

Edmund Husserl

La crisis de las
ciencias europeas y la
fenomenología trascendental



Traducción y estudio preliminar:
Julia V. Iribarne

prometeo
libros



Edmund Husserl nació en 1859 Prossnitz (Moravia) y falleció en 1938 en Friburgo. Fue el fundador y principal promotor de la filosofía fenomenológica. Entre sus obras principales cabe mencionar las siguientes: *Investigaciones lógicas* (1900-1901), *La filosofía como ciencia estricta* (1911), *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica* (1913), *Lógica formal y lógica trascendental* (1929), *Meditaciones cartesianas* (1931) y el texto que ahora publicamos y que apareció originalmente en 1936.

LA CRISIS DE LAS CIENCIAS EUROPEAS Y LA
FENOMENOLOGÍA TRASCENDENTAL

Edmund Husserl

*Para Germán,
en nombre de nuestra
amistad que, como algunos
dicen, viene envejeciendo
bien*

Julia Sept. 2009

La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental

Traducción y Estudio preliminar

Julia V. Iribarne

prometeo
libros

Husserl, Edmundo

La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental.

- 1a ed - Buenos Aires Prometeo Libros, 2008.

304 p. ; 21x15 cm.

ISBN 978-987-574-274-1

1. Filosofía. 2. Fenomenología. I. Título

CDD 190

© De esta edición, Prometeo Libros, 2008
Pringles 521 (C11183AEI), Buenos Aires, Argentina
Tel.: (54-11) 4862-6794 / Fax: (54-11) 4864-3297
info@prometeolibros.com
www.prometeolibros.com
www.prometeoeditorial.com

ISBN: 978-987-574-273-4

Hecho el depósito que marca la Ley 11.723

Prohibida su reproducción total o parcial

Derechos reservados

Índice

ESTUDIO PRELIMINAR	13
I. LA CRISIS DE LAS CIENCIAS COMO EXPRESIÓN DE LA RADICAL CRISIS DE VIDA DE LA HUMANIDAD EUROPEA	47
§1. ¿Hay efectivamente una crisis de las ciencias, habida cuenta de sus éxitos incesantes?	47
§2. La reducción positivista de la idea de ciencia a mera ciencia de hechos. La “crisis” de la ciencia como pérdida de su significa- ción vital	49
§3. La fundamentación de la autonomía de la humanidad europea en la nueva concepción de la idea de filosofía durante el Renacimiento	51
§4. El fracaso de la nueva ciencia, inicialmente exitosa, y el motivo no aclarado de su fracaso	54
§5. El ideal de la filosofía universal y el proceso de su disolución interna	55
§6. La historia de la filosofía moderna como lucha por el sentido del ser humano	59
§7. El propósito de las investigaciones de este escrito	60
II. LA FUNDACIÓN ORIGINARIA DE LA OPOSICIÓN MODERNA ENTRE OBJETIVISMO FISCALISTA Y SUBJETIVISMO TRASCENDENTAL	63
§8. El origen de la nueva idea de la universalidad de las ciencias en la reforma de la matemática	63
§9. Galileo y la matematización de la naturaleza	65
§10. El origen del dualismo en el modelo dominante en la ciencia de la naturaleza. La racionalidad del mundo “more geometrico”	103

§11. El dualismo como base de la incomprendibilidad de los problemas de la razón, como supuesto de la especialización de las ciencias y como fundamento de la psicología naturalista	104
§12. Caracterización conjunta del racionalismo fiscalista moderno	108
§13. Las primeras dificultades del naturalismo fiscalista en la psicología: la incomprendibilidad de la subjetividad productora	110
§14. Caracterización preliminar del objetivismo y del trascendentalismo. La lucha de estas dos ideas como sentido de la historia del espíritu moderno	111
§15. Reflexión sobre el método de nuestro modo histórico de consideración	113
§16. Descartes como fundador tanto de la idea moderna del racionalismo objetivista como también del motivo trascendental que lo quiebra	116
§17. La vuelta de Descartes al "ego cogito". Exposición de sentido de la <i>epojé</i> cartesiana	117
§18. La falsa interpretación de sí mismo de Descartes: la falsificación psicologista del ego puro logrado mediante la <i>epojé</i>	121
§19. El urgente interés de Descartes por el objetivismo como razón de su errónea interpretación de sí mismo	123
§20. La "intencionalidad" en Descartes	125
§21. Descartes como punto de partida de dos líneas de desarrollo: del racionalismo y del empirismo	125
§22. La psicología naturalista y gnoseológica de Locke	126
§23. Berkeley. La psicología de David Hume como teoría ficcionalista del conocimiento: la bancarrota de las ciencias y de la filosofía	129
§24. El auténtico motivo filosófico del quebrantamiento del objetivismo, oculto en el contrasentido del escepticismo de Hume	131
§25. El motivo "trascendental" en el racionalismo: la concepción de Kant de una filosofía trascendental	133
§26. Elucidación previa del concepto de "trascendental" que nos guía	139
§27. La filosofía de Kant y sus sucesores en la perspectiva de nuestro concepto conductor de lo "trascendental". La tarea de una toma de posición crítica	141

III. LA ELUCIDACIÓN DEL PROBLEMA TRASCENDENTAL Y LA FUNCIÓN DE LA PSICOLOGÍA A ESE RESPECTO	145
--	------------

A. El camino de la filosofía-trascendental fenomenológica en la pregunta retrospectiva a partir del oculto mundo de la vida pre-dado	145
§28. La “presuposición” no-expresa de Kant: el mundo de la vida obviamente válido	145
§29. El mundo de la vida elucidado como un reino de fenómenos subjetivos que permanece “anónimo”	153
§30. La falta de un método intuitivo-mostrativo como base para las construcciones míticas de Kant	156
§31. Kant y la insuficiencia de la psicología de su tiempo. La falta de transparencia de la diferencia entre subjetividad trascendental y alma	158
§32. La posibilidad de una verdad oculta en la filosofía trascendental de Kant: el problema de una “nueva dimensión”. El antagonismo entre “vida superficial” y “vida profunda”	160
§33. El problema del “mundo de la vida” como problema parcial dentro del problema general de la ciencia objetiva	163
§34. exposición del problema de una ciencia del mundo de la vida	165
§35. Analítica de la <i>epojé</i> trascendental. La primera: la <i>epojé</i> referente a las ciencias objetivas	176
§36. ¿Cómo puede el mundo de la vida convertirse en tema de una ciencia, después de la <i>epojé</i> de las ciencias objetivas? Separación por principio entre <i>apriori</i> lógico-objetivo y <i>apriori</i> del mundo de la vida	179
§37. Las estructuras universales formales más radicales del mundo de la vida: cosa y mundo, por una parte, conciencia de cosa, por otra	183
§38. Los dos fundamentales modos posibles de tematizar el mundo de la vida: la actitud directa ingenuo-natural, y la idea de una actitud reflexiva consecuente con respecto al cómo de los modos del darse subjetivos del mundo de la vida y de los objetos del mundo de la vida	185
§39. El modo propio de la <i>epojé</i> trascendental como cambio total de la actitud vital natural	189
§40. Las dificultades del auténtico sentido de efectución de la <i>epojé</i> total. La seducción de comprenderla erróneamente como una abstención de todas las valideces singulares, a ser producida paso a paso	190

§41. La auténtica <i>epojé</i> trascendental hace posible la “reducción trascendental”: el descubrimiento y la investigación de la correlación trascendental entre mundo y conciencia de mundo	192
§42. La tarea del pre-delineamiento concreto de los caminos de una ejecución efectiva de la reducción trascendental	194
§43. Caracterización de un nuevo camino hacia la reducción destacada frente al “camino cartesiano”	195
§44. El mundo de la vida como Tema de un interés teórico, que se determina mediante una <i>epojé</i> universal respecto de la realidad-efectiva de las cosas del mundo de la vida	196
§45. Comienzos de una exposición concreta de lo dado puramente en cuanto tal de la intuición sensible	198
§46. El <i>apriori</i> universal de correlación	199
§47. Indicación de subsiguientes direcciones de investigación: los fenómenos fundamentales subjetivos de las cinestias, del cambio de validez, de la conciencia de horizonte, y de lo comunitario de la experiencia	201
§48. Todo existente de cualquier sentido y toda región como índice de un sistema de correlación subjetivo	206
§49. Concepto provisorio de constitución trascendental como “configuración originaria de sentido”. La estricta ejemplaridad de los análisis efectuados; indicación de horizontes de explicación ulteriores	208
§50. Primer ordenamiento de todos los problemas de trabajo bajo el título: <i>ego - cogito - cogitatum</i>	211
§51. La tarea de una “ontología del mundo de la vida”	213
§52. El surgimiento de incomprendibilidades paradójales. La necesidad de nuevas tomas de conciencia radicales	215
§53. Las paradojas de la subjetividad humana: el ser sujeto para el mundo y al mismo tiempo ser también objeto en el mundo	219
§54. La resolución de la paradoja	222
§55. La corrección de principio de nuestro primer planteamiento de la <i>epojé</i> mediante la reducción de la misma al ego funcionando último, absolutamente único	227

B. El camino hacia la filosofía-trascendental fenomenológica a partir de la psicología	231
---	------------

§56. Caracterización del desarrollo filosófico después de Kant desde el punto de vista de la lucha entre el objetivismo fisicalista y el "motivo trascendental" que siempre se anuncia de nuevo	231
§57. La funesta separación entre filosofía trascendental y psicología	237
§58. hermanamiento y diferenciación entre psicología y filosofía trascendental. La psicología como el campo de las decisiones	243
§59. Análisis del paso del cambio de actitud desde la actitud psicológica hacia la trascendental. La psicología "antes" y "después" de la reducción fenomenológica (El problema del "afluir")	248
§60. La razón del fracaso de la psicología: los supuestos dualistas y fisicalistas	250
§61. La psicología en la tensión entre la idea de ciencia (objetivista-filosófica) y el procedimiento empírico: la incompatibilidad de ambas direcciones de la investigación psicológica (de la psicofísica y de la "psicología a partir de la experiencia interna")	252
§62. Discusión preliminar del contrasentido de la equiparación por principio de almas y cuerpos como realidades: indicación de la diferencia por principio de la temporalidad, la causalidad, de la individuación en la cosa natural y el alma	254
§63. Cuestionabilidad de los conceptos "experiencia externa" e "interna". ¿Por qué la experiencia de la cosa corporal como experiencia de algo "meramente subjetivo" hasta ahora no ha sido tema de la psicología?	258
§64. El dualismo cartesiano como base del paralelismo. Del esquema ciencia descriptiva y explicativa sólo se justifica lo más general-formal	259
§65. La prueba de la legitimidad de un dualismo empíricamente fundado por familiaridad con el proceder fáctico del psicólogo y del fisiólogo	262
§66. El mundo como experiencia general, su típica regional y las abstracciones universales posibles en él: "naturaleza" como correlato de una abstracción universal, problema de la "abstracción complementaria"	264
§67. Dualismo de las abstracciones fundantes de la experiencia. La continuación del efecto histórico del planteo empirista (desde Hobbes hasta Wundt). Crítica del empirismo de datos	267

§68. La tarea de una exposición pura de la conciencia como tal: la problemática universal de la intencionalidad (el intento de reforma de la psicología llevado a cabo por Brentano)	270
§69. El método psicológico fundamental de la “reducción fenomenológico-psicológica (primera caracterización: 1. El ser referido intencional y la <i>epojé</i> ; 2. Grados de la psicología descriptiva; 3. Institución del “observador desinteresado”)	272
§70. Las dificultades de la “abstracción” psicológica (paradoja del “objeto intencional”, el proto-fenómeno intencional del “sentido”)	278
§71. El peligro de la comprensión equivocada de la “universalidad” de la <i>epojé</i> psicológico-fenomenológica. La significación decisiva de la comprensión correcta	281
§72. La relación entre la psicología trascendental y la fenomenología trascendental como acceso apropiado al conocimiento puro de sí mismo. Definitivo abandono del ideal objetivista en la ciencia del alma	294
§73. Conclusión: La filosofía como toma de conciencia de sí mismo, actualización de sí misma de la razón	302

II. LA ELUCIDACIÓN ORIGINARIA DE LA OPOSICIÓN MODERNA ENTRE OBJETIVISMO FISCALISTA Y SUBJETIVISMO TRASCENDENTAL ((18))

§8. EL ORIGEN DE LA NUEVA IDEA DE LA UNIVERSALIDAD DE LAS CIENCIAS EN LA REFORMA DE LA MATEMÁTICA

Ante todo, ahora se trata de comprender la transformación esencial de la idea, de la tarea de la filosofía universal, que se había llevado a cabo al comienzo de la Modernidad con la asunción de la idea antigua. A partir de *Descartes*, la nueva idea rige el conjunto del camino de desarrollo del movimiento filosófico y deviene motivo interno de todas sus tensiones.

La reforma comienza primero como una [reforma] de las ciencias singulares notables del patrimonio antiguo: de la geometría euclidiana y de la restante matemática griega, a continuación, de la ciencia griega de la naturaleza. A nuestros ojos, ellas son fragmentos, comienzos de nuestras ciencias desarrolladas. Sin embargo, en eso no se debe pasar por alto la violenta transformación de sentido, que proponen primero, la matemática (como geometría y como doctrina de los números y de las magnitudes formal-abstractas), tareas *universales* y en verdad, de un estilo *nuevo por principio*, desconocido para los antiguos. Es verdad que conducidos por la doctrina platónica de las ideas, ellos ya habían idealizado los números empíricos, las dimensiones de las magnitudes, las figuras espaciales empíricas, los puntos, líneas, superficies, cuerpos; junto con esto, las proposiciones y demostraciones de la geo-

metría se transformaron en proposiciones y demostraciones ideal-geométricas: con la geometría euclidiana había nacido la idea altamente impresionante de una teoría deductiva, sistemáticamente unitaria, dirigida a un fin ideal amplio y elevado, que se apoyaba en conceptos fundamentales/ ((19)) y proposiciones fundamentales "axiomáticas", en inferencias apodícticas progresivas, un todo a partir de la pura racionalidad, un todo de puras verdades incondicionadas, inmediata y mediatamente evidente, discernible en su verdad incondicionada. Pero la geometría euclidiana y la alta matemática en general, sólo conoce tareas finitas, un *apriori*² *finitamente cerrado*. A eso pertenece también la silogística aristotélica como un *apriori* superior a todos los otros. Hasta aquí llegó la antigüedad; pero nunca hasta ahí logró concebir la posibilidad de la tarea infinita que, para nosotros, está como obviamente vinculada con el concepto de espacio geométrico, y con el concepto de geometría como la ciencia que le corresponde. Al espacio ideal pertenece para nosotros un *apriori* sistemáticamente unitario, universal, una teoría unitaria sistemática, infinita y, a pesar de la infinitud, cerrada en sí misma, la que ascendiendo a partir de conceptos y proposiciones axiomáticas permite construir toda forma imaginable, pensable en el espacio, en univocidad deductiva. De antemano, lo que en el espacio geométrico "existe" idealmente está unívocamente decidido en toda su determinabilidad. Nuestro pensamiento apodíctico "descubre" ahora, según conceptos, proposiciones, conclusiones, demostraciones por etapas que avanzan hasta el infinito, lo que de antemano, en sí, es ya en la verdad.

La concepción de esta *idea de una totalidad de ser infinito racional, con una ciencia racional que sistemáticamente lo domina*, es lo nuevo inaudito. Un mundo infinito, aquí un *mundo de idealidades*, es concebido de tal modo que sus objetos se vuelven accesibles a nuestro conocimiento, no uno por uno, imperfectamente y como por casualidad, sino que un método sistemáticamente unitario, racional (en progreso infinito), finalmente alcanza *cada* objeto según su pleno ser-en-sí.

Pero esto no sólo ocurre respecto del espacio ideal. Todavía mucho más alejada de los antiguos, se hallaba la concepción de una idea semejante (pero como surgida de una abstracción formalizante), la idea

² Conservamos la grafía del texto de Husserl, quien al utilizar la expresión como sustantivo escribe "apriori", cuando la utiliza como atributo escribe "apriórico/a"; la forma "a priori" se restringe a la función adverbial.

más general de una *matemática formal*. Sólo en los comienzos de la Modernidad comienza la verdadera conquista y descubrimiento de los infinitos horizontes matemáticos. Se/ ((20)) originan en los comienzos del álgebra, de la matemática de los continuos, de la geometría analítica. Con la osadía y la originalidad propia de la nueva humanidad, muy pronto se anticipa a partir de ahí el gran ideal de una ciencia, en ese sentido, racional omniabarcadora, respectivamente, la idea de que la totalidad infinita de lo existente en general, sea en sí una unidad total, que correlativamente debe ser dominada totalmente mediante una ciencia universal. Mucho antes de que esta idea hubiera madurado, ya era determinante para el desarrollo posterior como presentimiento oscuro o a medias claro. En todo caso, ella no se contenta con la nueva matemática. Pronto su racionalismo capta la ciencia de la naturaleza y crea para ella la idea completamente nueva de la *ciencia natural matemática*: la de Galileo, tal como ella fue correctamente denominada desde hace mucho tiempo. Tan pronto como por ese camino se llega a una realización exitosa, en general la idea de la filosofía se transforma (como ciencia del total del mundo como totalidad de lo que existe).

§9. GALILEO Y LA MATEMATIZACIÓN DE LA NATURALEZA

Para el platonismo lo real tenía una participación (*methexis*) más o menos perfecta en el ideal. Esto daba a la geometría antigua posibilidades de una aplicación primaria a la realidad. La *matematización galileana de la naturaleza*, esta misma es ahora idealizada bajo la conducción de la nueva matemática, ella misma se transforma —expresado en términos modernos— en una multiplicidad matemática.

¿Cuál es el sentido de esta *matematización de la naturaleza*?, ¿cómo reconstruimos la marcha del pensamiento que la motivó?

El mundo es dado pre-científicamente en la experiencia sensible cotidiana de modo subjetivo-relativo. Cada uno de nosotros tiene sus apariciones y, para cada uno ellas valen como lo que efectivamente es. Desde hace mucho hemos tomado conciencia, en nuestro intercambio del uno con el otro, de esta discrepancia de nuestra validación de lo que es. Con esto no queremos decir que haya muchos mundos. Necesariamente creemos en *el mundo* con las mismas cosas, sólo que a nosotros se nos aparecen como diferentes./ ((21)) ¿No tenemos más que la idea necesaria, vacía, de cosas en sí objetivamente existentes?

¿No hay un contenido en las apariciones mismas que debemos atribuir a la verdadera naturaleza? A ese contenido corresponde —describo sin yo mismo tomar posición— lo “obvio” que motivó el pensamiento de Galileo, todo lo que en la evidencia de la absoluta validez universal enseña la geometría pura y en general la matemática de la pura forma espacio-temporal, respecto de las formas puras que idealmente se pueden construir en ella.

Requiere una cuidadosa explicación lo que había en lo “obvio” de Galileo y lo que para él se agregó como obvio más amplio, para motivar en su nuevo sentido la idea de un conocimiento matemático de la naturaleza. Observamos que él, el filósofo de la naturaleza e “iniciador” de la física, no era todavía un físico en el pleno sentido actual; que su pensamiento no se movía todavía, como el de nuestros matemáticos y físicos matemáticos, en un simbolismo alejado de la intuición, y que no debiéramos atribuirle lo que para nosotros, por su intermedio y por el desarrollo histórico posterior, se volvió “obvio”.

a) “Geometría pura”

Consideremos, en primer lugar, la “geometría pura”, la pura matemática de las formas espacio-temporales en general, transmitida a Galileo como una vieja tradición captada en la continuidad de su desarrollo viviente, por lo tanto, en lo general, tal como ella todavía es para nosotros, como ciencia de “idealidades puras”, y por otra parte, en permanente aplicación práctica al mundo de la experiencia sensible. Tan cotidianamente confiable es el intercambio entre teoría apriórica y lo empírico, que estamos habitualmente inclinados a no separar espacio y formas espaciales, sobre las que habla la geometría, del espacio y las formas espaciales de la realidad-efectiva de la experiencia, como si fueran lo mismo. Pero si la geometría debe entenderse como fundamento de sentido de la física exacta, nosotros debemos ser muy precisos aquí y en general. Por eso, para comprender la configuración del pensamiento de Galileo, debemos reconstruir no sólo lo que lo motivó conscientemente. Más bien, va a ser también/ ((22)) ilustrativo aclarar qué estaba implícitamente incluido en su modelo (*leitbild*) de la matemática, aunque para él, en la orientación de sus intereses, haya permanecido oculto, naturalmente eso debió ingresar en su física como presuposición oculta de sentido.

En el mundo circundante intuitivo experimentamos³ “cuerpos”, en la orientación abstractiva de la mirada sobre las formas meramente espacio-temporales, no cuerpos geométrico-ideales sino precisamente los cuerpos que efectivamente experimentamos, y con el contenido que es el efectivo contenido de la experiencia. Podemos modificar arbitrariamente esos cuerpos en la fantasía: en cierto sentido, las posibilidades “ideales”, libres, que logramos de ese modo no son nada menos que las posibilidades geométrico-ideales, no las formas geométricamente “puras” que pueden diseñarse en el espacio ideal, los cuerpos “puros”, las rectas “puras”, las superficies “puras”, las restantes figuras “puras” y los movimientos y deformaciones que se dan en las figuras puras. El espacio geométrico no significa, entonces, algo como un espacio fantaseado, y en la generalidad: espacio de un mundo siempre fantaseable (pensable) en general. La fantasía sólo puede transformar formas sensibles en otras formas sensibles. Y las mismas formas, sea en la realidad efectiva o en la fantasía, sólo son pensables en gradaciones: lo más o menos recto, plano, circular, etc.

Las cosas del mundo circundante intuitivo están en general y en todas sus propiedades en las oscilaciones de lo meramente típico; su identidad consigo mismas, su ser-igual-en-sí-mismas y su igualdad en la duración temporal es meramente aproximada, tanto como su ser igual a otro. Esto interviene en todos los cambios y en sus posibles igualdades y cambios. Correlativamente esto vale también para las formas abstractamente captadas de los cuerpos empíricamente intuidos y sus relaciones. Esta gradación se caracteriza por tener mayor o menor perfección. Prácticamente hay también aquí, como de costumbre, lo puro y simplemente perfecto en el sentido de que en eso el interés práctico especial se halla plenamente satisfecho. Pero en el cambio de los intereses, lo que para uno es plenamente satisfactorio, no lo es más para el otro; con ello se pone un límite al poder de la capacidad técnica normal de perfeccionamiento, a la capacidad, por ejemplo, de hacer lo recto cada vez más recto, lo plano cada vez más plano. Pero/ ((23)) con

³ En la presente versión, en lugar del término “experimentar”, optamos por el neologismo “experimentar” y todos sus derivados, para traducir el verbo alemán “erfahren” y todos sus derivados. La razón de esta opción es, por una parte, anular la carga semántica del término “experimentar” en el uso cotidiano y en el técnico-científico. Por otra parte, queremos destacar el significado de “erfahren” en el pensamiento de Husserl, quien con él alude al conjunto de operaciones y resultados de la intencionalidad de la conciencia que hasta él no había sido fenomenológico-trascendentalmente expuestos. (N.de la T)

la humanidad progresa la técnica, como también el interés por lo técnicamente refinado, y así el ideal de perfección avanza siempre más. De ahí que tengamos ya siempre un horizonte abierto de mejoramiento *concebible* que hemos de impulsar hacia adelante.

Sin entrar, a partir de aquí, más profundamente en las conexiones esenciales (lo que nunca sucedió sistemáticamente y no es de ningún modo fácil), ya comprenderemos que a partir de la praxis de perfeccionamiento, en el libre penetrar en el horizonte de perfección *concebible*, en un “siempre de nuevo”, se predelmean por todas partes *formas-límite*, hacia las que se dirige la correspondiente serie de perfeccionamiento como hacia polos invariantes y nunca alcanzados. Nosotros, “geómetras”, estamos interesados por estas formas ideales y, consecuentemente, ocupados con ellas para determinarlas y construir nuevas sobre las ya determinadas. Igualmente, por la esfera más amplia, que también abarca la dimensión del tiempo, nosotros somos matemáticos de las formas “puras”, cuya forma universal es la misma forma espacio-temporal idealizada conjuntamente. En lugar de la praxis real—sea que se reflexione sobre las posibilidades de quien actúa o sobre las empíricas, lo que tiene que ver con cuerpos real-efectivos y real-posibles—tenemos ahora una *praxis ideal* de un “pensamiento puro” que se mantiene exclusivamente *en el ámbito de las puras formas-límite*. Mediante el método de idealización y construcción a ser aplicado en comunitarización intersubjetiva, estas formas-límite configuradas históricamente durante largo tiempo se han transformado en adquisiciones habitualmente disponibles con las que se puede elaborar siempre lo nuevo: un mundo infinito y sin embargo en-sí cerrado, de objetividades ideales como campo de trabajo. Como todas las adquisiciones de la cultura que surgen mediante los productos del trabajo humano, ellas siguen siendo objetivamente reconocibles y disponibles, aun sin que su configuración de sentido deba ser renovada de nuevo explícitamente; en razón de la materialización sensible, por ejemplo, mediante el habla y la escritura, son captadas simplemente, aperceptivamente y operativamente maniobradas. Del mismo modo funcionan los “modelos” sensibles, a los que pertenecen los diseños sobre el papel, permanentemente usados durante el trabajo, los diseños impresos en el manual de aprendizaje por la lectura y otros casos similares. Esto es semejante al modo en que se comprende el resto de los objetos culturales (tenazas, taladros, etc.)/ ((24)) simplemente son “vistos” en sus

propiedades culturales específicas, sin volver a hacer intuitivo lo que da a esas propiedades su sentido propio. En esta forma, adquisiciones comprendidas desde hace tiempo en la práctica metódica de la matemática, sirven a las significaciones, por así decir, sedimentadas en las materializaciones. Y de este modo hacen posible un maniobrar espiritual en el mundo geométrico de objetividades ideales. (Aquí, geometría representa siempre para nosotros toda la matemática de la espacio-temporalidad.)

Pero en esta práctica matemática alcanzamos lo que la práctica empírica nos niega: “*exactitud*”; pues para las formas ideales se da la posibilidad de *determinarlas en identidad absoluta*, de reconocerlas como sustrato de cualidades absolutamente idénticas y determinables de forma metódica y unívoca. Pero eso no sólo según el único método, en general igual, sensiblemente intuido, el que activo en cualquier forma extraída conduce las idealizaciones y podría crear originariamente las idealidades puras correspondientes en determinación objetiva y unívoca. Desde este punto de vista, *se destacan configuraciones singulares*, como líneas rectas, triángulos, círculos. Pero es posible –y ese fue el *descubrimiento que logró la geometría*– por medio de aquellas formas elementales destacadas, en general disponibles de antemano, y según operaciones a efectuar en general con ellas, no sólo *construir en adelante* con ellas otras formas que por medio del método productor son determinadas intersubjetivamente unívocamente, pues finalmente se abrió la posibilidad de producir constructiva-unívocamente *todas* las formas ideales *en absoluto concebibles* en un método *a priori*, sistemático, omniabarcador.

El método geométrico de la determinación operativa de algunas y finalmente de todas las formas ideales a partir de formas básicas, como medios de determinación elemental, *remite al método del determinar medido y que mide en general* ya en el mundo circundante *pre-científicamente intuido*, primero de un modo totalmente primitivo, y practicado técnicamente. Su apuntar tiene su origen esclarecedor en la forma esencial/ ((25)) de este mundo circundante. Las formas sensiblemente experienciables y sensible-intuitivamente concebibles y los tipos concebibles en cada grado de generalidad, continuamente se transforman unos en otros. En esta continuidad, ellos colman la espacio-temporalidad (sensiblemente intuida) como su forma propia. Cada forma de esta infinitud abierta, aun si en la realidad es intuitivamente dada como

factum, ella, empero, carece de "objetividad", de ese modo ella no es determinable intersubjetivamente por cualquiera –por todo otro– que no la ve fácticamente al mismo tiempo, no es comunicable en sus determinaciones. Para eso sirve, manifiestamente, el *arte de medir*. Se trata en él de cosas diversas; entre ellas el propio medir sólo es un fragmento: por una parte, para crear conceptos para las formas materiales de ríos, montañas, edificios, etc., que por regla general deben carecer de conceptos y nombres que determinen establemente; primero para sus "formas" (dentro de su semejanza gráfica) y luego en sus magnitudes y relaciones entre magnitudes, y luego todavía para determinaciones de situación mediante la medida de distancias y de los ángulos referidos a lugares y direcciones presupuestas como fijas. El arte de medir descubre *prácticamente* la posibilidad de elegir como *medida* ciertas formas básicas empíricas, instaladas concretamente en cuerpos empíricamente fijos, universalmente disponibles de modo fáctico, y determinar intersubjetivamente y de modo prácticamente unívoco por medio de las relaciones que existen (respectivamente, a descubrir) entre ellos y otras formas corporales, estas otras formas, primero, en una esfera restringida (por ejemplo, la agrimensura) y lo mismo para nuevas esferas de formas. Así se comprende que en la secuencia del esfuerzo por despertar un conocimiento "filosófico", determinante del ser del mundo "verdadero", objetivo, el *arte de la medida empírica* y su función objetivante al modo empírico-práctico, bajo la transformación del interés práctico en interés puramente teórico, el conocimiento "filosófico" fue idealizado y así se convirtió en el modo de pensar puramente geométrico. El arte de la medida se convierte en precursor de la geometría finalmente universal y su "mundo" de puras formas-límite./

b) La idea fundamental de la física de Galileo: la naturaleza como universo matemático ((26))

La geometría relativamente desarrollada, que ya encontró Galileo, y con una amplia aplicación no sólo terrestre sino astronómica, fue luego para él ya tradicionalmente pre-dada como guía para su pensamiento que relacionaba lo empírico con las ideas-límite matemáticas. Naturalmente, para él, estaba también ahí como tradición, mientras tanto, por su parte, el arte de la medida estaba co-determinado ya por la

geometría en su intención con respecto a una exactitud de la medida en permanente ascenso y, por su intermedio, a la determinación objetiva de las formas mismas. Si tenía un planteamiento de tareas de la práctica técnica, empírico y muy limitado, que motivaba originariamente a la geometría pura, así ya también después y ampliamente, inversamente, la geometría como “aplicada”, se había convertido en *medio para la técnica*, para su conducción en la concepción y ejecución de la tarea: para construir sistemáticamente un método para medir, para la determinación objetiva de formas, en permanente ascenso como “aproximación” al ideal geométrico, a las formas-límite.

Eso encontró, pues, *Galileo*, sin que por cierto él, y comprensiblemente, sintiera la necesidad de penetrar en el modo como esta operación idealizante había surgido originariamente (esto es, de qué modo surgió desde el subsuelo del mundo sensible pre-geométrico y sus artes prácticas), y profundizar las preguntas por el origen de la evidencia apodíctica matemática. En la actitud del geómetra está ausente esa necesidad: ya se ha estudiado la geometría, se “comprenden” los conceptos y proposiciones geométricas, le son familiares los métodos de operaciones como los modos de tratar con configuraciones determinadas definidas, en eso hacer el uso correspondiente de figuras sobre el papel (los “modelos”). Galileo era ajeno a que fuera un problema para la geometría, como rama de un conocimiento universal de lo existente (de una filosofía), que la evidencia geométrica, el “cómo” de su origen, hasta pudiera volverse fundamentalmente importante. De qué modo una inversión en la dirección de la mirada debía tornarse apremiante, y convertirse en problema capital/ ((27)) el “origen” del conocimiento, eso pronto será para nosotros de interés esencial en la marcha de las consideraciones históricas a partir de Galileo.

Aquí vemos cómo la geometría, desde ese momento en adelante, aceptada en aquella ingenuidad de evidencia apriórica, que mantiene en movimiento todo trabajo geométrico normal, determinó el pensamiento de Galileo y lo condujo a la idea de una física que entonces surgió por primera vez en el trabajo de su vida. Partiendo del modo prácticamente comprensible como la geometría contribuye a una determinación unívoca, en una esfera del mundo circundante sensible, transmitida desde hacía mucho tiempo, Galileo se dijo: siempre donde tal método se haya configurado, habremos superado también la relatividad de las concepciones subjetivas que, sin duda, es esencial al mundo

empírico-intuitivo. Pues de ese modo alcanzamos una *idéntica verdad no-relativa*, con respecto a la cual se pueden convencer quienes logren comprender y practicar este método. *Aquí también reconocemos un mismo existente verdadero*, aunque en la forma de lo empíricamente dado a partir de una aproximación a acrecentar permanentemente, en la forma de ideal geométrico que funciona como polo conductor.

Sin embargo, toda esta matemática pura se ocupa de cuerpos y del mundo corporal en una mera *abstracción*, esto es, se ocupa de *formas abstractas* en la espacio-temporalidad y, además, con éstas sólo como formas-límite puramente ideales. Pero *concretamente*, las formas real-efectivas y empíricas posibles, en la intuición sensible empírica se nos dan primero meramente como "*formas*" de una "*materia*" de un *contenido sensible*; por lo tanto con aquello que se presenta en sus gradaciones propias, en las denominadas *cualidades sensibles*⁴ "*específicas*", color, tono, aroma y similares./

((28)) También forma parte de la concreción de los cuerpos sensiblemente intuidos, de su ser en la experiencia real-efectiva y posible, que ellos estén *relacionados* en la mutabilidad que les es esencialmente propia. Su mutabilidad, según lugares espacio-temporales, según sus disposiciones de forma y contenido, no son arbitrariamente casuales sino empíricamente dependientes unos de otros en modalidades sensibles *típicas*. Tales referencias recíprocas de los acontecimientos corporales son ellas *mismas momentos de la intuición cotidianamente expe-*

⁴ Es una herencia perjudicial de la tradición psicológica desde los tiempos de Locke, que constantemente las *cualidades sensibles* de los cuerpos *efectivamente experimentados* en el mundo circundante cotidianamente intuido —los colores, las cualidades táctiles, lo olfativo, lo cálido, lo pesado, etc., que son *percibidos en los cuerpos mismos* como sus *propiedades*— son sustituidos por los *datos sensibles*, los "datos de la sensación", que se llaman también, indiferenciadamente, *cualidades sensibles* y, por lo menos en general, casi no se diferencian de ellas. Cuando alguien advierte una diferencia (en lugar de describirla radicalmente en su peculiaridad, lo que es altamente necesario) la opinión básicamente equivocada desempeña un papel —de esto todavía habrá que hablar— en cuanto a que los "datos de la sensación" son lo dado inmediatamente. E igualmente procura después que sea sustituido aquello que les corresponde en los cuerpos mismos por lo físico matemático, cuya fuente de sentido estamos ocupados en buscar. Aquí y en todas partes, nos referimos a expresar fielmente la experiencia real-efectiva de las cualidades, de las propiedades, de los cuerpos efectivamente percibidos en esas propiedades. Y cuando las denominamos como multiplicidad de formas, entonces tomamos también esas formas como "cualidades" de los cuerpos mismos, y también como sensibles, sólo que ellas como aisthéta koiná no tienen referencia a los órganos sensibles que sólo les pertenecen a ellas como las aisthéta ídía.

rienciante; ellas son experimentadas como lo que da *pertenencia conjunta* a los cuerpos que *están juntos* simultánea o sucesivamente, o como lo que vincula uno con otro su ser y su ser-así. Muchas veces, pero no siempre, nos salen al encuentro definidamente estos vínculos real-causales según sus articulaciones de enlace en la experiencia. Cuando ese no es el caso y sucede algo llamativamente nuevo, buscamos igualmente, de inmediato, su por qué y lo buscamos en las circunstancias espacio-temporales. Las cosas del mundo circundante *intuido* (siempre tomadas tal como están para nosotros ahí intuitas en la cotidianidad de la vida y que para nosotros tienen realidad-efectiva) tienen, por así decir, sus “*costumbres*” de comportarse de modo semejante en circunstancias similares. Si tomamos el mundo intuido *globalmente* en su momentaneidad fluyente (*jeweiligkeit*), en la cual, para nosotros, él está simplemente ahí, entonces tiene también como totalidad su “*costumbre*”, esto es continuar habitualmente como hasta ahora. Así nuestro mundo circundante empíricamente *intuido* tiene un *estilo global empírico*. Siempre que imaginemos transformado este mundo en la fantasía o nos representemos el futuro curso del mundo en lo que tiene de desconocido, como lo que “*podría ser*”, en sus posibilidades, necesariamente nos lo representamos con el estilo con que ya tenemos y tuvimos el mundo hasta ahora/ ((29)). De ese estilo podemos ser expresamente conscientes en la reflexión y en la libre *variación de estas posibilidades*. Podemos así tomar como tema el *estilo general invariante*, en el que este mundo intuido persiste en la corriente de la experiencia total. Precisamente con esto vemos que en general las cosas y sus acaecimientos no se presentan, no transcurren arbitrariamente, sino que están vinculados mediante ese estilo, mediante la forma invariante del mundo intuido “*a priori*”; con otras palabras, que por medio de una *regulación causal universal* todo lo *co-existente* (*zusammen-seiende*) en el mundo tiene una *pertenencia conjunta* general inmediata o mediata, en la que el mundo no es meramente una totalidad sino una *unidad total*, un *todo* (aunque infinito). Eso es a priori evidente, por poco que efectivamente tengamos la experiencia de los nexos causales particulares, por poco que sean conocidos a partir de la experiencia previa y pre-delante de la experiencia futura.

Este estilo causal universal del mundo circundante intuido hace posible formular *hipótesis*, inducciones, previsiones con respecto a lo desconocido del presente, del pasado y del futuro. Pero en la vida pre-

científicamente cognoscente permanecemos, a pesar de todo, en lo aproximativo, en lo *típico*. ¿Cómo debería ser posible una “*filosofía*”, un *conocimiento científico del mundo*, si sólo hubiera de contentarse con una vaga conciencia de la totalidad, en la que el mundo fuera conocido como horizonte en todos los cambios de intereses temporales y temas de conocimiento? Ciertamente también podemos, como se indicó, reflexionar temáticamente sobre esa totalidad del mundo y llegar a captar su estilo causal. Pero con eso sólo obtenemos la evidencia de la generalidad vacía: que todo acontecer experienciable en cada lugar y en todos los tiempos está determinado. ¿Qué ocurre, sin embargo, con la causalidad del mundo correspondientemente *determinada*, como la trama de enlaces causales correspondientemente determinada, que convierte en concretos todos los acontecimientos reales de todos los tiempos? Conocer el mundo, “*filosóficamente*”, con seriedad científica, sólo puede tener sentido y posibilidad si se ha de descubrir un método *para construir* el mundo y la infinitud de sus causalidades, sistemáticamente, en cierta medida de antemano, a partir del escaso haber, en cada caso, de experiencia directa y/ ((30)) sólo a establecer relativamente, y *verificar* obligatoriamente esta construcción a pesar de la infinitud. ¿Cómo es pensable eso?

Pero aquí la matemática se nos ofrece como maestra. Respecto de las formas espacio-temporales, ella ya había abierto los carriles, y en verdad de doble modo. Para el *primero* mediante la idealización del mundo corporal, en vista de lo configurable espacio-temporal, ella ha creado objetividades ideales; ha hecho un mundo *objetivo* en sentido propio, a partir de la forma espacio y tiempo indeterminadamente general del mundo de la vida, con la multiplicidad de las formas empírico-intuitivas a imaginar en él; esto es, una totalidad infinita de *objetividades ideales* unívocamente determinables por cada uno, metódica y totalmente general. Con esto, ella ha señalado por primera vez que una infinidad de objetos subjetivo-relativos y sólo pensados en una vaga representación general, con un método a priori omniabarcador *sería realmente pensable, objetivamente determinable y como en sí determinado*. Más exactamente, como una [infinitud] en sí determinada y *decidida* de antemano, según todos sus objetos y según todas las características y relaciones de los mismos. Dije, habría que pensar; esto es, precisamente porque ella, *ex datis*, es construible en su ser-en-sí objetivamente verdadero, me-

diante su método, no meramente postulado sino efectivamente creado, apodícticamente productivo.

Para el *segundo* entrando en conexión con el arte de la medida y dirigiéndolo de ahí en adelante, la matemática –de nuevo descendiendo con esto del mundo de las idealidades al mundo empíricamente intuido– ha mostrado que universalmente *en las cosas del mundo intuido-real-efectivo*, y en verdad bajo ese único aspecto que a ella como matemática de las formas le interesa ([el aspecto] del que todas las cosas necesariamente participan) se puede lograr un *conocimiento objetivamente real* de un tipo completamente nuevo, vale decir, uno referido *aproximativamente* a sus propias idealidades. Todas las cosas del mundo empíricamente intuido tienen corporeidad según el estilo de mundo, son “*res extensae*”, experienciadas en ubicaciones mutables que, consideradas como totalidad, / ((31)) en cualquier momento tienen su ubicación conjunta, y en las que los cuerpos singulares tienen su ubicación relativa, etc.; en virtud de la matemática pura y del arte práctico de la medida se puede crear para todo lo extenso similar en el mundo de los cuerpos, una *previsión inductiva de tipo enteramente nuevo*, vale decir que en cada caso se puede “*calcular*” con necesidad rigurosa, a partir de acontecimientos de forma dados y medidos, otros desconocidos y nunca accesibles a la medición directa. De este modo, la *geometría ideal ajena al mundo se vuelve “aplicada”*, y así, desde cierto punto de vista, [también se convierte en] un método general de conocimiento de realidades.

¿Pero no plantea ya esta manera de practicar la objetivación en un aspecto del mundo abstractamente limitado, el pensamiento y la pregunta acerca de si *no debe ser posible algo semejante para el mundo concreto en general?* Si en virtud del giro retrospectivo del Renacimiento hacia la filosofía antigua –como en el caso de Galileo– ya se está en la convicción segura de la posibilidad de una filosofía, de una *episteme* conductora de una ciencia objetiva del mundo, y si ya se había indicado precisamente que la matemática pura, aplicada a la naturaleza, satisface completamente en su esfera de formas el postulado de la *episteme*: ¿no debiera también ser predelineada del mismo modo para Galileo la idea de una *naturaleza determinable constructivamente según todos los otros aspectos?*

¿Pero es posible que algo diferente del método de la medición en aproximaciones y determinaciones constructivas se extienda a *todas las*

propiedades reales y referencias real-causales del mundo intuitivo, experienciable en todo tiempo en experiencias particulares? ¿Pero cómo satisfacer esta anticipación general y cómo podría transformarse en método factible de un conocimiento concreto de la naturaleza?

En esto, la *dificultad* reside en que precisamente los contenidos materiales que completan concretamente los momentos espacio-temporales del mundo corporal —las cualidades sensibles “específicas”— en sus gradaciones propias, *no se pueden maniobrar directamente* como las formas mismas. Del mismo modo también deben ser válidas estas cualidades, todo lo que compone la concreción del mundo sensiblemente intuitivo debe ser válido como anuncio de un mundo “objetivo”. / ((32)) O más bien, deben seguir siendo válidas; pues (tal es la **idea del modo** de pensar motivante de la nueva física) mediante todos los cambios de las concepciones subjetivas se extiende, ininterrumpida, la certeza que nos vincula a todos respecto a uno y el mismo mundo de la realidad-efectiva existente; todos los momentos de las intuiciones experienciantes anuncian algo de ella. Ella se vuelve alcanzable por nuestro conocimiento objetivo si se abstraen momentos tales como las cualidades sensibles en la matemática pura de la forma espacio-temporal y sus posibles formas particulares, las que no son ellas mismas directamente matematizables y, sin embargo, se vuelven tales *indirectamente*.

c) *El problema de la posibilidad de matematizar los “contenidos”*

La pregunta es ahora qué debe significar una *matematización indirecta*. Pensemos, en primer lugar, en la *razón profunda* que hace por principio imposible una *matematización directa* (o un análogo de una construcción aproximativa) por lo que concierne a las cualidades específicamente sensibles de los cuerpos.

También esas cualidades se presentan gradualmente, y en cierto modo también a ellas les pertenece la medida, ella pertenece a todas las gradaciones, “evaluación” de la “magnitud” del frío y del calor, de la aspereza y de la lisura, de la claridad y la oscuridad, etc. Pero aquí no hay una medida exacta, ningún acrecentamiento de la exactitud y del método de medir. Cuando hoy hablamos de medida, de magnitudes de medida, de métodos de medición, o simplemente de magnitudes, por lo regular siempre ya mentamos magnitudes “exactas”, referidas a

idealidades; como así mismo nos resulta difícil efectuar la separación abstractiva del contenido que aquí es muy necesaria: esto es, en universal contra-abstracción, contra aquella que produce el mundo universal de las formas, por así decir, a modo de ensayo, observar el mundo corporal exclusivamente del “lado” de las propiedades que se hallan bajo el título “cualidades sensibles específicas”.

¿*Qué es lo que produce la “exactitud”?* Manifiestamente no es otra cosa que lo que hemos expuesto más arriba: la medición empírica en acrecentamiento de exactitud, pero bajo la conducción de un/ ((33)) mundo de idealidades, objetivado de antemano mediante idealización y construcción, respectivamente, de ciertas configuraciones ideales particulares ordenadas según las correspondientes escalas de medida. Y ahora, mediante una palabra, podemos aclarar el contraste. Tenemos sólo una, no una forma universal doble del mundo, sólo una y no una geometría doble, es decir, no una geometría de las formas y una segunda geometría de los contenidos. Los cuerpos del mundo empírico-intuido según la estructura del mundo que le pertenece *a priori*, están hechos de tal modo que cada cuerpo tiene siempre su extensión —dicho abstractamente— como propia, pero todas estas extensiones son formas de la extensión una, total, infinita del mundo. Como mundo, como configuración universal de todos los cuerpos, éste tiene, pues, una forma total abarcadora de todas las formas, y en el modo analizado, ésta es idealizable y dominable mediante la construcción.

Ciertamente también es propio de la estructura del mundo que todos los cuerpos tengan siempre sus cualidades sensibles específicas. Pero las configuraciones cualitativas, fundadas puramente en éstas, no son análogas a las formas espacio-temporales, no se subordinan a una forma del mundo que les sea propia. Las formas-límite de estas cualidades no son idealizables en sentido análogo, sus mediciones (“estimaciones”) no se refieren a idealidades correspondientes a un mundo construible, objetivado ya en la idealidad. Con esto, el concepto de aproximación tampoco tiene un sentido análogo al de la esfera de formas matematizables: el de una efectuación objetivante.

Por lo que ahora concierne a la matematización “indirecta” de aquel aspecto del mundo que en sí mismo no tiene ninguna forma mundana matematizable, de modo que sólo es pensable en el sentido de que las cualidades específicamente sensibles (“contenidos”) experienciables en

los cuerpos intuitivos están esencialmente vinculadas con las *formas* pertinentes, *regulados* y *hermanados* de un modo totalmente peculiar.

Nosotros preguntamos qué está predeterminado a priori por medio de la forma universal de mundo con su causalidad universal, preguntamos entonces por las invariantes del estilo de ser general que contiene el mundo intuitivo en su cambio incesante; entonces, por una parte, está predeterminada/ ((34)) la *forma espacio-temporal* como abarcando todos los cuerpos respecto a su forma, y a lo que a priori le pertenece (antes de la idealización); además, que en cada caso, en los cuerpos reales *las formas fácticas exigen contenidos fácticos e inversamente* que, entonces, existe *este tipo* de causalidad general que vincula sólo abstractamente, pero no momentos reales de lo concreto. Además, tomado globalmente, existe una *causalidad concreta universal*. En ella se anticipa necesariamente que el mundo intuitivo sólo puede ser intuitivo como mundo *en el horizonte abierto infinito*, entonces tampoco la multiplicidad infinita de las causalidades particulares puede ser dada ella misma, sino anticipada como horizonte. Estamos en todo caso y a priori seguros de que el aspecto formal total del mundo corporal no sólo exige sin excepción mediante todas las formas un aspecto de contenido extendido a través de todas las formas, sino que *cada cambio*, sea que concierna a momentos de la *forma* o del *contenido*, transcurra según algunas causalidades –no-mediatizable o mediatizable– pero que, justamente, las exige. Como se dijo, tan ampliamente alcanza la anticipación a priori indeterminadamente general.

Pero con esto no se ha dicho que el *cambio conjunto de las cualidades de contenidos*, en sus variantes e invariantes tenga lugar según reglas causales *de tal modo* que todo este aspecto abstracto del mundo *devenga unitariamente dependiente de lo que se juega causalmente en el aspecto de mundo de las formas*. Con otras palabras, no se puede comprender a priori que todo cambio experienciable, que todo cambio imaginable de cualidades específicas en la experiencia real-efectiva y posible de los cuerpos intuitivos, sea referido causalmente a acontecimientos en el estrato de mundo abstracto de las formas, que, por así decir, tenga de ese modo su *contrafigura en el ámbito de las formas* que el *cambio conjunto correspondiente de los contenidos conjuntos* tenga su *contrafigura causal en la esfera de las formas*.

Así presentado, este pensamiento podría aparecer directamente aventurado. Sin embargo, agreguemos ahora la idealización efectuada, idea-

lización de la forma espacio-temporal con todas sus formas, también con estos mismos cambios concernientes/ ((35)) y formas de cambios de idealización ya fueron confiables desde antiguo y durante miles de años (en amplias esferas, aunque de ningún modo completamente confiable). Allí estaba incluida, tal como sabemos, la idealización del arte de medir, no meramente como arte de medir sino como arte de construcciones empíricamente causales (en lo que obviamente, como en todo arte, coadyuvan también conclusiones deductivas). La actitud teórica y la tematización de idealidades y construcciones puras condujo a la geometría pura (considérese aquí incluida la matemática pura de las formas en general); y más tarde —en la inversión que comprensiblemente tuvo lugar— surgió (tal como lo recordamos) la geometría aplicada: el arte práctico de la medida conducido por idealidades y por construcciones idealmente llevadas a cabo, con ese arte, por lo tanto, se dio una objetivación del mundo corporal concreto-causal en las esferas limitadas concernientes. Así es como para nosotros todo lo nuevamente presentificado, lo asentado antes, que primero parecía casi extraño, pierde su extrañeza y asume para nosotros —en virtud de nuestra formación escolar científica— directamente el carácter de lo *obvio*. Lo que nosotros mismos experimentamos en la vida pre-científica en las cosas, como colores, tonos, calores, como pesos, causalmente como irradiación de calor de un cuerpo que calienta los cuerpos que lo rodean y cosas semejantes, eso indica naturalmente “fiscalísticamente”: vibraciones de tono, vibraciones de calor, por lo tanto acontecimientos puros del mundo de las formas. Esta indicación universal hoy es, pues, tratada como lo obvio no-cuestionado. Pero volvamos a *Galileo*, y comprenderemos que para él, como creador de la concepción, que recién hizo posible la física en general, no pudo ser ya obvio lo que sólo a través de su acto se volvió tal. Para Galileo sólo era obvia la matemática pura y el modo tradicional de aplicarla.

Si nos detenemos ahora puramente en la motivación de Galileo, tal como ella fue de hecho originariamente fundadora para la nueva idea de la física, entonces debemos ponernos en claro acerca de *lo extraño* que formaba parte de su pensamiento fundamental, en la situación de aquel tiempo y, consecuentemente, preguntar cómo él fue capaz de llegar a concebir que todo lo que se anuncia como real en las cualidades sensibles específicas debió tener su *índice matemático* en acontecimientos de la esfera de las formas, obviamente siempre ya idealizada-

mente pensadas, y que debiera darse también con pleno sentido, a partir de ahí, la posibilidad/ ((36)) de una matematización *indirecta*, es decir que por ese medio debiera ser posible (aunque indirectamente y con un método inductivo particular) construir *ex datis* todos los acontecimientos del lado de los contenidos y con esto determinarlos objetivamente. La naturaleza infinita en conjunto como *universo concreto de causalidad* —eso es lo que se hallaba en esta extraña concepción— se convirtió en una *matemática aplicada de modo peculiar*.

Sin embargo, en primer lugar, respondemos a la pregunta ¿qué pudo haber suscitado el pensamiento fundamental de Galileo, en lo anteriormente dado y ya en el viejo modo limitado del mundo matematizado?

d) Motivación de la concepción galileana de la naturaleza

Aquí se ofrecieron ahora *motivos*, sin duda muy pobres, para experiencias múltiples pero inconexas dentro de la experiencia pre-científica conjunta, que sugería algo así como cuantificabilidad directa de ciertas cualidades sensibles y con esto una cierta posibilidad de caracterizarlas mediante magnitudes y cifras de medidas. Ya impresionó a los antiguos pitagóricos la observación de la dependencia funcional en que se hallaba la altura del sonido respecto a la longitud de la cuerda puesta en vibración. Naturalmente, muchas otras conexiones causales de tipo semejante eran conocidas por todos. En el fondo, en todos los procedimientos concreto-intuitivos del mundo circundante familiar había dependencias fácilmente perceptibles de acontecimientos de contenido de la esfera de las formas; pero en general faltaba un motivo para dedicarse a analizar la trama de las dependencias causales; con su vaga indeterminación no podían despertar ningún interés. Ocurría otra cosa cuando ellas aceptaban el carácter de una determinación que las hacía apropiadas para la inducción determinante; y eso nos remitió nuevamente a la medición de los contenidos. Del lado de las formas, no todo lo concomitantemente cambiante ya era visiblemente mensurable con los métodos de medición antiguamente configurados. Y además, todavía era largo el camino hacia la idea universal de tales experiencias e hipótesis de que todos los acontecimientos específicamente cualitativos remiten como índices a constelaciones y acontecimientos de formas determinadamente pertinentes; pero no era un camino demasiado largo para los seres humanos del/ ((37)) Renacimiento, que en todas

partes eran propensos a atrevidas generalizaciones y entre los que pronto encontraron público receptivo para las correspondientes hipótesis exageradas. La matemática como reino de conocimientos objetivos auténticos (y la técnica bajo su conducción) estaba para Galileo, y ya antes que él, en el punto central de los intereses que movían a los hombres “modernos” por un conocimiento filosófico del mundo y una praxis racional. Según Galileo, debe haber métodos para todo lo que abarque la geometría, la matemática de las formas en su idealidad y su aprioridad; y todo el mundo concreto debía mostrarse como matematizable y objetivo si se quería perseguir aquellas experiencias aisladas y medir efectivamente todo lo que en ellas supuestamente habría que subordinar a la geometría aplicada, y por lo tanto configurar el correspondiente método de medición. Si se hacía eso debía *matematizarse indirectamente* el aspecto de los acontecimientos específicamente cualitativos.

En la exposición de lo que era obvio para Galileo, en cuanto a la aplicabilidad universal de la matemática pura es necesario prestar atención a lo siguiente: en toda aplicación a la naturaleza intuitivamente dada, la matemática pura debe abandonar su abstracción de los contenidos intuitivos, mientras ella, sin embargo, deja intacto lo idealizado de las formas (de las espaciales, de la duración, de los movimientos, de las deformaciones). Pero con esto se efectúa, desde cierto punto de vista, una *idealización concomitante* de los contenidos sensibles pertinentes. La *infinitud* extensiva e intensiva que subyace más allá de todas las capacidades disposicionales de intuición real-efectiva – fragmentabilidad y división *in infinitum* y así todo lo que pertenece al *continuum* matemático– significa una subestructura de infinitudes para las cualidades *de contenido* que *eo ipso* subyacen *concomitantemente*. El mundo corporal concreto, con infinitudes, abarcará no solo la forma sino también los *contenidos*. Pero nuevamente es necesario prestar atención ahora a que con esto todavía no está dada aquella “matematizabilidad indirecta” que configura la concepción de una física propiamente galileana.

Hasta donde hemos llegado, se ha logrado, en primer lugar, sólo un pensamiento general, dicho con mayor precisión, una *hipótesis* general: que una *inductividad universal*/ ((38)) gobierna en el mundo intuido, que se anuncia en las experiencias cotidianas pero está oculta en su infinitud.

Sin duda, ella no era comprendida por *Galileo* como hipótesis. Muy pronto una física llegó a ser para él tan cierta como la matemática precedente pura y aplicada. Ella predelinea igualmente para él el camino de realización metódica (una realización cuyo éxito, ante nuestros ojos, tiene necesariamente el significado de la *verificación de la hipótesis*, de esta hipótesis, de ningún modo obvia, respecto a la estructura fáctica inaccesible del mundo concreto). En primer lugar, para él se trata, pues, de producir *métodos* de amplio alcance y de perfeccionarlos siempre, para efectivamente lograr en la idealidad de la matemática pura métodos de medición predelineados como posibilidades ideales, más allá de los fácticamente configurados hasta ese momento: o, por ejemplo, entonces, medir las velocidades, las aceleraciones. Pero también la misma matemática pura, de las formas, necesitaba un perfeccionamiento mayor en la cuantificación constructiva, lo que condujo más tarde a la geometría analítica. Valía también captar sistemáticamente, mediante tal medio auxiliar, la causalidad universal o, tal como podemos decir, la inductividad universal de tipo propio del mundo de la experiencia, que estaba presupuesto en la hipótesis. Se debe prestar atención a que con la nueva *idealización del mundo*, concreta, y por lo tanto de doble aspecto, en la hipótesis del mundo implicada en la hipótesis galileana, también estaba dado como lo obvio de una *causalidad exacta universal* que, naturalmente, no ha de alcanzarse en primer lugar mediante inducción a partir de la comprobación de causalidades singulares, sino que precede a todas las inducciones de causalidades particulares y las conduce, tal como fue válido para la causalidad general-concretamente intuida que configura la misma forma de mundo, frente a las causalidades singulares particulares experienciables en el mundo circundante de la vida.

Esta causalidad *idealizada* universal abarca toda forma y contenido fácticos en su infinitud idealizada. Manifiestamente, si la medición a ser efectuada en la esfera de las formas debe producir efectivamente determinaciones objetivas, también los acontecimientos en los aspectos de los contenidos/ ((39)) deben ser metódicamente cuestionados. Las cosas y los acontecimientos en cada caso plenamente concretos, respectivamente, los modos que como contenidos fácticos y formas están [vinculados] por la causalidad, deben entrar en el método. La aplicación de la matemática a contenidos de la forma realmente dados, en virtud de la concreción causal ya hace presuposiciones que recién

son traídas a la determinación. Cómo proceder ahí ahora real-efectivamente; cómo se ha de regular metódicamente el trabajo a producir completamente dentro del mundo intuitivo; cómo en este mundo, en el que la hipótesis de la idealización ha introducido todavía infinitudes desconocidas, llegan a la legitimación causal los datos corporales fácticamente captables según *ambos* aspectos, y cómo, a partir de ellos, y siempre según métodos de medición, las infinitudes ocultas han de ser descubiertas; cómo en eso, en aproximaciones crecientes en la esfera de las formas, se dan indicaciones siempre más perfectas para el contenido cualitativo de los cuerpos idealizados; cómo estos mismos, como concretos, según todos sus acontecimientos idealmente posibles son determinados por aproximaciones: todo eso ha sido cosa de la *física descubridora*. Con otras palabras, era asunto de la apasionada *práctica de investigación* y no de una toma sistemática de conciencia sobre las posibilidades de principio que la preceden, sobre las presuposiciones esenciales de una objetivación matemática que de hecho debe poder determinar lo concreto-real en la trama de la causalidad universal.

Descubrimiento es una mezcla de *instinto* y *método*. Ciertamente será necesario preguntar, si una mezcla tal puede servir en sentido estricto a la filosofía, a la ciencia, si en el último sentido y en el único que podrían, para nosotros, servir para la comprensión del mundo y de nosotros mismos. *Galileo*, como descubridor, fue directamente a realizar su idea, método de medición para los datos más próximos de la experiencia general; y la experiencia real-efectiva mostró (naturalmente no con un método radicalmente elucidado) lo que su anticipación hipotética exigía en cada caso; él encontró verdaderamente nexos causales, que permitían su expresión en “fórmulas”.

En el acto de medición actual, en lo intuitivamente dado experiencial, sin duda sólo hay magnitudes empíricas-inexactas/ ((40)) y sus números, que pueden ser alcanzados. Pero el arte de la medida es en sí, al mismo tiempo, arte de impulsar siempre la “exactitud” de la medida en dirección a un perfeccionamiento creciente. Es un arte, no como método concluido para concluir algo, sino *al mismo tiempo método para mejorar renovadamente su método* mediante la invención de medios técnicos (*kunstmittel*) cada vez mejores (por ejemplo, instrumentos). En virtud de la referencia del mundo a la matemática pura como su campo de aplicación, el “siempre de nuevo” logra el sentido mate-

mático del “*in infinitum*”, y del mismo modo toda medición logra el sentido de una aproximación a un polo en verdad inalcanzable pero ideal-idéntico, esto es, una [aproximación] determinada de las idealidades matemáticas, respectivamente, de las configuraciones numéricas que les pertenecen.

El método total tiene de antemano un sentido *general*, por mucho que en cada caso haya siempre que ocuparse de lo individual-fáctico. Por ejemplo, de antemano no se tiene a la vista la caída libre de *este* cuerpo, sino que lo fáctico individual es *ejemplo* en el tipo conjunto concreto de la naturaleza intuida, en que la invariante empíricamente familiar está incluida de antemano; y eso se transfiere naturalmente a la actitud matematizante-idealizante galileana. La matematización indirecta del mundo que tiene lugar como *objetivación metódica del mundo intuido*, produce *fórmulas numerales* generales que, una vez encontradas, pueden servir, aplicándolas, para realizar la objetivación fáctica de los casos particulares que se han de subsumir bajo ella. Manifiestamente, las fórmulas expresan nexos causales generales, “leyes de la naturaleza”, leyes de dependencia real en forma de dependencias “funcionales” de números. Su sentido propio no se halla, entonces, en los nexos puros de los números (como si las fórmulas lo fueran en sentido puramente aritmético) sino en aquello que la idea galileana de una física universal con él, tal como había que mostrar, ha predelineado el contenido significativo, altamente complicado, como una de las tareas planteadas a una humanidad científica y lo que produce en la física lograda el proceso de su plenificación, como proceso de formación de métodos particulares y por su intermedio fórmulas matemáticas acuñadas y “teorías”./

e) El carácter de verificación de la hipótesis fundamental de las ciencias naturales ((41))

Según nuestra observación —que por cierto pasa por alto el mero problema del esclarecimiento de la motivación galileana y de la idea de una física que surge a partir de ella— la idea galileana es una *hipótesis* y, verdaderamente, de una clase *sorprendente*; la actual ciencia de la naturaleza con siglos de verificación, es verificación de un tipo correspondientemente sorprendente. Sorprendente, *pues, a pesar de la verificación, la hipótesis sigue siendo hipótesis*; la verificación (que es la única

pensable para ella) es un *camino infinito de verificaciones*. Es la propia esencia de la ciencia de la naturaleza, es a priori su modo de ser, *ser en infinitas hipótesis y en infinitas verificaciones*. En esto, la verificación no sólo está expuesta, tal como en toda vida activa, a la posibilidad de error, y ocasionalmente exige ser corregida. Hay aquí, en cada fase del desarrollo científico-natural un método plenamente correcto y una teoría, en la que el “error” ya se considera excluido. Newton, el ideal de los investigadores exactos de la naturaleza, dijo “*hypotheses non fingo*”, y en esto está incluido que él no se equivocaba en el cálculo ni cometía errores metódicos. Como en todas las particularidades, en todos los conceptos, proposiciones, métodos que expresan una “exactitud”, una “idealidad”, así sucede en la totalidad de una ciencia exacta, y como ya sucede en la idea de una matemática pura, así también en la idea total de la física, el “*in infinitum*” como forma estable de la inductividad propiamente dicha, que primero fue traída por la geometría al mundo histórico. En el progreso infinito de teorías correctas y particulares, bajo el título “ciencia de la naturaleza correspondiente a un tiempo”, hemos reunido un progreso de hipótesis que en todos los casos son hipótesis y verificaciones. En el progreso se halla un perfeccionamiento creciente; tomado como un todo para la ciencia total de la naturaleza, ocurre que siempre ella llega a sí misma, cada vez llega más a su verdadero ser verdadero, “definitivo”, que ella siempre tiene una mejor “representación” de lo que es “naturaleza verdadera”. Pero la naturaleza verdadera/ ((42)) está en el infinito, no precisamente como una recta pura, ella, como polo lejano infinito, es también una *infinitud de teorías* y sólo pensable como verificación, por lo tanto relacionada con un *proceso histórico infinito de aproximaciones*. Esto puede ocupar el pensamiento filosófico, pero remite a preguntas que aquí todavía no son captables y no pertenecen al círculo de aquellas que deben ocuparnos ahora en primer lugar: para nosotros es válido crear claridad plena respecto de la idea y tarea de una física que como la galileana determinó originariamente la filosofía moderna, así como en su motivación vio también lo que influyó en lo obvio tradicional y por eso siguió siendo *presuposición de sentido no aclarado* o lo que se incluyó más tarde, convertido en un supuesto obvio del sentido propio.

Desde este punto de vista, no es exigible penetrar más concretamente en los primeros comienzos de la puesta en escena de la física galileana y la configuración de su método.

f) El problema del "sentido de fórmula" científico-natural

Pero para nuestra aclaración, aquí todavía hay algo importante. La *operación decisiva*, con la que sean posibles sin más, en orden sistemático, conforme al sentido total del método científico-natural, determinadas previsiones más allá de la esfera de intuiciones experienciables inmediatamente y de los conocimientos posibles de experiencia del mundo de la vida pre-científico, es la *subordinación efectiva* de las *idealidades matemáticas*, de antemano, en indeterminada generalidad hipotéticamente extraídas pero sólo a ser mostradas en su determinación. Si se las tiene verdaderamente según su sentido originario, todavía viviente, entonces basta un mero giro temático de la mirada sobre ese sentido, para captar las series de acrecentamientos de las *intuiciones* (de ahora en adelante válidas como aproximaciones), indicadas por las cantidades de la coordinación funcional (dicho brevemente: las de las fórmulas), respectivamente, para presentificárselas de una manera viviente, siguiendo las indicaciones. Lo mismo ocurre respecto la coordinación misma, que se expresa en las formas funcionales, y después se puede/ ((43)) *proyectar las regularidades empíricas a ser esperadas del mundo práctico de la vida*. Con otras palabras: una vez que se está en las *fórmulas*, con eso se posee ya de antemano la *previsión* de la certeza empírica, prácticamente deseada, que se ha de esperar en el mundo intuido de la vida concretamente real-efectiva, en el que lo matemático sólo es una práctica especial. La operación decisiva para la vida es, pues, la matematización con las fórmulas obtenidas.

A partir de estas reflexiones se comprende que el apasionado *interés del investigador de la naturaleza* se dirigiera inmediatamente, con la primera concepción y realización del método, a esta parte fundamental, decisiva, de la operación conjunta delineada, por lo tanto a las *fórmulas*, y bajo el título "Método científico de la naturaleza", "Método del verdadero conocimiento de la naturaleza", a este método técnico (*kunstmässige*) para lograrlo, para fundarlo con obligatoriedad lógica para cualquiera. Y nuevamente es comprensible que se haya sido llevado a captar en estas fórmulas y, en su sentido de fórmula, el verdadero ser de la naturaleza misma.

Este "*sentido de fórmula*" necesita ahora una aclaración y, en verdad, respecto de la *exteriorización de sentido* que se produce inevitablemente con la configuración y el ejercicio técnico del método. Las mediciones producen números de medida, y en proposiciones generales sobre

dependencias funcionales de magnitudes de medida, en lugar de los números *determinados*, *números en general*, y en verdad expresados en proposiciones generales, cuyas leyes de dependencias funcionales expresan. Aquí, ahora, hay que tomar en consideración la violenta, en cierta dirección bendita, en otra fatídica, repercusión de las *notaciones algebraicas y modos de pensar*, los que en la Modernidad se expandieron desde *Vieta* y también desde *Galileo*. En primer lugar, eso significa una ampliación enorme de las posibilidades del pensamiento aritmético transmitido en las antiguas formas primitivas. Ahora se transforma en un pensamiento sobre números en general, relaciones entre números, leyes numéricas, pensamiento libre, sistemático, *a priori*, completamente desembarazado de toda realidad efectiva intuitiva. Pronto se aplica lo mismo en todas las ampliaciones, en la geometría, en toda la matemática pura de las formas espacio temporales, y éstas/ ((44)) se formalizan algebraicamente ahora completamente con intención metódica. De este modo crece una "*aritmización de la geometría*", una aritmetización del ámbito todo de las formas puras (de la recta ideal, círculo, triángulo, movimientos, relaciones de ubicación, etc.). Ellas son pensadas ideal y exactamente como mensurables, sólo que las mismas unidades ideales de medida tienen un sentido de magnitud espacio-temporal.

Esta aritmetización de la geometría conduce como por sí misma en cierto modo al *vaciamiento de su sentido*. Las idealidades efectivamente espacio-temporales, tal como ellas bajo el título usual de "intuiciones puras" se presentan originariamente en el pensamiento geométrico, se transforman, por así decir, en puras formas numéricas, en configuraciones algebraicas. En el cálculo algebraico se deja retroceder por sí mismo el significado geométrico, sí, se lo deja caer; se calcula, y se recuerda sólo al final, que los números deben significar magnitudes. Por cierto, no se calcula "mecánicamente" como en el contar numérico habitual, se piensa, se inventa, se hacen eventualmente grandes descubrimientos, pero con un sentido "*simbólico*" insensiblemente desplazado. De eso procede más tarde un desplazamiento metódico completamente consciente, un paso metódico, por ejemplo, a partir de la geometría, al *análisis* puro tratado como ciencia propia y una aplicación a la geometría de los resultados obtenidos. A la brevedad deberemos ocuparnos de esto con mayor profundidad.

Este proceso de transformación del método que se lleva a cabo instintiva e irreflexivamente, en la práctica teórica comienza ya en los

viejos tiempos de Galileo y conduce en un movimiento inagotable de configuración continua al grado más alto y al mismo tiempo a un exceso de "aritmétización", a una "formalización" completamente universal. Esto sucede precisamente mediante la configuración continua y una ampliación de la doctrina algebraica de los números y de las magnitudes para un *análisis puramente formal*, "*doctrina de la multiplicidad*", "logística", palabras que habrán de ser comprendidas, sea en sentido estricto, sea con un significado más amplio, ya que lamentablemente hasta ahora se carece de una caracterización unívoca, lo que de hecho, y en el trabajo matemático prácticamente comprensible es un campo matemático unitario. *Leibniz* fue el primero que vio y reconoció como tarea del futuro, por cierto adelantándose mucho a su tiempo, la idea universal cerrada en sí del más alto pensamiento algebraico, ((45)) de una "*mathesis universalis*", tal como él la llamaba, en tanto que recién en nuestro tiempo ella se ha aproximado por lo menos a una formación sistemática. Según su sentido pleno y total, ella no es sino la *lógica formal* desarrollada en todas las direcciones (respectivamente, en su totalidad propio-esencial a ser desarrollada hasta el infinito), una ciencia de las *formas significativas del "algo en general"* en un pensamiento puro, y en verdad en una generalidad formal-vacía y, sobre esta base, de las "*multiplicidades*" a construir según las leyes elementales formales de la ausencia de contradicción, a lo sumo ciencia del universo de las multiplicidades así concebibles en general. "Multiplicidades" son, pues, en sí *totalidades compositibles de objetos en general*, que sólo son pensados como "algunos" en generalidad formal-vacía y en verdad mediante determinadas modalidades del algo-en-general definido. Por debajo de ellas se destacan las llamadas *multiplicidades "definidas"*, cuya definición se da "mediante un sistema completo de axiomas" que proporciona una totalidad de género propio a los objetos-sustrato formales que están incluidos en ellos en todas las determinaciones deductivas; totalidad con la que, tal como se puede decir, *se construye la idea lógico-formal de un "mundo en general"*. La "*doctrina de las multiplicidades*" es, en sentido destacado, ciencia universal de multiplicidades *definidas*⁵.

⁵ Para mayor precisión sobre el concepto de multiplicidades definidas, comparar *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie*, 1913, entre otras, p. 135ss. Para la idea de "mathesis universalis" cf. *Logische Untersuchungen*, I, 1900, segunda elaboración 1913 entre otras, y ante todo, *Formale und transzendente Logik*, Halle, Niemeyer, 1930.

g) *El vaciamiento de sentido de la ciencia matemática de la naturaleza en la "tecnificación"*

Esta ampliación extrema de la aritmética misma, ya formal pero algebraica limitada, en su aprioridad, en toda matemática pura "concretamente material", de la ((46)) matemática de las "intuiciones puras", tiene de inmediato con esto su aplicación a la naturaleza matematizada. Pero también aplicación a sí misma, aplicación a la aritmética algebraica precedente y de nuevo en la extensión a todas sus multiplicidades formales propias; de este modo, ella es, entonces, remitida a sí misma. Así, en esto, tal como ya ocurrió en la aritmética, construyendo técnicamente su método, ella es arrastrada por sí misma a una transformación mediante la que se vuelve un *arte*, esto es un mero arte de alcanzar, mediante la técnica del cálculo, resultados según reglas técnicas, cuyo sentido de verdad real-efectivo sólo se logra en un pensamiento intelectual-fáctico, efectivamente ejercitado, [dirigido a] los temas mismos. Simplemente, ahora están en acción todos los modos de pensar y evidencias que son indispensables para una técnica como tal. Se opera con letras, con signos de enlace y de relación (+, x, =, etc.) y según *reglas de juego* de su orden conjunto, de hecho, en lo esencial, de un modo no diferente del juego de cartas o de ajedrez. Aquí está desconectado el pensamiento *originario* que da sentido propio a este procedimiento técnico y verdad a los resultados obtenidos según las reglas (aunque sea la "verdad formal" característica de la *mathesis universalis*); de este modo, por consiguiente, también [el pensamiento *originario*] está desconectado en la misma doctrina formal de las multiplicidades, como en la precedente doctrina algebraica de los números y en la de las magnitudes, luego, en todas las restantes aplicaciones de lo técnicamente elaborado sin retorno al sentido científico propio; también, por lo tanto, en la aplicación a la geometría, a la matemática pura de las formas espacio-temporales.

En sí mismo, el progreso de la matemática de contenido material hacia su logificación formal, y la independización de la lógica formal ampliada como análisis puro o doctrina de las multiplicidades, es algo completamente *legítimo* y aun necesario; del mismo modo sucede con la tecnificación, con su perderse por momentos completamente en un pensamiento meramente técnico. Pero todo eso puede y debe ser un método comprendido y utilizado de modo *plenamente consciente*. No obstante, eso sólo sucede cuando se pone cuidado en seguir evitando

peligrosos *desplazamientos de sentido*, y en verdad, por medio de que permanentemente siga estando actualmente disponible la *originaria donación de sentido del método*, a partir de la que se conoce el sentido de una/ ((47)) operación para el mundo; sí, más aún, que éste sea liberado de toda *tradición no cuestionada*, que ya en la primera invención de la idea y método nuevos permitió que ingresaran en su sentido momentos de oscuridad.

Naturalmente, tal como dijimos, se justifica por parte del investigador de la naturaleza, que es también descubridor, el predominante interés *por las fórmulas*, por las ya obtenidas y por las que se van a obtener. Cuanto más lejos haya llegado la física en la matematización real-efectiva de la naturaleza pre-dada al modo del mundo circundante intuido, de cuantas más proposiciones científico-natural-matemáticas ella ya disponga, y al mismo tiempo, cuanto más ampliamente se haya configurado su instrumento profesional, la "*mathesis universalis*", tanto mayor será el ámbito de las *conclusiones deductivas* que son posibles para él *respecto de nuevos hechos* de la naturaleza cuantificable y, con esto, de las remisiones a las correspondientes verificaciones a ser producidas. Estas mismas verificaciones incumben a la *física experimental*, como también a todo el trabajo de elevarse hacia el polo ideal, desde el mundo circundante intuido y de los experimentos y mediciones a ser efectuados en él. La *física-matemática*, en cambio, instalada en la esfera espacio-temporal aritmetizada, o junto con esto, en la *mathesis universalis* formalizante, maneja las fórmulas fisico-matemáticas que le son proporcionadas, así como las configuraciones puras particulares de la *mathesis* formal, naturalmente, sosteniendo como invariantes las constantes que se presentan en ellos como en leyes funcionales de la naturaleza *fáctica*. Tomando en cuenta el conjunto "ya comprobado o leyes de la naturaleza como hipótesis de trabajo", sobre la base de todo el sistema de leyes formales de esta *mathesis*, disponible para ellos, los fisico-matemáticos extraen las consecuencias lógicas, cuyos resultados tienen que aceptar los físicos experimentales. Pero ellos producen también la formulación de las correspondientes posibilidades lógicas disponibles para nuevas hipótesis, que deben ser compatibles con el conjunto ya aceptado como válido. De este modo los fisico-matemáticos proporcionan la preparación de las únicas formas de hipótesis todavía aceptables, como posibilidades hipotéticas para la interpretación de las regulaciones causales referidas a sus correspon-

dientes polos ideales, vale decir, a leyes exactas./ ((48)) Pero también los físicos experimentales, en su trabajo, están permanentemente orientados hacia polos ideales, a magnitudes numéricas, a fórmulas generales; estos están, pues, en el centro del interés en toda investigación de las ciencias naturales. Todos los descubrimientos, tanto de la vieja física como de la nueva, son descubrimientos en el mundo de las fórmulas, coordinado, por así decir, a la naturaleza.

El sentido de estas fórmulas se halla en idealidades, mientras toda laboriosa operación para alcanzarlas asume el carácter de mero camino hacia la meta. Y aquí se ha de tomar en consideración la influencia de la tecnificación del trabajo intelectual matemático-formal antes caracterizado: la transformación de su pensamiento que experimenta y descubre teorías constructivas, eventualmente con la suprema genialidad de un pensar configurador, en un pensar con conceptos transformados, con conceptos "simbólicos". Con esto se vacía también el pensamiento puramente geométrico, lo mismo que la aplicación de éste a la naturaleza fáctica, también se vacía el pensamiento científico-natural. Una tecnificación incluye, además, todos los demás métodos propios de la ciencia de la naturaleza. No se trata sólo de que estos finalmente se "mecanicen". A la esencia de todos los métodos pertenece la tendencia a exteriorizarse junto con la tecnificación. De modo que a la ciencia de la naturaleza subyace una transformación múltiple de sentido y coincidencia de sentido. Todo el juego conjunto entre la física experimental y la física-matemática y lo enorme concebible, aquí siempre efectivamente producido, transcurre en un *transformado horizonte de sentido*. En verdad, en cierta medida se está consciente de la diferencia entre *téchne* y ciencia, pero la toma de conciencia retrospectiva sobre el sentido propio, que por medio del método técnico debe ser alcanzado para la naturaleza, se detiene demasiado pronto. Este no llega más tan lejos, para, a partir de la creativa meditación galileana, reconducir ahora a la situación de la idea predelineada de una matematización de la naturaleza, a eso que junto con esta querían Galileo y sus sucesores, y que dio sentido al trabajo que ellos realizaban.

h) El mundo de la vida como olvidado fundamento de sentido de la ciencia de la naturaleza

Pero ahora es muy importante observar que ya con/ ((49)) Galileo se efectuó una sustitución por el mundo de las idealidades, matemáti-

camente extraído, del único mundo real-efectivo, el mundo dado efectiva y perceptivamente, el experimentado y el experienciable; nuestro mundo de la vida cotidiano. Esta sustitución fue pronto heredada por sus sucesores, los físicos de todos los siglos subsiguientes.

El mismo Galileo era heredero respecto de la geometría. La *geometría heredada* y el modo heredado de pensar, de demostrar, “intuitivo”, de las construcciones “intuitivas” *no era más la geometría originaria*, ya esta misma “intuitividad” estaba *vaciada de sentido*. A su modo, la antigua geometría ya era *téchne*, alejada de la fuente originaria de la intuición efectivamente inmediata y del pensamiento intuitivo originario, a partir de cuyas fuentes creó por primera vez su sentido la llamada intuición geométrica, vale decir, la que opera con idealidades. La geometría de las idealidades es precedida por la agrimensura práctica, que nada sabía de idealidades. Pero tal *efectuación pre-geométrica* era el fundamento de sentido de la geometría, fundamento para el gran invento de la idealización que abarcaba al mismo tiempo el invento del mundo ideal de la geometría, respectivamente, del método de la determinación objetivante de las idealidades mediante las construcciones que creaban la “existencia matemática”. Fue una negligencia funesta que Galileo no se preguntara retrospectivamente por la operación originaria donante de sentido, la que, como idealización en el suelo originario de toda vida tanto teórica como práctica del mundo inmediatamente intuitivo (y aquí especialmente en el mundo corporal empíricamente intuitivo), ponía en marcha y producía configuraciones geométricas ideales. Él no reflexionó más detenidamente acerca de cómo el libre fantasear respecto de este mundo y sus formas, produce sólo formas posibles empírico-intuidas y no formas exactas, ni sobre cuál motivación y cuál nueva operación exigía la idealización geométrica propiamente primera. Para el método geométrico *heredado* estas operaciones ya no *eran más vitalmente activas*, ni mucho menos se destacaban reflexivamente en la conciencia teórica, como métodos que producen internamente el sentido de lo exacto. De este modo podía parecer que la geometría, en un “intuir” a priori propio inmediatamente evidente y en un pensamiento equipado/ ((50)) con eso, creaba una verdad absoluta independiente que como tal —obviamente— fuera aplicable sin más. Que esto obvio era una ilusión —tal como co-pensando, nosotros hemos hecho notar en sus rasgos fundamentales al exponer el pensamiento galileano mismo—, y que también el sentido de la aplicación de la geometría tiene su complicada fuente de sentido permanece oculto para

Galileo y sus sucesores. Con *Galileo* comienza inmediatamente la sustitución de la naturaleza intuitiva, pre-científica, por la naturaleza idealizada. De este modo, pues, toda ocasional (o también “filosófica”) toma de conciencia retrospectiva de trabajo técnico sobre su sentido propio, se detiene siempre en la naturaleza idealizada, sin llevar a cabo una toma de conciencia radical hasta el último objetivo: el de la nueva ciencia de la naturaleza con la geometría inseparable de ella, que surgió a partir de la vida pre-científica y de su mundo circundante, que desde el comienzo debía servir a un objetivo, aunque se halla *en esta vida* misma y debe ser referida a su mundo de la vida. El ser humano que vive en este mundo, en el que vive también el investigador de la naturaleza, sólo en el mundo podía formular preguntas prácticas y teóricas, teóricamente concierne sólo *al mundo* en su horizonte de lo desconocido abierto infinito. Todo conocimiento de leyes sólo podía ser conocimiento de previsiones a ser captadas según leyes del curso de fenómenos de experiencia efectivos y posibles, que se confirmaban para él con la ampliación de la experiencia, mediante observaciones sistemáticamente penetrantes en los horizontes desconocidos y en experimentos predelineados y verificados al modo de las inducciones. A partir de la inducción cotidiana, surgió indudablemente de este modo la inducción mediante el método científico; pero eso no cambia nada en el sentido esencial del mundo pre-dado como horizonte de todas las inducciones dotadas de sentido. Las encontramos como mundo de todas las realidades conocidas y desconocidas. A éste, al mundo de la intuición que efectivamente experiencia, pertenece la forma espacio-temporal con todas estas formas corporales a ser ordenadas respecto a él; en él vivimos nosotros mismos, según nuestro modo de ser personal como corporal-vivido; pero aquí no hallamos nada de las idealidades geométricas, nada del espacio geométrico, nada del tiempo matemático con todas sus formas.

Una observación importante aunque trivial. Pero la trivialidad, precisamente por medio de la ciencia exacta, y ya desde/ ((51)) la antigua geometría está soterrada, precisamente mediante aquella sustitución de aquello que inmediatamente está dado, como toda realidad-efectiva presupuesta, dado en una verificación a su modo insuperable por una efectuación metódicamente idealizante. Este mundo efectivamente intuitivo, efectivamente experimentado y experienciable, en el que en la práctica se juega toda nuestra vida, permanece como el que es, en su

propia estructura esencial, en su *propio* estilo causal concreto, en lo que hagamos sin arte o con arte. Pues el mundo no cambia porque hayamos inventado un arte especial, el arte galileano y geométrico que se llama física. ¿Qué es lo que producimos por su intermedio? Precisamente una *previsión* ampliada hasta el infinito. Sobre la previsión, podemos decir que la vida se basa en la inducción. En el modo más primitivo, ya induce la certeza del ser de toda simple experiencia. Las cosas “vistas” son siempre ya más que lo que nosotros “efectiva y propiamente” vemos de ellas. Ver, percibir es esencialmente un tener un sí mismo y al mismo tiempo un pre-tener, pre-mentar. Toda práctica con su propósito implica inducciones; sólo los conocimientos inductivos (las previsiones) habituales, los formulados expresamente y “verificados”, “no son metódicos” (“*kunstlose*”), frente a las prácticas ingeniosamente “metódicas”, en el método de la física galileana, en su capacidad de efectuar inducciones crecientes hasta el infinito.

En la matematización geométrica y en la de la ciencia de la naturaleza medimos así el mundo de la vida –el mundo como efectivamente dado permanentemente a nosotros en nuestra concreta vida mundana– en la infinitud abierta de experiencias posibles, con un adecuado *revestimiento de ideas*, el de las llamadas verdades científico-objetivas, esto es, nosotros construimos un método (tal como lo esperamos) efectivamente y a ser llevado a cabo hasta en los detalles y que permanentemente se verifique, primero determinadas inducciones numéricas para los contenidos sensibles efectivos y posibles de las formas del mundo de la vida concretas-intuidas, y justamente con eso logramos posibilidades de una previsión de los acontecimientos mundanos concretos, todavía no dados o ya no más dados como efectivamente dados; una previsión que supera infinitamente las efectuaciones de las previsiones cotidianas./

((52)) El revestimiento de ideas de la “matemática y ciencia matemática de la naturaleza o, para ese revestimiento, el *revestimiento de los símbolos* de las teorías simbólico-matemáticas, abarca todo lo que *reemplaza* al mundo de la vida, tanto para los científicos como para las personas cultas, lo *recubre* como la naturaleza objetivamente real-efectiva y verdadera. El revestimiento de ideas hace que tomemos por *verdadero ser* lo que es un *método*, que está ahí para mejorar en progreso infinito, dentro de lo efectivamente experimentado y experienciable en el mundo de la vida, las *previsiones toscas*, originariamente únicas po-

sibles mediante las “científicas”; el revestimiento de ideas hace que el *sentido propio del método, de las fórmulas, de las teorías* permanezca *incomprensible y nunca* haya sido comprendido en el ingenuo surgimiento del método.

De este modo el *problema radical* tampoco llegó a ser consciente, esto es, cómo tal ingenuidad fue posible fácticamente y sigue siéndolo como hecho histórico viviente, como un método que efectivamente está dirigido a un objetivo, la resolución sistemática de una tarea científica infinita, y por eso siempre constituye continuamente resultados indudables como temporales, cómo pudo crecer y después, a lo largo de los siglos, pudo fantasear siempre con utilidad, sin que nadie estuviera en posesión de una comprensión efectiva del sentido propio y de la necesidad interna de tales operaciones. Faltaba entonces y falta todavía la verdadera evidencia, en la que quien conoce y produce puede justificarse a sí mismo, no sólo respecto a lo nuevo que produce sino también respecto a todas las implicaciones de sentido ocultas que mediante sedimentaciones, respectivamente, por obra de la tradición, puede dar cuenta de presuposiciones persistentes de sus configuraciones, conceptos, proposiciones, teorías. Pero la ciencia y su método se asemejan a una máquina que manifiestamente produce algo muy útil y en eso es confiable, que cualquiera puede aprender a manejar correctamente, sin comprender en lo más mínimo la posibilidad interna y la necesidad de producciones con esas características. ¿Pero podría la geometría, podría la ciencia ser proyectada de antemano como una máquina, a partir de una comprensión perfecta —científica— de sentido semejante? ¿No conduciría eso a un “*regressus in infinitum*”?

Finalmente: ¿no es un problema que se ubica en la misma línea/ ((53)) de problemas que el de los instintos en sentido corriente? ¿No es el *problema de la razón oculta*, que recién sabe de sí misma como razón al volverse manifiesta?

Galileo, el descubridor —o, para hacer justicia a quienes prepararon su obra: el descubridor que la completó— es al mismo tiempo *descubridor y genio encubridor* de la física, respectivamente, de la naturaleza física. Él descubre la naturaleza matemática, la idea metódica, abre los carriles a la infinitud de los descubridores y de los descubrimientos de la física. Él descubre, frente a la *causalidad universal del mundo intuitivo* (como su forma invariante) que lo que desde entonces se denomina sin más *ley causal*, la “forma apriórica” del “verdadero” mundo (ideali-

zado y matematizado), la “ley de la legalidad exacta” según la que *todo acontecer* de la “naturaleza” —de la idealizada— debe estar *bajo leyes exactas*. Todo eso es descubrimiento-encubrimiento y lo tomamos hasta hoy como la pura verdad. En principio nada cambia mediante la crítica que se pretendía filosóficamente revolucionaria “de las clásicas leyes causales” por parte de la nueva física atómica; pues en todo lo nuevo persiste, sin embargo, según me parece, lo que es *esencial por principio*: la *naturaleza en sí matemática*, la dada en fórmulas, sólo ha de ser interpretada a partir de fórmulas.

Naturalmente, en adelante yo considero a *Galileo muy seriamente* también en la cumbre de los grandes descubridores de la Modernidad, y del mismo modo admiro naturalmente con mucha seriedad a los grandes descubridores de la física clásica y post-clásica y no como meramente *mecánica* sino, de hecho, la *altamente sorprendente producción de su pensamiento*. Esta no es completamente disminuida por la aclaración dada de ella como *téchne* y por medio de la *crítica por principio*, la que indica que el sentido propio, originario-auténtico de estas teorías de los físicos también permaneció y debió permanecer *oculto* para los grandes y para los más grandes. No se trata de un sentido que se introduciría metafísicamente en forma clandestina respecto del que se especula, sino de la en evidencia *irrefutable* de su *propio sentido-método*, el único que es efectivamente suyo, frente al *sentido-método* que tiene su comprensibilidad propia/ ((54)) en el operar con *fórmulas* y su *aplicación práctica, la técnica*.

De cualquier modo, lo dicho hasta ahora, todavía es unilateral y no hace justicia a los horizontes de problemas que conducen a una nueva dimensión que sólo se abre por una toma de conciencia sobre ese mundo de la vida y sobre los seres humanos como sus sujetos, y sólo se podrá hacer manifiesta cuando hayamos avanzado mucho más en el esclarecimiento del desarrollo histórico según sus fuerzas impulsoras más íntimas.

i) Funestos malentendidos como consecuencia de la falta de claridad sobre el sentido de la matematización

Con el cambio de interpretación matematizante de la naturaleza por parte de *Galileo* también se instalaron consecuencias equivocadas que se extendían más allá de la naturaleza, que estaban tan próximas a ella que pudieron dominar todos los siguientes desarrollos de la reflexión

sobre el mundo hasta el día de hoy. Quiero decir que la famosa doctrina galileana de la *mera subjetividad de las cualidades sensibles específicas*, después fue pronto consecuentemente captada por *Hobbes* como doctrina de la subjetividad del conjunto de los fenómenos concretos de la naturaleza y el mundo, sensiblemente intuidos en general. Los fenómenos están sólo en los sujetos; están en ellos sólo como consecuencias causales de los procedimientos verdaderos que tienen lugar en la verdadera naturaleza que, por su parte, sólo existe en las propiedades matemáticas. Si el mundo intuido de nuestra vida es meramente subjetivo, todas las verdades de la vida pre- y extra-científica que conciernen a su ser actual son desvalorizadas. Ellas son significantes en la medida en que, aunque falsas, anuncian vagamente un en-sí que las trasciende, que se halla detrás de este mundo de experiencia posible.

Referido a esto, nos aproximamos todavía a una consecuencia ulterior de la nueva formación de sentido: una interpretación de sí mismos de los físicos, surgida de ella como lo "obvio", que hasta hace poco dominaba todo.

En su "verdadero ser en-sí" la naturaleza es matemática. A partir de este en-sí, la matemática *pura* de la espacio-temporalidad hace conocer un estrato de ley en evidencia *apodíctica* ((55)) como válida en general, incondicionalmente; [se trata] de modo inmediato de las leyes elementales axiomáticas de las construcciones aprióricas, las leyes restantes en la mediatizabilidad infinita. Respecto de la forma espacio-temporal de la naturaleza, tenemos precisamente (tal como se denominará más tarde) la *capacidad "congénita"* de conocer determinadamente el verdadero ser-en-sí como ser en idealidad matemática (antes de toda experiencia efectiva). Implícitamente ella misma es entonces, para nosotros, *congénita*.

Sucede de otro modo con la *legalidad natural* concreta universal, aunque también ella es completamente matemática. Ella es "a posteriori" inductivamente accesible a partir de lo fáctico dado en la experiencia. Supuestamente, se hallan una frente a otra como agudamente diferenciadas de modo totalmente comprensible: la matemática a priori de las formas espacio-temporales y la ciencia de la naturaleza inductiva, aunque aplicando la matemática pura. O también, la relación puramente matemática fundamento y consecuencia se diferencia agudamente de la relación del fundamento real y de las consecuencias reales, esto es, de la causalidad natural.

Y sin embargo, poco a poco se hace notar un sentimiento penoso de *falta de claridad* sobre la relación entre la *matemática natural* y la *matemática de la forma espacio-temporal* que, no obstante, le corresponde, entre esta *matemática "congénita"* y aquella "*no-congénita*". Frente al conocimiento absoluto que, se dice, atribuimos al Dios-creador, el de la *matemática pura* sólo tiene una carencia; es verdad que siempre es absolutamente evidente pero necesita del proceso sistemático para realizar al modo del conocimiento todo lo "existente" en formas de la forma espacio-temporal, por lo tanto como *matemática explícita*. En cambio, respecto de lo concretamente existente en la naturaleza no tenemos nada con evidencia apriórica; a partir de hechos de experiencia debemos inducir toda la *matemática de la naturaleza*, más allá de la forma espacio-temporal. ¿Pero no es la naturaleza en sí misma completamente matemática, no debe ser pensada también ella como sistema matemático unitario, por lo tanto ser efectivamente representable en una *matemática unitaria de la naturaleza*? ¿Precisamente, quien sólo busca siempre la *matemática de la ciencia de la naturaleza*, la busca como abarcada por un sistema de leyes "axiomático", según la forma, cuya axiomática siempre sólo es una hipótesis, por lo tanto nunca efectivamente/ ((56)) alcanzable? ¿Por qué propiamente no es así, por qué no tenemos ninguna perspectiva de descubrir el sistema de axiomas propio de la naturaleza como un sistema de axiomas verdaderos, apodícticamente evidentes? ¿Será porque carecemos aquí, de hecho, de capacidad congénita?

En la forma significativa exteriorizada de la física y su método, más o menos ya tecnificados, se halla claramente la cuestionada diferencia entre *matemática "pura"* (apodíctica) y "*aplicada*", entre "*existencia matemática*" (en sentido de *matemática pura*) y existencia de lo real matemáticamente configurado (donde, por consiguiente, la forma matemática es un componente cualitativo-real) Y sin embargo, un genio tan sorprendente como el mismo *Leibniz* luchó largamente con el problema de captar en su correcto sentido una y otra existencia, o sea universalmente la existencia de la forma espacio-temporal, como puramente geométrica, y la existencia de la naturaleza matemática universal con su forma real-fáctica, y de comprenderlas a ambas en su correcta relación recíproca.

Cuál sea el papel que juega esta falta de claridad en la problemática *kantiana* de los juicios sistemáticos a priori y para su separación entre

juicios sintéticos de la matemática pura y los de la ciencia de la naturaleza, de este tema debemos ocuparnos extensamente más adelante.

La falta de claridad se reforzó y se transformó todavía más tarde con la configuración y la aplicación metódica persistente de la matemática formal pura. Se mezcló “espacio” y la “multiplicidad euclidiana” definida *formal-puramente*, *axioma real-efectivo* (esto, en el antiguo sentido de la palabra), como en la evidencia del pensamiento puramente geométrico o también del aritmético de la norma ideal captada de la validez incondicional del pensar puramente lógico, y el “*axioma*” *impropio*, una palabra que en la doctrina de la multiplicidad en general no designa juicios (“proposiciones”) sino forma de proposiciones como partes componentes de la definición de una “multiplicidad” a ser construida formalmente sin contradicción interna.

h) Significado fundamental del problema originario de la ciencia matemática de la naturaleza

También esta, como toda la falta de claridad anteriormente señalada, es/ ((57)) consecuencia de la *transformación originaria de la viviente formación de sentido*, respectivamente, la conciencia de tarea originariamente viva que se transforma en el sentido particular del método correspondiente a cada caso. De este modo, el método formado es el cumplimiento progresivo de la tarea, como método, un arte (téchne) que se hereda pero con esto no hereda sin más su verdadero sentido. Y justamente por eso puede una tarea y una operación teóricas como la de una ciencia de la naturaleza (y ciencia del mundo en general) que sólo puede dominar la infinitud de su temática mediante las infinitudes del método, y también sólo puede dominar estas infinitudes por medio de un pensamiento técnico y una acción técnica vacíos de sentido; [decíamos, esta tarea y esa operación sólo puede] ser, respectivamente, permanecer efectiva y originariamente significativa, si el científico ha construido en sí mismo la capacidad de preguntar retrospectivamente por el *sentido originario* de todas sus configuraciones de sentido y sus métodos, de preguntar retrospectivamente por el *sentido originariamente instituido, histórico*, preferentemente por el sentido de todo lo allí asumido sin examinar y similares de todas las *herencias de sentido* posteriores.

Pero el matemático, el científico de la naturaleza, en el mejor de los casos un técnico del método altamente genial –método del que es deu-

dor por los descubrimientos, lo único que él busca— es normalmente completamente incapaz de llevar a cabo esas tomas de conciencia. En su esfera de investigación y de descubrimiento casi no sabe que lo que todas estas tomas de conciencia tienen que aclarar está absolutamente *necesitado de aclaración*, justamente a favor del interés más alto para una filosofía, del más decisivo para una ciencia, interés por el conocimiento real-efectivo del *mundo mismo*, de la *naturaleza misma*. Y precisamente, eso se ha perdido por una ciencia tradicionalmente dada, devenida *téchne*, en la medida en que en su fundación era absolutamente determinante. Todo intento de conducirlo a tales tomas de conciencia, procedente de cada círculo de investigadores extra-temático, extra-científico de la naturaleza, es rechazado como “metafísico”. El especialista que ha dedicado su vida a estas ciencias, debe, sin embargo —eso le parece obvio— saber él mismo del mejor modo posible lo que se propone y lo que produce con su trabajo. También en estos investigadores, las necesidades filosóficas despiertas/ ((58)) (“filosófico-matemáticas”, “filosófico-científico-de-la-naturaleza”) que todavía deben ser aclaradas a partir de motivos históricos, se plenifican en ellos de un modo satisfactorio para sí mismos, ciertamente de tal modo que la dimensión total en la que vale interrogar de modo penetrante no es vista en absoluto, y por lo tanto de ningún modo cuestionada.

1) *Caracterización metódica de nuestra exposición*

Como conclusión se dirá aquí todavía una palabra sobre el *método* que nosotros hemos seguido en las intrincadas reflexiones de este párrafo, y en verdad al servicio de nuestra intención general. La toma de conciencia histórica en la que nos hemos introducido para alcanzar una auto-comprensión tan necesaria en nuestra situación filosófica, claridad exigida respecto del *origen del espíritu moderno* y con esto —en virtud del significado de la matemática y de la ciencia matemática de la naturaleza, todavía no suficientemente valorado— sobre el origen de estas ciencias. Vale decir: claridad acerca de la motivación originaria y el movimiento de pensamiento que conduce a la concepción de su idea de naturaleza y a partir de ahí al movimiento de su realización en el desarrollo actual de la ciencia misma de la naturaleza. En *Galileo* se presenta la idea en cuestión, por así decir, por primera vez como idea acabada; de ese modo yo he relacionado con su nombre todas las observaciones (por lo tanto, en cierto modo idealizando y simplifican-

do el estado de cosas) aunque un análisis histórico más exacto tendría que agradecer a los “precursores” por sus ideas. (En lo que sigue, seguiré procediendo, y por buenas razones, de modo semejante.) Respecto de la situación que él encontró y cómo debió motivarlo y lo motivó, según sus conocidas exigencias, algo se deja constatar rápidamente y comprender así el comienzo de todo el otorgamiento de sentido para la ciencia de la naturaleza. Pero ya en eso nos topamos con la sustitución y el encubrimiento de sentido de los tiempos posteriores y de los más tardíos. Pues nosotros mismos, quienes llevamos a cabo la toma de conciencia, nos hallamos en ese *bando* (y tal como puedo presuponer, también mi lector). Aprisionados allí, no tenemos al principio ninguna sospecha acerca de esa sustitución de sentido: nosotros, que no obstante pensamos saber tan bien lo que “son” y producen la matemática y la ciencia de la naturaleza. ¿Pues/ ((59)) quién, hoy día, no sabe eso desde la escuela? Pero ya la primera elucidación del sentido originario de la nueva ciencia de la naturaleza y del nuevo estilo de su método, hace sensible algo de las desviaciones de sentido posteriores. Y manifiestamente ya influyen o por lo menos dificultan el análisis de la motivación.

Estamos, pues, en una *especie de círculo*. La comprensión del comienzo sólo ha de ser lograda plenamente a partir de las ciencias dadas en su forma actual, en la visión retrospectiva de su desarrollo. Pero sin una comprensión de los *comienzos* este desarrollo es mudo por lo que respecta al *desarrollo de sentido*. No nos queda sino avanzar y retroceder en “zig-zag”; en este juego recíproco deben ayudarse el uno al otro. Una elucidación relativa de un lado, trae cierta aclaración del otro que, por su parte, irradia hacia el lado opuesto. De ese modo, a la manera de la consideración histórica y de la crítica histórica, debemos proceder a partir de *Galileo* (e igualmente poco después, de *Descartes*) a lo largo de la sucesión temporal, y sin embargo, efectuar constantemente *saltos históricos*, que no son divagaciones sino necesidades; necesidades si, como se ha dicho, nos hacemos cargo de aquella tarea de toma de conciencia de nosotros mismos que surgió a partir de la situación de “colapso” de nuestro tiempo, con su “colapso de la ciencia” misma. Pero en primer lugar, esta tarea concierne a la toma de conciencia acerca del sentido originario de las nuevas ciencias y ante todo de la ciencia exacta de la naturaleza, ya que ella, tal como nosotros hemos de examinar luego, desde el comienzo y a continuación ha estado y todavía está

en todas sus sustituciones de sentido y en todas sus interpretaciones desacertadas de sí misma respecto del significado decisivo para el devenir y el ser de las modernas ciencias positivas, lo mismo en cuanto a la filosofía moderna, y en general, del espíritu de la moderna humanidad europea.

Al método también es pertinente esto: los lectores, en particular los de las ciencias de la naturaleza, se habrán vuelto sensibles y casi se les habrá aparecido como diletantismo, que no se haya hecho ningún uso del modo de hablar científico-de-la-naturaleza. Se lo ha evitado conscientemente. Forma parte de las grandes dificultades de un modo de pensar que en todas partes busca convalidar la "intuición originaria"/ ((60)) por lo tanto el mundo de la vida pre- y extra-científico, el que abarca en sí toda vida actual, también la vida del pensamiento científico y se alimenta como fuente de configuración de sentido según las plenas reglas del arte; forma parte, digo, de estas dificultades, tener que elegir el ingenuo modo de hablar de la vida, pero también tener que manejarlo de modo adecuado, tal como es exigible para la evidencia de las demostraciones.

Que el correcto retorno a la ingenuidad de la vida, pero en una reflexión que se eleva por encima de ella, es el único camino posible para superar la "cientificidad" de los caminos de las filosofías objetivísticas tradicionales que se hallan en la ingenuidad filosófica, se esclarecerá poco a poco y por fin completamente, y abrirá las puertas a las nuevas dimensiones ya repetidamente señaladas.

Todavía es necesario agregar aquí que de acuerdo al sentido, todo lo que hemos llevado a cabo sólo servirá de ayuda para la comprensión en la relatividad de la situación, y que las dudas en las críticas agregadas que suscita nuestra exposición (que no callamos nosotros, como contemporáneos, los que llevamos a cabo las tomas de conciencia) tienen su función metódica en preparar ideas y métodos que, poco a poco, tomen forma en nosotros como resultado de las tomas de conciencia y puedan servir a nuestra liberación. Toda toma de conciencia a partir de bases "existenciales" es naturalmente "crítica". Pero más tarde, no dejaremos de dar forma de conocimiento reflexivo también al sentido de principio de la marcha de nuestra toma de conciencia y del modo peculiar de nuestra crítica.

§10. EL ORIGEN DEL DUALISMO EN EL MODELO DOMINANTE EN LA CIENCIA DE LA NATURALEZA. LA RACIONALIDAD DEL MUNDO "MORE GEOMETRICO"

Todavía hay que destacar un elemento fundamental del nuevo modo de consideración de la naturaleza. Galileo, en su visión retrospectiva a partir del mundo de la geometría, y a partir de éste de todo lo que aparece sensiblemente y es matematizable, *hace abstracción* de los sujetos como personas con una vida personal, de todo lo espiritual, en cualquier sentido, de todas las peculiaridades personales que se extienden a las cosas en la práctica humana. De esta abstracción resultan las puras cosas corporales, que, empero, como realidades/ ((61)) concretas y en su totalidad, como tema, devienen un mundo. Bien se puede decir que solo a través de Galileo sale a la luz la idea de una naturaleza como la de un *mundo corpóreo realmente cerrado*. Junto con la matematización devenida obvia demasiado rápidamente, se produce como consecuencia una causalidad natural en sí cerrada, en la que todo acontecer está determinado de antemano y unívocamente. Manifiestamente, con esto también se prepara el *dualismo* que pronto aparece con Descartes.

Debemos ponernos absolutamente en claro, acerca de que la concepción de la nueva idea "naturaleza", como del mundo corpóreo real y teóricamente en sí cerrado, un mundo encapsulado, bien pronto trae consigo en general una transformación completa de la idea de mundo. Éste se desdobra, por así decir, en dos mundos: el mundo natural y el anímico, de los que este último, sin duda, mediante el tipo de su referencia a la naturaleza no llega a ninguna mundanidad independiente. Los antiguos tenían investigaciones y teorías particulares, pero no un mundo corpóreo cerrado como tema de una ciencia universal de la naturaleza. Ellos tenían también investigaciones sobre el alma humana y la animal, pero no podían tener una psicología en sentido moderno; una psicología, que sólo porque tuvo delante una naturaleza universal y una ciencia de la naturaleza, pudo aspirar a una universalidad correlativa, vale decir, a un campo en sí cerrado y que le perteneciera.

Al comienzo de la Modernidad, el desdoblamiento y transformación de sentido del mundo era, de hecho, la comprensible consecuencia del totalmente inevitable *paradigma del método de la ciencia de la naturaleza* o, dicho de otro modo, de la racionalidad de la ciencia de la

naturaleza. En la matematización de la naturaleza, tal como se la entendía como idea y como tarea, se hallaba implícito que la coexistencia de la totalidad infinita de sus cuerpos en la espacio-temporalidad, considerada en sí, se suponía matemáticamente racional; sólo que la ciencia de la naturaleza como inductiva, justamente sólo podía tener accesos inductivos a las conexiones en sí matemáticas. En todo caso, ella misma como una ciencia matemática inductora y como ciencia conducida por la matemática pura, tenía la más alta racionalidad. ¿No debía ésta convertirse en modelo de todo conocimiento auténtico, no debía/ ((62)) tal conocimiento, si había de realizarse más allá de la naturaleza, seguir el modelo de la ciencia de la naturaleza, respectivamente, aún mejor, el de la matemática pura, en cuanto en otras esferas de conocimiento la facultad de la evidencia apodíctica en axiomas y deducciones debiera ser “congénita” en nosotros? No debe sorprendernos que ya en *Descartes* encontremos la idea de una matemática universal. Naturalmente, a este respecto obró el peso del éxito teórico y práctico que comenzó con *Galileo*. Consecuentemente, el mundo y la filosofía recibieron correlativamente un aspecto completamente nuevo. El mundo debe ser en sí un mundo completamente racional, en el nuevo sentido de racionalidad que ha sido tomado de la matemática, respectivamente, de la racionalidad matemática, y correlativamente, la filosofía, la ciencia universal del mundo debe ser construida como teoría unitariamente racional, “*more geometrico*”.

§11. EL DUALISMO COMO BASE DE LA INCOMPREENSIBILIDAD DE LOS PROBLEMAS DE LA RAZÓN, COMO SUPUESTO DE LA ESPECIALIZACIÓN DE LAS CIENCIAS Y COMO FUNDAMENTO DE LA PSICOLOGÍA NATURALISTA

Por cierto —en la situación histórica dada—, si vale como obvio que la naturaleza científicamente racional es un mundo corpóreo existente en sí, entonces el mundo debiera ser en-sí un mundo propiamente *desdoblado* en un sentido antes desconocido, desdoblado en naturaleza en sí y en una naturaleza con un modo de ser diferente de esta última: la físicamente existente. Eso, en primer lugar, y ya tomando en consideración a partir de la religión la idea de Dios válida y de ningún modo abandonada, debiera traer dificultades graves. ¿No era Dios indispensable como principio de racionalidad? ¿No presupone el ser

racional y, en primer lugar, ya el de la naturaleza, para ser universalmente pensable, una teoría racional y una subjetividad que la produzca; la naturaleza y en general el mundo en-sí, no presupone a Dios como razón absolutamente existente? ¿No es privilegiado el ser psíquico como una subjetividad puramente existente para sí en el ser-en-sí? Sea divina o humana, es en todo caso subjetividad.

La separación de lo psíquico, donde fueron encontrados problemas de la razón, produjo en general dificultades en medida/ ((63)) creciente. Sin duda, sólo más tarde ellos se vuelven tan urgentes que en las grandes investigaciones sobre el intelecto humano en la "Crítica de la razón pura" son el tema central de la filosofía. Pero la fuerza de los motivos racionalistas todavía no se había quebrado y en todas partes se confiaba en la realización de la filosofía racionalista, en todos los aspectos. No sin éxito en cuanto a conocimientos indudablemente valiosos que, aun si "todavía no" correspondían al ideal, precisamente podían ser interpretados como estrato previo. Cada ciencia particular que se establecía tenía, *eo ipso*, la idea de ser conducida por una teoría racional correspondiente, respectivamente, de un *ámbito racional*. La especialización de la filosofía en ciencias particulares tiene, según esto, un sentido más profundo y vinculado exclusivamente con la actitud moderna. La especialización de los investigadores antiguos no podía producir ninguna ciencia especial en el sentido que nosotros le damos. La ciencia de la naturaleza *de Galileo* no provino de la especialización. Por otra parte, sólo las nuevas ciencias posteriores hicieron más específica la idea de una filosofía racional motivada por la nueva ciencia de la naturaleza y tuvieron, a partir de ella, el impulso para el progreso y el dominio de nuevos ámbitos: regiones particulares racionalmente cerradas dentro de la totalidad racional del universo.

Así como fue proclamada por *Descartes* la idea de filosofía racional y la separación entre naturaleza y espíritu, naturalmente, desde el comienzo, ya con *Hobbes*, contemporáneo de *Descartes*, apareció, la exigencia de una nueva psicología. Al mismo tiempo, ella era, tal como lo señalamos, una psicología de estilo totalmente ajeno al del tiempo anterior, concretamente proyectada como una antropología psicofísica con espíritu racionalista.

Pero no hay que permitir ser extraviado por el contraste habitual entre empirismo y racionalismo. El naturalismo de un *Hobbes* quie-

re ser fiscalismo y como todo fiscalismo tiene el modelo de la racionalidad fiscalista⁶.

((64)) Eso vale también para las demás ciencias de la Modernidad, las biológicas, etc. El desdoblamiento dualista, consecuencia de la concepción de la naturaleza fiscalista, obra en ellas una formación al modo de disciplinas desdobladas. Las disciplinas que al comienzo se ubicaban unilateralmente, puramente respecto a lo corporal, por lo tanto ciencias biofísicas, están obligadas a captar en primer lugar descriptivamente las concreciones, analizarlas intuitivamente y clasificarlas; pero el punto de vista fiscalista de la naturaleza consideraba obvio, como éxito de las ciencias naturales, que la física llevada a cabo en adelante explicara fiscalística y racionalmente todas estas concreciones. Lo mismo valía para las floraciones de las ciencias biofísicas-descriptivas, sobre todo en virtud de la valoración ocasional de los conocimientos fiscalistas como éxito las ciencias de la naturaleza, método interpretado siempre a la manera fiscalista.

Lo que, por otra parte, concierne a lo anímico que queda después de la desconexión de los cuerpos animales y, en primer lugar, humanos, que forman parte de la naturaleza regionalmente cerrada; así se produce, de un modo comprensible, el modelo de la concepción natural fiscalista y del método científico de la naturaleza —esto ya era así desde *Hobbes*— que se atribuya al alma un modo de ser propio por principio semejante al de la naturaleza, y a la psicología un elevamiento teórico de la descripción hasta el “esclarecimiento” teórico último, como de la biofísica. Pero eso pasa por alto la doctrina cartesiana de las “sustancias” corporales y anímicas, separadas por atributos radicalmente diferentes. La *naturalización de lo psíquico* pasa a través de *John Locke* a toda la época moderna hasta nuestros días. Es significativa la metáfora del *white paper* y de la *tabula rasa* a la que los datos anímicos llegan y pasan, regulados de un modo semejante a los procesos corporales en la naturaleza. En el caso de *Locke*, esta nueva forma de naturalismo, orientado hacia el fiscalismo, todavía no está formada consecuentemente, respectivamente, pensada hasta el fin como sen-

⁶ Cuando aquí, y a menudo, empleo la expresión “fiscalismo”, esto sucede exclusivamente en sentido general, evidente de suyo según la marcha de nuestras investigaciones, vale decir, para designar errores filosóficos que provienen de malas interpretaciones del sentido verdadero de la física moderna. Por lo tanto, la palabra no apunta aquí especialmente al “movimiento fiscalista” (“Círculo de Viena”, “empirismo logicista”).

sualismo positivista. Pero este naturalismo se produce rápidamente y en un modo decisivo para el desarrollo histórico de toda la filosofía. Pero en todo caso, esta nueva psicología naturalista desde el comienzo no fue una promesa vacía, sino que se presentó en grandes obras muy impactantes y/ ((65)) con la pretensión de fundar de modo duradero una ciencia universal según el plan.

Todas las nuevas ciencias, conducidas por el mismo espíritu, parecen tener éxito, y en la posición más encumbrada se halla la metafísica. Cuando el racionalismo fiscalista no era seriamente realizable, como precisamente en la metafísica, eso se subsanaba con oscuras atenuaciones de conceptos escolásticos, mediante la utilización de conceptos escolásticos modificados. A menudo, el sentido conductor de la nueva racionalidad no era pensado con precisión, aunque era el motor de los movimientos. Hasta *Leibniz* y *Christian Wolff*, su explicación detallada era, ella misma, una parte del trabajo de pensamiento filosófico. Como el nuevo racionalismo naturalista era una filosofía sistemática —una metafísica, una ciencia de las preguntas últimas y más altas, las cuestiones de la razón, pero también, junto con esto, las preguntas por los hechos— creía poder crear el “*ordine geometrico*”, ejemplo de eso es la “*Ética*” de *Spinoza*.

Por cierto, se debe comprender a *Spinoza* correctamente en su sentido histórico. Interpretar a *Spinoza* a partir una visión superficial de su método “geométrico” de demostración es una comprensión equivocada. Habiendo comenzado como cartesiano, al principio se instala en la convicción de que no sólo la naturaleza sino la totalidad del ser en general debe ser un sistema racional unitario. Eso era comprensible de antemano. En el sistema total debe estar contenido el sistema matemático de la naturaleza, pero como parte de un sistema éste no puede ser autosuficiente. Por consiguiente no se puede abandonar la física a los físicos como si fuera efectivamente un sistema completo, y, por otra parte, respecto del miembro contrapuesto psicológico del dualismo, tampoco se puede entregar la formación de un sistema racional propio a los especialistas. También el tema teórico Dios, la sustancia absoluta, debía formar parte de la unidad del sistema total racional. *Spinoza* tiene delante la tarea de descubrir el sistema del ser total racional postulado, y en primer lugar las condiciones de su pensabilidad unitaria, y luego realizar sistemáticamente eso mismo, mediante una construcción real-efectiva. Así, primero por medio del hecho, se prueba la efec-

tiva pensabilidad de un/ ((66)) ser total racional. Precisamente antes, a pesar de la evidencia que se hallaba en esa actitud en el modelo de la ciencia de la naturaleza, éste es sólo un postulado cuya pensabilidad para el dualismo de las “sustancias” fundamentalmente diferentes, con la de una sustancia única absoluta por encima suyo, de ningún modo resultaba claro. Naturalmente, para *Spinoza*, se trataba sólo de un sistema general, su “Ética” es la *primera ontología universal*. Por su intermedio, pensaba él, habría que alcanzar su sentido de sistema efectivo para la ciencia de la naturaleza actual y para la psicología a construir de modo semejante como paralela, sin lo que ambas seguirían siendo incomprensibles.

§12. CARACTERIZACIÓN CONJUNTA DEL RACIONALISMO FISCALISTA MODERNO⁷

La filosofía en su antiguo origen quería ser “ciencia”, conocimiento universal del universo de lo que existe, no un conocimiento cotidiano vago y relativo –*dóxa*–, sino conocimiento racional: *epistème*. Pero la filosofía todavía no alcanza la verdadera idea de la racionalidad, y en conexión con esto, la idea verdadera de la ciencia universal, tal era la convicción del fundador de la Modernidad. El nuevo ideal sólo era posible de acuerdo con el modelo de la matemática reconfigurada y de la ciencia de la naturaleza. Demostró su posibilidad en el tiempo apasionado de su actualización. ¿Qué es ahora la ciencia universal de la idea nueva –pensada idealmente completa– sino *sabiduría total*? Esta es para los filósofos una meta real-efectiva, que aunque se halla en el infinito, es realizable, no individualmente ni por la comunidad filosófica de una época determinada, sino en el infinito progreso de las generaciones y con sus investigaciones sistemáticas. En sí el mundo es, según se dice verlo apodícticamente, una unidad sistemática racional, en la que todos los detalles hasta el último deben ser determinados racionalmente. Su forma de sistema (su estructura esencial universal) ha de ser alcanzada, ya de antemano lista y conocida por nosotros, en la medida en que ella, en todo caso, es puramente matemática. Es válido determinarla sólo en su peculiaridad, lo que lamentablemente sólo es posible por vía inductiva. Esta es la vía –sin duda/ ((67)) interminable– de la sabiduría total. Se vive, pues, en la certeza dichosa de un

⁷ <Comparar con el Anexo IV>

camino que va desde lo próximo a lo lejano, desde lo más o menos conocido a lo desconocido, como un método infalible de ampliación de conocimiento, en el que el todo de lo existente debiera ser conocido real-efectivamente en su pleno “ser-en-sí”, en progreso infinito. De esto forma parte también, permanentemente, otro progreso: el de la aproximación, en lo matemáticamente ideal, de lo dado sensible-intuido en el mundo circundante de la vida, vale decir, en el perfeccionamiento de la “subsunción” siempre sólo aproximativa, de los datos empíricos bajo los conceptos ideales pertinentes a ellos, al método a ser configurado aquí para eso, el refinamiento de las mediciones, el acrecentamiento de la capacidad de producción de sus instrumentos, etc.

Con el creciente poder de conocer la totalidad, siempre perfeccionado, el ser humano logra también un dominio siempre más perfecto sobre su mundo circundante práctico que se amplía en un progreso infinito. Incluido en esto se halla también el dominio sobre la humanidad pertinente al mundo circundante real, por lo tanto también sobre sí mismo y sobre los prójimos, un poder siempre más grande sobre su destino, y así siempre más pleno, la “felicidad” racionalmente pensable sin excepción para el ser humano. Pues también desde el punto de vista de los valores y de los bienes él puede conocer lo en sí verdadero. Todo esto se halla en el horizonte de este racionalismo como su consecuencia obvia. De este modo el ser humano es efectivamente el vivo retrato de Dios. En un sentido análogo, tal como la matemática habla de los puntos infinitamente lejanos, las rectas, etc. se puede decir aquí de modo similar: Dios es el “*ser humano infinitamente lejano*”. Precisamente, el filósofo, correlativamente con la matematización del mundo y la filosofía, en cierto modo se ha idealizado matemáticamente a él mismo y al mismo tiempo a Dios.

Sin duda, el nuevo ideal de universalidad y racionalidad del conocimiento significa un progreso formidable allí donde se hallaba su lugar de origen: en la matemática y la física. Suponiendo, naturalmente, que según nuestros análisis anteriores esto haya alcanzado una comprensión correcta y, ante todo, permanezca libre de una transformación de sentido. ¿Hay en la historia del mundo un objeto más digno del asombro filosófico/ ((68)) que el descubrimiento de las totalidades de verdad infinitas, como en el progreso infinito puramente realizable (como matemática pura) o en aproximaciones (como en la ciencia inductiva de la naturaleza), y no es casi un milagro lo que efectiva-

mente ha llegado a ser y a desarrollarse como resultado del trabajo? Es un milagro la producción teórico-técnica, aun cuando se lo haya tomado por la ciencia misma con una transformación de su sentido. Otra cosa sucede con la pregunta: ¿en qué medida se podría extender el modelo de estas ciencias, y si entonces eran en general insuficientes las tomas de conciencia filosóficas a las que se debía la concepción del mundo, y la concepción científica del mundo?

Por poco que ese fuera el caso ya respecto de la naturaleza, se mostró en eso (aunque recién en los tiempos más modernos) que lo obvio respecto de que toda ciencia de la naturaleza fuera en última instancia física —tanto las biológicas como todas las ciencias concretas de la naturaleza debían, con el progreso de las investigaciones disolverse cada vez más en la física— [lo obvio] fue sacudido, y tanto más porque esas ciencias se vieron necesitadas de reformas metódicas. Sin duda eso no sucedió sobre la base de una *revisión* de principio de los pensamientos fundadores de la ciencia moderna de la naturaleza, que mediante la metodización se vaciaban.

§13. LAS PRIMERAS DIFICULTADES DEL NATURALISMO FISCALISTA EN LA PSICOLOGÍA: LA INCOMPRESIBILIDAD DE LA SUBJETIVIDAD PRODUCTORA

Sin embargo, mucho antes se hizo valer en la nueva *psicología naturalista* la hesitación de la matematización del mundo, respectivamente, de una racionalización copiada de modo poco claro para ella, de una filosofía *ordine geometrico*. A su ámbito pertenecían también las actividades de conocimiento racionales y los conocimientos de los filósofos, de los matemáticos, de los investigadores de la naturaleza, etc., en los que las nuevas teorías se convirtieron en sus configuraciones espirituales, y como tales, portadoras en sí del sentido último de verdad del mundo. Eso creaba dificultades ya que con *Berkeley* y con *Hume* se había desarrollado un *escepticismo*, una paradoja, encontrada como contrasentido, pero no correctamente captable, que primero se erigió directamente contra el modelo de racionalidad, contra la matemática y la física y sus conceptos fundantes, y trató de desvalorizar el sentido de sus ámbitos (espacio matemático, / ((69)) naturaleza material) como si fueran ficciones psicológicas. En *Hume* llegó al extremo, hasta el desarraigo del ideal total de la filosofía, de todo el tipo de científicidad de

las nuevas ciencias. Había afectado, y esto es altamente significativo, no sólo el ideal filosófico *moderno* sino el *conjunto de la filosofía* del pasado, todo el planteamiento de tareas de una filosofía como *ciencia objetiva universal*. ¡Una situación paradójal! Había producciones altamente exitosas, y que se multiplicaban diariamente, por lo menos en una serie importante de ciencias nuevas. Quien trabajaba en esas ciencias o quien cuidadosamente las seguía, vivenciaba una evidencia a la que ni él ni nadie podía sustraerse. Y sin embargo, este resultado total, esta evidencia misma *en cierta nueva dirección de la mirada y a partir de la psicología*, en cuyo ámbito tenía lugar el quehacer productivo, se había vuelto completamente incomprensible. Pero todavía más. No sólo la nueva ciencia y su mundo, el interpretado racionalmente, había sido afectado, sino también la conciencia cotidiana del mundo y de la vida mundana, el mundo pre-científico en sentido corriente, el mundo, en cuya validez de ser no cuestionada se lleva a cabo el hacer y el impulsar de los seres humanos no rozados por la ciencia, y finalmente también el científico, y no sólo cuando vuelve a la práctica cotidiana.

El más radical escepticismo anterior no había dirigido su ataque contra ese mundo, sólo había hecho valer su relatividad para la negación de la *epistème* y del mundo en sí, filosóficamente extraído en ella. En eso consistía su agnosticismo.

Así se presentan ahora enigmas de un estilo antes nunca vislumbreado según plan, y ellos condicionan un tipo de filosofar completamente nuevo como “teorético-cognocitivo”, “teorético-racional”, y pronto también filosofías sistemáticas con una posición de objetivos y método completamente nuevos. La mayor de estas revoluciones se indica como el *giro del objetivismo científico*, del moderno, pero también del de *todas las anteriores filosofías milenarias, hacia un subjetivismo transcendental*.

§14. CARACTERIZACIÓN PRELIMINAR DEL OBJETIVISMO Y DEL TRASCENDENTALISMO. LA LUCHA DE ESTAS DOS IDEAS COMO SENTIDO DE LA HISTORIA DEL ESPÍRITU MODERNO ((70))

Lo característico del *objetivismo* es que se mueve sobre la base del mundo pre-dado como obvio mediante la experiencia, y pregunta por su “verdad objetiva”, por lo que es incondicionalmente válido para él,

para todo [ser humano] racional, por lo que el mundo es en sí. Producir eso universalmente es cosa de la *epistème*, de la razón, respectivamente, de la filosofía. Con esto se alcanzará el existente último, más allá de que no tendría ningún sentido racional el preguntar retrospectivo.

Por el contrario, el trascendentalismo dice: el sentido de ser del mundo de la vida pre-dado es una *configuración subjetiva*, que resulta de la vida experienciante, pre-científica. En ella se construye el sentido y la validez de ser del mundo, y en cada caso *del mundo* que efectivamente vale para quien tiene la experiencia correspondiente. Por lo que concierne al mundo “objetivamente verdadero”, al de la ciencia, él es la *configuración de grado más alto* sobre la base del experimentar y pensar científico, respectivamente, de sus producciones de validez. Solo en un preguntar retrospectivo radical por *la* subjetividad, y en verdad por *la* subjetividad que lleva a cabo *en última instancia* toda validez de mundo con su contenido y en todas las modalidades pre-científicas y científicas, así como en un preguntar por el qué y el cómo de las producciones racionales, puede la verdad objetiva hacer comprensible y alcanzar el *último sentido de ser* del mundo. Por lo tanto, lo en sí primero no es el ser del mundo en su incuestionable obviedad, y lo que hay que formular no es la mera pregunta por lo que le pertenece objetivamente; sino que *lo en sí primero es la subjetividad*, y en verdad *como* la que pre-da ingenuamente el ser del mundo y la que luego lo racionaliza o, lo que es lo mismo: la que lo objetiva.

Sin embargo, aquí amenaza de antemano el contrasentido, que primero aparece como obvio, en cuanto a que esta subjetividad del ser humano sea, por lo tanto, la subjetividad psicológica. El trascendentalismo maduro protesta contra el idealismo psicológico y mientras combate la ciencia objetiva, *como filosofía* pretende poner en marcha una *cientificidad de tipo completamente diferente*, como trascendental. De un subjetivismo de este estilo trascendental/ ((71)) la filosofía del pasado no tenía ningún atisbo. Carecía de motivos eficaces para un cambio de actitud correspondiente, aunque algo semejante se habría podido pensar desde el escepticismo antiguo, y precisamente a partir de su relativismo antropocéntrico.

Toda la historia de la filosofía, desde la aparición de la “teoría del conocimiento” y de los intentos serios de una filosofía trascendental, es una historia de las violentas tensiones entre la filosofía objetivista y

la trascendental, una historia de los intentos permanentes de sostener el objetivismo y de reconfigurarlo en una forma nueva y, por otra parte, para dominar las dificultades que trajeron consigo las ideas de la subjetividad trascendental y del método requerido para ello. Es de la mayor importancia la elucidación del origen de este desdoblamiento interno del desarrollo filosófico y el análisis de los motivos últimos de ésta, la más radical transformación de la idea de filosofía. Ella produce sólo una intelección del *sentido más profundo*, que unifica todo el devenir histórico-filosófico de la Modernidad: una unidad de voluntad que vincula las generaciones de filósofos, y en esta [unidad] un estar dirigido de todos los esfuerzos individual-subjetivos y según escuelas. Se trata, tal como aquí intentaré mostrar, de un ser dirigido hacia una *forma final* de la filosofía trascendental —*como fenomenología*—, en la que se halla, como momento destacado, la *forma final de la psicología* que abandona el sentido naturalista de la psicología moderna.

§15. REFLEXIÓN SOBRE EL MÉTODO DE NUESTRO MODO HISTÓRICO DE CONSIDERACIÓN

El tipo de las consideraciones que hemos llevado a cabo y que ya había determinado el estilo de las indicaciones preparatorias, no es el de las consideraciones históricas en sentido habitual. Para nosotros es válido hacer comprender la *teleología* en el devenir histórico de la filosofía, especialmente de la moderna, y junto con esto procurarnos claridad acerca de nosotros mismos como sus portadores, sus co-realizadores con nuestra voluntad personal. Intentamos comprender la *unidad* que gobierna en toda posición histórica de fines, en el uno contra otro/ ((72)) y en el uno con otro de sus transformaciones, y establecer a partir de eso y en una crítica permanente tener a la vista sólo el nexo histórico conjunto como nexo personal. Un ver, no desde lo exterior, desde el hecho, y como si el devenir temporal en el que nosotros mismos hemos devenido fuera una sucesión causal meramente externa, sino a partir *del interior*. Nosotros que no sólo tenemos una herencia espiritual, sino que también somos completamente lo devenido histórico-espiritualmente, sólo así tenemos una tarea que es la nuestra propia. No la logramos mediante la crítica de cualquier sistema presente o transmitido por la antigüedad, de una “visión del mundo” científica o pre-científica (finalmente hasta una china), sino sólo a partir de

una comprensión crítica de la unidad conjunta de la historia, de *nuestra* historia. Pues ella tiene unidad espiritual a partir de la unidad y la fuerza impulsiva de la tarea, que en el acontecer histórico —en el pensar filosofante del uno para el otro y del uno con otro por encima del tiempo— quiere llegar por grados, de la falta de claridad a la claridad que satisface, hasta que ella se elabore finalmente con perfecta intelección. Entonces ella no sólo se muestra como de hecho necesaria sino como lo *encomendado* a nosotros los filósofos de hoy. Nosotros somos precisamente lo que somos, como funcionarios de la humanidad filosófica moderna, como herederos y co-portadores de la orientación de la voluntad *que la atraviesa*, y somos eso a partir de una institución originaria, que es al mismo tiempo institución ulterior y transformación de la institución originaria de los griegos. En esto se halla el *comienzo teleológico*, el verdadero nacimiento del espíritu europeo en general.

Tal tipo de elucidación de la historia en la pregunta retrospectiva por la institución originaria de los fines, que vincula la cadena de las generaciones futuras en la medida en que ella sigue viviendo en formas sedimentadas pero que siempre pueden ser despertadas nuevamente y criticadas con nueva vitalidad; tal tipo de pregunta retrospectiva para elucidar los modos como los fines perdurables llevan consigo siempre logros ensayados siempre de nuevo, y la obligación de esclarecerlos a través de la insatisfacción, de mejorarlos, de transformarlos más o menos radicalmente; eso, digo yo, no es sino la auténtica/ ((73)) toma de conciencia de sí mismo del filósofo, hacia donde él *propia-mente quiere salir*; lo que en él es voluntad *a partir* de la voluntad y *como* voluntad de los antepasados espirituales. Eso quiere decir hacer que reviva en su sentido histórico oculto la conceptualidad sedimentada que, como no cuestionado, es la base de su trabajo privado y no-histórico. Esto es, en su toma de conciencia de sí misma, continuar, al mismo tiempo, la toma de conciencia de los antiguos predecesores, y así, no sólo volver a suscitar la cadena de pensadores, su socialidad de pensamiento, su comunitarización de ideas y transformarlas para nosotros en presente viviente, sino sobre la base de esta *unidad conjunta* presentificada ejercer una *crítica responsable*, una crítica de tipo propio, que tiene su base en esta posición de fines histórica personal, completamientos relativos, críticas intercambiadas, y no en las obviedades privadas de los filósofos del presente. Ser pensador por sí mis-

mo, filósofo autónomo con voluntad de liberación de todos los prejuicios, exige de él la visión de que todo lo suyo obvio son *prejuicios*, que todos los prejuicios son falta de claridad a partir de una sedimentación tradicional y no meramente algo como un juicio indeciso en su verdad, y que esto ya vale a partir de la gran tarea, de la idea que se llama "filosofía". A ella se remiten todos los juicios filosóficamente válidos.

Una toma de conciencia retrospectiva histórica como esta que estamos examinando es, pues, efectivamente la más profunda toma de conciencia de sí mismo hacia una comprensión de sí mismo, hacia aquello hacia lo que propiamente se quiere ir, hacia lo que se es como ser histórico. La toma de conciencia de sí mismo sirve a la decisión y ella quiere decir aquí naturalmente, al mismo tiempo continuación de la tarea más propia, que de ahora en adelante es comprendida a partir de aquella toma de conciencia histórica y tarea elucidada, que en el presente nos es encomendada en común a nosotros.

Pero esencialmente, a toda institución originaria corresponde una institución última encomendada al proceso histórico. Ella es plenamente efectuada si la tarea llega a una perfecta claridad, y con esto a un método apodíctico, en que cada paso del logro de la marcha, permanente, es para nuevos pasos que tienen el carácter de absolutamente exitosos, vale decir, de lo apodíctico. La filosofía como tarea infinita habría llegado con esto a su comienzo apodíctico, a su horizonte/ ((74)) de continuación apodíctica. (Sería totalmente erróneo sustituir el sentido principialista de lo apodíctico que aquí se señala, por el sentido habitual tomado de la matemática tradicional.)

Pero es necesaria una advertencia para evitar un malentendido. Todo filósofo histórico lleva a cabo su toma de conciencia de sí mismo, sostiene sus discusiones con filósofos de su presente y de su pasado. Él se expresa sobre todo eso, en tal intercambio fija su propia posición, de este modo se crea cierta incuestionabilidad respecto de su propio quehacer, cómo así también respecto de sus propias teorías dadas a conocer, crecidas en él, en la conciencia de aquello a que apuntaba.

Pero si nosotros somos informados todavía tan exactamente por la investigación histórica sobre tales "interpretaciones de sí mismo" (y que eso se haga tomando en consideración toda la cadena de filósofos), tendremos así la experiencia de que no sabemos nada de eso "a lo que se quería llegar" en todos esos filósofos, en última instancia en la

unidad oculta de la interioridad intencional, que es la única que configura la unidad de la historia. Sólo en la institución final se manifiesta eso, sólo a partir de ella se puede abrir la orientación unitaria de todas las filosofías y los filósofos, y a partir de ella se puede alcanzar la claridad en que se comprenda a los pensadores del pasado como ellos nunca habrían podido comprenderse.

Eso hace comprensible que la verdad de tipo propio de una “consideración teleológica de la historia” nunca pueda ser refutada de modo decisivo mediante citas de “testimonio de sí mismos”, documental, de filósofos anteriores; pues ella sólo se prueba en la evidencia de una visión de conjunto crítica, que permita elucidar una armonía final plena de sentido, detrás de los “hechos históricos” de filosofemas documentados y de su aparente confrontación y comparación.

§16. DESCARTES COMO FUNDADOR TANTO DE LA IDEA MODERNA DEL RACIONALISMO OBJETIVISTA COMO TAMBIÉN DEL MOTIVO TRASCENDENTAL QUE LO QUIEBRA

Ahora vamos a llevar efectivamente a cabo la elucidación del sentido unitario del movimiento filosófico moderno/ ((75)), dentro del cual pronto se destacará el peculiar papel al que estaba destinado el desarrollo de la nueva psicología. Con este fin debemos volvernos hacia el *genio fundacional* de toda la filosofía moderna: hacia *Descartes*. Poco tiempo después que *Galileo* llevara a cabo la fundación originaria de la nueva ciencia de la naturaleza, fue *Descartes* quien concibió la nueva idea de la filosofía universal y, al mismo tiempo, puso en acción su marcha sistemática: con el sentido del racionalismo matemático – mejor decir, del racionalismo fiscalista– una filosofía como “matemática universal”. Ella pronto produjo un efecto enorme.

Eso no quiere decir, pues (según lo dicho antes), que él hubiera concebido plena, sistemáticamente de antemano esta idea, ni qué decir, pues, que sus contemporáneos y los que lo sucedieron, guiados permanentemente por él en las ciencias, la hubieran tenido ante los ojos en forma explícita. Para eso habría sido necesaria aquella más alta configuración sistemática de la matemática pura en la nueva idea de la universalidad, que apareció en una primera maduración relativa en *Leibniz* (como “mathesis universalis”), que en la forma más madura, como matemática de las diversidades definidas todavía es objeto de

investigación viviente. Tal como en general las ideas históricas que se efectúan en amplios desarrollos, las de la nueva matemática, de la nueva ciencia de la naturaleza, de la filosofía, viven en la conciencia de las personalidades que operan como portadores de su desarrollo en modos noéticos muy diferentes: de pronto como los instintos que se esfuerzan por avanzar sin que cada persona tenga la capacidad de darse cuenta de su hacia-dónde; de pronto como resultado de un dar cuenta más o menos claro, como fines captados mal o bien; luego, eventualmente, mediante reflexiones renovadas, configurándose respecto a fines cada vez más precisos. Por otra parte, tenemos también modos de su aplanamiento, de su oscurecimiento con la aceptación de ideas que ya han sido detalladas en otra parte y que ahora asumen otros modos de vaguedad –nosotros ya hemos aprendido a comprender–: ideas vaciadas, oscurecidas, convertidas en meros conceptos terminológicos, eventualmente, en el intento de exposición, cargándose con falsas interpretaciones y similares. En todo esto, ellas todavía son fuerzas impulsivas en el desarrollo. Así operan las ideas que aquí nos interesan, / ((76)) también en todos los que no han sido educados en el pensamiento matemático. Esto debe ser tenido en cuenta, si se habla del poder de la nueva idea de filosofía que recorre toda la Modernidad, por medio de la ciencia y la cultura, como la que recién fue captada y relativa y fijamente circunscrita por *Descartes*.

Pero no sólo por la inauguración de esta idea fue *Descartes* el patriarca de la Modernidad. Es muy sorprendente, al mismo tiempo, que en sus “Meditaciones” fuera quien –y precisamente con intención de dar una fundamentación radical al nuevo racionalismo, y luego *eo ipso* al dualismo– llevó a cabo una institución originaria de pensamientos que en su propio efecto histórico (como siguiendo una oculta teleología de la historia) estaban determinados para quebrar precisamente ese racionalismo mediante el descubrimiento de su contradicción oculta: aquellos pensamientos que debían fundar este racionalismo como *aeterna veritas* traían en sí un *sentido oculto* que, habiendo llegado a la luz, los desarraigaba completamente.

§17. LA VUELTA DE DESCARTES AL “EGO COGITO”. EXPOSICIÓN DE SENTIDO DE LA EPOJÉ CARTESIANA

Tomemos en consideración la marcha de las dos primeras Meditaciones Cartesianas en una perspectiva que deje aparecer su estructura

general, la marcha hacia el *ego cogito*, hacia el ego de las *cogitationes* de las *cogitata* correspondientes. Nuestro tema sería entonces esta predilecta pregunta de examen para criaturas filosóficas. En verdad se halla en esta Primera Meditación una profundidad que es tan difícil de agotar que ni siquiera *Descartes* lo logró, puesto que dejó que se le escurriera el gran descubrimiento que ya tenía entre manos. Todavía hoy, y tal vez sólo hoy, me parece, todo pensador autónomo debiera estudiar en profundidad estas primera meditaciones, sin dejarse intimidar por el aparente carácter primitivo, por la de antemano conocida utilización de los nuevos pensamientos para las pruebas de la existencia de Dios, paradójales y completamente erróneas, y si no a través de mucha falta de claridad y ambigüedades; y luego también no demasiado rápidamente tranquilizado por las propias contradicciones. Hay buenas razones, si yo ahora, en mi intento/ ((77)) doy lugar a una cuidadosa exposición, que no repita lo que dijo *Descartes* sino que extraiga lo que efectivamente yacía en su pensamiento; pero luego se separa lo que fue consciente para él mismo, y lo que ciertos temas obvios, por cierto muy naturales, le ocultaban, respectivamente, suplantaban sus pensamientos. No son meros residuos de tradiciones escolásticas, no son prejuicios casuales de su tiempo sino lo que *fue obvio durante milenios*, cuya superación, en general, recién fue posible mediante un esclarecimiento y un pensar hasta el final su pensamiento original.

El conocimiento filosófico es, según *Descartes absolutamente fundado*; debe basarse en un fundamento de conocimiento inmediato y apodíctico que en su evidencia excluya toda duda imaginable. Cada paso de conocimiento mediato debe poder alcanzar precisamente tal evidencia. La visión de conjunto de las convicciones sostenidas hasta este momento, las adquiridas y las aceptadas, por todas partes le anuncian dudas o posibilidades de duda. En esta situación, para él y para cualquiera que seriamente quiera ser filósofo, es inevitable comenzar por *una suerte de epojé escéptica radical*, que ponga en cuestión el universo de todas las convicciones que ha tenido hasta ese momento y que de antemano impide todo empleo de juicios de las mismas, toda toma de posición acerca de su validez o su no-validez. Todo filósofo debe una vez en la vida proceder así, y si no lo ha hecho, entonces debe proceder así aún si él ahora ya tiene "su filosofía". Antes de la *epojé*, esto debe ser manejado, pues, como un prejuicio cualquiera.

Esta “*epojé cartesiana*” es, de hecho, de un radicalismo inaudito hasta entonces, pues no solo abarca expresamente la validez, hasta ese momento, de todas las ciencias, sino que hasta no acepta la evidencia apodíctica que pretendía la matemática, hasta la validez del mundo de la vida pre-científico y extra-científico, por lo tanto el mundo oculto en lo obvio permanentemente incuestionable de la experiencia sensible, y toda la vida de pensamiento de que ella se nutre, la no científica, finalmente también de la científica. Por primera vez, podemos decir, el grado más bajo de todo conocimiento objetivo, el suelo del conocimiento, de todas las ciencias hasta ese momento, / ((78)) de todas las ciencias “del” mundo, se pone en cuestión desde el “punto de vista del conocimiento”, vale decir, la experiencia en sentido corriente, la experiencia “sensible”, y correlativamente el mundo mismo: como el que para nosotros tiene sentido y ser, tal como éste vale con certeza incuestionable para nosotros como estando a la mano con este y aquel contenido de realidades singulares y sólo pierde su valor ocasionalmente en detalles por ser dudoso o de vana apariencia. Pero a partir de ahí también son puestas en cuestión todas las producciones de sentido y de validez que se funden en la experiencia. De hecho aquí se halla, como lo mencionamos antes, el comienzo histórico de una “crítica del conocimiento” y, en verdad, como de una crítica radical del conocimiento objetivo.

Nuevamente hay que recordar que el escepticismo antiguo, iniciado por *Protágoras* y por *Gorgias*, puso en cuestión y negó la *epistème*, esto es, el conocimiento científico del existente-en-sí, pero que no fue más allá de tal agnosticismo, no dijo nada sobre la negación de lo racionalmente extraído de una “filosofía” que con sus presuntas verdades-en-sí aceptó y creyó poder alcanzar un en sí racional. “El” mundo es racionalmente incognoscible, el conocimiento humano no puede ir más allá de las apariciones subjetivo-relativas. A partir de ahí habría sido en la nueva *psicología naturalista* posible, en efecto, llevar todavía más lejos el radicalismo (como, por ejemplo, para la proposición ambigua de *Gorgias*: “No hay nada”); pero en realidad nunca se llegó a eso. Al escepticismo, instalado también en épocas tardías, práctico-éticamente (políticamente) de modo negativo, faltó el motivo cartesiano original: a través del infierno de una *epoje* cuasi-escéptica y ya no superable, penetrar por las puertas del cielo de una filosofía absolutamente racional y construirla sistemáticamente.

¿Pero cómo la *epojé* debe producir eso ahora? ¿Cómo se podrá demostrar un suelo originario de evidencias inmediatas y apodícticas por su intermedio, si precisamente pone de un golpe fuera de juego todos los conocimientos del mundo, en todas sus formas, también las de la simple experiencia de mundo, y con ese poner fuera de juego pierde el ser del mundo que tenía a la mano? La respuesta dice: si excluyo todas las tomas de posición respecto del ser y del no-ser del mundo, si me abstengo/ ((79)) de toda validez de ser referida al mundo, sin embargo, dentro de esa *epojé*, no se excluye *toda* validez de ser. Yo, el yo que lleva a cabo la *epojé*, no estoy yo mismo incluido en este ámbito de objetos, más bien –si la efectúo efectiva, radical y universalmente– estoy por principio excluido. Precisamente en esto encuentro la base apodíctica buscada, que excluye absolutamente toda duda posible. En qué medida yo también puedo impulsar la duda, e intento yo mismo pensar que para mí todo es dudoso o que en verdad no existe nada, es absolutamente evidente que, sin embargo, yo sería como el que duda, el que niega todo. Una duda universal no se suprime a sí misma. Por lo tanto, durante la *epojé* universal la evidencia absolutamente apodíctica “yo soy” se alza para mí como un mandamiento. Pero en la misma evidencia hay incluida mucha diversidad. *Sum cogitans*, esta expresión de evidencia dice concretamente: *ego cogito - cogitata qua cogitata*. Eso incluye todas las cogitaciones, las singulares y la síntesis fluyente hacia la unidad universal de una *cogitatio*, en la que como *cogitatum* el mundo y lo que pienso como agregado tenía y tiene validez de ser para mí; solo que yo ahora como filósofo, no debo simplemente efectuar al modo natural estas valideces y utilizarlas a modo de conocimiento. En mi posición de la *epojé* por encima de todas ellas, ya no puedo co-afirmarlas más. Por lo tanto, toda mi vida activa conjunta, la que experiencia, piensa, valora y demás, persiste para mí y sigue transcurriendo, sólo que lo que estaba ante los ojos como “el” mundo, como lo que existe para mí y vale, se ha transformado en mero “fenómeno”, y en verdad respecto a todas las determinaciones que le pertenecen. Todas ellas y *el mundo mismo* se han transformado en mis “*ideae*”, ellas son el haber inseparable de mis *cogitaciones*, precisamente como sus *cogitata*, en la *epojé*. Aquí teníamos, pues, en el título *ego co-incluida*, una *esfera de ser absolutamente apodíctica* y no algo como una mera proposición axiomática “*ego cogito*” o “*sum cogitans*”.

Pero todavía hay que agregar algo, y algo especialmente admirable. Mediante la *epojé* soy empujado a aquella esfera de ser que *precede, por principio, a todo lo que es ser pensable por mí y sus esferas de ser!* ((80)) como su *presuposición absolutamente apodíctica*. O lo que vale igualmente para Descartes: yo, el yo de la efectuación de la *epojé*, soy lo único absolutamente indudable, excluyente por principio de toda posibilidad de duda. Lo que si no se presenta como apodíctico, como por ejemplo, los axiomas matemáticos, deja abiertas posibilidades de duda, por lo tanto también la pensabilidad de la falsedad; de ella sólo se excluye y se justifica la pretensión de apodicticidad si se logra un fundamento mediato y absolutamente apodíctico que reconduzca a aquella única absoluta evidencia originaria, a la que todo conocimiento debe reconducir, si es que una filosofía debe ser posible.

§18. LA FALSA INTERPRETACIÓN DE SÍ MISMO DE DESCARTES: LA FALSIFICACIÓN PSICOLOGISTA DEL EGO PURO LOGRADO MEDIANTE LA EPOJÉ

Aquí debemos mencionar algo que hemos callado intencionalmente en la exposición anterior. Con esto sale a la luz la *ambigüedad oculta* en el pensamiento cartesiano: se señalan dos posibilidades para la captación de esos pensamientos, para configurarlos, modos de plantear tareas científicas, de los cuales para *Descartes* sólo *uno* era obvio. Así el sentido de su exposición es (en cuanto suyo) fácticamente unívoco; pero lamentablemente esa univocidad se origina en que él no llevó a cabo efectivamente el radicalismo originario de su idea, que no sometió (no “puso entre paréntesis”) efectivamente en todo el mundo de la *epojé*, efectivamente todos sus prejuicios; que él, perdido en su meta, no captó precisamente lo más significativo, lo que él había ganado en el “ego” de la *epojé*, para desplegar puramente en éste un *thaumázein* filosófico. En comparación con lo que tal despliegue había de dar, y en verdad muy pronto, todo lo que él había traído a la luz —que es tan original y con efectos tan amplios— en cierto sentido es superficial y en verdad es desvalorizado por su interpretación. Vale decir, admirándose por *este* ego recién descubierto en la *epojé*, se pregunta a sí mismo, *qué clase de yo es ése*, si es el yo del ser humano, el que es ser humano sensiblemente intuible/ ((81)) de la vida en común; luego él desconecta el cuerpo vivido —tal como el mundo sensible

en general cae también bajo esta *epojé*— y así se determina para Descartes el ego como *mens sive animus sive intellectus*.

Pero aquí, nosotros tendríamos algunas preguntas. ¿No se refiere la *epojé* a todos mis (del que filosofa) datos-pre-dados, por lo tanto al mundo todo con todos los seres humanos y estos no sólo respecto de sus meros cuerpos? ¿Y así, a mí mismo como ser humano *total*, como el que vale para sí mismo permanentemente en el tener mundo natural? ¿No está aquí Descartes dominado de antemano por la certeza galileana de un mundo de cuerpos absolutamente puro, con la diferenciación entre lo meramente, sensiblemente experienciable, y aquello que como lo matemático es cosa de un pensamiento puro? ¿No es ya obvio para él que la sensibilidad remite a un en-sí existente, sólo que puede engañarse y que debe haber un camino racional para decidir esto y para conocer con racionalidad matemática el en-sí existente? ¿Pero acaso todo eso no es puesto entre paréntesis mediante la *epojé*, y en verdad aun como posibilidad? Es manifiesto que Descartes, de antemano, a pesar del radicalismo de la ausencia de supuestos que él exigía, tiene un *fin* para el que la apertura a ese ego debe ser el *medio*. Él no ve que con la convicción de la posibilidad del fin y de este medio ya ha abandonado ese radicalismo. No basta con la mera decisión respecto a la *epojé*, a la abstención radical de todo lo pre-dado, de toda validez previa de lo mundano; la *epojé* debe *ser* y *permanecer* seriamente efectuada. El ego no es un *residuum* del mundo sino la posición absolutamente apodíctica que sólo se hace posible por medio de la *epojé*, sólo por la “puesta entre paréntesis” del *conjunto* de la validez del mundo. Pero el *alma* es el *residuum de una abstracción previa* del cuerpo puro, y después de esta abstracción, por lo menos aparente, una parte agregada a este cuerpo. Pero (lo que no hay que dejar de atender) esta abstracción no ocurre en la *epojé* sino en el modo de consideración del investigador de la naturaleza o psicólogo, sobre la base natural del mundo pre-dado, del obviamente existente. Todavía vamos a hablar acerca de estas/ ((82)) abstracciones y de su apariencia de obviedad. Aquí basta con ponerse en claro acerca de que en las consideraciones fundantes de las “Meditaciones” —las de la introducción de la *epojé* y de su ego— mediante la identificación de ese ego con el alma pura se ha presentado una fractura en la consecuencia. Todo lo ganado, el gran descubrimiento de este ego pierde su valor por una sustitución contradictoria: en la *epojé*, un alma pura no tiene sentido en abso-

luto, estaría, pues, como “alma” en el “paréntesis”, vale decir, como mero “fenómeno”, tanto como el cuerpo vivido. No se debe pasar por alto el nuevo concepto de “fenómeno”, que surgió por primera vez con la *epojé* cartesiana.

Se ve qué difícil es detenerse y aprovechar un cambio de toma de posición tan inaudito como el de la radical y universal *epojé*. Enseguida irrumpe en algún lugar el “*entendimiento humano natural*”, de algún modo, a partir de la ingenua validez del mundo, y adultera el nuevo tipo de idea hecho posible y exigido por la *epojé*. (Por eso también las objeciones ingenuas de casi todos mis coetáneos filosóficos contra mi “cartesianismo”, respectivamente, contra la “reducción fenomenológica” sobre la que he preparado esta exposición de la *epojé* cartesiana.) Esta ingenuidad casi inextirpable ha hecho también que durante siglos casi nadie se escandalizara respecto a lo “obvio” de la posibilidad de conclusiones acerca de un “afuera” a partir del ego y de su vida cognitiva, y propiamente nadie se hizo la pregunta si respecto a esta esfera de ser egológica podía, en general, tener sentido un “afuera”, lo que por cierto convierte este ego en una paradoja, en el más grande de todos los enigmas. Pero tal vez una filosofía depende mucho de todo este enigma, y tal vez es la conmoción que el mismo *Descartes* sintió con el descubrimiento de este ego, sin embargo, para nosotros, espíritus más pequeños, es significativo como señal de que algo verdaderamente grande, y lo más grande, se anunciaba en eso que a través de errores y desvíos tenía que salir a la luz como “punto arquimédeo” de toda auténtica filosofía.

El nuevo motivo de la vuelta al ego, tan pronto como ingresó una vez en la historia de la filosofía, su potencia interior/ ((83)) se manifestó en que a pesar de sus adulteraciones y oscurecimientos introdujo una nueva era de la filosofía y le implantó un nuevo *telos*.

§19. EL URGENTE INTERÉS DE DESCARTES POR EL OBJETIVISMO COMO RAZÓN DE SU ERRÓNEA INTERPRETACIÓN DE SÍ MISMO

En la forma fatal de una adscripción del propio yo anímico al ego, de la inmanencia psicológica a la inmanencia egológica, de la evidencia de lo psíquico “interno” o “percepción de sí mismo” a la percepción de sí mismo egológica, se producen las “Meditaciones” en *Descartes* y

siguen obrando históricamente hasta nuestros días. Él mismo cree efectivamente poder demostrar el dualismo de las sustancias finitas, por la vía de las argumentaciones sobre eso trascendente a lo anímico propio (mediado por el primer argumento sobre de la trascendencia de Dios). Del mismo modo, él sostiene que para solucionar el importante problema de su actitud contradictoria, que después, en forma modificada, regresa en *Kant*, quien se pregunta cómo la configuración racional producida en mi razón (mis propias "*clarae et distinctae perceptiones*") — las de la matemática y de la ciencia matemática de la naturaleza— pueden pretender una validez objetivamente "verdadera", metafísicamente trascendente. Lo que la Modernidad denomina teoría del entendimiento o de la razón, en sentido pregnante es la crítica de la razón, la problemática trascendental, y tiene su raíz de sentido en las "Meditaciones Cartesianas". La antigüedad no conoció algo semejante, ya que le eran ajenos la *epojé* cartesiana y su ego. De ese modo comienza con Descartes, de hecho, un *filosofar de un tipo completamente nuevo*, que busca su fundamento último en lo subjetivo. Sólo fue posible que *Descartes* persistiera en el puro objetivismo, a pesar de su fundamentación subjetiva, porque la *mens*, que primero en la *epojé* era (*stand*) para sí y operaba como *base de conocimiento absoluto* para la fundamentación de las ciencias objetivas (dicho universalmente, es la filosofía), al mismo tiempo parecía co-fundada como tema legítimo *en ellas*, vale decir, en la psicología. *Descartes* aclara que el *ego*,/ ((84)) *su yo des-mundanzado mediante la epojé*, en cuyas *cogitationes* funcionantes el mundo tiene todo el sentido de ser que el mundo en cada caso puede tener para el ego, es *imposible* que ingrese como tema *en el mundo*, ya que *todo lo mundano* precisamente crea su sentido *a partir de estas funciones*, justamente por eso también el propio ser anímico, el yo en sentido habitual. Naturalmente le era aún menos accesible la consideración del ego tal como llega a ser descubierto en la *epojé* como siendo para sí mismo; todavía no es en absoluto "un" yo que puede tener fuera de sí mismo otros o muchos yo concomitantes. Permanece oculto para él que todas esas diferenciaciones, como yo y tú, dentro y fuera, sólo se "constituyen" en el ego absoluto. Así se comprende por qué *Descartes*, en su prisa por fundar cuidadosamente el objetivismo y las ciencias exactas como conocimiento absoluto-metafísico, no se planteó la *tarea de preguntar* sistemáticamente —permaneciendo consecuentemente en la *epojé*— *por aquello que en los actos, en las capacidades, es propio del*

ego puro y lo que produce en ellos como efectuación intencional. Ya que él no se detuvo, no pudo abrirse a él la poderosa problemática: a partir del mundo como “fenómeno” en el ego, pregunta retrospectiva sistemáticamente en qué operaciones inmanentes del ego, efectivamente demostrables, el mundo ha conservado su sentido de ser. Una analítica del ego como de la *mens* era manifiestamente para él cosa de la psicología objetiva del futuro.

§20. LA “INTENCIONALIDAD” EN DESCARTES⁸

Las fundamentantes primeras Meditaciones eran según esto una parte de la psicología que hay que destacar todavía expresamente como un momento altamente significativo, pero que seguía sin ser desarrollado: la *intencionalidad*, que compone la esencia de la vida egológica. Otra palabra para eso es “*cogitatio*”, por ejemplo, *tener conciencia de algo* en la experiencia, pensando, sintiendo, queriendo, etc.; pues cada *cogitatio* tiene su *cogitatum*. Cada uno es, en sentido amplio, ((85)) un acto de suponer, y así pertenece a cada uno algún modo de certeza: simple certeza, conjetura, tener por probable, dudar, etc. En conexión con esto están las diferencias de verificación y negación de verificación, respectivamente, entre verdadero y falso. Ya se ve que el título del problema de la intencionalidad abarca inseparablemente en sí los problemas del entendimiento y de la razón. Sin duda, no se trata de un planteo y manejo del tema “intencionalidad”. Por otra parte, sin embargo, toda la supuesta fundamentación de la nueva filosofía universal a partir del ego, también ha de ser caracterizada como una “teoría del conocimiento”, esto es, como una teoría acerca de cómo el ego en la intencionalidad de su razón (mediante actos racionales) produce conocimiento *objetivo*. Eso, por cierto, quiere decir en *Descartes*: conocimiento *que trasciende metafísicamente* al ego.

§21. DESCARTES COMO PUNTO DE PARTIDA DE DOS LÍNEAS DE DESARROLLO: DEL RACIONALISMO Y DEL EMPIRISMO⁹

Sigamos ahora las líneas de desarrollo que parten de Descartes; una de ellas, la “racionalista” es conducida por *Malbranche*, *Spinoza*, *Leib-*

⁸ <Comparar Anexo IX.>

⁹ <Comparar Anexo X.>

niz, a través de la escuela de Wolff hasta Kant, el punto de giro. En esas líneas de desarrollo se produce, pleno de ímpetu y se despliega en los grandes sistemas el espíritu del nuevo racionalismo, tal como a él se lo había transmitido *Descartes*. Aquí domina, pues, la convicción de que puede actualizarse en el método del “*mos geometricus*”, un conocimiento universal, absolutamente fundado, del mundo pensado como un “en-sí” trascendente. Finalmente este nuevo racionalismo, el del empirismo inglés, reacciona precisamente contra esta convicción, contra el alcance de la nueva ciencia como la que alcanza un “trascendente”, de modo igualmente fuerte determinado por *Descartes*. Pero es una reacción de tipo semejante a la del antiguo escepticismo contra la filosofía racional de aquel tiempo. El nuevo empirismo escéptico ya se instala con *Hobbes*. Pero para nosotros, la crítica del entendimiento de Locke y su subsiguiente continuación en *Berkeley* y *Hume* es de gran interés, en virtud de su enorme efecto que continúa en la psicología y en la teoría del conocimiento./ ((86)) Esta línea de desarrollo es particularmente significativa porque ella es una parte esencial del camino histórico por el que el trascendentalismo de *Descartes*, psicológicamente adulterado (si nosotros ya podemos nombrar así este giro original hacia el ego), mediante el despliegue de sus consecuencias busca estudiar a fondo la conciencia de su insostenibilidad y a partir de ahí llegar a un trascendentalismo auténtico, más consciente de su verdadero sentido. Lo primero e históricamente más importante, era aquí el descubrimiento de sí mismo como insopportable contrasentido, por parte del psicologismo empirista (de cuño sensualista-naturalista).

§22. LA PSICOLOGÍA NATURALISTA Y GNOSEOLÓGICA DE LOCKE

En el desarrollo empirista –tal como lo sabemos– la nueva psicología llega a su primera ejecución concreta, mediante el desdoblamiento de las ciencias puras de la naturaleza como correlato exigido. Esta está, entonces, ocupada con investigaciones psicológico-internas en el campo del alma de ahora en adelante separada de la corporalidad, así como con las elucidaciones fisiológicas y psicofísicas. Por otra parte esta psicología sirve a una teoría del conocimiento formada de un modo completamente nuevo y muy diferenciado respecto al cartesianismo. En la gran obra de *Locke*, a esto es de antemano a lo que propiamente

se apunta. Se da como un intento nuevo, justamente producir eso que las "Meditaciones" de *Descartes* se habían propuesto producir: una fundamentación teórica del conocimiento de la objetividad de las ciencias objetivas. La actitud escéptica de este propósito se muestra desde el comienzo en preguntas acerca de la extensión, del alcance de los grados de certeza del conocimiento humano. *Locke* no sabe nada de lo profundo de la *epojé* cartesiana y de la reducción al ego. Él asume simplemente el ego como alma, que precisamente en la evidencia de la experiencia de sí mismo aprende a conocer sus estados internos, actos y capacidades. Sólo lo que la experiencia interna de sí mismo señala, sólo nuestras propias "ideas" son evidentemente dadas, dadas inmediatamente. Todo lo exterior mundano está excluido.

De este modo, lo primero es el análisis psicológico interno, puramente sobre la ((87)) base de la experiencia interna; en lo que se hace el uso pertinente de modo completamente ingenuo de las experiencias de otros seres humanos y de la aprehensión de la experiencia de mí mismo como de la experiencia que lo es *para mí*, *para un ser humano* entre seres humanos; por lo tanto, se utiliza la validez objetiva de las inferencias respecto de los otros. Cómo, pues, en general la investigación total transcurre como objetivo-psicológica, hasta que recurre a lo psicológico, mientras, sin embargo, toda esta objetividad está en cuestión.

El auténtico problema de *Descartes*, el de la trascendencia de las valideces egológicas (interpretado como intrapsicológico), incluidos en esto todos los modos de argumentar extra-mundanos, se pregunta cómo ellos mismos que, sin embargo, son *cogitationes* en el alma encapsulada, deben poder fundar un ser extra-anímico, esa problemática se suprime en *Locke* o se transforma en el problema de la génesis psicológica de la vivencia de validez real y de la capacidad pertinente. Que los datos sensibles, como sustraídos a la arbitrariedad de su producción, sean afecciones a partir de lo externo, que se anuncien cuerpos exteriores mundanos no es un problema para él sino algo obvio. Particularmente fatal para la psicología y para la teoría del conocimiento del futuro es que a partir de la primera introducción cartesiana de la *cogitatio* como *cogitatio* de *cogitata* –por lo tanto, de la intencionalidad– no hace ningún uso, no la reconoce como tema (como la más propia de las investigaciones fundamentadas). Es ciego para el total de la investigación. El alma es algo real tan cerrado para sí como un cuer-

po; en el naturalismo ingenuo el alma es concebida como un espacio para sí en su famosa parábola: como una pizarra sobre la que los datos anímicos llegan y pasan. Este sensualismo de los datos con la doctrina del sentido externo e interno domina la psicología y la teoría del conocimiento durante siglos y hasta hoy, sin cambiar su sentido fundamental, a pesar de la impugnación habitual del "atomismo psíquico". Naturalmente quiere decir, de modo totalmente inevitable, en términos de Locke: percepciones (*perzeption*¹⁰en), percepciones (*Wahrnehmung*), representaciones "de" cosas, o creencias "en algo", querer "algo" y similares. Pero sigue fuera de consideración lo que se halla en las percepciones, *en las vivencias conscientes mismas* lo consciente en ellas *como tal*, que/ ((88)) la percepción *en sí misma* es percepción *de* algo, de este árbol.

¿Cómo debe la vida anímica, que es completamente conciencia, vida intencional del yo, que está ocupada con objetividades como siendo consciente de ellas, como conociendo con ellas, valorando, etc., cómo, si pasa por alto la intencionalidad, deben ser investigados seriamente, cómo pueden ser captados los problemas de la razón en general? ¿Y pueden, en general, [estos problemas, ser tratados] como psicológicos? ¿No hay detrás de los problemas psicológico-teóricos-de-conocimiento de que se ocupó *Descartes*, problemas no captados del "ego" de aquella *epojé* cartesiana? Tal vez esas no sean preguntas sin importancia y den de antemano una dirección al lector que piensa por sí mismo. En todo caso, ellas son una pre-interpretación acerca de lo que en partes subsiguientes del escrito se transforma en primeros problemas, respectivamente, deben servir como vía a una filosofía que se realiza efectivamente "libre de prejuicios", una filosofía a partir de la más radical fundamentación en el planteamiento de problemas, en el método, en el trabajo sistemáticamente llevado a cabo.

También es interesante el hecho de que el escepticismo de Locke respecto del ideal científico racional y su limitación del alcance de las nuevas ciencias (que deben conservar su derecho) conduzca a un escepticismo de nuevo cuño. No se niega, como en el escepticismo antiguo, en general la posibilidad de la ciencia, aunque, sin embargo, nuevamente se aceptan cosas-en-sí incognoscibles. Nuestra ciencia huma-

¹⁰ En algunos textos, Husserl utiliza el término "perzeption" para aludir sólo al lado noético de la operación, a diferencia de "Wahrnehmung" que abarca tanto el lado noético como el noemático.

na es exclusivamente remitida a nuestras representaciones y formación de conceptos, por medio de los cuales podemos igualmente sacar conclusiones acerca de lo trascendente, mientras, sin embargo, por principio no podemos llegar a tener representaciones apropiadas de cosas-en-sí mismas, representaciones que expresen adecuadamente la esencia propia de las mismas. Sólo tenemos representaciones y conocimientos adecuados, y sólo los tenemos en lo anímico propio nuestro.

§23. BERKELEY. LA PSICOLOGÍA DE DAVID HUME COMO TEORÍA FICCIONALISTA DEL CONOCIMIENTO: LA BANCARROTA DE LAS CIENCIAS Y DE LA FILOSOFÍA

Las ingenuidades y las inconsecuencias de *Locke* conducen a una rápida continuación de la configuración de su empirismo, prosiguen con un/ ((89)) idealismo paradójico y finalmente desembocan en un completo contrasentido. El fundamento sigue siendo el sensualismo y lo obvio aparente de que la única base indudable de todo conocimiento es la experiencia de sí mismo y su ámbito de datos inmanentes. A partir de ahí, *Berkeley* reduce las cosas corporales que aparecen en la experiencia natural, a complejos de los mismos datos sensibles en los que aparecen. No es pensable ninguna conclusión mediante la cual, a partir de estos datos sensibles, se puedan concluir otros, como de nuevo referidos a tales datos. Sólo podría tratarse de una conclusión inductiva, o sea, de una conclusión que procede de la asociación de ideas. Una materia existente en sí, según *Locke* un “je ne sais quoi”, sería un invento filosófico. También es significativo que en esto él diluye el tipo de formación de conceptos de la ciencia de la naturaleza racional en una crítica sensualista del conocimiento.

Hume avanza hasta el extremo en estas direcciones. Todas las categorías de la objetividad, las científicas, en las que lo científico, lo precientífico, en las que la vida cotidiana piensa un mundo extra-anímico, objetivo, son ficciones. Primero los conceptos matemáticos: números, magnitudes, continuos, figura geométrica, etc. Ellos son, diríamos nosotros, idealizaciones metódicamente necesarias de lo dado intuitivo. Pero en el sentido de *Hume* son ficciones, y del mismo modo en la secuencia más amplia toda la matemática supuestamente apodíctica. El origen de estas ficciones debe ser muy bien aclarado psicológi-

camente (scil. sobre la base del sensualismo inmanente), vale decir a partir de la legalidad inmanente de las asociaciones y de las relaciones entre ideas. Pero también las categorías del mundo pre-científico, del simplemente intuitivo, el de las ciencias de los cuerpos (esto es, la supuesta identidad de los cuerpos que permanecen se halla en la intuición inmediatamente experimentada), del mismo modo que la identidad supuestamente experimentada de la persona, no son otra cosa que ficciones. Decimos, por ejemplo, “el” árbol allí, y diferenciamos en él sus cambiantes modos de aparición. Pero allí no hay nada inmanente anímico que no sea esos “modos de aparición”. Son complejos de datos y siempre nuevamente otros complejos de datos, sin duda regulados entre sí por la asociación, “vinculados”, por donde se aclara el engaño de un idéntico experimentado. Lo mismo vale para la persona: un “yo” idéntico no es ningún dato/ ((90)) sino una multitud de datos que cambian interminablemente. La identidad es una ficción psicológica. A las ficciones de este tipo pertenece también la causalidad, la consecuencia necesaria. La experiencia inmanente muestra sólo un *post hoc*. El *propter hoc*, la necesidad de la consecuencia es una sustitución ficticia. De ese modo, en el “Tratado” de Hume se transforma en ficción en general el mundo, la naturaleza, el universo de los cuerpos idénticos, el mundo de las personas idénticas, después también la ciencia objetiva que las conoce en su verdad objetiva. Consecuentemente, debemos decir: razón, conocimiento, también los verdaderos valores, los puros ideales de cada uno, también los de tipo ético, todo eso es una ficción.

Esto es, entonces, una *bancarrota del conocimiento objetivo*. En última instancia, Hume termina en un *solipsismo*. ¿Pues cómo pueden las conclusiones de datos sobre datos pasar por alto la esfera inmanente? Sin duda, Hume no se formuló la pregunta, en todo caso no dice nada respecto a qué sucede con la razón, la de Hume, la que ha fundado esta teoría como verdadera, que ha llevado a cabo este análisis de lo anímico, que ha mostrado esas leyes de la asociación. ¿Cómo “enlazan” en general las reglas del orden conjunto asociativo? Aun si nosotros supiéramos de él, ¿no sería ese saber mismo otra vez un dato sobre la pizarra?

Como todo escepticismo, como todo irracionalismo, también el de Hume se suprime a sí mismo. Tan sorprendente como es el genio de Hume, así también es de lamentar que no lleve consigo un gran

ethos filosófico correspondiente. Eso se muestra en que Hume en toda su exposición, se aplica a disfrazar levemente los resultados contradictorios y a interpretarlos como inofensivos, aunque él, (en el capítulo final del I Tomo del “Tratado”) siempre alude a la enorme perplejidad en que cae el filósofo teorético consecuente. En lugar de asumir la lucha contra el contrasentido, en lugar de desenmascarar el supuesto obvio sobre el que se basa este sensualismo y en general el psicologismo para penetrar en algo obvio concordante y en una auténtica teoría del conocimiento, se queda en el papel del escepticismo académico, cómodo y muy impresionante. Por este comportamiento se transformó en el padre de un positivismo débil que sigue teniendo efecto, que evita los abismos/ ((91)) filosóficos o los encubre superficialmente, tranquilizándose con los éxitos de las ciencias positivas y sus explicaciones psicologistas.

§24. EL AUTÉNTICO MOTIVO FILOSÓFICO DEL QUEBRANTAMIENTO DEL OBJETIVISMO, OCULTO EN EL CONTRASENTIDO DEL ESCEPTICISMO DE HUME

Detengámonos un momento. ¿Por qué el “Tratado” de Hume (respecto del cual el “Ensayo sobre el entendimiento humano” es una grave atenuación) es un acontecimiento histórico tan importante? ¿Qué sucedió allí? El radicalismo cartesiano de la falta de supuestos, con el fin de reconducir el auténtico conocimiento científico a las últimas fuentes de validez y a partir de ellas fundarlo absolutamente, exigía reflexiones subjetivamente orientadas, exigía el retroceso al yo cognoscente en su inmanencia. Por muy poco que se quiera aprobar la conducción *cartesiana* de ideas de teoría del conocimiento, ya no era posible sustraerse a la necesidad de esa exigencia. ¿Pero había que mejorar el proceder cartesiano?; después de los ataques escépticos, ¿era todavía alcanzable su meta: fundar absolutamente el nuevo racionalismo filosófico? De antemano el crecimiento enorme de los descubrimientos arrolladores matemáticos y de las ciencias de la naturaleza habló a favor. De modo que todos los que tomaban parte en estas ciencias mediante la investigación o el estudio, de antemano estaban convencidos de que su verdad, su método, tenían en sí el sello de lo definitivo, del paradigma. Y ahora el escepticismo empírico saca a la luz lo que no había sido desplegado por la consideración fundamental

cartesiana, esto es, que el *conjunto del conocimiento del mundo*, tanto el pre-científico como el científico, era un *enigma enorme*. Fácilmente se siguió a *Descartes* en su vuelta al ego apodíctico en su interpretación del mismo como *alma*, en la concepción de la evidencia originaria de la “percepción interna”. ¿Qué era más esclarecedor que el modo como *Locke* ilustraba, mediante la imagen del “white paper”, la realidad del alma separada y de la historicidad que circulaba interiormente por ella, de la génesis anímico-interna, y por lo tanto, la naturalizaba? ¿Pero se podía evitar, entonces, el *idealismo de Berkeley*/ ((92)) y de *Hume* y finalmente el escepticismo con todo su contrasentido? ¿Qué paradoja! Nada podía paralizar la fuerza propia de las ciencias exactas rápidamente crecidas e inatacables en sus propios resultados, la creencia en su verdad; y sin embargo, tal como se tomó en cuenta, los productos de la conciencia lo son del sujeto cognoscente, la evidencia y la claridad se transformaron en incomprensible contrasentido. No escandalizaba que en *Descartes* la sensibilidad inmanente produjera imágenes del mundo; pero que en *Berkeley* el mundo corporal mismo produjera esa sensibilidad y en *Hume* produjera toda el alma, con sus “impresiones” e “ideas”, sus fuerzas pertinentes pensadas como análogas a las físicas, las leyes de asociación (¡cómo paralelas a la ley de gravedad!), todo el mundo, el mundo mismo y no sólo una imagen, pero sin duda, esta producción era una mera ficción, una representación íntimamente legitimada pero propiamente completamente vaga. Y eso vale para el mundo de las ciencias racionales tanto como para el de la *experientia vaga*.

Lo que aquí, a pesar de la contradicción que se podría hallar en las particularidades de los supuestos, no se hizo sentir fue una ineludible verdad escondida; ¿no se indicaba allí un *modo completamente nuevo* de juzgar la objetividad del mundo y todo su sentido de ser y correlativamente el de las ciencias objetivas, un modo que no atacaba su derecho propio sino su pretensión metafísica y filosófica, vale decir, la de una verdad absoluta? Ahora finalmente se podía y debía estar convencido —lo que en estas ciencias había pasado por completo inadvertido—, la vida de la conciencia es vida *productiva*, bien o mal, productora de sentido de ser; ya como sensiblemente intuido y más aún como científico. *Descartes* no ahondó en el hecho de que tal como el mundo sensible, el cotidiano, es *cogitatum* de *cogitationes* sensibles, así también el mundo científico es *cogitatum* de *cogitationes científicas*, y no se

da cuenta del círculo en que se halla si él ya en la demostración de Dios presuponia la *posibilidad* de los argumentos que trascendían al ego, mientras, sin embargo, esta posibilidad debía ser fundada mediante esa prueba. Que el/ ((93)) mismo mundo total pudiera ser un *cogitatum* a partir de la síntesis universal de las *cogitationes* fluyentes de manera diversa, y que en grado más alto la producción de la razón de las *cogitationes* científicas construidas sobre ella podía ser constitutiva para el mundo científico, esta idea estaba muy lejos de él. Pero esta idea, por medio de *Berkeley* y *Hume* ¿no se aproximaba, bajo la presuposición de que el contrasentido de este empirismo se hallara sólo en un cierto *obvio supuesto*, mediante el que de antemano se expulsaba la razón inmanente? Mediante la revivificación y la radicalización del problema fundamental cartesiano por parte de *Berkeley* y de *Hume*, visto desde nuestra exposición crítica, el *objetivismo* “dogmático” fue profundamente *conmocionado*: no sólo el *objetivismo matematizante* que entusiasmaba a los coetáneos, que adjudica propiamente al mundo mismo un en-sí matemático-racional (que nosotros, en nuestras teorías más o menos perfectas, reproducimos, por así decir, cada vez mejor), sino que el *objetivismo en general* había dominado los siglos.

§25. EL MOTIVO “TRASCENDENTAL” EN EL RACIONALISMO: LA CONCEPCIÓN DE KANT DE UNA FILOSOFÍA TRASCENDENTAL

Es sabido que *Hume* también asumió una posición peculiar en la historia mediante el giro que obró en el desarrollo del pensamiento de Kant. *Kant* mismo dice con palabras muchas veces citadas, que *Hume* lo despertó de su sueño dogmático y sus investigaciones en el ámbito de la filosofía especulativa le dieron otra dirección. ¿Era entonces la histórica misión de *Kant* experimentar aquella conmoción del objetivismo del que hablé, y emprender en su filosofía trascendental la solución de la tarea que *Hume* había eludido? La respuesta debe ser *negativa*. Es un nuevo tipo de subjetivismo trascendental el que se instala con *Kant* y se cambia en nuevas formas en los sistemas del idealismo alemán. *Kant* no pertenece a la línea de desarrollo que desde *Descartes*, pasando por *Locke* se produce en continuidad, él no es/ ((94)) un continuador de *Hume*. Su interpretación del escepticismo humeano y el modo como reacciona contra él están condicionados por el propio origen en la escuela de Wolff. La “revolución del modo de pensar”

motivado por la incitación de *Hume*, no se dirige contra el empirismo sino contra el modo de pensar del racionalismo postcartesiano que culmina con *Leibniz*, y que con la exposición en forma de libro de texto sistemático de *Ch. Wolff* había alcanzado su mayor influencia, su forma más ampliamente convincente.

¿Qué quiere decir, en primer lugar, captado completamente en general, el “*dogmatismo*” que Kant desarraiga? Por mucho que las “*Meditaciones*” siguieran obrando en la filosofía postcartesiana, el radicalismo apasionado que ellas promueven no fue asumido por los sucesores de *Descartes*. Se estaba rápidamente dispuesto a reconocer que *Descartes* en su pregunta retrospectiva por la última fuente de todo conocimiento sólo quería fundar y hallaba difícil de fundar, la legitimidad metafísica totalmente captada, absoluta, de las ciencias objetivas; o sea, la legitimidad de la filosofía como ciencia universal objetiva o, lo que es lo mismo, la legitimidad del ego cognoscente, sus configuraciones racionales, en virtud de las evidencias que tienen lugar en su “*mens*”, admitir su validez como naturaleza con un sentido que la trasciende. La nueva concepción del mundo de los cuerpos cerrados como naturaleza, la referida a las ciencias de la naturaleza; la concepción correlativa de las almas cerradas y la tarea de una nueva psicología referida a ella y con el método racional según el modelo matemático; todo eso se había impuesto. En todas las orientaciones la filosofía racional estaba en marcha, el interés residía en los descubrimientos, las teorías, lo estricto de sus conclusiones de modo correspondiente a lo general del método y a su perfeccionamiento. En eso se hablaba mucho de conocimiento y también en la generalidad científica. Pero la reflexión cognoscitiva *no era la trascendental*, sino una reflexión *práctico-cognoscitiva*, por lo tanto semejante a aquella que practica quien actúa en cualquier otra esfera de interés práctico y que se expresa en las proposiciones generales de una *doctrina de las reglas*. Según esto se trataba de lo que solemos llamar lógica, aunque en una limitación tradicional, muy estricta. / ((95)) Con esto podemos decir muy correctamente (ampliando el sentido): se trata de una lógica como *doctrina de las normas y doctrina de las reglas* en la más plena universalidad, con el fin de lograr una filosofía racional.

Por lo tanto la orientación temática era doble: *por una parte*, estaba llamada a funcionar respecto de un universo sistemático de “*leyes lógicas*”, respecto de la totalidad teórica de verdades, que como normas

para todos los juicios debían poder ser verdad objetiva; de esto forma parte, junto a la vieja lógica formal, además, la aritmética, toda la matemática analítica pura, esto es, la “mathesis universalis” de Leibniz, en general todo *apriori* puro.

Por otra parte, la orientación temática se dirigió a consideraciones generales sobre quienes juzgan en cuanto aspiran a la verdad objetiva: cómo han hecho uso normativo de aquellas leyes para que pueda presentarse la evidencia que se refiere a un juicio como objetivamente verdadero; lo mismo acerca de los modos e intentos del fracaso y similares.

Ahora bien, manifiestamente, en sentido más amplio, en todas las leyes “lógicas”, comenzando por el principio de no contradicción, estaba incluida *eo ipso* la *verdad metafísica*. Su teoría sistemáticamente llevada a cabo tenía por sí misma el significado de una *ontología general*. Lo que aquí sucedía científicamente era la obra de la razón pura, que operaba exclusivamente con los conceptos innatos del alma cognoscente. Era “obvio” que estos conceptos, que las leyes lógicas, que las legalidades racionales puras en general tenían una verdad metafísico-objetiva. Ocasionalmente se hacía referencia, en memoria de *Descartes*, también a Dios como garante, con poca preocupación porque la metafísica racional tuviera que demostrar la existencia de Dios.

Frente a la capacidad de pensar puramente *apriorica*, a la de la razón pura, estaba la de la sensibilidad, la capacidad de experiencia externa e interna. El sujeto afectado en la experiencia externa desde “afuera”, ciertamente se vuelve por su intermedio verdaderamente objeto afectado, pero para conocerla en su verdad necesitaba la razón pura, vale decir, el sistema de normas, en las que ésta se despliega, como la “lógica” para todo verdadero conocimiento del mundo objetivo. Tal es la concepción./

((96)) Con respecto a *Kant*, quien ya había tenido la experiencia de la influencia de la psicología empirista, por intermedio de *Hume* se dio cuenta de que entre las puras verdades de la razón y la objetividad metafísica quedaba un abismo de incomprendibilidad, esto es, cómo, precisamente, estas verdades de razón podían efectivamente dar respuesta al conocimiento de cosas. Ya la racionalidad ejemplar de las ciencias matemáticas de la naturaleza se transformaba en un enigma. Era seguro que ella, de hecho, debiera su racionalidad totalmente indudable, su método, al *apriori* normativo de la razón puramente lógico-matemáti-

ca, que ella, en sus disciplinas, mostrara una inatacable racionalidad pura. La ciencia de la naturaleza, sin duda, no es puramente racional, en la medida en que necesita la experiencia externa; pero todo lo que en ella es racional lo debe a la razón pura y a su normativa, sólo por su intermedio puede haber experiencia racionalizada. Lo que, por otra parte, concierne a la sensibilidad, así se lo había aceptado en general, ella produce los datos meramente sensibles justamente como resultado de la afección desde afuera. Y sin embargo, se procedía como si el mundo de la experiencia del ser humano pre-científico —que todavía no logificaba a partir de la matemática— fuera el mundo pre-dado a partir de la sensibilidad.

Hume había mostrado que nosotros ingenuamente atribuíamos la causalidad a este mundo, decíamos captar en la intuición consecuencias necesarias. Lo mismo vale para todo lo que hace a los cuerpos del mundo circundante cotidiano, a cosas idénticas de características idénticas, relaciones, etc. (como *Hume*, en el “Tratado” que *Kant* no conoció, de hecho, había estudiado detenidamente). Datos y complejos de datos llegan y pasan, la cosa supuestamente meramente experimentada por vía sensible, no es nada que permanezca a través de este cambio. Por eso, el sensualista lo explica como ficción.

Él sustituye por meros datos sensibles, diremos *nosotros*, la percepción que nos pone las cosas (las cosas cotidianas) ante los ojos. Con otras palabras: él pasa por alto que la mera sensibilidad, referida a meros datos de sensación, no puede responder por ningún objeto de la experiencia. Por lo tanto, pasa por alto que estos objetos de experiencia remiten a una operación espiritual oculta, y al problema acerca de qué clase de operación/ ((97)) puede ser ésta. De antemano ella debe ser tal que haga que la experiencia científica, mediante la lógica, la matemática, la ciencia matemática de la naturaleza sea reconocible con validez objetiva, vale decir, con necesidad aceptable por todos y que a todos obligue.

Kant se dice: sin duda, las cosas aparecen pero sólo porque los datos sensibles ya en cierto modo son recogidos por ocultas formas *a priori*, que en el cambio se logifican, sin que sea interrogada la razón abiertamente devenida lógica, matemática, ni llegue a una función normativa. Ahora bien, si cada cuasi-lógica es una contingencia psicológica, ¿si las abstraemos, puede una matemática, una lógica de la naturaleza en general, tener la posibilidad de conocer objetos con meros datos sensibles?

Tales son, si no me equivoco, las íntimas ideas conductoras de Kant. Kant emprende ahora de hecho un procedimiento regresivo para mostrar que si una experiencia conjunta debe ser efectiva experiencia de *objetos naturales*, de objetos que según ser y no-ser, según haber sido dispuestos así y de otro modo, deben, en verdad objetiva, poder ser científicamente cognoscibles, entonces el mundo que aparece intuitivamente ya debe ser una configuración de la capacidad “intuición pura” y “razón pura”, la misma que se expresa en la matemática, en la lógica en un pensamiento explícito.

Con otras palabras, la razón tiene un *doble* modo de funcionar y de mostrarse; *un* modo es su auto-despliegue sistemático en el quehacer de las ciencias matemáticas puras. En esto ella presupone la fórmula de la “intuición pura” que todavía pertenece a la sensibilidad. El resultado objetivo de ambas capacidades es la matemática pura como teoría. El *otro* modo es la permanentemente oculta razón operante, la que siempre racionaliza los datos sensibles y siempre los tiene ya racionalizados. Su resultado objetivo es el mundo de objetos intuidos sensiblemente, la presuposición empírica de todo pensamiento científico de la naturaleza, como también del pensar conscientemente normativo lo empírico del mundo circundante por medio de la razón matemática manifiesta. Como el mundo corporal intuido, así el mundo científico de la naturaleza en general (y con esto, el ((98)) mundo científico a ser conocido, dualístico) es configuración subjetiva de nuestro intelecto, sólo que el material de los datos sensibles se origina a partir de una afección trascendente mediante “cosas en sí”. Estas son, por principio, inaccesibles al conocimiento (objetivo-científico). Pues, según esta teoría, la ciencia humana como efectuación enlazada mediante el juego conjunto de las capacidad subjetivas “intuición” y “razón” (o como dice Kant, “entendimiento”) no puede aclarar el origen, la “causa” de la multiplicidad fáctica de datos sensibles. Las últimas presuposiciones de la posibilidad y efectividad del conocimiento objetivo no pueden ser objetivamente cognoscibles.

Si la ciencia de la naturaleza se consideraba como una rama de la filosofía, de la ciencia última de lo que es, y con su racionalidad creía poder conocer el existente en sí más allá de la subjetividad de la capacidad de conocer, entonces, para Kant, la *ciencia objetiva*, como una operación que permanece en la subjetividad, se separa *de su teoría filosófica* que como teoría de la operación que se lleva a cabo en la subjetivi-

vidad, y con esto, como teoría de la posibilidad y alcance del conocimiento objetivo, descubre la ingenuidad de la *supuesta filosofía racional de la naturaleza-en-sí*.

Es conocido cómo esta crítica es para *Kant* el comienzo de una filosofía en el viejo sentido, para el universo de lo existente, que alcanza, por lo tanto, también el en-sí *racionalmente* incognoscible, tal como cree poder hacer manifiesto bajo los títulos “Crítica de la razón práctica” y “Crítica del juicio”, con los que no sólo limita pretensiones filosóficas sino que cree poder abrir caminos en el en-sí “científicamente” incognoscible. Aquí no tenemos que ocuparnos de esto. Lo que nos interesa es —dicho con generalidad formal— que *Kant* como reacción contra el positivismo de *Hume* —tal como él lo comprende— proyectó una gran filosofía científica, *de un tipo nuevo*, construida sistemáticamente, en la que el giro cartesiano hacia la subjetividad de la conciencia se producía en forma de subjetivismo trascendental.

Como siempre cuando se trata de la verdad de la filosofía kantiana, sobre la que aquí no vamos a emitir juicio, no debemos pasar por alto/ ((99)) que *Hume*, tal como *Kant* lo comprende, no es el verdadero *Hume*.

Kant habla del “problema de *Hume*”. ¿Qué es lo que efectivamente mueve al mismo *Hume*? Lo hallamos si re-transformamos en su *problema* la teoría escéptica de *Hume*, su afirmación total, extendiéndose a sus consecuencias, que con total perfección no encuentran expresión en la teoría, aunque es difícil aceptar que un genio de la dimensión espiritual de *Hume* no haya extraído expresamente las consecuencias y, manejadas teoréticamente, no las haya visto. Si procedemos así no encontramos nada menos que el problema universal:

¿Cómo se ha de llevar a la *comprensibilidad*, lo *ingenuamente obvio* de la certeza del mundo en que vivimos y, en verdad, tanto la certeza del *mundo cotidiano* como de las eruditas *construcciones teóricas* sobre la base de este mundo cotidiano?

¿Qué es, según sentido y validez, el “mundo objetivo”, el ser objetivamente verdadero, también la verdad objetiva de la ciencia, que ya desde *Hume* (y respecto a la naturaleza ya desde *Berkeley*) se advertía universalmente, que el “mundo” es uno en la subjetividad, y —expresado a partir de mí, de quien en cada caso filosofa— una validez surgida en *mi* subjetividad, con todo su contenido, en el que ella vale en cada caso y para mí?

La *ingenuidad* de lo que se dice sobre “objetividad”, que deja fuera de cuestión la subjetividad efectiva-concretamente operante, que tiene experiencia, que conoce, la *ingenuidad* del científico de la naturaleza, del mundo en general, que es ciego para todas las verdades que logra como objetivas, y el mismo mundo objetivo que en sus fórmulas es sustrato (tanto como mundo de experiencia cotidiano, como también mundo de conocimiento comprensible de grado más alto), es su propia *configuración de la vida* devenida en él mismo, naturalmente esa ingenuidad no sigue siendo posible cuando *la vida* se ubica en el punto de mira. ¿Y acaso esta liberación no debe hacer consciente el poder de la motivación de Hume a quien corresponda, a quien seriamente profundice en el “Tratado” y después del descubrimiento de sus presuposiciones naturalistas?

¿Pero cómo es captable este *subjetivismo radical extremo*,/ ((100)) el del mundo mismo subjetivizado? El enigma del mundo, en el más profundo y último sentido, el enigma de un mundo cuyo ser es *ser a partir de la operación subjetiva*, y éste en la evidencia de que otro no puede ser pensable en absoluto, eso y no otra cosa es el *problema de Hume*.

Pero Kant, que –tal como es fácil comprobarlo– tiene tantas *presuposiciones* con la validez de lo “obvio”, las que están incluidas en el sentido de Hume en este enigma del mundo, que nunca dio con ellas. Su problemática se ubica precisamente sobre la base del racionalismo en curso desde *Descartes*, pasando por *Leibniz* hasta *Wolff*.

De este modo, nosotros tratamos de hacer comprensible la posición difícilmente interpretable de Kant frente a un entorno histórico, en el problema que fue el primer hilo conductor y determinante de la ciencia de la naturaleza racional del pensamiento de Kant. Lo que ahora nos interesa en particular es –primero expresado con generalidad formal– que como reacción contra el positivismo de datos de Hume, que en su ficcionalismo abandona la filosofía como ciencia, ahora *por primera vez desde Descartes* se presenta una gran filosofía científica, sistemáticamente construida que debe ser denominada *subjetivismo trascendental*.

§26. ELUCIDACIÓN PREVIA DEL CONCEPTO DE “TRASCENDENTAL” QUE NOS GUÍA

Querría inmediatamente señalar aquí lo siguiente: la expresión “*filosofía trascendental*” ha sido usada a partir de Kant, y esto también

como título general para la filosofía universal, cuyo concepto se orienta luego según el tipo de la kantiana. Yo mismo uso la palabra "trascendental" *en un sentido amplio* para el motivo original —discutido por nosotros arriba con más detenimiento— que por medio de *Descartes* es donante de sentido en todas las filosofías modernas y que en todas ellas, por así decir, quiere llegar a sí mismo, y quiere alcanzar la auténtica y pura forma de tarea y el efecto sistemático. Es el motivo de la pregunta retrospectiva por la fuente última de toda configuración de conocimiento, por la toma de conciencia de sí mismo del cognoscente respecto de sí mismo y de su vida cognoscente, en la que todas las configuraciones científicas que valen para él ocurren con un propósito, como/ ((101)) adquisiciones conservadas que están y siempre estarán libremente disponibles. Efectuándose radicalmente, éste es el motivo de una [filosofía] fundada puramente a partir de esta fuente, por lo tanto filosofía universal. Esta fuente lleva el título *yo-mismo* con el conjunto de mi vida cognoscitiva efectiva y posible, finalmente con mi vida concreta en general. Toda la problemática trascendental circunscribe la relación de *este* mi yo —del "ego"— con lo que primero, obviamente se pone para él: con mi *alma*, y después, de nuevo, circunscribe la relación de ese yo y de mi vida de conciencia con el *mundo*, del que yo tengo conciencia, y cuyo verdadero ser reconozco en mis propias configuraciones de conocimiento.

Naturalmente, este concepto, el más general, de "trascendental" no ha de ser demostrado documentalmente; no se puede alcanzar mediante la exposición inmanente de sistemas singulares y de su comparación. Más bien es un concepto adquirido por medio de la profundización en la historicidad propia de toda la filosofía moderna: el concepto de una tarea que aspira a pasar desde una vaga dinámica hacia su *energeia*, sólo mostrable como a partir de la fuerza impulsora de desarrollo que se halla en ella.

Esto es aquí una interpretación preliminar que por medio del análisis histórico que hemos hecho, en cierto sentido ya estaba preparada, en tanto que sólo las exposiciones más amplias deberán demostrar la legitimidad de nuestro tipo de consideración histórica "teleológica" y su función metódica para una construcción definitiva de una filosofía trascendental en sentido propio y suficiente. Esta interpretación preliminar de un *subjetivismo trascendental radical* suscitará sorpresa y escepticismo. Esto es muy bienvenido por mí, *en caso* de que este excep-

ticismo no quiera decir de antemano la decisión a favor del rechazo, sino que signifique libre abstención de todo juicio.

§27. LA FILOSOFÍA DE KANT Y SUS SUCESORES EN LA PERSPECTIVA DE NUESTRO CONCEPTO CONDUCTOR DE LO "TRASCENDENTAL". LA TAREA DE UNA TOMA DE POSICIÓN CRÍTICA

Volvamos a *Kant*; también su sistema debe ser designado, definido en el sentido general, como "filosofía trascendental", aunque está lejos de efectuar una efectiva fundamentación radical de la filosofía, / ((102)) de la totalidad de todas las ciencias. Kant no se aventuró nunca en la enorme profundidad de la consideración fundamental cartesiana, ni tampoco fue motivado por su propia problemática a buscar en esas profundidades últimos fundamentos y decisiones. Si yo pudiera —tal como lo espero—, en las exposiciones que siguen querría lograr despertar la intelección acerca de que cuanto más radical es una filosofía trascendental, es tanto más auténtica y tanto más cumple su misión como filosofía; finalmente, que ella, ante todo, llega en general a su efectiva y verdadera existencia cuando el filósofo se esfuerza por alcanzar una clara *comprensión de su sí mismo como subjetividad funcionante como fuente originaria*; así nosotros nos veremos obligados a reconocer que la filosofía de *Kant* se halla en *camino* hacia allí; que ella se ajusta al sentido general-formal de una filosofía trascendental de nuestra definición. Es una filosofía que, frente al objetivismo pre-científico y científico, vuelve a la *subjetividad cognoscente como lugar originario de toda configuración de sentido y validez de ser objetivas* y se hace cargo de comprender el mundo existente como configuración de sentido y de validez, y de este modo poner en marcha *un tipo esencialmente nuevo de cientificidad y de filosofía*. De hecho, si no tomamos en cuenta la filosofía negativista-escéptica de un *Hume*, el sistema kantiano es el primer intento, llevado a cabo con seriedad científica considerable, de una filosofía trascendental efectivamente universal, pensada como ciencia estricta, de un sentido de *cientificidad estricta recién descubierto* y único auténtico.

Lo mismo vale, sea dicho de antemano, para las grandes continuaciones y cambios de configuración del trascendentalismo kantiano en los grandes sistemas del idealismo alemán. Todos comparten la convicción fundamental de que las ciencias objetivas, por mucho que ellas

se estimen, y en particular las ciencias exactas en virtud de sus evidentes resultados teóricos y prácticos como sedes del único método verdadero y como cámaras del tesoro de las verdades últimas, en general todavía no/ ((103)) son seriamente ciencias, no son conocimientos a partir de fundamentaciones últimas, vale decir, de última responsabilidad teórica por sí misma, por lo tanto tampoco son conocimiento de lo que es en la verdad última. Eso sólo lo produce un método trascendental-subjetivo y, llevada a cabo como sistema, la filosofía trascendental. Del mismo modo, como ya sucede en *Kant*, la opinión no es que la *evidencia del método positivo-científico* sea un engaño y sus resultados sólo sean resultados aparentes, sino que esta evidencia misma es un *problema*; que el método objetivo-científico se base sobre un fundamento subjetivo profundamente oculto, nunca cuestionado, cuya elucidación filosófica sería la única que presentaría el verdadero sentido de las operaciones de la ciencia positiva y correlativamente el verdadero sentido de ser del mundo objetivo, precisamente como trascendental-subjetivo.

Para poder comprender ahora la posición de Kant y de los sistemas del idealismo trascendental que parten de él, en unidad de sentido teleológico de la filosofía moderna, y con esto avanzar en nuestra propia comprensión de nosotros mismos, es necesario aproximarnos críticamente al estilo de su cientificidad y con esto también aclarar la falta de radicalismo en su filosofar, contra la que hemos luchado. Quedémonos en *Kant*, como punto significativo de giro dentro de la historia moderna. La crítica que ha de serle aplicada, alumbrará retrospectivamente el conjunto de la anterior filosofía de la historia, vale decir, respecto del *sentido general de la cientificidad* que toda la filosofía anterior aspiraba a actualizar, como el único que en general se hallaba y podía hallarse en su horizonte espiritual. Precisamente por ese medio se presentará el *concepto más importante*, más profundo, de "objetivismo" (más importante todavía que aquél que pudimos definir antes) y con esto también el sentido propiamente radical de la contraposición entre objetivismo y trascendentalismo.

Sin embargo, más allá de esto, los análisis críticos más concretos de las configuraciones de pensamientos del *giro kantiano* y su contraste con el *giro cartesiano*, en cierto modo, ponen en movimiento nuestro propio co-pensar, el cual, a nosotros, poco a poco, como por sí mismo, nos ubica ante el *último giro*/ ((104)) y las últimas decisiones.

Nosotros mismos vamos a ser atraídos hacia una transformación interna, en la que la dimensión de lo “trascendental” más largamente completada y, sin embargo, permanentemente oculta, efectivamente se nos hace visible, llega a la *experiencia directa*. La base de experiencia abierta en su infinitud se vuelve pronto campo de labranza de una *filosofía de trabajo metódico*, y en verdad en la evidencia de que todos los problemas del pasado filosófico y científicamente pensables deben ser pensados y decididos a partir de esa base./