su prueba y fundamentación, que son sobremanera necesarias, no pueden ser halladas en ninguna de ellas. Así es, por ejemplo, en relación con la existencia de un mundo externo, a saber, de una multiplicidad de *cosas*¹³ con propiedades, las cuales están enlazadas entre sí y con los seres concientes¹⁴ por relaciones

¹³ N. del T.: de la misma manera que “*real*”, adopto aquí la traducción de “*cosa*”, con la cual se distingue la *cosa* (*Ding*), en el sentido de la cosa existente en el mundo, de la cosa (*Sache*), en el sentido de cualquier cosa en general que pueda ser tema. Cfr., “Glosario” de *Ideas I*.

¹⁴ N. del T.: traduzco las ocurrencias de “*bewusst*” con “conciente” sin “s”, con lo que continúo la práctica establecida por Zirión en su traducción de *Ideas I*. Sin embargo, agregó mi propia razón a la que Zirión me comunicó para realizar esa modificación. De acuerdo con Zirión, no hay razón para no uniformar el adjetivo “consciencia” con el sustantivo “conciencia”, que es la forma que se usa en fenomenología desde, por lo menos, la traducción de Manuel G. Morente y José Gaos de *Investigaciones lógicas*. En este sentido, la posición de Zirión coincide con la de Miguel de Unamuno. A

causales, /235/ etcétera. La convicción de la ciencia natural y de la psicología en relación con la realidad física y psíquica se ha desarrollado a partir de las convicciones de la conciencia precientífica. La distinción entre el yo y otros hombres, y a su vez entre el yo y la naturaleza externa con sus *cosas*, procesos, relaciones de cercanía y de causalidad y similares, todo eso se lo encuentra el investigador de la naturaleza y el psicólogo. La ciencia no comienza como una construcción rigurosamente lógica de conocimientos, no comienza con premisas absolutamente seguras, a las cuales anuda consecuencias absolutamente seguras, sino que comienza con una gran cantidad de convicciones no probadas críticamente. Las incompatibilidades que entre ellas se comprueban conducen poco a poco a renunciar a tales prejuicios o a modificarlos, y así se desenvuelve la ciencia teórica, por así decir mediante “la sobrevivencia del más apto” en esta lucha por la existencia de las convicciones, con creciente puridad y fecundidad teórica. Sin embargo, es claro que sólo serán afectados por este proceso de elaboración científica los miembros del tesoro de convicciones que se encuentren en la línea de las tareas propuestas al momento. El interés teórico en cada dominio del saber está dirigido a ordenar claramente todos los objetos, procesos y relaciones que caigan en él, a disipar todas las incompatibilidades y a poder responder, mediante intelección de la legalidad, todas las preguntas determinadas posibles que se refieren a los objetos del dominio. Que en

esta razón de uniformidad, me parece relevante agregar la de oponerse a la tendencia popular del adjetivo “conciente”, que reproduce la de “consciencia”. En el uso popular, “consciencia” suele significar el conocimiento intelectual y, sobre todo, reflexivo, mientras que “conciencia” se reserva para el conocimiento moral. Sin embargo, en fenomenología “conciencia” se usa para ambos tipos de conocimiento, y para mucho más. El adjetivo “conciente” tiene así, en fenomenología, el mismo campo semántico que “conciencia”. En realidad, no hay ninguna razón para considerar “conciente” como incorrecto. La RAE afirma en su Panhispánico de Dudas (2005) que “conciente” es incorrecto, pero no da ninguna razón. La “s” en “consciencia” es un resto del latín que se puede eliminar y quizá hasta se deba, atendiendo a las razones antes expuestas, pero también a las de sencillez expresiva y escrita. La conservación de la forma latina “sc” por cultismo no es ninguna razón. Sobre Unamuno el lector puede consultar la entrada dedicada a “conciente” en Manuel Seco (1969), *Diccionario de dudas y dificultades de la lengua española*. 5ª ed; 1ª. reimpresión. Madrid: Aguilar, pp. 89-90 –puesta amablemente a mi disposición por Ziriñón–. No me han faltado ganas, siguiendo a Unamuno, de sustituir los casos de “cognosc-” por los de “conoc-”, pero no he querido perturbar al lector con tantas amputaciones, por esta vez.

todo este proceso subyacen o permanecen no probadas ciertas presuposiciones no se le ocurre al investigador aislado. Nunca sopesa, por ejemplo, qué deba significar y en qué consista el que cerca de él, fuera de él, haya *cosas* reales, las cuales se alteran; procesos, que transcurren así o asá, y similares. Que aquí hay una presuposición y algunas dificultades se muestra fácilmente. Consideren ustedes que en nuestro conocimiento de las *cosas* externas –si es que éste verdaderamente existe– lo más pequeño tampoco nos está presente él mismo ni puede estarlo. Las *cosas* no marchan, como se suele decir, hacia dentro de nuestro acto de conocimiento. La conciencia cognoscente y las *realidades* conocidas son *realidades* necesariamente separadas, excluyendo el único caso de que la conciencia cognoscente se dirija a algo que esté contenido en ella misma ingredientemente,¹⁵ o sea, el caso del autoconocimiento, aunque ahí también habría que exponer alguna limitación.¹⁶ El conocimiento es un juicio, y los juicios son /236/ vivencias psíquicas; como tales también forman parte del tejido de contenidos que componen al yo.¹⁷ Pero la *cosa* debe ser algo externo al yo. Debe ser, piense yo en ella o no, la conozca o no. Es verdad que en la percepción externa creemos captar la *cosa* externa misma, por ejemplo, cuando vemos un árbol. Pero lo que en la vivencia del ver está verdaderamente dado, la aparición subjetiva, tampoco es aquí, empero, la *cosa*. Cerramos los ojos, entonces se ha ido la aparición subjetiva, pero la *cosa* está ahí todavía. Los abrimos; la *cosa* entonces no vuela a los ojos y luego, de modo místico, hacia dentro de la “conciencia”, sino que la *cosa* es lo que es, sólo que ahora están dadas las condiciones para la vivencia subjetiva que llamamos ver la *cosa*. Entonces, siempre que esté en cuestión el conocimiento de *realidades* externas, se trata de fenómenos subjetivos que alguien vive, por ejemplo, este investigador con nombre propio. Estos fenómenos son lo único inmediatamente dado. Pero ¿cómo logramos salir entonces de estos fenómenos? ¿Con qué derecho juzgamos nosotros, los que tenemos estos fenómenos así

¹⁵ N. del T.: traduzco “reell” por “ingrediente”, siguiendo la tradición establecida por Gaos en su traducción de *Ideas* I. Cfr., “reell” en *Glosario-guía para traducir a Husserl*.

¹⁶ N. del T.: corrijo el alemán que literalmente dice “al caso del autoconocimiento”.

¹⁷ N. del T.: piense el lector que a estas alturas Husserl aún no concedía lugar al yo en su fenomenología. El yo es aquí, pues, identificado con la unidad de las vivencias. Cfr., *IL*, “Quinta investigación”.

y así determinados, que no sólo existen ellos en nosotros, sino que también existen fuera de nosotros ciertas *cosas* que corresponden así o así a ellos? Se escucha mucho hablar en nuestra época –incluso es la manera de hablar acostumbrada– de que la ciencia natural no tiene que preocuparse en absoluto por la existencia de las *cosas*, sino que se dirige meramente a las leyes de las apariciones. Y de la misma manera se escucha decir que las *cosas* en sí, de las cuales se trata tanto en la filosofía, no son para nada las *cosas* de la vida común; que el hombre común, cuando habla de *cosas*, mienta sólo apariciones. Sin embargo, es ciertamente claro que cuando tomamos la palabra “aparición” en sentido normal, eso jamás puede concederse. Ejemplos cercanos nos muestran el sentido normal de aparición: decimos que una casa aparece por la parte delantera de modo distinto que por la parte trasera; y por la parte exterior de otro modo que por la interior; cada objeto aparece según su posición relativa a nuestro *cuero*,¹⁸ o sea, en cada movimiento relativo siempre de manera distinta.

Piensen ustedes también que, así como la aparición externa, también todas las actividades de conocimiento que se enlazan con ella, precisamente como actividades de conocimiento, son subjetivas. Cuando describimos apariciones, las clasificamos, las ordenamos y expresamos los resultados en oraciones, entonces le hemos dado así expresión a nuestros pensamientos subjetivos.¹⁹ ¿Cómo se mete ahí la *objetividad*?²⁰ Cuando seguimos

¹⁸ “*cuero*” traduce “Körper”, que significa el cuerpo meramente físico, mientras que “*cuero*” traduce “Leib”, que se refiere al cuerpo como cuerpo de un ser vivo o animado. Cfr., “Glosario” en *Ideas* I.

¹⁹ N. del T.: de acuerdo con el sentido anterior del texto, en el que se habla de las apariciones como fenómenos subjetivos, no debería decir aquí que describimos, clasificamos, ordenamos y expresamos apariciones, pues el investigador de la naturaleza, cuando describe, clasifica, ordena y expresa, se dirige a *cosas*. Más bien, la descripción, clasificación, ordenación y expresión se hacen sobre la base de esas apariciones, y en esto reside el problema. Por lo tanto, Husserl debe estar empleando aquí el concepto de aparición en el sentido de la *cosa* que aparece, es decir, en el sentido que se opone al anteriormente definido como “normal”. También cuando a continuación trata del “transcurso de las apariciones” se estaría refiriendo a este sentido de *cosa*. Esta interpretación es fortalecida por la continuación de la lección, en la cual se habla de las “*cosas físicas*” y del “mundo externo” como presupuestos del físico y del psicólogo.

²⁰ N. del T.: “*objetividad*” traduce “Objektivität”, lo mismo que “*objetivo*” traduce “objektive” un poco más abajo. Ambos términos se refieren, en este caso, a la trascendencia de la *cosa* respecto de las vivencias. Cfr., “Glosario” de *Ideas* I.

el transcurso de las apariciones /237/ y por constantes regularidades de coexistencia y sucesión en los nexos que aparecen somos llevados a suponerles un nexo interno de necesidad, el cual expresamos en forma de leyes naturales, parece sin embargo claro que este proceso entero es nuestro proceso subjetivo de pensamiento. ¿Cómo llega a pretender un valor *objetivo*? Aunque tenga la convicción más perfecta, aunque me parezca claro y evidente que lo que juzgo es correcto o que la afirmación de probabilidad que emito respecto de un ser *real* y sus leyes es objetiva en vez de arbitraria, permanecería, no obstante, siempre en el ámbito de mi subjetividad: la convicción, su claridad, evidencia, el carácter de fundamentación objetiva y demás, todo eso son, en efecto, momentos de mis propias vivencias.

Estas dificultades existen, empero, no sólo para el investigador de la naturaleza respecto de las *cosas* físicas que le son externas, sino también para el psicólogo, el cual, en efecto, tiene como base también desde el comienzo la aceptación de un mundo externo, y en verdad no sólo de un mundo externo físico, sino también de un mundo externo psíquico. Él asume que fuera de él, del sujeto que investiga, hay además otros sujetos psíquicos, tal como todos nosotros lo hacemos sin más en la vida corriente.

Es más, bien visto alcanzan estas dificultades todavía mucho más lejos. Pues ¿qué pasaría con un conocimiento que yo tuviera ahora respecto de mi vida pasada? No quiero decir que nos podamos engañar fácilmente en lo particular, que nos asignemos modos de pensar y experiencias que no tuvimos de hecho, sino que se trata de la duda de principio: ¿cómo es posible en general el conocimiento de lo pasado y en especial el conocimiento del propio pasado subjetivo? Así como el prójimo, en cuanto pienso en él, no está él mismo realmente en mis pensamientos, así tampoco está mi propio yo pasado con sus estados de ánimo, sentimientos, voliciones y acciones, ahora, cuando pienso en él, realmente en mí. Lo que es pasado está, como lo que él fue, irrecuperablemente ido. Lo que está ahora presente es sólo mi pensamiento presente de lo pasado, la vivencia del recuerdo. Pero entonces ¿cómo es posible el conocimiento? ¿Cómo puede alcanzar el conocimiento presente un pasado que ya no es para nada, y tener valor *objetivo* respecto de él?

/238/ Si cediéramos a las dudas así incitadas, caeríamos entonces en el punto de vista del solipsismo. “Yo soy”, eso es indudable, porque yo vivo mis vivencias; en tanto que las vivo, no puedo dudar de que las vivo. Pero que haya algo fuera de mí, eso no lo puedo saber simplemente, es incluso absurdo pretender tal saber, porque, en efecto, MI saber es siempre MI vivencia y nunca puede salir de sí mismo para captar lo *objetivo* fuera de él. Para saber que mi representación de algo externo es una copia exacta o en general una copia de algo real externo, tendría que tener a ambos en mi representación y compararlos mutuamente.

Aunque al comienzo nos parezca un gran contrasentido la posición del solipsismo –en efecto, tomado estrictamente el solipsismo sólo puede afirmar la existencia de sus vivencias de conciencia momentáneas, mientras que ya le quedaría completamente cerrado todo juicio sobre su propio futuro así como sobre su propio pasado– no es, sin embargo, para nada sencillo refutarlo científicamente. Sobre eso incluso dio testimonio un Schopenhauer, al decir una vez que el solipsismo es como una fortaleza inexpugnable, cuya guarnición, empero, sería sencillamente incapaz de atreverse a una salida, de modo que simplemente no es necesario preocuparse por ella y puede dársele la espalda tranquilamente.^{21 22} Naturalmente, el solipsismo nunca ha sido sostenido en serio, pero las dudas, que al comienzo parecían instar a él, han tenido empero un gran efecto; ellas tienen la patente tendencia a transformar no sólo la creencia ingenua en el mundo externo, sino también la creencia científicamente modificada de las ciencias empíricas. Así, el hoy tan difundido idealismo de la conciencia enseña que todo ser *real* se reduce a fenómenos de conciencia reales y posibles. Ya Berkeley formula la ecuación: *esse = percipi*. Los nuevos dicen completando: ser es = llegar-a-ser-percibido o poder-llegar-a-ser-percibido. La percepción real y posible agota el ser. Sólo es real lo que es conciente o lo que se conecta según leyes fijas con los datos de la conciencia. La legalidad fija es lo que /239/ garantiza la percep-

²¹ Cfr., Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación* I, §19.

²² *Tachado*: para la caracterización de esta posición hay que notar, por lo demás, que el solipsista, tomado estrictamente, sólo podría afirmar la existencia de las vivencias momentáneas, mientras que le quedaría completamente cerrada cada vista al futuro y cada retrospección al pasado.

tibilidad. Una *cosa* no es sino un complejo de percepción en parte real, en parte legalmente posible; y así se reduce entonces también el mundo entero a grupos de percepciones diversamente articulados y legalmente conexos, con sus correspondientes posibilidades de percepción.

Este punto de vista también sostiene que sería un contrasentido aceptar un ser que no esté dado en una percepción real o posible. Concede un exceder el momento dado y la conciencia individual respectiva, pero no la conciencia en general. Porque todo lo que es pensado como existente, es precisamente pensado. Sólo puede ser representado como ser conciente, como ser representado; sólo se puede constituir de elementos que hemos vivido y según formas de vinculación que, pensando, alguna vez hemos encontrado en los objetos que aparecen.

Sin embargo, junto a esta hay todavía muchas otras teorías que están determinadas por las dificultades que están siendo comentadas. Kant, por ejemplo, está cerca del idealismo de la conciencia, en tanto que él también enseña que el mundo entero, el cual está, en la vida corriente, frente a nosotros como mundo de la experiencia y que, en las ciencias, encuentra su conocimiento según leyes, es un mero mundo de la apariencia, o sea que se reduce a percepciones reales y, según leyes de la naturaleza, a percepciones posibles. Pero la aceptación de un ser no conciente, imperceptible, le parece en tan poca medida un contrasentido, que enseña la existencia de *cosas* en sí, pero obviamente con la adición de que no podríamos saber de ellas sencillamente nada, con la excepción de que existen. Una larga serie de filósofos que dependen de él, entre ellos el famoso inglés Hamilton, están de acuerdo con él en esto.

Otros pensadores van mucho más lejos. Siguen a Kant, como por ejemplo Schopenhauer, en lo que respecta al mundo de la apariencia, al “mundo como representación”; pero piensan que en relación con las cosas que son en sí, que trascienden a la conciencia, muy seguramente podríamos obtener conocimiento. Kant llegó tan lejos como a degradar también el conocimiento del propio yo obtenido en la experiencia interna a un mero conocimiento de apariencias y a concluir de ello que nos está tan vedado el en-sí que subyacería a la multiplicidad de las vivencias percibidas internamente como lo está el en-sí que pertenecería a las *cosas* empíricas

que aparecen externamente. Schopenhauer no reconoce esta conclusión. Él encuentra en el propio yo el punto en el que captamos un ser en sí. Por una suerte de intuición /240/ avistamos la voluntad como lo esencial en nosotros, y en seguida pone la voluntad en la base del mundo entero como su primer ser.

A su vez, Beneke concibe de otro modo las cosas: no mística, sino empíricamente. No podemos dudar de la existencia del yo, tal como se desenvuelve en la serie de las vivencias subjetivas respectivas. Y significaría caer presa del escepticismo total, si no se quisiera admitir este conocimiento como un conocimiento-en-sí. La experiencia interna es indudable, mientras que la externa es engañosa. La última nos ofrece apariencias, cuyo en-sí no nos es dado inmediatamente, pero la primera no nos ofrece meramente apariencias, sino un ser en sí. Y este ser aquí captado, en la forma del ser psíquico, es para nosotros la medida para el concepto del ser *real* en general. En una analogía bien justificada, también ponemos bajo las *cosas* externas algo del tipo del alma. Mientras más se asemejen a nuestro cuerpo en sus formas y actividades aparentes, tanto más valen analógicamente para nosotros también en referencia psíquica. Con base en esta analogía asumimos primero a los hombres a nuestro lado, pero también después en línea descendente animales como seres animados, y finalmente palidece la analogía; pero lo que atribuimos como ser interno a los así llamados seres “sin vida”, las fuerzas internas, en las cuales todas sus efectuaciones encuentran su explicación, es todavía algo análogo a lo psíquico, aunque sea ya muy alejado.²³ Esa es la posición de Beneke, mientras que Schopenhauer, manteniéndose cerca de Kant, sostiene la mera fenomenalidad de la experiencia interna, pero por una suerte de intuición cree poder captar en sí a la voluntad como la esencia interna del ser.

Otros conciben a su vez la *realidad* de otro modo. Piensan que las dudas sobre la *objetividad* del conocimiento se dejan resolver sin <que> por eso se toquen en lo esencial los rasgos básicos de la concepción del mundo, como ya se han formado en la vida corriente. Aceptan la posi-

²³ Cfr., Friedrich Eduard Beneke, *System der Metaphysik und Religionsphilosophie aus den natürlichen Grundverhältnissen des menschlichen Geistes abgeleitet*, capítulos tercero y cuarto.

bilidad de un conocimiento de la existencia de lo *real*, y en verdad no meramente de un conocimiento del propio yo, sino también de un conocimiento de las *realidades* externas al yo y hasta no-psíquicas. Como dualistas, aceptan dos géneros de *realidades*: *cuerpos* y *almas*, *realidades* físicas y psíquicas.

/241/ No puedo, sin embargo, perderme en este lugar en detalles. Los ejemplos bastan, en efecto, para mostrar cómo las difíciles preguntas fundamentales acerca de la *objetividad* del conocimiento tienden a determinar nuestra entera concepción del ser del mundo y que aquí hay muchas opiniones posibles.

Pero ¿cómo se relacionan las ciencias empíricas con estas dificultades y qué aportan al conocimiento de las preguntas, tan íntimamente conexas con ello, acerca del ser esencial último de las *cosas*? Volvámonos en primer lugar a las ciencias naturales tan altamente desarrolladas, las cuales han promovido tan magníficamente nuestro conocimiento de la realidad en los últimos siglos: ¿han investigado estas preguntas o siquiera las han mencionado, o tan sólo rozado? La respuesta es: no. Tomemos las mejores obras sobre física, química, geología, astronomía y similares: la plétora de enseñanzas que nos ofrecen respecto del mundo de experiencia no contiene inmediatamente nada de lo que aquí está puesto en cuestión.

<Al investigador de la naturaleza> no le causa ningún escrúpulo la pregunta acerca de si y cómo la vivencia de conocimiento subjetiva del que piensa puede dar con algo *objetivo*, con un existente que es en sí, que es lo que es llegue a ser conocido o no, o la pregunta acerca de qué es la representación y el ser, de cómo se relaciona lo uno con lo otro, y, además, de cómo la multiplicidad de las representaciones y demás actos de pensamiento abarcan la unidad *objetiva* de lo representado o de lo conocido, de cómo ésta llega a ser abrazada y dominada cognoscitivamente por aquéllos. Él es, en verdad, exactamente tan ingenuo ante las *cosas* y las preguntas sobre el conocimiento como el hombre natural antes de toda ciencia. Él acoge, precisamente, el trabajo intelectual de la conciencia natural, como vimos antes. Él se encuentra ya con el mundo circundante con sus *cosas*, acontecimientos, relaciones, regularidades de sucesión y coexistencia, y sólo sigue

los motivos que yacen en lo dado para la modificación de sus primeras convicciones o de las ganadas paso a paso. En la vida corriente, llamamos a un hombre listo y sabio cuando está bien orientado en sus relaciones vitales, cuando se ha familiarizado, por experiencia y observación atenta, con las relaciones de los hombres y de las *cosas* entre los cuales vive y trabaja, como para guiarse prácticamente por ellas. Podemos decir: la orientación en el mundo de la experiencia, sólo que infinitamente perfeccionada y refinada, también es el resultado de las ciencias empíricas. Las *cosas* empíricas serán desarticuladas, descritas, clasificadas de la manera más exacta, /242/ serán investigadas las formas y regularidades de su coexistencia y sucesión. El ideal sería aquí: conocer tan perfectamente cada *cosa* de modo que se pueda decir absolutamente de qué elementos últimos consiste y cómo se comportaría bajo todas las circunstancias posibles. El progreso de la ciencia conduce al mismo tiempo al conocimiento de que empíricamente todo se altera, de que la ley es lo único permanente en el cambio, de que no hay elementos absolutamente inalterables, sino que todo lo que aparece tiene precisamente sus leyes de alteración, de que la identidad del ser que aparece no se puede remontar a la identidad de cualesquiera elementos que se encuentren en la percepción, sino a la identidad del grupo de apariciones dominado por UNA ley, apariciones cambiantes y en parte reales, en parte posibles. O sea que se podría decir más fácilmente: en las ciencias de la experiencia se está en última instancia dirigido al conocimiento de las leyes que dominan de extremo a extremo el mundo que aparece; a partir de ellas se logra la orientación última y suprema en este mundo, se logra lo que se llama explicación de las apariciones, entendimiento de su nexa interno. De esta manera se separan la mera apariencia y la realidad, se solucionan los diversos enigmas y dudas, los sucesos que infringen las reglas y las contradicciones, a los que conducen tanto el punto de vista inferior de la experiencia común, que confía ciegamente en los enunciados de la percepción externa, como también los niveles más profundos del conocimiento científico. En sus leyes posee el investigador de la naturaleza el medio para predecir con absoluta precisión, hasta donde caigan conforme a su género bajo la ley, el transcurso de las apariciones futuras y <para> someter a la naturaleza en círculos cada vez más amplios

de previsión y con ello también de poder del hombre. Y del mismo modo ofrecen esas leyes la guía para la reconstrucción exacta del pasado a partir de los datos constatados en el presente.

En estos esfuerzos difíciles y exitosos permanecen, sin embargo, completamente lejanas al investigador de la experiencia las preguntas acerca de la esencia del conocimiento y del ser, las preguntas acerca de en qué se sostenga el valor de *objetividad* del conocimiento y acerca de qué sea, en su último fundamento, el ser conocido.

Es verdad que el investigador de la experiencia rebasa las apariciones inmediatamente dadas; las *cosas* no valen para él sin más así como aparecen en la percepción. Él también hace la /243/ distinción entre lo que es real y lo que meramente aparenta ser. Pero para la solución de la oposición entre mera apariencia y realidad no requiere él del regreso a las últimas preguntas sobre los principios del conocer y del ser. Para él se trata meramente de un ajuste de convicciones en conflicto, las cuales son estimuladas por la percepción inmediata, y este ajuste sucede a causa del conocimiento de las leyes que regulan la sucesión y la conexión de las apariciones. También cuando el investigador de la experiencia piensa en alguna hipótesis, para comprender la realidad que subyace al transcurso de las apariciones en un dominio físico, por ejemplo en el de la electricidad, no se trata para él de tareas del tipo del que hemos tocado antes. Lo esencial en el sentido metafísico último está completamente fuera de la esfera de sus intereses. Él se esfuerza por obtener un modo de representación hipotético con el cual podría lograr una “imagen” analógica de los sucesos legales. Y este modo de representación analógico, imaginativo, es para él a su vez sólo un recurso de la fantasía para alcanzar su meta definitiva: la fórmula matemática de la ley, mediante la cual domina completamente las apariciones de todo el dominio, mediante la cual puede deducir en cada caso, a partir de los datos dados, todas las formas posibles de apariciones. La observación de las apariciones eléctricas lo conduce, por ejemplo, a analogías con la hidrostática. En efecto, las apariciones transcurren de modo completamente similar, como si la electricidad fuera un fluido, aunque inaccesible a nuestros sentidos. Y así trabaja el físico al comienzo con la representación hipotética de un flui-

do eléctrico invisible. En seguida persigue las analogías de la manera más exacta; se pregunta qué propiedades físicas tendría que tener el fluido, para, corriendo de *cuero* en *cuero* en las diferentes clases de casos, dar lugar a apariciones como las que fácticamente encontramos. Ensayo con estas y aquellas propiedades, a partir de las cuales se produce para él una ley matemática hipotética de las apariciones eléctricas. Si se descubre entonces que la ley no sólo abarca las apariciones a partir de las cuales fue construida, sino que más bien tendrían que producirse como consecuencia necesaria suya nuevos tipos de apariciones, que una verificación posterior encuentra de hecho y que de este modo confirma el físico constantemente la ley hipotética mediante predicciones y verificaciones siempre nuevas, entonces gana para él una alta probabilidad, y la llama /244/ ahora por vez primera ley eléctrica, en vez de hipótesis. Él ha alcanzado lo que, como investigador de la naturaleza, siempre y por todas partes ambiciona: una fórmula que comprenda de manera exhaustiva las apariciones, las ya conocidas y las innumerables desconocidas de un dominio de apariciones; una fórmula mediante la cual se pueda orientar íntegramente en el dominio correspondiente. El modo de representación hipotético que lo guía le es ahora completamente indiferente. Quizá son pensables representaciones hipotéticas muy distintas que conducirían a la misma fórmula, y ellas cambian también con el progreso de la ciencia. Pero las leyes, las auténticas, las probadas por innumerables verificaciones, no cambian. Ellas son lo único que importa.

Y para estas investigaciones no requiere el investigador de la naturaleza de ningún retorno a los problemas últimos del conocer y del ser, que toqué anteriormente. Claramente, una cosa es adecuar científicamente los pensamientos al transcurso de las apariciones con tanta precisión que se vuelva posible una orientación perfecta en sus vertiginosas multiplicidades, con otras palabras, buscar fórmulas exactas de acuerdo con las cuales, a partir de lo dado en cada caso en la experiencia, se puedan reconstruir y calcular previamente sus nexos causales en el pasado y en el futuro; y otra muy diferente reconocer el ser íntimo de la *realidad* e indagar en los problemas más profundos de la relación del conocer con el ser. No quiero decir que los problemas por ambos lados estén despro-

vistos de relación: sobre todo porque es la opinión fundada de muchos investigadores que las preguntas metafísicas últimas están determinadas en cierta manera por las primeras de las ciencias de la experiencia; pero, en todo caso, permanecen las preguntas respectivas en distintas capas, por así decir. El muy grande desarrollo de las ciencias de experiencia muestra con claridad que todo lo metafísico es para la investigación de la ciencia natural un lastre superficial, incluso un impedimento. Con razón la ciencia avanzada declara la guerra a toda metafísica en su dominio, porque la confusión de problemas esencialmente distintos ha dañado con suficiente frecuencia el sano progreso de las ciencias de experiencia. Pero, por otro lado, se ha vuelto también claro por nuestra muy detallada consideración lo que al comienzo mismo habíamos dicho, a saber, que las ciencias empíricas, aunque están dedicadas a la investigación de la realidad, no son, empero, capaces de satisfacer los últimos requerimientos del conocimiento, y que es necesaria una /245/ ciencia complementaria, que traiga al dominio de la investigación teórica los problemas que yacen fuera de la línea de la investigación empírica y nos ofrezca así el conocimiento último y más profundo de la realidad. Esta ciencia es, huelga decirlo, la metafísica. Tiene que investigar lo que corresponda, en último término, a lo existente; y con ello están en íntima conexión, como vimos hace poco, las preguntas por los principios supremos del conocimiento, que nos deben posibilitar el logro de la verdad *real*, y de cuya solución dependen tan esencialmente las determinaciones que atribuimos al ser *real*.²⁴

²⁴ *Tachado*: Ya indiqué anteriormente que el conocimiento metafísico sería dependiente del empírico de las ciencias desarrolladas. Aunque el investigador de la naturaleza no pretende el conocimiento último de la *realidad*, sino las fórmulas de leyes de la orientación en el mundo aparente, nos ofrece, sin embargo, ya en esta su orientación y en las descripciones que él ofrece, una comprensión del mundo real que, aunque sea de modo lejano y análogo, quiere corresponder con algo de la realidad. En efecto, la ciencia de experiencia desarrollada nos ofrece en general el resumen más completo de nuestro conocimiento premetafísico, y cada investigación posterior sobre la esencia de la realidad tiene que partir de ello. La comprensión de la ciencia encierra, seguramente, cierta verdad; aquí tenemos reproducido el mundo en determinadas formas teóricas. La pregunta es si el mundo, como aquí aparece y encuentra elaboración teórica, es el mundo real y en qué sentido y medida es posible y necesaria una alteración, un complemento, una elaboración de esta concepción del mundo.

Sin embargo, la caracterización hasta ahora hecha de la nueva disciplina es todavía muy vaga y limitada como para que nos demos por satisfechos con ella. Si llegamos también a la intelección de que las múltiples ciencias de la experiencia en verdad hablan continuamente sobre la realidad, enseñan acerca de ella, formulan a su respecto hipótesis y leyes y, al mismo tiempo, no investigan en efecto lo que es la realidad en último término, porque su tendencia está dirigida a la orientación en el mundo y a su dominio práctico, en vez de a la investigación íntima de su ser; o sea, si se nos ha vuelto meridiano que se necesita de una metafísica como ciencia de la realidad *καθ' ἑξοχήν*, a pesar de eso carecemos todavía de una representación suficientemente rica en contenido de lo que tal ciencia quiere en particular. Sentimos la necesidad de conocer una cantidad mayor de problemas metafísicos característicos que la que pudimos tocar hasta ahora.

Es como si a toda metafísica científica le antecediera una natural. Si queremos obtener mediante investigación científica conocimiento último respecto de la *realidad*, entonces encontramos dispuesta una rica /246/ diversidad de convicciones respecto de la *realidad*, incluso una diversidad de convicciones elaboradas científicamente, a saber, en forma de las ciencias de experiencia. De este modo es evidente que la metafísica se tendrá que construir sobre las ciencias de la naturaleza. ¿Cómo deberíamos comenzar con la investigación metafísica si no es con la crítica de las representaciones que ya nos hemos hecho de una realidad? ¿Debemos crear el conocimiento de la realidad, por ejemplo, a partir de conceptos puros? Pero sacamos los conceptos de la experiencia, no nos caen del cielo ni nos son innatos. Si es posible elegir entre los conceptos que se ha formado el hombre cotidiano ingenuo y los de las ciencias empíricas, no podremos dudar entonces de a cuáles de ellos tenemos que dar preferencia.

En las ciencias empíricas encuentra lugar la realidad en parte en forma de asunciones tácitas y que permanecen totalmente no probadas sobre lo *real* existente, en parte en forma de hipótesis expresas que son hechas con el fin de explicar determinados grupos de apariciones; con otras palabras, las representaciones de la ciencia de experiencia o las

asunciones sobre la *realidad* se dividen en las que son comunes a todas las ciencias de experiencia y las que son propias a cada una en particular. En lo que concierne a las primeras es manifiesto que las ciencias en conjunto presuponen un MUNDO: una multiplicidad de *cosas* que en parte son sustancialmente iguales, en parte distintas. Las *cosas* están provistas de muchas propiedades; están las unas con las otras en relación *real* de interacción, se mueven y se alteran en un espacio *real* y en un tiempo *real*. Aquí imperan ciertas leyes y es en verdad una presuposición común y tácita en todas las ciencias que todo devenir, es decir, que todo movimiento o alteración cualitativa es la consecuencia necesaria de ciertas causas, o sea, que la unidad de la causalidad abraza el curso entero del mundo y que simplemente ningún suceso puede sustraerse de ella. Naturalmente, los principios supremos del conocimiento también son presuposiciones comunes a todas las ciencias: que hay una verdad y que en el conocimiento somos capaces de apoderarnos de ella; que la percepción interna y la externa, el recuerdo y la expectativa, pero también que la consecuencia lógica, la inducción según los principios de la probabilidad, la deducción según las fórmulas de la /247/ matemática pura y, por encima de todo, de la lógica formal, son apropiadas para ayudarnos a alcanzar el conocimiento. Es una presuposición obvia de todas las ciencias de experiencia que un cierto transcurso de vivencias subjetivas de conocimiento, calificado como correcto, puede pretender una significación más que subjetiva, que el pensamiento lógico no tiene mera validez formal, sino *real*.

Por otro lado, hay asunciones particulares de las ciencias de experiencia singulares, por ejemplo, los distintos géneros y especies de moléculas y átomos en sus particularizaciones y agrupaciones sustanciales, los diferentes tipos de oscilaciones longitudinales y transversales, el éter con sus maravillosas propiedades, en épocas pasadas los distintos fluidos y similares. A estas asunciones pertenecen las leyes especiales de la física, de la química, de la fisiología, etcétera, en la medida en que efectivamente son, como se dice de ellas, leyes que pretenden dirigirse al mundo real.

Si traemos a consideración en primer lugar las presuposiciones generales, a saber, los elementos constituyentes de la representación del

mundo de las ciencias de la experiencia, los cuales son comunes a todas ellas, entonces no existe ninguno de ellos que no haya dado motivo, en la consideración crítica, a dificultades sumamente sutiles.

Ahí está inmediatamente el concepto del ser, que hasta ahora está a la espera de una aclaración definitiva. El mundo y cada *cosa* en él ES. ¿Qué se dice con el ser? La confusión de conceptos íntimamente relacionados y enlazados entre sí por equivocación ha dificultado, aquí como en otros lados, la investigación. Ya Aristóteles había reconocido que el concepto del ser no es UNO; él emprendió la distinción de diferentes significados del término ser. Ser en el sentido de la verdad es algo diferente de ser en el sentido de la *realidad*. Que 2×2 ES 4, no es, patentemente, ser en el mismo sentido del ser, digamos, de una *cosa*. Pero ¿es todo ser *real* ser *cósico*? Pues se habla también del ser de un atributo y del ser de *relaciones*.²⁵ ¿Presupone este ser al ser *cósico*? ¿Es todo lo que tiene una propiedad una *cosa*? ¿es todo lo que está en una relación una *cosa*? Pero también los números tienen propiedades y están en relaciones, y un número no es, empero, algo *real*. Y a su vez, ¿qué es propiamente una *cosa*? Debe ser una cierta unidad de determinaciones, una sustancia que porta diversos accidentes. Herbart pensaba que aquí yacían erróneas contradicciones que nos obligarían /248/ a renunciar a la representación acostumbrada de *cosa*. UNA *cosa* debe tener una pluralidad de propiedades. Pero unidad y pluralidad son conceptos lógicamente contradictorios. Quizá se conteste: unidad según la esencia no significa unidad según el sujeto. La *cosa* que es “una” no ES las muchas propiedades, sino que las TIENE. Pero eso no basta, responde Herbart, porque el tener o poseer las propiedades por parte de la *cosa* es algo tan diverso como lo sean adscritas propiedades, y la contradicción permanece la misma. Y esta contradicción tiene que ser según Herbart irresoluble. Los pensadores que están fuera de la escuela de Herbart declaran contra eso que esa contradicción sólo es imaginaria. Le reprochan a Herbart confundir la unidad con la simplicidad. Piensan que no es la simplicidad, sino la unicidad la

²⁵ N. del T.: “*relaciones*” es traducción de “Relationen”, que expresa el concepto lógico de relación. Cfr., “Glosario” de *Ideas I*. Husserl emplea en seguida, en vez del término “Relation”, el de “Beziehung”, y en vez del término “Attribut”, que he traducido con “atributo”, el de “Eigenschaft” o propiedad. Sin embargo, se trata de los mismos conceptos.

que pertenece a la esencia de la *cosa* como a la de cada todo en general. El²⁶ concepto de todo como conexión unitaria de partes estaría libre de contradicción. Tenemos evidencia de que hay todos, conexiones de partes que son más que una relación, que sumas de partes, porque hallamos unidades intuitivas de elementos en la percepción inmediata.²⁷ A la pregunta de cómo se debe concebir la unidad de propiedades en la *cosa*, el concepto de sustancia ha causado en particular dificultades desde antiguo. En el cambio de las diversas formas de aparición de la misma *cosa* cambian las propiedades que aparecen; la *cosa* permanece idénticamente la misma. O sea que parece que tenemos que suponer detrás del flujo de las apariciones un algo idéntico, el cual, precisamente como polo estable en el flujo de las apariciones²⁸, como portador idéntico de las propiedades cambiantes, justifique en un inicio el hablar de “la misma *cosa*”. A ello parece apremiar también la no-independencia de las propiedades. Un color por sí, una intensidad por sí, una forma por sí, son impensables. Un color sólo puede ser en algo coloreado, una intensidad en algo que tenga intensidades, una forma en algo que esté formado. Es decir, los accidentes no-independientes requieren de una sustancia que los porte. Sin embargo, ésta no está dada en la intuición. Si disolvemos la intuición de una *cosa* en sus elementos, entonces no tropezamos nunca en algo así como una sustancia; siempre encontramos sólo propiedades. O sea que tiene que ser algo /249/ detrás de las determinaciones, un portador desconocido, pero que es necesario suponer, de las mismas. Unos identifican entonces a este fondo portador o a esta esencia de las apariciones con la materia de la física; otros, al contrario, con las fuerzas que conciben como algo del tipo del alma, pero en los hombres como el alma misma; es la sustancia oculta de la cosa que llamamos ser humano. Suposiciones semejantes no son, empero, las únicas posibles. Muchos investigadores las declaran totalmente tergiversadas y las dificultades, a cuya solución deberían servir, imaginarias. Atengámonos, dicen, a las cosas que aparecen, entonces no hay en la aparición misma nada idéntico

²⁶ *Las dos siguientes oraciones sustituyen el texto tachado:* y esto sólo exigiría que sus propiedades no formen un conjunto sin relación, sino que estén entretreídas en el todo de la manera más íntima como momentos no separables los unos de los otros.

²⁷ N. del T.: lo que sigue parece pertenecer a otro párrafo.

²⁸ Como dice Schiller en “Der Spaziergang”, V. 134.

en el cambio. Si debiera haber algo así detrás de las apariciones, entonces, en todo caso, no podría ser portador de las propiedades que aparecen. ¡Tamaño absurdo habría en eso! Las propiedades que aparecen y cambian son nuestras vivencias de representación; lo que las une y conecta no puede ser, en efecto, una sustancia externa a nuestra conciencia. Si se apunta a la no-independencia de las propiedades que requieren de un portador, a eso se contesta: ciertamente las propiedades son no-independientes, es decir, una propiedad por sí misma no puede subsistir, sólo puede ser representada como propiedad de algo. Pero este algo no es algo al lado o detrás de las propiedades, sino que es el complejo total mismo de propiedades. Hay, precisamente, unidades de partes que están de tal manera formadas que las partes no están por sí mismas separadas, sino que sólo pueden presentarse enlazadas según ciertas formas de unifica<ción>. Una forma no es pensable sin algo formado, es decir, no es pensable sin color y otras determinaciones cualitativas, y estas, a su vez, no son pensables sin cierta intensidad, etcétera. O sea que las propiedades de la *cosa* remiten las unas a las otras, se exigen y se complementan. No pueden presentarse aisladas, sólo pueden presentarse en las formas determinadas de complejión que precisamente llamamos *cosas*.

Así, mientras que por un lado descubrimos investigaciones sutiles y muy pormenorizadas sobre la esencia de la sustancia como el portador desconocido de las propiedades y como el ser interno de las *cosas*, escuchamos por otro lado que todas estas investigaciones son nulas, que no habría ningunas sustancias, sino sólo complejiones de propiedades.

Sin embargo, con los conceptos *cosa* y propiedad, sustancia y accidente se vinculan todavía otras dificultades. Ya he /250/ mencionado que la pregunta de cómo puede permanecer idéntica la *cosa* en el cambio de sus propiedades alterables ha impulsado a la asunción de una sustancia. Pero esta pregunta también presenta dificultades para el que reduce la *cosa* a una complejión de determinaciones. Si se alteran las determinaciones, entonces se altera la *cosa*. Pero ¿cómo es posible que yo hable todavía entonces de LA *cosa* que se altera? ¿O es acaso toda alteración mera apariencia subjetiva? También esto ya se ha enseñado al considerar las dificultades que alberga en sí el concepto de alteración, también sin

tener en cuenta aquellas preguntas. Herbart, quien era de la opinión de que todos los conceptos de *realidad* extraídos de la experiencia son contradictorios, también rechaza el concepto de alteración.²⁹

Un caso especial de la alteración es el movimiento, que es cambio de lugar. Como la vida común, asimismo asume la ciencia de experiencia que las *cosas* se mueven. Nada parece tan obvio como la posibilidad del movimiento, pues nos es dado claramente en innumerables percepciones. Y, sin embargo, el análisis del concepto de movimiento parece conducir a serias dificultades. Recuerdo aquí los agudos argumentos mediante los cuales Zenón el eleata, en el siglo quinto antes del comienzo de nuestra era, quiso exponer la imposibilidad de todo movimiento.

1) Es imposible que algo pueda moverse. Supongamos que algo pudiera trasladarse de un lugar A a un <lugar> B, en ese caso, sin embargo, no llegaría inmediatamente a B. Tendría que llegar primero a un punto entre A y B, por ejemplo, a C. Pero tampoco <llegaría> allí inmediatamente: C' y demás. ¿A qué punto llega inmediatamente desde A? A ninguno. Porque por más cercano a A que escojamos el nuevo punto –si él es después de todo distinto de A, entonces delimita con A un trecho que todavía contiene innúmeros puntos intermedios. Pero si lo que se mueve no puede llegar a ningún punto sin haber previamente llegado a otro punto, entonces no se puede mover para nada: reposa.

2) La flecha que vuela reposa. Porque si se dice, “ella vuela”, entonces pregunto: ¿cuándo vuela? En el pasado, ya ha volado. En el futuro, volará. Así pues, en el presente. ¿Qué es eso del presente? Un punto temporal sin extensión. Sólo como tal lo podemos concebir. Porque si le otorgamos la menor duración, entonces habría que distinguir /251/ en él un pasado y un futuro. Pero si la flecha vuela sólo durante un punto temporal inextenso, entonces no vuela para nada. Porque moverse significa cambiar de lugar. Cambiar el lugar en un punto temporal significaría estar en el mismo punto temporal en dos lugares al mismo tiempo; lo cual es un contrasentido.

3) Aquiles.³⁰

²⁹ *Tachado* En eso ya le antecedieron los agudos eleatas en la antigüedad.

³⁰ Cfr., Aristóteles, *Física*, VI, 9.

*

Intenté mostrar en las lecciones introductorias cómo las preguntas fundamentales acerca de la relación entre conocimiento y ser determinan nuestra concepción entera del fundamento esencial de la realidad que aparece, y tomé como punto de partida las difíciles disputas que están en conexión con ello para aclararles que las ciencias especiales de la realidad, a saber, las ciencias de la experiencia, de ningún modo pueden proporcionar un conocimiento exhaustivo de la realidad. Permanecen, en efecto, de cierta manera atadas a la superficie, por magníficos que sean sus éxitos, y visto con exactitud, tampoco se proponen en absoluto como tarea conseguirnos el último y más profundo conocimiento de la *realidad*. Su tarea es, más bien, orientarnos en el mundo que aparece, y en verdad de la manera más perfecta posible, a saber, descubrir fórmulas exactas de leyes mediante las cuales podamos calcular por anticipado el transcurso futuro de las apariciones y reconstruir el pasado. Pero si nos imaginamos esta tarea completamente resuelta, entonces no estarían resueltos con ello, patentemente, todos los problemas concernientes a la realidad; al contrario, los problemas últimos y más profundos de la *realidad* quedarían ahora más que nunca irresueltos. Los investigadores de la experiencia no se dan cuenta en absoluto, normalmente, de qué cantidad de presuposiciones no probadas subyacen a todo su proceder y a todos sus conocimientos relativos al mundo. Los conceptos con los que trabajan los extraen de la comprensión precientífica del mundo, con la cual ellos mismos también comienzan. Avanzan paso a paso modificándola, transforman los conceptos como lo requieren para su finalidad, para el conocimiento de leyes; pero nada más. Conceptos como *cosa* y propiedad, causa y efecto, fuerza y materia, ser y mera apariencia, surgir y desaparecer, unidad y pluralidad, espacio /252/ y tiempo, etcétera, incluso cuando no los consideramos en la concepción del punto de vista ingenuo sobre el mundo, sino en la de las ciencias exactas, están cargados de una cantidad de dificultades que parecen conducir a diversas incompatibilidades, incluso a contradicciones. Y, naturalmente, de la última concepción de estos conceptos depende esencialmente el contenido entero del conocimiento que es ganado con ellos. Pero no sólo carecen

los conceptos fundamentales de una aclaración última y requieren de una elaboración que nos muestre en primerísimo lugar qué podemos asumir y qué no podemos asumir en relación con lo *real*, sino que las ciencias especiales también emplean una gran cantidad de proposiciones generales sin determinar con más detalle su validez. A estas pertenecen, por un lado, las proposiciones generales de la lógica pura y de la matemática pura, de las cuales se asume sin más, como si fuera obvio, que con ellas se puede ganar y promover el conocimiento sobre la *realidad*, y, por otro lado, también principios como la ley de la causalidad, sobre cuya concepción rigurosa, sobre cuya esencia, origen y validez se discute desde hace siglos sin llegar a un acuerdo.

Es claro que persiste una gran cantidad de difíciles problemas, los cuales están más allá de las ciencias de la experiencia, y cuya solución nos puede dar únicamente el conocimiento genuino y último sobre el ser. A la ciencia que es responsable de la solución de estas cuestiones, a la ciencia que se esfuerza por darnos, en general, el último conocimiento alcanzable sobre la *realidad*, la hemos llamado metafísica.

Sin embargo, no puedo entrar aquí en más detalles. Por el poco tiempo que tenemos será mejor que ahondemos, de una vez y de la manera más directa posible, en las cuestiones fundamentales que conforman en parte, con el nombre de epistemológicas, una presuposición general de todas las ciencias, y que también en parte tienen que valer, concebidas en relación especial con el ser en sí, como preguntas fundamentales de la metafísica.

Todo saber tiene como meta la verdad. Saber en sentido estricto es conocimiento de la verdad. Toda ciencia pretende proporcionarnos conocimiento sobre alguna esfera de la verdad. Y, respecto del ser *real*, como acabamos de escuchar, la metafísica pretende proporcionarnos el conocimiento último y esencial, mientras que las ciencias especiales de la experiencia sólo pueden darnos conocimiento relativo, sólo conocimiento en forma de la orientación. Pero ¿qué se quiere decir con este conocimiento relativo, meramente orientativo? /253/ Y ¿en qué medida es en general posible salir de él hacia una verdad absoluta? Y ¿qué es, pues, eso de la verdad? Por otro lado, ¿qué es conocimiento de la verdad?

¿A poco hay algo así? Estas preguntas nos colocan ya en el umbral de la metafísica. No falta el conflicto de las opiniones. Los escépticos niegan sencillamente que sea posible algo así como la verdad y el conocimiento de la verdad. Los subjetivistas, que afirman con Protágoras que todo es verdadero, pero siempre sólo para el individuo que lo tiene por verdadero, se distinguen de los escépticos, sin embargo, sólo de palabra, porque la tesis “verdadero es para cada quien lo que le parece ser verdadero” es completamente equivalente con la tesis “no hay ninguna verdad”, en cuanto a la verdad le es propia, según su concepto, la validez general, es decir, la fuerza incondicional y universalmente vinculante para cada ser pensante en general. Emparentadas con estos antiguos subjetivistas están las corrientes escéptico-empíricas modernas. Si aquellos enseñaban: toda verdad es relativa, a saber, relativa al individuo cognoscente aislado, enseñan estas: toda verdad es relativa, pero relativa al género de los seres cognoscentes. Nosotros los hombres tenemos facultades cognoscitivas humanas, otros géneros de seres cognoscentes quizá estén constituidos de una manera totalmente diferente. Y así puede ser que lo que a nosotros nos parece verdadero, a ellos les parezca falso, y viceversa. Nosotros estamos constituidos de tal modo que nos parece absurdo que el mismo suceso pueda ser y no ser al mismo tiempo, que $2+3$ pueda ser 4 , algo redondo cuadrado y similares. Para seres constituidos de otra manera puede ser totalmente distinto. Toda verdad humana no surge del individuo, sino de lo específico de la naturaleza humana, de lo que hace a cada hombre singular un hombre. Y algo análogo es válido para toda otra especie de seres que juzgan. Por lo que conforma en general a la especie correspondiente, o sea lo que cada individuo de ese género tiene necesariamente, se determina la verdad válida en común para esta especie.

A tales doctrinas escépticas y relativistas se opone empero la vieja convicción de que a la verdad le es inherente la validez general en el sentido más estricto, o sea, no la mera validez para el individuo aislado que juzga o para la especie correspondiente de seres que juzgan, sino, en general, para todo ser que piensa, pertenezca a la especie que pertenezca. En efecto, <sus representantes> piensan que cualquier otra concepción tergiversa de tal modo el concepto de verdad que, bajo uso consecuente,

conduciría a las contradicciones más absurdas. /254/ A la verdad meramente relativa oponen, entonces, la absoluta; a la verdad presunta, que sólo es un tener-por-verdadero, parecer-verdadero y según ello tiene relación con alguien que juzga, al que precisamente le parece, oponen la verdad auténtica, objetiva, la verdad en sí, que es lo que es, así la piense o no la piense alguien en todo el mundo.

Así, ya la cuestión de difícil contenido “¿qué es la verdad?” da lugar a una escisión fundamental de opiniones. Naturalmente, también depende de su solución si el conocimiento metafísico es posible o no es posible y en qué sentido lo es. A causa de esto, Aristóteles ha antepuesto con razón a su elaboración de la metafísica, a esta primera elaboración sistemática de la metafísica en general, una investigación en la cual pondera esta cuestión y se propone como tarea la defensa del saber auténtico contra los ataques de las corrientes escépticas.

A la pregunta de qué es la verdad se enlaza inmediatamente la pregunta de si y en qué medida somos capaces del conocimiento de la verdad. Es común el hablar de fuentes del conocimiento, de las cuales obtenemos el conocimiento de verdades. Todo saber, se dice desde Locke, surge de la sensación y de la reflexión, de la percepción externa e interna, en parte inmediata, en parte mediatamente. Estas fuentes del conocimiento proporcionan ante todo verdades sobre singularidades individuales, que podemos conservar mediante la memoria, y al mismo tiempo nos proporcionan los conceptos generales mediante los cuales constituimos conocimientos generales. Si están formados los conceptos, entonces surgen para nosotros de algunos de ellos por intelección inmediata ciertos axiomas generales. Mediante la deducción, los silogismos y las inducciones alcanzamos luego un sinnúmero de otros conocimientos, los cuales nos conducen muy lejos de la esfera de las verdades inmediatas individuales y generales. En relación con estas fuentes del conocimiento se presenta ahora por todas partes la pregunta acerca de su legitimidad: confiabilidad de la percepción externa e interna, seguridad de los axiomas, fuentes de la certeza de la deducción, etcétera.

La pregunta completamente general “¿qué es la verdad?” parece totalmente indiferente a lo *real*, porque no toda verdad tiene inmediatamente referencia a lo *real*. Si enunciamos la verdad: “Si dos magnitudes son iguales a una tercera...”,³¹ entonces esta proposición es simplemente indiferente a todo lo *real*. /255/ Haya o no haya en verdad *cosas* que sean determinables según magnitud y número, los axiomas matemáticos conservan su corrección y, con ellos, los postulados matemáticos. Por el contrario, con la consideración crítica de las llamadas fuentes del conocimiento se pondera también la pregunta de en qué medida puede o no puede el conocimiento alcanzar algo *real*; porque a varias de estas fuentes del conocimiento les es esencial estar dirigidas a lo *real*. Esto vale, por ejemplo, de la percepción. En la percepción externa creemos captar cognoscitivamente una existencia externa. Entonces, la pregunta por la certeza de la percepción externa encierra ya parcialmente la pregunta de en qué medida es del todo posible el conocimiento de lo *real*. Algo similar vale a su vez de la inducción, mediante la cual creemos poder elevarnos de los hechos singulares al conocimiento de leyes *reales*. Pero la consideración de la relación de las distintas fuentes del conocimiento conduce todavía a aspectos especialmente difíciles de la pregunta planteada. Muchos investigadores no encuentran ninguna dificultad especial en concebir la posibilidad de un conocimiento en relación con los propios fenómenos internos, o sea, en concebir la posibilidad y el valor cognoscitivo de la percepción interna. Al contrario, les parece inconcebible no sólo la posibilidad de una percepción externa, sino en general el conocimiento de una realidad extrasubjetiva, trascendente. La asunción de un conocimiento trascendente conduce, según ellos, a dificultades insalvables, cuando no <a> llanas contradicciones. De ahí surgen convicciones no meramente epistemológicas, sino ya metafísicas, del tipo que tocamos en la introducción, las doctrinas del idealismo de la conciencia y del positivismo, las cuales limitan todo conocimiento a los fenómenos subjetivos, en contraposición al *realismo*, el cual tiene un conocimiento de realidades trascendentes por posible y alcanzable por nosotros. De

³¹ Euclides, *Elementos*, Libro Primero, Primer Axioma.

acuerdo con esto, será para los unos todo ser *real* un ser espiritual –ser y conciencia es para ellos lo mismo–, para los otros, al contrario, puede muy bien haber y ser conocido por nosotros un ser *real* que no tenga el carácter de ser en una conciencia, o sea, el carácter de nuestras propias vivencias psíquicas.

