

DIÁLOGOS LLANEANOS. METAFÍSICA Y EPISTEMOLOGÍA

OSCAR JIMÉNEZ TORRES

DIÁLOGOS LLANEANOS
METAFÍSICA Y EPISTEMOLOGÍA

Cuadernos de Pensamiento Español

CUADERNOS DE PENSAMIENTO ESPAÑOL

CONSEJO EDITORIAL

M^a IDOYA ZORROZA (Universidad de Navarra), directora
DAVID GONZÁLEZ GINOCCHIO (Universidad Internacional de La Rioja), subdirector
CECILIA SABIDO (Universidad Panamericana, México), subdirectora
FRANCISCO GÜELL (Universidad de Navarra), secretario

CONSEJO CIENTÍFICO ASESOR

JOSÉ BARRIENTOS (Universidad de Salamanca)
HARALD E. BRAUN (University of Liverpool, UK)
GENARA CASTILLO (Universidad de Piura, Perú)
JORGE E. GRACIA (State University of New York, Buffalo)
DANIEL HEIDER (University of South Bohemia, České Budějovice)
SIMONA LANGELLA (Universidad de Génova)
MANUEL LÁZARO PULIDO (Universidade Católica de Portugal)
SANTIAGO ORREGO (Universidad Católica de Chile)
NELSON ORRINGER (University of Connecticut)
RAFAEL RAMÓN GUERRERO (Universidad Complutense de Madrid)
WALTER REDMOND (Huston-Tillotson College, Austin-Texas)
ARMANDO SAVIGNANO (Universidad de Bari)
GALINA VDOVINA (Academia Rusa de Humanidades)

ISBN: 978-84-8081-540-6

Depósito Legal: NA 0425-2017

Pamplona

Nº 65: Óscar Jiménez Torres, *Diálogos Iltaneos.*

Metafísica y epistemología

2017

© Óscar Jiménez Torres

CUADERNOS DE PENSAMIENTO ESPAÑOL

SERVICIO DE PUBLICACIONES DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA. S. A.

31080 Pamplona. Tfn.: 948 42 56 00. Fax: 948 42 56 36

ÚLZAMA DIGITAL, S.L., Pol. Ind. Areta. Huarte calle A-33. 31620 Huarte (Navarra)

In memoriam
Prof. Dr. Dn. Ángel Luis González

La reflexión crítica ha de ser prevalentemente dialógica

Carlos Llano

*Cuando van dos, uno se anticipa al otro en advertir lo que conviene;
cuando se está solo, aunque se piense,
la inteligencia es más tarda y la resolución más difícil*

Homero

ÍNDICE

PRESENTACIÓN	13
INTRODUCCIÓN	17
1. <i>Abstractio</i>	18
2. <i>Separatio</i>	21
3. <i>Demonstratio</i>	26
4. <i>Reflexio</i>	31
5. <i>Etiología de la idea de la nada</i>	36
6. Los diálogos llaneanos	41
a) Primer Diálogo (seminario del doctorado): sobre la fenomenología de José Gaos	44
b) Segundo Diálogo (clase de filosofía): el conocimiento metafísico en Kant y Tomás de Aquino	44
c) Tercer Diálogo (despacho de trabajo): sobre el pragmatismo	45
d) <i>Paralipómene</i> de la filosofía llaneana	46

PRIMERA PARTE

PRIMER DIÁLOGO: EL ANTINOMISMO EN LA FILOSOFÍA DE JOSÉ GAOS	49
1. Antinomias y opciones vitales ante ellas	51
2. Motivos de las opciones y causalidad de los motivos	59
3. Actos de la voluntad y actos del entendimiento	64
4. Voluntad y entendimiento en las opciones antinómicas	69
5. Necesidad de la opción y la opción del método	79
SEGUNDO DIÁLOGO: TOMÁS DE AQUINO Y KANT SOBRE EL CONOCIMIENTO METAFÍSICO (I PARTE)	87
1. La existencia de conocimientos <i>a priori</i>	90

2. El límite de los conocimientos <i>a priori</i>	100
3. Versión judicativa de la ciencia	105
4. El juicio sintético <i>a priori</i> en la ciencia, según Kant	112
a) “Los juicios matemáticos son todos sintéticos”	112
b) “La ciencia de la naturaleza contiene, como principios, juicios sintéticos <i>a priori</i> ”	115
c) “También debe haber conocimientos sintéticos <i>a priori</i> en la metafísica”	117
 SEGUNDO DIÁLOGO: TOMÁS DE AQUINO Y KANT SOBRE EL CONOCIMIENTO METAFÍSICO (II PARTE) (EL ESPACIO Y LA MATERIA)	127
1. El espacio: sensible común e inseparable	129
2. El espacio en Kant como forma <i>a priori</i> de la sensibilidad	131
3. La materia como sujeto subyacente de nuestras ideas: espacio kantiano y materia intelectual aristotélica	133
 TERCER DIÁLOGO: SOBRE EL PRAGMATISMO CONTEMPORÁNEO	145
1. Consecuencias del inmanentismo	152
2. Adentro y afuera	159
3. El punto de partida radical	168
 SEGUNDA PARTE	
 <i>PARALIPÓMENA DE LA FILOSOFÍA LLANEANA</i>	
1. Introducción	189
2. Hipotiposis generales metafísicas a partir del llanismo	191
a) Conocimiento metafísico y “crítica” del conocimiento	191
b) La dialéctica aristotélica y la reflexión crítica llaneana	195
c) La experiencia sensible y la <i>reciprocatio</i> de las causas	198
d) El antes y el después causal en el conocimiento científico	205
e) El intelecto práctico y productivo	211
 BIBLIOGRAFÍA	215

PRESENTACIÓN

En el año 2010 publicamos una primera obra en relación con el pensamiento de Carlos Llano (1932-2010)¹, y tenemos ahora la oportunidad de profundizar en la doctrina de este filósofo mexicano para comprender los principios y los cauces de su metodología filosófica en el aspecto metafísico. Para ello hemos pensado hacer un nuevo resumen o síntesis de su pensamiento enfocándonos en la doctrina básica de Carlos Llano con respecto al conocimiento metafísico porque de eso se deriva todo su estudio posterior.

Aristóteles comienza su *Metaphysica* con la célebre sentencia: “todos los hombres desean por naturaleza saber”, pero cabría preguntarse si es verdad que todos los seres humanos desean a la filosofía, por qué muchos, o la mayoría, la desprecian, no la estudian o incluso la desean erradicar. Carlos Llano responde *in directo* a esa cuestión. A la letra: “todo hombre por naturaleza es filósofo, si no destinado a la filosofía, sí en cambio destinatario de ella”, como afirma en *Reflexio*. Llano cumple su dicho en la redacción de sus libros, esto es, escribía sus textos como si los fuesen a leer no sólo filósofos especializados, sino cualquier persona, que sería la potencial destinataria de la formación caracterológica que debe representar la filosofía. En general, quien lee con atención sus libros, puede notar que los temas que trata son expuestos, podríamos decir, con calma. La redacción es tan cuidada que quien se adentra en ellos va leyendo paso a paso problemas intrincados, que parecen fáciles. Prueba de ello es que muchas veces los alumnos de sus Seminarios se quejaban de que Llano “repetía” temas que ya había expuesto anteriormente. Esto no es verdad en lo absoluto. Sin embargo, al tratar desde varios ángulos los mismos problemas, daba la impresión de que la clase era muy sencilla. Debe reiterarse que la redacción de Carlos Llano era el modo de expresar en concreto lo que él pensaba de la filosofía: si bien no toda persona está *destinada* a la ciencia primera, toda persona es *destinataria* de ella.

¹ Cfr. O. Jiménez Torres, *Epítome de la filosofía de Carlos Llano*, Porrúa, México, ²2010. Aprovechamos esta instancia introductoria para agradecer a la Profra. Dra. Dña. Virginia Aspe Armella (Universidad Panamericana, México), por su ayuda en la publicación de la segunda edición de ese texto en la Editorial Porrúa. Ese texto fue redactado en el 2006, y Llano financió su primera edición en abril del 2010, en Ediciones Ruz.

Por otra parte, la redacción es de una persona mayor, quien había comenzado muy joven a escribir sus obras, pero que con suma paciencia fue elaborando sus conceptos hasta exponerlos de un modo muy preciso. Pongamos como ejemplo las propias *Bases noéticas para una metafísica no racionalista*². Algunas partes fueron redactadas para cursos de Filosofía de la Universidad Panamericana en sus inicios, esto es, cuando Llano tenía aproximadamente treinta y cinco o cuarenta años. Por otro lado, la *Etiología de la idea de la nada* (publicada hasta el 2004) se origina en su tesis de doctorado de 1952. La redacción final de estas obras es la de una persona en plena madurez filosófica. Podría decirse lo mismo de cualquiera de sus libros. Pongamos dos ejemplos: escribió *Reflexio* cuando tenía 69 años, que es el último texto especulativo que, dicho coloquialmente, escribió de un “sentón”. Y su postremo apunte filosófico *ex novo* fue la redacción, en 2004, del último capítulo de *Ensayos sobre José Gaos*, homenaje a su profesor filosófico, y cuya exposición es la base de nuestro primer diálogo. Llano tenía setenta y tres años.

* * *

El trabajo en equipo impulsó a todos los miembros de la oficina de Carlos Llano a realizar muchas cosas que por separado no habríamos hecho, incluido el propio Llano. Por ello, comúnmente él comentaba que la inteligencia no sólo es lógica, sino *dialógica*. Así lo dice Homero en la *Ilíada*, en voz de Diómedes: “cuando van dos, uno se anticipa al otro en advertir lo que conviene; cuando se está solo, aunque se piense, la inteligencia es más tarda y la resolución más difícil” (*Ilíada*, X), cita que constituye uno de los epígrafes de este texto. Al final de su vida, Carlos Llano logró publicar todos los libros filosóficos que estaban en versión manuscrita, y que por la labor conjunta de todo su equipo se realizaron cabalmente, no quedando nada póstumo por editar.

Aprovechando la oportunidad de un nuevo texto con ocasión del pensamiento de Carlos Llano, nos permitimos dedicar tanto a Llano como a otros dos de nuestros principales maestros, Prof. Dr. Jorge R. Morán y Prof. Dr. Carlos Kramsky (en la Universidad Panamericana, México), así como al Prof. Dr. Ángel Luis González, que en paz descansa, y de quien recibimos confianza y apoyo a lo largo de trece años, las siguientes palabras del Estagirita:

“La intención es el elemento significativo del amigo. Así debe ser entre los asociados para el estudio de la filosofía, cuyo valor no puede medirse en di-

² Cfr. C. Llano, *Bases noéticas para una metafísica no racionalista*, tomo I: *Abstractio*, Cruz, México, 2005; tomo II: *Separatio*, Ediciones Ruz, México, 2006; tomo III: *Demonstratio*, Ediciones Ruz, México, 2007; tomo IV: *Reflexio*, Ediciones Ruz, México, 2008.

nero, ni se les puede hacer (a los maestros de sabiduría) ninguna honra que iguale a su merecimiento; con todo, es suficiente quizá darles lo que se pueda, como a los dioses y a los padres”³.

Aristóteles expresa unas palabras que podríamos calificar incluso de emotivas hacia sus profesores de filosofía, como lo hacemos aquí al respecto de los nuestros.

³ Aristóteles, *Ethica Nichomachea*, IX, 1, 1164a 1-5.

INTRODUCCIÓN

Comenzamos una nueva presentación del pensamiento de Llano ahora por medio del resumen de su tetralogía especulativa (denominada *Bases noéticas para una metafísica no racionalista*) que no estudiamos detenidamente en el *Epítome*, puesto que la dimos por supuesta, pensando así invitar a la lectura de la obra llaneana. Ahora podemos reseñar las cuatro obras de las *Bases noéticas* para proporcionar al lector a una visión general de la obra especulativa llanista y enmarcar así los *Diálogos llaneanos* cuyo contenido iremos desmenuzando más adelante. Asimismo, sintetizamos la *Etiología de la idea de la nada*. En este texto se encuentran algunos temas que no habían sido tratados en las *Bases noéticas* y que posiblemente estaban mal ubicados en la *Etiología* desde un punto de vista metódico, pero dada la cercanía teórica con las bases del pensamiento llaneano incluimos su reseña en esta Introducción.

Los trabajos publicados por Carlos Llano con el título general *Bases noéticas para una metafísica no racionalista*¹, llegaron a su término con el libro *Reflexio*. Para alcanzar este punto último de su trabajo sobre *el modo de hacer metafísica* (el “modo de la ciencia”, en términos aristotélicos), el autor parte de los anteriores textos, que siguen paso a paso lo que tradicionalmente han sido llamadas las tres operaciones del espíritu. Para Llano, la reflexión es el cuarto y último de los actos cognoscitivos mediante los que se puede elaborar la metafísica. El orden de dichos actos es el siguiente: la abstracción (por la cual se idean los conceptos); la separación (o juicio negativo específico para acceder a las realidades metafísicas propiamente tales); la demostración (por la cual se prueba la existencia de realidades no fenoménicas), y la reflexión (acto del intelecto que acompaña y concluye a los demás anteriores). A cada uno de estos actos corresponde un volumen de las *Bases noéticas*, cuya vinculación se hace patente y aún más explícita en *Reflexio*, ya que las tres clásicas operaciones cognoscitivas están acompañadas por la reflexión.

Presentamos, pues, un resumen de esas cuatro obras básicas (más la *Etiología*), los cuales fueron revisados por el autor mismo, exceptuando la síntesis de *Reflexio*.

¹ Cfr. C. Llano, tomo I: *Abstractio*; tomo II: *Separatio*; tomo III: *Demonstratio*; tomo IV: *Reflexio*.

1. *Abstractio*²

Esta obra constituye el inicio de la ya citada colección filosófica *Bases noéticas para una metafísica no racionalista*, conformada por obras acerca de *la abstracción, la separación o juicio negativo, la demostración o razonamiento, y la reflexión*. El título latino del texto *Abstractio* indica plenamente la vertiente filosófica seguida por Carlos Llano: la aristotélica, vista a la luz el pensamiento de Tomás de Aquino.

El texto fundamental de este estudio es, sin duda, un breve pero relevante libro de Santo Tomás de Aquino, titulado *In Boethium de Trinitate Expositio* (Exposición del libro *Sobre la Trinidad* de Boecio). El segundo capítulo de su obra lo dedica Boecio a la substancia divina en cuanto forma. Para alcanzar ese objetivo, debe acudir en primer lugar a la división aristotélica de las ciencias especulativas y a sus respectivos métodos. Tal es el “pretexto” con el que comienza este estudio sobre los modos de abstracción y sus respectivos objetos. Se incluye en *Abstractio* como apéndice la cuestión 5 de *In Boethium de Trinitate* (pp. 271-326).

La finalidad general de *Abstractio* es el intento de iniciar la elaboración de la filosofía primera o metafísica, que no caiga, como frecuentemente ha sucedido, en el error llamado *racionalista* por Carlos Llano, el cual da mayor importancia a la idea del ser que al ser mismo (pp. 9 y 17). Es decir, busca evitar un saber que se preocupe más de los conceptos que se manejan en la metafísica, y menos de las realidades existentes a las que accederíamos gracias a ellos.

El planteamiento del problema de la naturaleza de la abstracción no parece ajeno a las preocupaciones filosóficas contemporáneas, ya que está en el centro de las actuales discordias filosóficas. Uno de los motivos es que la teoría de la ciencia heredada de Kant ha dejado una fuerte y confusa impronta en el pensamiento posterior a él; pero otro motivo es el principal: la abstracción constituye un acto específicamente humano.

Para Llano, según se desprende del estudio del capítulo I (pp. 15-53), si atendemos sólo a la conceptualización y al concepto, y no al modo real de ser de las cosas que se conceptualizan, el carácter limítrofe de la metafísica y la matemática es definitivo. Por ello, quienes usan de los grados de abstracción más allá de su ámbito introductorio (de ahí el título del capítulo I: “El peligro de los grados de abstracción”), no conocen la semejanza que guardan con la metafísica tal como es criticada por Kant. Éste –afirma Llano (p. 22)– nos advierte del peligro de que la especulación metafísica caiga en meras ficciones, liberadas de

² Resumen tomado de nuestra reseña a C. Llano, *Abstractio*, publicada en *Tópicos*, 2006 (30), pp. 235-240.

la regla de la experiencia, aunque amañadas para no entrar en contradicciones, siendo ésa –para Kant– la marcha de la inteligencia en la especulación. El filósofo alemán explica esta peligrosa y común vía, por la supuesta proximidad que existe entre la matemática y la metafísica, pues según él: “las matemáticas suministran un brillante ejemplo de lo que podríamos hacer independientemente de la experiencia en los conocimientos *a priori*” (*Crítica de la Razón Pura*, B 8; citada como *KrV*); es decir, en los conocimientos cuya génesis es independiente de la experiencia. Sucede que mientras las matemáticas se ocupan de objetos que se dan en la intuición sensible, y a ellos se aplican, la metafísica tiene –según las propias palabras de Kant–: “la propensión a *extender* los conocimientos (*extender* los grados de abstracción, en términos de *Bases noéticas*), e imbuida por esta prueba del poder de la razón, no ve límites para su desarrollo” (*KrV*, B 8).

Según nuestro autor, irremediamente esta posibilidad sólo se daría en una metafísica vecina del saber matemático, el saber que hace *ablación* (de *ablatio*: supresión) del todo, es decir, del sujeto o sustancia a la cual se refiere, según se dice en el capítulo II (“Abstracción por indeterminación y abstracción por ablación”, pp. 55-82), y en el capítulo V (“El concepto en estado de objeto”, pp. 155-182). Así como no existe en la realidad ninguna esfera euclídea y ningún rectángulo pitagórico (objetos matemáticos), así tampoco en la realidad existirían los objetos metafísicos, Dios y el alma. Ello explica para Llano que Kant diga que ambas ciencias son apenas distinguibles. Los conceptos matemáticos, en efecto, se refieren a un tipo de intuiciones sensibles puras (espacio y tiempo), que no desvinculan a este saber matemático de la experiencia. Por su similitud con los conceptos intelectuales puros, dan pie a que la razón sobrepase sus posibilidades, surgiendo así una “metafísica” (entrecomillada) que, al tener como tema y objeto aquellos conceptos independientes de la experiencia, la constituyen como un conjunto de ficciones con mera coherencia interna, “y por consiguiente –concluye Kant– es apenas distinguible de un simple concepto puro (“metafísico”)” (*KrV*, B 8). A ello mismo conduciría la teoría de los grados de abstracción unilateralmente considerada, es decir, desde la sola perspectiva de la materia sensible, lo cual critica el autor, al tiempo que relaciona los modos de abstracción con la existencia y no sólo con la materia, en los capítulos VII (“Precisiones ulteriores sobre el concepto análogo”, pp. 215-242), y VIII (“Naturaleza del conocimiento metafísico por su relación con la existencia”, pp. 243-270).

Según Carlos Llano, hay que distinguir entre el sujeto y el objeto para evitar estas peligrosas propensiones denunciadas por Kant. De ahí la importancia del capítulo III sobre las implicaciones antropológicas, epistemológicas y ontológicas de la abstracción a la manera del todo (“Precisiones sobre el *universal suspensio*”, pp. 83-113). Si se concibe a la ciencia especulativa desde el lado del entendimiento (desde el sujeto), entonces se concebirá dividida por los tres gra-

dos de abstracción. Si se la concibe, en cambio, desde el lado de la cosa (desde el objeto), se entenderá la ciencia en su relación con el ser. Así la ciencia se dividiría no en tres grados, sino en *dos modos*. En la abstracción del todo se conoce el objeto con las condiciones en que existe en la realidad, es decir, *con* su materia y su forma; por ejemplo, no podemos considerar al hombre sin carne y sin huesos. La abstracción de la parte considera sólo un aspecto de la realidad, y así, a la pelota de goma podemos considerarla *sin* la materia que le corresponde y quedarnos con la figura accidental, que es la esfera. Ahora bien ¿cuál es el criterio más radical para concebir la ciencia?: ¿la de los grados de abstracción respecto a la materia o la de los modos de abstracción respecto al ser? Esta cuestión es omniabarcante en *Abstractio*.

Para nuestro autor, la determinación de las ciencias en orden al *ser de las cosas*, es de mayor radicalidad que su determinación en orden a su *manera de concebirlas*. Tal vez el punto cumbre de *Abstractio* es la afirmación de que existen dos maneras de clasificar las ciencias (pp. 18, 51, 141): a) según que el concepto incluya la materia, o b) según que el concepto se adecue al ser concebido. a) De acuerdo con la primera (que corresponde a los grados de abstracción), la física incluye en sus conceptos la materia sensible; la matemática no la incluye; y, finalmente, la metafísica excluye toda materia. b) Según el otro modo, se dan sólo dos tipos de ciencia: la física, incluye la materia sensible porque sus objetos *existen* con materia sensible, y la metafísica concibe sus objetos sin materia alguna porque *existen* sin ella; pero los conceptos de la matemática no incluyen la materia, a pesar de que *existen* con ella.

No se concibe en el texto de Santo Tomás comentando a Boecio, una metafísica que prolonga el saber matemático, sino que más bien extiende la línea señalada por el saber físico. La física y la metafísica, aunque más distantes en el orden de la inmaterialidad, se encuentran juntas en el orden de la existencia, de la que ni una ni otra han prescindido de ningún modo. Esta diversa concepción del modo de elaborar la metafísica, hace ver el limitadísimo alcance de la crítica kantiana a la filosofía primera, y, sobre todo, la manera como la metafísica puede progresar sin hacerlo por el camino racionalista. Carlos Llano afirma que este camino no se sigue para concluir, como Kant, que, al no ser la metafísica como la matemática, aquélla no es ciencia; sino para demostrar que lo es, contrariamente, justo por *no ser como la matemática*. Si la metafísica según la entienden Aristóteles y Aquino fuera fruto de una estructura mental homóloga a la de la matemática, sería objeto susceptible, en pleno, de la crítica kantiana.

Con todo, quizá la parte más original de *Abstractio*, son los capítulos IV (“El concepto en estado de dinámica judicial”, pp. 115-154), y VI (“El concepto en estado de función”, pp. 183-214). En el capítulo IV se aborda el papel del concepto análogo en el conocimiento científico, y se caracteriza como el concepto propiamente metafísico, esto es, el que permitirá desvelar al conocimiento

humano modos de ser que no necesariamente tienen relación con la materia, aunque ello sea desde la perspectiva del juicio de *separación*. Este capítulo podría considerarse una introducción temática al estudio *Separatio*.

Por su parte, en el capítulo VI se trata el papel del concepto de las ciencias “intermedias” entre la física y la matemática. Estas ciencias son problemáticas por cuanto que no manejan conceptos físicos (abstraídos a la manera del todo) ni conceptos matemáticos (abstraídos al modo de la parte). Son conceptos funcionales de ciencias *constructivas* (p. 206 y ss.), más cercanas a los saberes fácticos que a las ciencias especulativas. Afirma por eso Llano que “conocer el modelo es diferente de conocer la forma” (p. 210), refiriéndose estas ciencias a constructos (modelos) no universales. Sin embargo, esta parte original implica sus defectos, puesto que extrañamos en el capítulo IV sobre el concepto análogo, al menos una alusión a la posible “abstracción” del concepto de ser, o bien, a la cuestión de cómo es que el intelecto humano tiene en su horizonte esa idea de ser y posteriormente el juicio de existencia. En la obra por excelencia sobre *abstracción* se extrañan disgresiones o tratamientos completos referidos a este tema. ¿A qué abstracción pertenecería el conocimiento de nociones metafísicas como *acto, potencia, esencia, ser*? ¿De dónde abstraemos tales nociones? ¿Son *a priori*? Llano en su tratamiento no habla en ningún momento de la posible *abstracción* del concepto en “estado de dinámica judicativa”; entonces, ¿cómo obtenemos dicho concepto? ¿Por medio de un juicio? Pero ¿cuál sería ese juicio y a partir de qué fenómenos podríamos concebirlo? Por parte del capítulo VI, también se enfrenta a preguntas análogas sobre la “abstracción” de las ciencias físico-matemáticas.

Una cosa es tratar el “*concepto* en estado de función”, o en su caso el “*concepto* en estado de dinámica judicativa”, y otra muy diversa es saber qué *abstracción* ha dado pie a esos conceptos, aunque dicho tema parece no plantearse como tal. Si bien esos vacíos quedan subsanados en *Separatio*, en *Abstractio* constituye una falta notoria.

2. *Separatio*³

El libro *Separatio* –sobre el que haremos énfasis en estos *Diálogos*– es el segundo paso de las *Bases noéticas*. Como hemos visto, a partir del estudio de *Abstractio*, Carlos Llano revela genéticamente el proceso de conceptualización referido a la física y la matemática (caps. I-VIII). El problema en *Separatio* es el

³ Resumen tomado de nuestra reseña a C. Llano, *Separatio*, publicada en *Tópicos*, 2007 (32), pp. 237-243.

conocimiento de las realidades metafísicas, el cual suele enunciarse de esta manera: ¿es posible que la inteligencia humana se libere de *toda materia* como se ha liberado de la materia particular en la física (se sabe científicamente qué es el hombre, pero no quién es Pedro), y de la materia sensible en la matemática (la esfera geométrica no tiene peso ni color)?

En este texto, Llano recurre nuevamente a la Exposición de Tomás de Aquino al libro *Sobre la Trinidad* de Boecio (*In Boeth. de Trin*), la cual le sirve para hacer ver que, en el fondo, Tomás de Aquino no concibe una filosofía primera que extienda la línea señalada por el *saber físico*, como se dice en los dos capítulos iniciales de *Separatio* (pp. 1-79). Para Llano, esta concepción del modo de hacer metafísica nos hace ver *ante litteram* el limitado alcance de la crítica kantiana a la metafísica, y sobre todo, la manera como esta ciencia puede progresar sin seguir la vía racionalista, propensión que ha manifestado recurrentemente a lo largo de su historia, en una línea de continuidad desde San Anselmo hasta Descartes y el propio Hegel, como anota el autor reiteradamente (p. 31, 41, 49, 71, 315 y ss).

El principal interlocutor de Llano sigue siendo Immanuel Kant. Encontramos la posición kantiana respecto de la metafísica en la Introducción a la *Crítica de la Razón Pura*, pues para el filósofo de Königsberg, la metafísica: “emprende confiadamente su trabajo sin tener pruebas de la potencia o impotencia de nuestra razón para tan grande empresa” (Kant, *KRV*, B 7). Carlos Llano responde que en tal caso es forzoso preguntarnos: ¿de qué metafísica está hablando Kant? Indudablemente, no de una metafísica de cuño aristotélico, sino la que Llano denomina “racionalista”: una metafísica limítrofe al saber matemático, al punto que, como Kant mismo dirá, difícilmente pueden distinguirse los saberes matemático y metafísico. En el capítulo IV (pp. 135-177), el autor muestra detalladamente que los conceptos matemáticos se refieren a un tipo de intuiciones que tienen vida por primera vez en Kant: *intuiciones sensibles puras* (espacio y tiempo), que no desvinculan a este saber matemático de la experiencia. Ahora bien, por su similitud con los conceptos metafísicos, dan pie a que la razón sobrepase sus posibilidades, surgiendo una metafísica que, al tener como tema u objeto aquellos conceptos independientes de la experiencia (sobre todo, Dios y el alma), la constituirían como un conjunto de ficciones con mera coherencia interna, como sucede por ejemplo con la esfera euclidiana, que puede pensarse sin materia pero que no tiene realidad alguna fuera de la mente euclídea.

No obstante esta postura, el autor afirma a partir del capítulo V (pp. 179-221) que conocer es más amplio que conceptuar. La distinción básica entre metafísica y matemática (entre el ser separado *–joristón–* nocional y el ser separado *–joristón–* real), es para Santo Tomás la segunda operación del espíritu o juicio: “*la primera operación* (la conceptualización o acto ideatorio) mira a la esencia de la cosa”, y mediante esta operación del espíritu puede abstraer de la

materia algún aspecto de la cosa aunque ella no esté en la realidad separada de la materia: puedo entender *lo que* es la línea (la “esencia” de la línea) sin referirme a una materia real, aunque ninguna línea real exista independiente de su materia. En cambio, “la segunda operación del espíritu –el juicio– mira al ser mismo de la cosa” y “es claro que conforme a esta segunda operación del espíritu... la abstracción significaría una separación en el orden de la realidad misma” (*In Boeth. de Trin.* II, q. 5, a. 3, c.).

Esto amplía sustancialmente las posibilidades del conocimiento. El problema moderno de la metafísica es –por fuerza de Kant– una indagación de los límites del conocimiento humano. Por ello, para acceder a la sustancia inmaterial no sólo existe el camino –declarado ilegítimo por el de Königsberg– de concebirla sin materia (por la vía del concepto), sino que también –asegura Llano– podemos aproximarnos a ella *negándole la materia en el orden del ser* (por la vía del juicio), esto es, *juzgando que en la realidad tal sustancia se encuentra separada de la materia, aunque no podamos concebirla en las condiciones en que la juzgamos*. Tal es el centro de la exposición llaneana, llevada a cabo en los capítulos III (“Modos de la *separatio*”, pp. 81-133), y V (“La *separatio* en sí misma”, pp. 181-221).

Esto no quiere decir que *abstractio* y *separatio* sean operaciones mentales independientes. Al contrario, no es fácil discernir si la inmaterialidad a la que llega nuestro entendimiento es el resultado de una conceptualización o de un juicio. Para esto, es importante distinguir no tanto los *grados de abstracción*, como han hecho los comentaristas de Santo Tomás, cuanto los *modos de abstracción* y –aún más– los *modos de separación*, como hace nuestro autor.

En el capítulo III, Llano afirma que la consideración del ente –objeto propio de la metafísica– puede hacerse de dos modos: a) *no considerando* (aún) que el ente tiene o no tiene materia (hasta donde ello sea posible), y entonces hemos llevado a cabo una *abstracción* del ente; b) o bien *considerando que* este ente – Dios, el alma– *no* posee materia, o existe sin ella, y entonces hemos llevado a cabo una *separatio* del ente, que corresponde justo a la noción real suya, como ente separado o *joristón* que es.

En esta distinción se encuentra la clave para configurar los diversos perfiles de la metafísica. Por ello Aquino afirma que: “por causa de que algunos no entendieron la diferencia entre la abstracción y la separación, cayeron en el error, considerando que los objetos matemáticos y los universales estaban realmente separados de lo sensible, como en el caso de los pitagóricos y de los platónicos”. (*In Boeth. de Trin. ibid*). Vemos así que la actividad intelectual propia de la metafísica *no es la de concebir sin materia a sus objetos, sino la de juzgar que su objeto no tiene materia*. Este juicio es precisamente la *separatio*.

En *Abstractio* (cap. II) la vuelta del concepto universal a la realidad singular de donde se abstraigo es la nota general de los conceptos físicos y metafísicos.

En *Separatio* (cap. III, VII y VIII) la nota específica de estos últimos es la explicitación que hacemos de los conceptos de ser y de sustancia cuando, por ese juicio llamado *separatio*, tales conceptos se remiten a realidades metafísicas separadas en un doble sentido: no sólo separadas de la materia en cuanto conceptos, sino también en cuanto realidades existentes. En *Separatio*, pues, se dice que hay un doble objeto metafísico (pp. 100-133):

- a) Aquél al que *no le corresponde* existir con materia (*esse in commune*).
- b) Aquél al que le corresponde *no existir* con materia (*esse* separado: Dios y el alma).

El concepto metafísico es un concepto en “estado de suspenso” (*vid. Abstractio*), pero ya no sólo en estado de suspenso hacia lo singular sensible, sino también –y esto es lo específicamente metafísico–, en suspenso de *separatio* de lo sensible, para remitirse de alguna manera (la propia de la condición humana del sujeto cognoscente), a las realidades singulares inmatrimales o separadas que son para Llano precisamente dos: Dios y el alma.

Sólo a la luz de la *separatio* (como juicio que niega lo sensible), no como concepto que comprende lo inmaterial, podría entenderse que Llano hable aquí de un “tercer grado de abstracción” (*sic*) que, a la vista de lo anterior, resultaría absurdo. Como dice Llano (pp. 236-262), el conocimiento de la metafísica logra la abstracción de toda materia, *pero no por la vía del concepto*, como la física cuando prescinde de la materia individual; o como la matemática cuando se abstrae de toda consideración substancial material real, sino de una manera peculiar, totalmente propia, en la que es requerida la intervención de la segunda operación del espíritu, esto es, *por vía del juicio*.

El nudo de la cuestión se centra en averiguar si la *separatio*, como acto central de la metafísica, se refiere a ese ente *al que no le corresponde existir con materia*, y sus realidades conexas (sustancia, causa, etc.); o bien al ente al que le corresponde *no existir* con materia (Dios y el alma humana *post mortem*). En el capítulo III se analizan diversos pareceres de reconocidos tomistas sobre este particular (Fabro, Geiger, Leroy, Owens, Gelonch), y aunque entre ellos se dan notables coincidencias, todos –incluyendo al autor– coinciden en cuatro puntos: 1) la *separatio*, como acto central de la metafísica; 2) la *separatio*, como generadora del llamado “tercer grado de abstracción”; 3) la *separatio* como acto de la segunda operación del espíritu o juicio; y 4) la *separatio* como juicio negativo.

Sin embargo, hay ambivalencia en la naturaleza de ese juicio negativo: si es del modo al que *le corresponde no tener materia*; o bien si es del modo al que *no le corresponde tener materia*. Sólo si se ubica la *separatio* en su lugar noético preciso, se esquivará para Llano el grave peligro de confundir el *esse commune* (ser común) con el *esse Dei* (ser de Dios), escapando de esa manera de caer

de bruces en el panteísmo pues “...el ser común se encuentra en Dios como lo contenido en el continente, y no al revés”. Esto lo dice Santo Tomás en *In de Divinis Nominibus* V, 2, que constituye el pasaje más difícil del capítulo VII (“Paradigmas de la *separatio*”, pp. 265-311), y quizá de toda la obra.

Por otro lado, afirma el autor en los capítulos VI (“Separación noética oscilatoria”, pp. 225-262), y VIII (“Dialéctica noética o trascendencia metafísica”, pp. 315-359), que sería superficial considerar a la *separatio* como un *simple juicio negativo*. Se trata primero y absolutamente de un juicio; y, segundo, de un juicio en que afirmo una existencia, y sólo, tercero, de un juicio en que afirmo la existencia de algo a lo que le niego las condiciones requeridas para ser concebido al modo del concepto humano.

¿No es entonces la *separatio*, se pregunta Llano, un juicio próximo al agnosticismo más radical, como aquel de Moisés Maimónides que se estudia en el capítulo IX (pp. 365-369)? En rigor, no: la *separatio* es un juicio que inserta la realidad afirmada –representada por un nombre: Dios, el alma– en el radio de extensión que abarca el concepto de ser y el concepto de sustancia. En esto consiste la afirmación de existencia: postular al ser *afirmativamente* como ser substancial. La estructura fundamental del juicio en que consiste la *separatio* no es por tanto del tipo *A no es B*, en donde lo importante sería la no predicación de B, sino más bien del tipo *A es no B*, en donde lo importante es la afirmación existencial de A. Para Llano, el juicio en que consiste la *separatio* dista mucho del juicio negativo tal como Kant lo entiende, esto es, como un juicio negativo de esta naturaleza deriva de la categoría de la indeterminación. Dios sería entonces un ser indeterminado. Pese a su aparente cercanía, se trata de dos posturas radicalmente diversas. Por ello dice Llano que incluso cuando negamos algo de Dios (“Dios *es* inmaterial”), estamos afirmando algo de Él. En esta formulación superficialmente sólo negativa, se incluye nada menos que la afirmación del ser. Cuando después de afirmar su existencia se le atribuye el ser a Dios, se dice que Dios es de una manera superior a como lo son las criaturas, gracias a las cuales se sabe que *es*, aunque no sepamos *qué* ser es ese que a Él le corresponde.

En el capítulo final (cap. IX: “*Separatio*: entre el agnosticismo y el racionalismo”, pp. 363-383), Carlos Llano retoma las dos abstracciones analizadas en el paso metafísico previo a *Separatio*. La abstracción a la manera del todo se queda con el sujeto según las condiciones bajo las cuales existe, mientras que la abstracción a la manera de la parte, se queda con la forma desgajada de las condiciones en que naturalmente existe unida a su sujeto. De aquí se deriva una característica *oscilatoria* del acto fundamental de la metafísica, tratada a lo largo del capítulo VI (pp. 223-262). Por ello se enfatiza en el capítulo final de *Separatio* (IX) que esta oscilación de nuestro conocer, llevada al caso del conocimiento de Dios, sigue el mismo derrotero. Si hablamos de perfecciones abso-

lutas predicadas de Dios, nos quedaríamos sin sujeto al concebirlo; y si no concebimos esas perfecciones absolutas, nos quedamos con un sujeto, pero sin perfecciones absolutas, precisamente porque están informando a un sujeto. Hay una oscilación permanente en nuestro entendimiento, que en el conocimiento de Dios también se hacen patentes, y cuya traslación o *dýnamis* es lo que *Separatio* en su conjunto intenta rescatar.

Por ello, *Abstractio* y *Separatio* (*noûs* y *diánoia*), son antistrofas, correlativas, aunque no por ello menos independientes en su lectura. Son dos pasos de un mismo proceso oscilatorio, estático y dinámico, que es –para el autor– el proceso cognoscitivo metafísico.

3. *Demonstratio*⁴

Carlos Llano trata en *Demonstratio* uno de los puntos cimeros de las *Bases noéticas*: el acto demostrativo metafísico que vigoriza las vías por *causa eficiente*, *quia* y *a posteriori*, para llegar a los objetos finales de la metafísica, Dios y el alma, que es justo como cierra el texto en su último capítulo (cap. VII: “Las demostraciones teológicas y pneumológicas en Metafísica”, pp. 159-208).

Por un lado, en *Abstractio* nuestro autor ha analizado la abstracción a la manera del todo (*abstractio per modum totius*), donde consideramos los objetos como son, que es el caso de la física y la metafísica, diferenciándola de la abstracción al modo de la parte (*abstractio per modum partis*), en la cual no consideramos los objetos como son, cual es el caso de la matemática. Una metafísica de cuño racionalista preferiría abstraer al modo de la parte para lograr un alejamiento de la materia, aunque de hecho no existan sus objetos sin ella.

Por otro lado, en *Separatio*, Llano ha estudiado el modo como una metafísica no racionalista puede alcanzar sus objetos finales, Dios y el alma: no por conceptualización sino por enjuiciamiento. No es posible abstraer dichos objetos metafísicos; al revés, sólo se puede juzgar existencialmente que *son* o *existen*, aunque no sepamos bien *cómo* son esencialmente.

Demonstratio analiza los modos de demostración derivados o relacionados estrechamente con la abstracción del todo, y con el juicio existencial metafísico de separación. Para Carlos Llano, en una metafísica racionalista las demostraciones serían discursos lógicos sobre conceptos supuestamente metafísicos, los cuales, en vez de servir para alcanzar entes metafísicos, servirían más bien para razonar sobre objetos ideales, como afirma en el capítulo II (“El intento racionalista”).

⁴ Cfr. C. Llano, *Demonstratio*.

lista: una metafísica de causas formales”, pp. 21-38). Kant, aunque no decididamente, parece plantear en la introducción a la *Crítica de la Razón Pura* que la ciencia –y se está refiriendo sin duda a la metafísica– emancipada de la experiencia, puede intentarlo todo mientras no entre en contradicción consigo misma⁵. Sin embargo, Llano diferencia la metafísica existencialista al modo de Tomás de Aquino y Aristóteles, de las metafísicas formalistas, mismas que llegarían a sus objetos (ideales) por *causa formal, propter quid y a priori*, según se desprende de lo dicho en el capítulo inicial de la obra (“La existencia, línea divisoria entre eficiencia y formalidad”, pp. 1-20), así como en el relevante capítulo VI (“El uso metafísico de la causa eficiente y formal”, pp. 117-157).

Desde la Introducción de *Demonstratio* (pp. xv-xxi), Carlos Llano reitera que no se ha subrayado bastante el hecho decisivo para la teoría de la ciencia de que así como cada modo de abstracción implica un concepto, un *modus definiendi* característico, también exige una dinámica demostrativa propia. Para Tomás de Aquino –y Llano que lo sigue– la diferencia entre la física, matemática y metafísica se puede establecer a partir de la dinámica de las demostraciones, vale decir, en la búsqueda genética de las causas. De los cuatro tipos de causas aristotélicas, la matemática no argumenta por causa eficiente y concomitantemente tampoco por la final, ya que éstas son principio o término de movimiento y, por su parte, la matemática no considera ningún movimiento. No es que las realidades que estudia no se muevan, sino que *no* las estudia como realidades. La inmovilidad que logra el matemático no proviene de que el objeto real que considera sea inmóvil, sino de la consideración ideal que hace de él. Siguiendo al Aquinate, dice Llano que la matemática debe demostrar sólo por la causa formal *porque sus objetos no existen*, mientras que la metafísica puede demostrar por causa eficiente debido a la *existencia* de sus objetos⁶. En efecto, el moverse no corresponde a los entes en cuanto pensados, sino en cuanto que son. Por el contrario, si la metafísica tiene a lo inmóvil por objeto, es porque sus realidades son existencialmente inmóviles y no –como en el caso matemático– porque sean tratadas idealmente. Sin embargo, aunque no se muevan, pueden ser principio y fin del movimiento, atributo que les corresponde por pertenecer al orden real o de lo existente, y no al orden ideal o de lo pensado, como había dicho Llano en *Abstractio y Separatio*.

⁵ I. Kant, *Crítica de la Razón Pura*, Versión de J. del Perojo, Lozada, Buenos Aires, 1970. Citaremos como *KRV*, “Introducción”, B 8.

⁶ Cfr. Tomás de Aquino, *In librum Boetii De Trinitate Expositio*, Marietti, Milano, 1954. Nos apoyamos, como Carlos Llano, en la versión castellana de Alfonso García Marqués y José Antonio Fernández, Eunsa, Facultad de Teología, Universidad de Navarra, Pamplona, 1987, II, q. 5, a. 4, ad7.

Por otro lado, en un punto que nos parece el núcleo de *Demonstratio* (pp. 127-133), el autor hace una exposición completa de los distintos tipos de demostración empleados por Aristóteles y por Tomás de Aquino, al menos tal como se presentan en los *Analytica Posteriora* y en la *Metaphysica*:

- a) Demostración por razón de la causa en virtud de la que se demuestra:
 - a.1) Demostración por causa formal y
 - a.2) Demostración por causa eficiente.
- b) Demostración por razón de lo que se demuestra:
 - b.1) Demostración *a priori* y
 - b.2) Demostración *a posteriori*.
- c) Demostración por la perfección de la demostración misma:
 - c.1) Demostración *quia* y
 - c.2) Demostración *propter quid*.

a) En términos de Llano, eliminar la causa eficiente de la metafísica es el primer paso de toda metafísica racionalista, es decir, de toda pretensión metafísica a partir de Descartes. Por ello, asegura que los errores críticos en que incurren quienes invalidan para la metafísica la demostración por causa eficiente, queriendo reducirla al estrecho campo de la causa formal –en la que no cabe, por ejemplo, demostración válida de la existencia de Dios–, derivan de no distinguir la causa eficiente de la causa formal. (pp. 117-157).

b) Otro tipo de modalidades de demostración deriva de su carácter *a priori* o *a posteriori*. La demostración *a priori* se denomina así porque va de lo primero –*a priori*– a lo segundo –*a posteriori*–; la demostración discurre del principio a lo principiado, de la substancia a la propiedad (del entendimiento al razonamiento), de la causa eficiente al efecto (del fuego al humo). En esta demostración se conoce *la causa del hecho*. La demostración *a posteriori* sigue precisamente el proceso inverso: a partir de lo segundo –*a posteriori*– demostramos lo primero –*a priori*–; deducimos el principio partiendo de lo principiado; llegamos al *tò tí en ênai* apoyándonos en una propiedad (de los razonamientos del hombre concluimos su inteligencia); y alcanzamos la causa eficiente deduciéndola de sus efectos (a partir del humo deducimos que debe haber fuego al otro lado de la montaña).

Si en la demostración *a priori* se conoce la *causa del hecho*, en la *a posteriori* no se conoce la causa del hecho sino la *causa de mi afirmación del hecho*. Si a partir del hecho de sus huellas en el camino, afirmo que delante de mí va una vaca, no puede decirse que la vaca va delante de mí *porque* veo sus huellas, sino al revés: veo sus huellas *porque* la vaca va delante de mí. Lo que sí estoy diciendo es que puedo *afirmar* el hecho de que delante de mí va una vaca *porque* (y esta sería la causa *a posteriori*) estoy viendo sus huellas. Por el contrario, la

demostración *a priori* nos hace conocer la causa de la *cosa afirmada*. En cambio, en la demostración *a posteriori* (efecto-causa) no demuestro la causa de la *cosa afirmada*, sino la causa de la *afirmación existencial de la cosa*.

Así, por ejemplo, según lo desarrolla Carlos Llano a lo largo del capítulo VII (pp. 172-205), si demuestro “que Dios existe” a partir de la existencia del mundo, no presento con ello la causa de Dios, sino que sólo expongo la causa por la que afirmo “que Dios existe”; esto es, sólo expongo *las razones de la afirmación de la existencia de un hecho*, pero no las razones por las que ese hecho afirmado existe. En el caso de la existencia de Dios, el proceso demostrativo no consiste en constatar de un modo empírico que la causa existe: en la demostración de la existencia de Dios no hay obviamente ninguna constatación experimental; pero sí, en cambio, se dará razón del *por qué* el mundo tiene necesidad de una causa incausada.

Para el autor, el punto de ruptura entre la filosofía escolástica y la filosofía moderna se da en el momento en que se pretende que la demostración *a posteriori* carezca de valor frente a la demostración *a priori*. Dice nuestro autor que el racionalismo cartesiano fue, en definitiva, el intento de reducir el método de toda ciencia a una demostración *a priori*, *confundiéndose la causa del ser con la causa del conocer*, de manera que el ideal científico es el de una ciencia puramente deductiva (cap. II, “El intento racionalista: una metafísica de causas formales”, pp. 21-38).

c) Hay otra clasificación escolástica de las demostraciones según su perfección, que recoge Llano en *Demonstratio*. A la demostración perfecta se le denomina demostración *propter quid* (demostración del porqué en el sentido del por qué es o por qué es lo que es), y a la demostración imperfecta se le denomina demostración *quia* (demostración del *que*, en el sentido de demostrar *que* existe, y no por qué *–propter quid–* existe). No obstante, según Llano, respecto a la demostración *propter quid* y la demostración *quia* la escolástica ha incurrido en varios entrecruzamientos disfuncionales. Dado que la demostración *a posteriori* es imperfecta, y siendo la demostración *a priori* más perfecta, a la demostración *a posteriori* se le califica simplemente *quia*, aunque se trata de diversos criterios de división. Este entrecruzamiento es disfuncional porque no basta ser *a priori* para ser una demostración perfecta.

* * *

Sobre el principio de causalidad y sus diversas formulaciones, Carlos Llano dedica los capítulos III y V del libro. Acepta Llano que es un error pensar que el concepto de causa agota sus posibilidades en la causa eficiente (aquello por lo cual algo se mueve en el orden de la sustancia o en el orden del accidente), pero

ello no quita que *causa*, prototípicamente, sea *eficiencia y fin*. Esto es particularmente cierto en el caso de la ciencia en la que *explicamos una cosa por otra*: las relaciones entre las cosas no son relaciones conceptuales (clasificación y división) sino relaciones reales: eficiencia y fin (cap. III: “La validez del principio de causalidad”, pp. 39-53; cap. V: “Diversas formulaciones del principio de causalidad”, pp. 87-115).

Ahora bien, el planteamiento del principio de causalidad se aborda aristotélicamente en diálogo con la filosofía kantiana del siguiente modo: ¿el principio de causalidad es un principio analítico o sintético? (cap. IV: “El principio de causalidad como principio analítico o sintético”, pp. 55-85). La posible respuesta se clarifica distinguiendo los tipos de juicios y demostraciones concomitantes, como se verá en el segundo Diálogo, referido al concimiento metafísico. Refiere Llano que los escolásticos –a diferencia de Kant– han subjetivizado de alguna manera el *juicio per se nota*, dividiéndolo en *per se nota omnibus* (para todos), y *per se nota sapientibus tantum* (sólo para los sabios). Así, el principio “el todo es mayor que la parte” o el mismo principio de causalidad, con algunas salvedades, es perceptible *per se nota omnibus*, sin necesidad de recurrir a otra cosa (fuera, en este segundo caso, de la reducción al absurdo). En cambio, afirma Llano que no ha visto citado en algún sitio que ni Kant ni los kantianos hayan hecho esta importantísima salvedad: el juicio o es analítico o es sintético, es decir, P está incluido en S, o no lo está. Pero, ¿para quién está incluido? La suma de los cuadrados de los catetos es igual a la hipotenusa es una propiedad contenida analíticamente en el triángulo rectángulo para Pitágoras, pero no para un aprendiz de geometría. Que el agua sea el compuesto de dos átomos de hidrógeno y uno de oxígeno es un juicio analítico para un químico, pero no para un hombre sediento ignorante de esa composición. La pregunta parece insoslayable: ¿por qué la filosofía kantiana no ha reparado en una división que era ya clásica en el siglo XVIII? (pp. 80-82). Dice Llano que para Kant, el juicio analítico no es una operación ejercida en el yo empírico –que puede ser versado en geometría o aprendiz de ella, químico o un ignorante hombre sediento–, sino en el yo trascendental, que es uno solo omniabarcante. Pero, si es así, no nos explicaríamos entre quiénes se establece la distinción acerca de si un determinado juicio es analítico o sintético.

Demonstratio concluye volviendo a los fundamentos noéticos de *Abstractio* y *Separatio*, al hablar sobre el *modus definiendi* y sobre el *modus demonstrandi* de las ciencias. Podemos confirmar –ahora en el tercer paso metafísico de las *Bases noéticas*– que el problema que Kant planteó para la metafísica es el que presenta la matemática para Llano. La matemática, para poder llevar a cabo la demostración por causa formal *requiere prescindir del esse* de la cosa demostrada (un triángulo rectángulo realmente existente no podría cumplir la propiedad pitagórica), en tanto que la metafísica justamente para llevar a cabo esa

misma demostración por la vía de la esencia, *requiere recurrir al esse* del efecto.

Según Llano, el problema metafísico por excelencia no es el de lograr unir las intuiciones metafísicas a las intuiciones sensibles, como afirma Immanuel Kant, sino *separar* esas nociones –que pertenecen a realidades no sensibles– de las cosas sensibles a partir de las cuales fueron y son conocidas, y de las que tenemos constante necesidad para seguirlas conociendo. En consecuencia, lo que Kant busca unir o sintetizar (el *a priori* y el *a posteriori*), Tomás de Aquino pretende justamente separar: las realidades metafísicas de las meramente sensibles.

Así, pues, nuestro autor culmina su obra diciendo que si para Kant la seguridad (definitoria y demostrativa) se encuentra en el *a priori*, para Aquino se halla en el *a posteriori* (pp. 200-205). Para Kant los juicios metafísicos son necesarios por ser *a priori* (o por causa formal); para Santo Tomás son reales por ser *a posteriori* (o por causa eficiente). En el mejor caso podrá decirse que la metafísica de Aquino no es ciencia por no tener carácter de necesidad; pero no se diga –afirma Llano– que no lo es por carecer de vinculación con lo sensible, vale decir, por ser puramente *a priori*, y por ende tautológica y repetitiva (pp. 198-208). *Demonstratio* incluye un apéndice con la cuestión 6ta. de *In Boethi de Trinitate* de Tomás de Aquino, precisamente referida al modo demostrativo de las ciencias especulativas. (pp. 209-225).

4. *Reflexio*⁷

De acuerdo a los principios planteados por Llano en las *Bases noéticas*, una metafísica no racionalista debe tener en cuenta la diferencia entre la *abstracción de la forma* (o abstracción de una parte), y la *abstracción del todo*, para realzar el valor metafísico de la segunda, desmereciendo en cambio la fuerza de la primera. Este tema propio del estudio abstractivo reaparece en *Reflexio* con ocasión del análisis de la verdad en el juicio, en los capítulos VI (“Reflexión propia e impropia”, pp. 224-231), y VII (“Unidad y multiplicidad de objetos y actos”, pp. 269-278). Asimismo, una metafísica no racionalista estará en condiciones de sortear el peligro conceptualista sólo en la medida en que privilegie al juicio negativo (*separatio*) en el intento de conocer las sustancias separadas, que son su objeto principal. Esto es relevante porque en el capítulo IV de *Reflexio* (“Subjetividad y reflexión”, pp. 107-170), Llano estudia el objeto privilegiado de la reflexión, que es el propio sujeto cognoscitivo, el cual se capta a sí mismo

⁷ Cfr. C. Llano, *Reflexio*.

mediante la reflexión y, gracias a ella, se conoce justamente como una *sustancia separada* (en cierta manera) de la materia. En el mismo sentido, al referir el estudio reflexivo a sus tratamientos de la demostración, el autor reconoce a la reflexión como la cumbre de la metafísica, en tanto que es el acto cognoscitivo que por sí mismo muestra la veracidad del conocimiento que realiza, el cual no puede constatar de modo completo por medio de la experiencia dada la naturaleza de sus objetos finales no experimentables *ut sic* por definición.

Por otra parte, y al suponer los tres estudios previos de las *Bases noéticas*, Llano enfrenta en *Reflexio* la postura llamada “inmanentista”, que en términos generales se refiere a la “metafísica racionalista” de la cual quiere precaverse, ya que el conocimiento inmanente enfatiza el conocimiento de la realidad por encima de la realidad conocida. Para el inmanentismo, el objeto del entendimiento es, por sí mismo, la representación mental del objeto, no el objeto como tal. A juicio del autor, esta postura deriva de una concepción materialista del conocimiento que confunde la naturaleza del signo instrumental con la del llamado “signo formal” (pp. 37-48). Por el contrario, en el capítulo III (“El punto de partida del conocimiento”, pp. 55-105) Llano denomina “realismo inmediato” a la doctrina que sostiene que la inteligencia conoce directa y primariamente la realidad, de manera que sólo en segundo lugar y por reflexión tiene noticia de las ideas y sensaciones en las que (*in*) o por las que (*quo*) conoce la realidad. Afirma, pues, que *todo acto del conocimiento reflexivo o de la conciencia supone un acto del conocimiento directo*; es decir que sólo al ejercer nuestro conocimiento de objetos exteriores, o mejor, *concurrentemente con ello*, somos conscientes del acto de conocer y de las representaciones (especies, imágenes, conceptos, juicios) que fueron requeridos para tal conocimiento, pero que en un primer momento quedaron ignorados.

Posteriormente, Llano elabora una descripción detallada del acto reflexivo: en su primera aproximación dice que el acto de la reflexión o la conciencia del sujeto deben entenderse en paralelo ya que apenas se distinguen. Se trata de una percepción sencilla y espontánea no sobre un objeto, sino sobre el sujeto que conoce el objeto. La primera reflexión de sí mismo –el conocimiento de ser sujeto– es un conocimiento primitivo e inicial que Carlos Llano, siguiendo a Antonio Millán Puelles⁸, denomina *auto-presencia originaria*, o *tautología inobjetiva*. Esta auto-presencia originaria –*cogito*– no es el primer conocimiento, sino consecretaria con el conocimiento directo del objeto externo (pp. 107-144). Justo por ello *Reflexio* hace énfasis en el estudio del acto reflexivo que acompaña a los juicios más elementales, incluyendo al más elemental de nuestra inteligencia por el que afirmamos que *algo es* (pp. 101-105). Así resalta el carácter existencial de la *primera aprehensión* y del *primer juicio*, tema que Llano

⁸ Cfr. A. Millán Puelles, *La estructura de la subjetividad*, Rialp, Madrid, 1967.

ha estudiado en *Etiología de la idea de la nada*⁹, y no donde parecería corresponder metódicamente, caso de *Abstractio* y *Separatio*.

El siguiente paso del autor es investigar la reflexión en conjunto con la evidencia intelectual, tanto en el capítulo I (“Motivos de la desigualdad entre introversión y extroversión”, pp. 1-22) como en el VIII (“La reflexión crítica”, pp. 313-352). Asienta Llano que el principio de evidencia es *evidente*, pero aunque este principio así lo sea, no lo es *inmediatamente*. Es necesaria –dice– la reflexión para discernir entre la evidencia con que se muestra el objeto (que es, propiamente, objetiva) y la seguridad con que afirmo el objeto (seguridad subjetiva). Para que la evidencia funja como criterio, lo único que necesitamos, asegura Llano, es *que se dé*: no puede darse otro criterio para ver lo que se ve. Sin embargo, la razón por la que la evidencia es criterio de verdad y en dónde reside ésta, es objeto de reflexión. Lo que es criterio de verdad no es la verdad evidente, sino la realidad a la que se refiere, esto es, la existencia.

Así, según Llano, el propio Descartes tiene necesidad de una verdad segura y posee una certeza subyacente previa, sin la cual no podría pensar: la confianza de que hay alguna verdad en su pensamiento de la que no puede dudar. Descartes duda hasta el extremo del conocimiento directo y de la misma existencia del mundo, *pero no duda del conocimiento reflejo*, puesto que el pensador francés sale de la duda sobre el conocimiento directo (de las cosas) por virtud del conocimiento reflejo (de sus ideas de las cosas). El principio de evidencia cartesiano, *cogito, ergo sum*, daría por resultado este otro: *cogito, ergo res sunt*, haciendo énfasis en el *pienso*. Pero si para Carlos Llano la filosofía moderna comienza con el *cogito*, una metafísica no racionalista comienza afirmando *res sunt*, por lo que el principio de evidencia cartesiano se invierte para poner de relieve el objeto conocido, y dar como resultado el principio llaneano: *res sunt, ergo eas cognosco* (pp. 61; 339-340), que nosotros explicitamos para Llano en el *Epítome de filosofía llaneana*, porque en su exposición de *Reflexio* no se encuentra como tal y sobre el que caben hacer aclaraciones lógicas y metafísicas en otros estudios.

En *Reflexio* encontramos también las enunciaciones especulativas fundamentales del pensamiento de Carlos Llano, que son tres: a) *hay un primer hecho*: la existencia del sujeto cognoscente. Yo sé que existo –dice Llano– por una reflexión ejercida sobre mi propia existencia. b) *Hay un primer principio*: el principio de no contradicción: algo no puede afirmarse y negarse simultáneamente de lo mismo. Para el autor, en nuestro primer juicio de existencia somos implícitamente –si no explícitamente– conscientes por reflexión de este principio. c) *Hay una primera condición*: la aptitud de nuestra mente para conocer la verdad

⁹ Cfr. C. Llano, *Etiología de la idea de la nada*, FCE, México, 2004, caps. I y II.

(objetividad del conocimiento). No cabe demostrar estas tres verdades porque cualquier demostración –e incluso toda duda– las supone (pp. 332-345).

Ahora bien, estas verdades no son últimas, sólo son verdades de hecho que no tocan el núcleo que indaga la *reflexión crítica* (cap. VIII), la cual se refiere a la relación del conocimiento con el ser. Por ello, tales verdades adquieren su cariz completo con otras enunciaciones *críticas* –en términos técnicos metafísicos del autor–, y son las siguientes: a) el entendimiento puede conocer el conocimiento; b) el entendimiento puede conocer su objeto (conocemos *algo*); c) el entendimiento puede conocer las relaciones entre el cognoscente, el conocimiento y el objeto, y en especial su identidad, su diversidad y dependencia; d) el entendimiento puede distinguir lo verdadero de lo falso, pues quien conoce y conoce que conoce, conoce que verdaderamente conoce; e) el entendimiento se conoce como un existente que conoce (pp. 344-345). Todas las obras especulativas y prácticas de Carlos Llano suponen y/o se subordinan a estas enunciaciones, las cuales habrían quedado indeterminadas sin *Reflexio*, cuyo capítulo V (“Lugar metafísico de la reflexión crítica”, pp. 171-202) distingue, además, la aproximación psicológica, lógica y metafísica a los actos reflexivos.

La reflexión, que de acuerdo con el autor se podría caracterizar como el único *conocimiento intelectual de lo concreto* en el aristotelismo (p. 115), tiene diversas clases. Encontramos así en los capítulos centrales de *Reflexio*, como en el V (“Lugar metafísico de la reflexión crítica”, pp. 171-202), VI (“Clases de reflexión”, pp. 203-257) y VII (“La verdad en el juicio, ¿funcional o temática?”, pp. 259-311), un pormenorizado estudio –quizá no exhaustivo, pero sí clarificador– de las clases de reflexión: reflexión natural instintiva no objetivante (conciencia del yo), sea sensible sea intelectual; reflexión instada no objetivante (en las sensaciones intensas, en las elecciones cruciales y en los juicios); reflexión decidida propiamente tal; reflexión impropia (del sentido común sobre los sentidos externos); reflexión del entendimiento sobre los sentidos externos o internos; del entendimiento sobre objetos sensibles; del entendimiento sobre la voluntad; reflexión por “replegamiento”; reflexión implícita (funcional o *in actu exercito*); reflexión explícita (temática o *in actu signato*); reflexión explícita en cuanto al sujeto (existencia y esencia) y en cuanto al objeto (percepción de la existencia).

Por otra parte, suponiendo este estudio fenomenológico de los actos reflexivos, en el capítulo VII (“Postura indecisa del aristotelismo”, pp. 279-289), el autor enfrenta un problema –quizá irresoluble *in extremis*– referido a las clases de la reflexión (a saber, si la funcional y la explícita son dos reflexiones distintas o no), y a los objetos de ellas (si un mismo objeto puede serlo de dos reflexiones diversas o dos reflexiones diversas han de ser también de dos objetos). Respecto del problema si puede conocerse algo de dos maneras en un solo acto, Llano intenta conciliar lo que parece ser una doble y ambigua opinión tomista

sobre el particular, concluyendo que un conocimiento sólo directo es un conocimiento trunco. Esto a su vez lo lleva a enfrentar otro asunto decisivo: si la verdad en el juicio es funcional o temática (esto es, el juicio sobre la verdad del juicio), y concluye que la verdad del conocimiento –que tiene su lugar precisamente en el juicio– es captada *en el* conocimiento más que *por medio* del conocimiento. Aunque parezca una sutileza lingüística, nuestro autor intenta escapar del desliz “racionalista” de sustantivar como *verdad* el calificativo de *verdadero* cuyo sustantivo es el juicio mismo; y así, admite la posibilidad –y aun exigencia– del conocimiento simultáneo del juicio del objeto y del juicio del objeto como un juicio verdadero. Por eso ante la cuestión de si el juicio sobre el objeto y el juicio sobre la verdad del juicio son dos juicios o uno solo, Carlos Llano subraya la importancia de la *advertencia*, la cual no es un acto puramente cognoscitivo sino fundamentalmente volitivo (pp. 160-167).

Desde una óptica metódica, el primordial capítulo VIII se refiere a la *reflexión crítica*, misma que se destina a detectar la verdad –o falsedad–, y a ratificarla o corregirla en los juicios propiamente metafísicos. Así, la reflexión crítica se refiere a la crisis o discernimiento del juicio y pretende mostrar, más que demostrar, la esencial relación de dependencia que el conocimiento guarda con el ente. Llano la califica como “temática, objetiva, especulativa, teórica y científica” (p. 411), pero no la propone como una ciencia del conocimiento, sino como una ciencia del ente. Podría considerarse como una ciencia del conocimiento en cuanto que éste es condicionado, medido y regulado por el ente; pero, en realidad, nuestro autor afirma que se trata del ente en cuanto condición, medida, regla y determinación del conocimiento. La diferencia puede ser tal vez sutil, pero para Carlos Llano es preferible comenzar por el ser que determina al conocimiento, que hacerlo por el conocimiento, aunque determinado por el ser. La *reflexión crítica* llaneana se encuentra así en las antípodas de lo que la filosofía moderna conoció como “crítica”.

Finalmente, en el capítulo IX (“La reflexión crítica y la incidencia de la voluntad”, pp. 353-399) encontramos el estudio de algunos aspectos del yo en las relaciones que se dan entre el entendimiento y el objeto. Una relación en específico es la incidencia que, para bien o mal, se da por parte de la voluntad en el conocimiento. Esto es así porque cuando la voluntad ordena al entendimiento que piense sobre tal objeto de determinada manera, no siempre objetiva, da lugar al *error*, tema que es estudiado por nuestro autor en otro texto desde un ángulo casi idéntico¹⁰. Y en tanto que para el sujeto concreto (no para el “trascendental”) la solución o remedio al error se encuentra en un acto reflexivo llevado a cabo por sí mismo, dicho sujeto puede incurrir en los mismos errores.

¹⁰ Cfr. C. Llano, *Etiología del error*, Eunsa, Pamplona, 2004.

Por eso, Llano asienta que la reflexión crítica ha de ser no sólo lógica sino prevalentemente *dialógica*.

En síntesis, las *Bases noéticas* que culminan con *Reflexio* han intentado mostrar que no hay que ver a la filosofía primera como un *resultado*, sino como un *proceso* que, de acuerdo con su constitución más propia, no tendrá nunca un final estático, al ser justamente la *ciencia que se busca*.

5. Etiología de la idea de la nada¹¹

El origen de la idea del no-ser absoluto no ha sido, a juicio de Carlos Llano, suficientemente tratado en la filosofía de Aristóteles y en la de su más importante comentador, Tomás de Aquino. Especialmente, se ha omitido el estudio del origen inicial de la idea del no-ser, que es clave para formular el principio de contradicción, punto de partida de todo nuestro conocimiento intelectual.

Siendo la idea de la nada o del no ser una idea negativa, debe ser precedida de acuerdo con los cánones filosóficos aristotélico-tomistas, por la noción positiva del ser. La primera noción del ser, previa por tanto a la de la nada, se estudia no como el producto de un proceso de pensamiento tal, que primero se elabore la idea del ser sobre una realidad sensible determinada y se aplique después esa idea a la realidad sensible que le dio su origen. Carlos Llano afirma, en cambio, que la primera noción del ser consiste simplemente en que el entendimiento, en su primer despertar cognoscitivo, *ve* la realidad sensible como ser. Y ahí se encuentra precisamente el origen de la primera de nuestras ideas (capítulo I).

Como el contenido de la idea del ser queda trunco o vacío sin el de la existencia, y no siendo la existencia objeto de la simple aprehensión, o conceptualización, la idea del ser se obtiene mediante un juicio afirmativo de aquella realidad como ser. Dicho de otro modo, concebir el ser y afirmar que algo es, podrían considerarse acciones intelectuales simultáneas. Llano analiza la naturaleza específica de ese primer juicio de existencia de acuerdo con los distintos pareceres de los más egregios escolásticos. El estudio de este juicio tiene mucha importancia en la etiología de la idea del no-ser. Especialmente, nuestro autor ha tenido en cuenta –porque tendrá consecuencias posteriores–, que la primera afirmación del ser no es coincidente con la mera afirmación de la presencia, ante el entendimiento, del objeto o realidad de la que afirmamos que es. En este ente primero conocido se encuentran ya entrañadas todas las posibilidades del

¹¹ Resumen tomado de nuestra reseña a C. Llano, *Etiología de la idea de la nada*, publicada junto con Miguel Alejandro García Jaramillo, en *Tópicos*, 2004 (27), pp. 221-228.

conocimiento metafísico posterior, puesto que se trata de una idea análoga del ser que se enriquecerá después con nuevos conocimientos (capítulo II).

Antes de entrar en el objeto del estudio, el autor se encara con una postura filosófica importante según la cual la nada no es una idea sino una *pseudo-idea*. El autor analiza la postura de Henri Bergson, así como las vías ontológicas y psicológicas posibles que explicarían el surgimiento en nuestra mente de una idea falsa, como sería aquella de la nada. La nada es pensable, como de hecho la pensamos, y el concepto de la nada o no-ser tiene sentido en la vida intelectual humana (capítulo III).

¿Cuál es el estatuto noético de la idea de la nada? Es éste otro análisis previo que se requiere antes de proceder a la investigación de su origen. En el capítulo IV, se afirma que la nada es un ente de razón distinto tanto de la limitación del ser como de las privaciones entrañadas en el ser mismo. La privación no existe en las cosas, y la nada no es una limitación. Esto nos lleva a las consideraciones necesarias para afirmar que el no-ser (igual que el ser) es susceptible de graduaciones. La idea de la nada es la idea del no-ser absoluto.

Pese a este carácter absoluto de la idea de la nada y a su estatuto noético radical como ente de razón, se da en la historia de la filosofía una tendencia –natural–, dado el carácter del entendimiento humano, en virtud de la cual surge de continuo la proclividad de otorgar a la nada un cierto ser. Un cierto ser además que llegaría a tener importancia existencial decisiva en la vida del hombre. A este asunto dedica Llano el capítulo V, el cual se denomina: *Reificación (u ontologización) de la nada*, analizando esa inclinación no sólo en autores modernos en la que es evidente (Heidegger, Sartre, Camus y Machado), sino también en filósofos de más antiguo raigambre (Aristóteles, Tomás de Aquino y Platón).

Para subrayar más el carácter absolutamente negativo de la idea de la nada, se investigan con cuidado los estudios de quien, a juicio del autor, ha hecho del concepto del no-ser el análisis más completo de cuantos se han hallado en la historia de la filosofía. Según Carlos Llano, debemos a José Gaos una fenomenología radical y extensa sobre la *indenotabilidad del no*, que constituye el capítulo VI del trabajo y que emboca ya el camino de la etiología de la idea del no-ser absoluto.

La idea del no ser –según se dice en el capítulo VII– tiene su origen en la negación por parte de la inteligencia, y no en la realidad de las cosas, lo cual sería paradójico. *La negación intelectual es la causa del no-ser*. Esta negación reviste dos caracteres que no siempre han sido suficientemente delimitados: no-ser y ser no. El primero se encuentra más en la vertiente de la idea; el segundo, en la del juicio. La idea del no-ser no implica carácter existencial ninguno, carácter que queda implicado en cambio en el ser-no, lo cual tiene consecuencias metafísicas importantes, como se analiza en el capítulo XIV. Afirmado que el

origen del no-ser deriva de la negación del entendimiento, se pregunta inmediatamente el autor por qué causa el entendimiento niega el ser anteriormente afirmado. Esta averiguación se hace en el capítulo VII. Aunque en principio, dados los comentarios a Aristóteles, parecería que la privación –el carecer de algo debido– pudiera ser la causa de la negación, Llano sale al paso de esta hipótesis ya que considera que la privación no es la única causa posible de la negación intelectual del ser.

En ese mismo capítulo VII, distingue el autor algo que para él se encuentra confundido en la literatura escolástica: la limitación del ser (o, mejor, el ser limitado) no es lo mismo que la negación del ser. La limitación tiene un acento claramente ontológico (se refiere al ser limitado), mientras que en la negación el acento es claramente noético (se refiere a un acto intelectual), cuyas razones ontológicas habrán de averiguarse y no darse por supuestas.

Seguidamente, en el capítulo VIII se habla de las causas generales y posibles de la idea del no-ser. Se afirma ahí que así como la idea del ser proviene de una afirmación sobre la realidad (capítulo II), la idea del no ser deriva de un juicio negativo que se hace con base en algo de la realidad que no es realidad completa. Debemos precavernos, sobre todo en el momento actual, afirma Llano, de lo que podrían denominarse causas existenciales en las que el individuo se capta como realidad incompleta: el aburrimiento, la soledad, el fracaso, la idea de la muerte, la angustia, la sensación de exilio, la frustración, son indudablemente estados de ánimo emparentados con ese acto de negación del ser cuyo origen se está averiguando. Pero, por encima de estas intuiciones, que podríamos denominar *románticas* del origen de la idea del no ser, el autor intenta encontrar este origen en las potencias propiamente humanas: el entendimiento y la voluntad.

En el capítulo IX se analiza, creemos que con suficiente cuidado, una idea especialmente generalizada en el tomismo, según la cual la negación del ser es un paso necesario endógeno del mismo proceso del entendimiento. El que tanto Manser como Maritain se hayan adherido de una forma u otra a esta solución etiológica de la idea de la nada, ha sido en Llano motivo especial para dedicarle ese capítulo completo. Lo mismo sucede con otras explicaciones, al parecer bien fundamentadas, según las cuales la voluntad es causa ideatoria de la nada (capítulo X). Concurren aquí de manera sospechosamente coincidente tanto reconocidos filósofos tomistas (Roland Gosselin, por ejemplo), como filósofos modernos según es el caso del propio José Gaos. Sin embargo, la voluntad no puede obligar –en el sentido imperativo del término– al entendimiento a que niegue el ser afirmado sin tener un motivo para hacerlo. Es aquí entonces donde nos encontramos con el paso último de esta indagación: ¿qué hay en la realidad que incita, sea al entendimiento sea al acto voluntario, sea a ambos, a negar mediante la idea del no-ser la idea del ser que fue el punto de partida tanto de la inteligencia como de la voluntad?

Se analizan a continuación distintos aspectos de la realidad que podrían dar pie, causa o motivación para que el entendimiento humano por sí mismo o empujado por la voluntad conciba la idea del no-ser, es decir, la idea contraria a lo que es su objeto propio.

Aparece en primer lugar (capítulo XI), la contingencia o finitud de la realidad que constituye el horizonte noético humano. El que lo real aparezca como finito (en el tiempo) o limitado (en el espacio o en su perfección), exige que el entendimiento haya concebido previamente al ser de manera omnímoda y sin limitaciones. Ya se dijo que ello había sido realizado por el entendimiento en su primer juicio de existencia (capítulo II), en donde frente a una realidad ciertamente limitada (“algo”) afirma rotundamente su realidad o que algo es. No significa esto que el entendimiento haya conocido el ser infinito (pues el “algo” conocido no lo es), sino que ha adquirido una idea del ser en plenitud que compara ahora con cada uno de los seres finitos que se le presentan en el precario radio de su cognoscibilidad.

Se trataría de una “privación” de carácter trascendental: no que a un ser le falte algo debido, sino que a todo ser que conozco le falta la plenitud que al ser le correspondiera. Esta finitud tiene sin duda un carácter ontológico (la realidad que capto es limitada), pero también antropológico (yo soy limitado). Tal finitud antropológica personal ha sido el pie de las filosofías existencialistas para encontrar el lugar de donde brota la idea de la nada. La contingencia o finitud, sea ontológica sea antropológica, podría constituir, ciertamente, el motivo buscado para que el entendimiento conciba la idea del no-ser. Pero este hallazgo no es aún definitivo.

En efecto, existen otros aspectos de la realidad que se pueden prestar también para considerarse como la fuente de la negación del ser. Tal es el caso de la ausencia, que se analiza en el capítulo XII. La ausencia se encuentra íntimamente relacionada con la idea del no-ser de manera especial en la filosofía contemporánea. El caso de Heidegger, Sartre y Gaos, es emblemático. La razón de ello tiene una raigambre fenomenológica que tiende a confundir el ser con la presencia. Si esto fuera así, la ausencia sería precisamente no-ser.

La ausencia presenta una faz muy cercana a la nada más que la que ofreciera la privación o la contingencia. La privación y la contingencia requieren de un ser que carezca de algo: sea algo debido a su propia naturaleza, como es el caso de la ceguera referida al hombre, sea algo que le falta para llegar a ser en plenitud como es el caso del ser contingente. En la ausencia, por el contrario, lo que falta precisamente es el ser ausente, y por ello su proximidad a la nada absoluta es mucho mayor.

Aparece por fin un tercer aspecto de lo real en donde el entendimiento podría apoyarse o verse exigido para concebir la idea de la nada: la otredad. El que una cosa no sea la otra es razón suficiente para emitir el juicio “no es”, que daría

lugar a la idea de la nada, justo como el “es” del primer juicio de existencia (capítulo I) dio pie a la concepción de la idea del ser. La otredad en cuanto posible causa o motivo de la idea de la nada, se analiza en el capítulo XIII.

La otredad aparece por primera vez en la historia de la filosofía como el estímulo primigenio en el origen de la nada, gracias a Platón, y precisamente en su diálogo *El Sofista*. Este diálogo ha sido subtítulo como “del ser”, si bien este diálogo platónico habla más del no-ser generado por la pluralidad, que del ser mismo.

Nos encontramos, pues, frente a varias posibilidades etiológicas de la idea de la nada: la privación, (capítulo VII), la contingencia (capítulo XI), la ausencia (capítulo XII) y la otredad (capítulo XIII). En primera instancia, parece que la otredad guarda un lugar noético mucho más alejado de la nada que la propia ausencia. En la ausencia falta el ser, en la otredad en cambio, se dan indefectiblemente dos seres, de los cuales uno no es el otro. Pero la necesidad que aparece en el origen de la idea del no-ser es apremiante. En efecto, si el entendimiento carece de esta idea no puede desarrollarse ningún procedimiento intelectual. La prosecución de la inteligencia se hace imposible. Al carecer del principio de contradicción, no podemos hacer con seguridad ningún juicio.

Ello nos obliga a distinguir entre el origen primario de la idea de la nada (aquel que aparece más próximo a ella o más exigitivo para el entendimiento respecto de su formulación), y el origen primero, es decir, aquella causa, ocasión o motivo que le hace al entendimiento en primer lugar temporal y de una manera inmediatamente necesaria, la concepción del no-ser.

La primariedad que se encuentra en el fenómeno de la ausencia, cede lugar ahora a una precedencia de carácter temporal que hallamos en la otredad, según Llano. En la última parte del capítulo XIII, se afirma que el primer juicio de existencia (*aliquid est*), a fuer de juicio, implica la inclusión del sujeto que lo afirma; no ya el sujeto gramatical del juicio, sino el sujeto psicológico o cognoscitivo de quien lo lleva a cabo. En su formulación, como en todo juicio, se da la verdad, y ésta sólo es posible si establecemos una relación de conformidad entre lo que piensa el sujeto afirmante con respecto al objeto afirmado. De ahí que el juicio que enunciamos primitivamente como *aliquid est*, algo es, tiene una formulación completa de la siguiente manera: *ego affirmo aliquid esse*, “yo afirmo que algo es”, en donde se da la primera e indefectible otredad. Yo, que afirmo, *no soy* el objeto afirmado, de modo y manera que la primera afirmación del ser conlleva simultáneamente su primera negación, dado que al afirmar que el ser es, me siento impelido a decir que el sujeto factor de esta afirmación no es el objeto cuya existencia se afirma.

En este juicio implícito (el sujeto no es el objeto), se halla por fin el origen de la idea de la nada. Así como en el *es* de algo obtuvimos la idea del ser, en el *no es* de una cosa respecto de otra, encontramos el origen de la idea del no-ser.

Ambas ideas tienen, análogamente y en sentido contrario, su origen en un juicio afirmativo y en un juicio negativo de la mayor importancia para nuestro procedimiento intelectual. La diferencia u otredad entre el sujeto y el objeto del conocimiento es así no sólo una afirmación de la realidad del ser sino también el pie intelectual para la concepción del no-ser. Si en la otredad o pluralidad encontramos el primer origen del ser, parece que Llano tiene que darle razón al *Sofista* platónico.

Todo lo anterior no sería posible si no se diera el fenómeno denominado en el capítulo XIV, el último de la obra, *reflexividad del juicio*. Todo juicio es reflexivo por cuanto que no sólo afirmo algo sino que soy consciente de esa afirmación, y en tal consciencia reside el lugar de la verdad. Esta consciencia reflexiva del juicio es precisamente la que da pie a la otredad entre el sujeto cognoscente y el objeto conocido. Y se da además de una manera necesaria si es que ha de tener lugar un verdadero juicio, así como un juicio verdadero. La otredad aparece, pues, como el origen temporalmente primero de la idea del no-ser, si bien debe concederse que en la ausencia encontramos un origen primario, por más radical. Por otro lado, y este es el fin del capítulo XIV así como de toda la obra, la reflexividad del juicio hace posible que en el primer juicio emitido por la inteligencia se constate, al mismo tiempo, el principio de no-contradicción. Al afirmar que hay algo que es, no solamente soy consciente del yo que lo afirma sino también de la falsedad de negarlo, porque –y este es el principio– *no es posible afirmar y negar al mismo tiempo*.

Llano podría haber aprovechado el estudio para hacer ver de manera más expresa lo que el concepto de la nada implica para el estudio filosófico en general, y la metafísica en particular, pero fiel a su tratamiento inicial ha preferido limitarse a averiguar cuál es el motivo, la ocasión o incluso la causa de que el hombre conciba inexplicablemente este concepto que en la obra ha llegado a calificarse de “siniestro”. Por otro lado, esta constricción del estudio de la idea de la nada, profundizando en su origen, lleva consigo también la indudable ventaja de limitar un concepto que parece no tener límites. Resulta discutible si aquella constricción es proporcional o no a esta ventaja.

6. Los diálogos llaneanos

Para la edición de esta obra hemos escogido el método dialéctico entre personajes que discuten sobre ciertos temas y que permiten conocer un poco, aunque sea lejanamente, el modo de exposición de Llano tanto en una clase como en un despacho de trabajo referido a asuntos de filosofía. Propiamente hablando, Llano no era tan dialéctico como aparece en estos diálogos, sino que su for-

ma de expresión era más bien expositiva. Ahora bien, las obras llaneanas muestran un permanente contraste entre su postura y las doctrinas que estudia, caso paradigmático del pensamiento de Immanuel Kant, con quien establece un diálogo permanente tanto implícito como explícito. En las *Bases noéticas*, el autor está en constante diálogo, silencioso muchas veces, más que explícito en otras, con los planteamientos de la filosofía moderna, encarnados en la figura de Kant. Por ello mismo, es fácil rastrear el elemento dialéctico de sus textos, aunque *prima facie* no parezca tenerlo. Al establecer diálogo con Kant como una de las principales fuentes del pensamiento moderno, e incluso contemporáneo, Carlos Llano nos permite a la vez abordar el modo de la ciencia que sigue la filosofía primera en comparación con las demás ciencias especulativas.

Estos *Diálogos* intentan representar el espíritu con el que hacía sus exposiciones y el modo como respondía las preguntas, debido a que esta obra es prácticamente una síntesis, un nuevo *epítome* de la doctrina de Llano en algunos aspectos que consideramos claves para el desarrollo de la ciencia primera, a saber, el estudio de las facultades superiores del ser humano, inteligencia y voluntad, en diálogo con la fenomenología de José Gaos; además, el estudio desde dos diferentes ángulos del diálogo entre Llano y Kant en la *Separatio*, y, finalmente, el estudio de la filosofía coetánea llamada pragmática o pragmatista, a partir de sus estudios de *Reflexio*.

Primero, pensamos que es menester dar a conocer la relación de Llano con su maestro filosófico José Gaos, con quien estudió en su momento (1964-1966) en Seminarios de Filosofía en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM, Ciudad de México, D.F.). La relación de Llano con Gaos es relevantísima en su pensamiento porque le permitió conocer que las disquisiciones metafísicas de los pensadores medievales, que podrían parecer obsoletas desde una cierta óptica, reaparecían a veces hasta de un modo idéntico en una doctrina fenomenológica presuntamente fuera de los cauces de la metafísica como la entendían los pensadores medievales a los que Llano conocía muy bien. Él mismo lo decía casi a la letra: ‘cuando empecé a estudiar con Gaos la filosofía del “no”, me di cuenta de que yo ya había estudiado mucho sobre el tema con relación a la idea del ser, del ente y del primer juicio de existencia...’. Esa relación filosófica entre maestro y alumno debía quedar patentizada de algún modo en estos *Diálogos*, poniendo énfasis en un tema que Llano sólo pudo desarrollar incipientemente al final de su vida, caso del “antinomismo” en la filosofía, y específicamente, en la filosofía de José Gaos. Carlos Llano homenajea a Gaos, pero en capítulo IV de los *Ensayos sobre Gaos* analiza críticamente la doctrina gaosiana de las antinomias, justo a partir de sus estudios metafísicos de la inteligencia y la voluntad. Esta relevancia del sujeto es notable para Llano porque acompaña a todas sus obras tanto de filosofía especulativa como los referidos a

las empresas, según se puede observar en los textos que han sido publicados al respecto de su pensamiento práctico¹².

Por otro lado, hemos querido incluir dos partes fundamentales y básicas de la *Separatio*, que era quizá el libro más apreciado por el propio Llano, incluso por encima de la *Etiología de la idea de la nada* que le había costado aún más tiempo y esfuerzo. Por ello exponemos el estudio llanista de la Introducción a la *Crítica de la Razón Pura*, en dos vertientes principales: la consideración de los juicios que propone Kant y el modo de abordar la ciencia primera a partir de ellos, así como la consideración del espacio en el conocimiento metafísico en relación con la doctrina aristotélica.

Llano consideraba que en *Separatio* se encontraba su doctrina metafísica fundamental, aunque hemos visto al analizar la *Reflexio* que todas las obras especulativas o prácticas confluyen en esta parte final de las *Bases noéticas*, y que adquieren todo su sentido en la lectura del estudio reflexivo por parte de Llano, que es como se podría definir de algún modo su vida y su obra: un *esfuerzo reflexivo*, tomando en consideración que quizá para Llano la reflexión tenga más un componente voluntario que intelectual, lo cual podría dar pie a equívocos sobre su doctrina, sobre el presunto “voluntarismo” de su filosofía. Digámoslo de este modo: Carlos Llano es “voluntarista” al hablar del ejercicio de la voluntad (en tanto que la voluntad tiene preponderancia en el *ejercicio* del acto, pero no en la *especificación*), pero a la vez es “intelectualista” al hablar de la especificación del intelecto (en tanto que el intelecto tiene primacía en la *especificación*, pero no en el *ejercicio* del acto). Esto podríamos decir que es tomismo hasta conservador, y lo podremos apreciar en el diálogo referido a la doctrina de José Gaos. Sin embargo, sabemos que a la fecha esto causa cierta confusión al interpretar a Llano y que se considera que es un “voluntarista”. El único “voluntarismo” (entendido ahora sí como la violencia de la voluntad sobre la especificación del intelecto) se da en su estudio del error, ya que precisamente, para Llano, el error humano consiste en la violencia que ejerce la voluntad en su ejercicio sobre la especificación del intelecto.

Finalmente, pensamos que cabe hacer una síntesis de su pensamiento en *Reflexio*, poniendo en juego los principios llaneanos para conocer una vertiente de la filosofía contemporánea llamada “pragmatismo”, que sigue en la órbita de la filosofía que Llano denomina “inmanentista”. Esa postura “pragmatista” y “neo-pragmatista” en nuestros términos confunde los planos del intelecto práctico y

¹² Cfr. N. de la Vega, *Carlos Llano en resumen*, Ruz, México, 2009; cfr. *etiam*, R. López, *El hombre y la dirección según Carlos Llano*, Ruz, México, 2007; cfr. H. Zagal, *Para entender. Carlos Llano*, Nostra Ediciones, México, 2014. Existe también una nota técnica para los alumnos del IPADE, realizada por Arturo Picos, al parecer no publicada, en donde se resumen muy bien las obras prácticas de Carlos Llano, y que el propio Llano solía recomendar.

el intelecto especulativo, provocando con ello mayores problemas que los que intenta resolver, y eso se nota conforme se hace más concreto el estudio filosófico referido a la verdad y la falsedad. Un pequeño error al principio que se magnifica al final.

Explicitemos ahora la estructura de los *Diálogos* que son el resumen de cuatro textos de las obras especulativas de Llano.

a) Primer Diálogo (seminario del doctorado): sobre la fenomenología de José Gaos

Este primer diálogo, ambientado en el segundo semestre de 1964, se basa en los *Ensayos sobre Gaos*. Llano por cierto nunca explicitó cómo era José Gaos en la dinámica de una clase, salvo por algunas escasas referencias (esto es, el tono de voz de Gaos, si caminaba en el aula, o si estaba sentado todo el tiempo, etc.), así que no podemos saber si la relación entre ambos era como la intentamos plasmar en este diálogo inicial. Tampoco sabemos si el método del Seminario era meramente expositivo, o si Gaos permitía las participaciones tan activas de sus alumnos como se anotan en este diálogo.

b) Segundo Diálogo (clase de filosofía): el conocimiento metafísico en Kant y Tomás de Aquino

El segundo diálogo (dividido en dos partes), ambientado en la década de 1990 cuando Llano expuso de modo consecutivo las *Bases noéticas*, se basa en la *Separatio*. Intenta representar una clase de Carlos Llano en la Facultad de Filosofía de la Universidad Panamericana. Estas clases que Llano impartió a lo largo de cuarenta años eran siempre los viernes de 12 a 14 hrs., dirigidas al unísono a alumnos del tercer y cuarto año de la carrera de filosofía. Las *Bases noéticas* de hecho eran el guión de las clases. Carlos Llano iba exponiendo los temas en clase leyendo siempre sus apuntes con una entonación que disimulaba la lectura, por lo cual parecía que exponía de memoria. A su vez, cambiaba constantemente de tono al hablar, subiendo o bajando la voz, y añadía algunas veces anécdotas personales o familiares con las que llamaba de nuevo la atención de los alumnos, muchos de los cuales, debido a una ignorancia supina, especialmente los de las últimas generaciones, no tenían capacidad de valorar el contenido de las clases.

Las clases no eran dialécticas en el sentido en que se representa en estos diálogos, sino más bien, como ya dijimos, expositivas. Hay que decir que las anéc-

dotas representadas en estos diálogos están basadas en hechos sucedidos, caso, por ejemplo, de la que concierne a un servidor con el personaje “Óscar”, situación que es relatada aquí a la letra, lo mismo que sus confusiones con los nombres de los alumnos llamándolos de otro modo. Incluimos al personaje “Miguel Alejandro” representando al colega de trabajo más cercano a Llano en los últimos dieciséis años de su vida.

c) Tercer Diálogo (despacho de trabajo): sobre el pragmatismo

El tercer y último diálogo intenta plasmar el final de un día cualquiera de despacho, que por lo general eran los viernes por la tarde, justo después de las clases de las doce. Dependiendo de la carga de trabajo de la semana, Llano podía comer con sus colaboradores inmediatamente después de la clase y así adelantar trabajo, o bien comenzar a las cuatro de la tarde en sus oficinas de la Universidad Panamericana, del Instituto Panamericano de Alta Dirección de Empresa (IPADE), o del Montepío Luz Saviñón (esto último sobre todo en sus dos últimos años de vida). Hemos ubicado ese despacho el lunes 3 de mayo del año 2010 (dos días antes de su fallecimiento), el último despacho de trabajo de Carlos Llano. En este diálogo aparecen todos los últimos integrantes de la oficina de Llano: Adriana Pérez, Miguel Ángel González, Miguel Alejandro García Jaramillo, así como un servidor. Se mencionan además a Mariana Flores, Cristina Sousa, Carlos Jiménez, Alberto Ross, entre otros.

El despacho del 3 de mayo no se llevó a cabo de la manera en que aquí se relata (aunque sí hubo despacho de trabajo ese día), pero el lector puede darse una idea de lo que fueron más de quinientos despachos con un servidor (un despacho por semana, y a veces más de uno al final de su vida), durante los casi once años que trabajamos con Carlos Llano (1999-2010), a los cuales hay que añadir los más de ochocientos despachos con Miguel Alejandro (1994-2010). Este diálogo representa un despacho común y da la idea de cómo era en general un día de trabajo con él, sobre todo cuando habiendo terminado los asuntos administrativos podíamos tratar asuntos relacionados con la clase de filosofía o con sus libros. Se refleja aquí uno de los múltiples diálogos filosóficos que tuvimos con nuestro maestro a lo largo de once años. La anécdota que aparece en las últimas líneas de este diálogo referida al libro de homenaje en vida a Llano (*Epítome*), lo mismo que las pequeñas discusiones por las cartas que se anotan en el diálogo, se llevaron a cabo alguna vez como tales.

Aunque Llano dialogó con el pragmatismo en *Análisis de la acción directa*, preferimos no usar ese texto y ceñirnos a *Reflexio*. Este diálogo se basa en la *Reflexio*, pero es, además, la primera aproximación de lo que nosotros mismos

pensamos sobre esa doctrina contemporánea. De ahí que el “Colaborador” que aparece en diálogo con Llano sea la representación de lo que nosotros mismos, y no Llano, pensamos sobre el particular.

La bibliografía y las traducciones del latín de estos *Diálogos* se basan en las obras de Carlos Llano, excepto las relativas al pragmatismo contemporáneo.

d) *Paralipómena de la filosofía llaneana*

Después de los *Diálogos* y tomando base en ellos, discutiremos en general qué es lo que podemos extraer del llanismo (las cosas omitidas por Llano, los *paralipómena* llaneanos, desde un punto de vista metódico), así como sus consecuencias al referirnos al pensamiento moderno “crítico”, representado principalmente por Kant, así como a las subsecuentes tradiciones de filosofía que llegan a la actualidad, una de las cuales es el “pragmatismo” que citamos en el tercer diálogo.

* * *

La doctrina de Carlos Llano tendrá tiempo y ocasión de desarrollar todos los cauces que ella misma permite. Eso podrá ser también tarea de investigadores que no hayan tenido noticia personal de Llano. Sin embargo, en nuestro caso, tuvimos la ventaja de convivir, trabajar y dialogar directa y casi diariamente con Carlos Llano durante once años. Ninguno de los estudiosos actuales de Llano ha tenido esta oportunidad, salvo los miembros de la oficina de Carlos Llano, su secretaria, la Sra. Adriana Pérez, su chofer, Miguel Ángel González, así como obviamente Miguel Alejandro García Jaramillo, y algunos otros colaboradores que hicieron en su momento las mismas labores que nosotros. Además, durante seis de los once años que trabajamos con Llano, despachamos casi todos los sábados del año, de cuatro a ocho de la tarde, en las oficinas de la Universidad Panamericana, o bien en su propia casa.

Nuestra convivencia y charla era primordialmente referida a la filosofía, a los *intelligibilia*, sea en las reuniones de trabajo, al término de sus clases o conferencias, en llamadas telefónicas, traslados en automóvil, etc., porque la vida de Llano estaba rodeada de filosofía. Es claro que Llano es un filósofo –con la denominada “bicefalia”–, o como él mismo decía, un metafísico. Es esta oportunidad de convivencia y diálogo directo con él con tal continuidad la que han tenido muy pocos, y es una experiencia de la que debe quedar testimonio, siendo ésta la razón por la cual hemos redactado estos diálogos y otros más que podamos realizar. Algún día escribiremos no sobre la amistad *en* Carlos Llano, sino *con* Carlos Llano.

Primera Parte

**PRIMER DIÁLOGO:
EL ANTINOMISMO EN LA FILOSOFÍA DE JOSÉ GAOS**

Personajes:

José Gaos (G)

Carlos Llano (LL)

Luis Villoro (V)

Una colega del Seminario (C)

En el Seminario de José Gaos en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), toca el turno del estudio de las antinomias de la razón, las cuales han sido tratadas y expuestas por el profesor Gaos en una sesión anterior, pero ahora el Seminario contará con la participación de los alumnos. Es el turno de la exposición de Carlos Llano, quien se referirá a la doctrina antinómica de Gaos, y dedicará un cierto tiempo a exponer sus dudas y objeciones a la citada teoría del director del Seminario. José Gaos permite la exposición de objeciones porque ello le da materia para responder con mayor concreción en futuros escritos.

Ll. Señoras y señores, buenas tardes¹.

Esta sesión se referirá a las nociones antinómicas del profesor Gaos, aquí presente. Quiero recordarles que en sesiones anteriores uno de nuestros colegas ha hecho hincapié en que el director de este Seminario se muestra arrastrado por una corriente antinómica irrefrenable.

V. Efectivamente, señor Llano, yo he afirmado que el tema vertebral de *De la filosofía* del profesor Gaos es “el carácter antinómico de la razón”². En mi exposición he intentado mostrar que “muchos problemas desembocaban en alternativas que se presentaban irresolubles para la razón pura”³.

Ll. Coincido con usted, en tanto que la perspectiva del saber último no viene exigida sólo por la condición límite de las cuestiones abordadas, sino que es un constitutivo propio de la razón humana. Las antinomias del pensamiento no aparecen en la doctrina del profesor Gaos, como en Kant, al enfrentarse con los supuestos entes metafísicos, sino en la resolución misma de problemas simplemente fenoménicos.

V. Yo las llamo disyuntivas entre *concepciones opuestas acerca de lo fenoménico*⁴.

Ll. Y yo diría que para el profesor Gaos no se darán razones definitivas para salir de la disyunción; habrá que apelar para ello a motivos vitales personales. En una de las sesiones anteriores del Seminario hemos visto que, según el profesor Gaos, Aristóteles apela a argumentos no teoréticos para resolver la antinomia presentada en el libro *Lambda* de su *Metaphysica* entre la prioridad del

¹ “Las antinomias son apenas un capítulo o lección de los citados libros (Lección XVI en *De la filosofía* y XXXVIII en *Del hombre*), integrados cada uno por más de treinta lecciones o capítulos, el carácter antinómico del pensamiento atraviesa la principal producción filosófica en ellos contenida”. C. Llano, *Ensayos sobre Gaos*, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Filosóficas, México, 2008, p. 139.

² L. Villoro, “Prólogo” a *De la filosofía*, en *Obras completas de José Gaos*, t. XII, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1992, p. VII.

³ L. Villoro, “Prólogo” a *De la filosofía*, p. XXII.

⁴ Cfr. L. Villoro, “Prólogo” a *De la filosofía*, p. XXIV.

acto o la potencia. Tal es la tónica de la argumentación “gaosiana” si se me permite acuñar el término.

1. Antinomias y opciones vitales ante ellas

Ll. Comenzamos.

El profesor Gaos reconoce que su tratamiento de las antinomias se distingue del que hace Kant. He encontrado que, por un lado, el profesor Gaos se detiene, aunque no de modo exclusivo, en el contenido de las antinomias mismas, es decir, en los conceptos o proposiciones contrapuestos, mientras que, por otro lado, atiende directa, aunque tampoco exclusivamente, a las razones prácticas o motivos por los que en la historia se opta a favor o en contra de uno de los brazos de la antinomia⁵. El profesor dice que las antinomias kantianas son cuatro: finitud o infinitud del espacio y del tiempo, división o indivisión del espacio y el tiempo, necesidad o no de una causa primera, y libertad o naturaleza⁶.

Sí, dígame.

C. Kant, en su *Crítica de la Razón Pura*, hace la misma enumeración que el profesor Gaos, aunque expuesta de otra manera: “que el mundo tenga un comienzo; que mi yo pensante sea simple y, consiguientemente, incorruptible; que este mismo yo sea, a la vez, libre en sus actos voluntarios; que, finalmente, todo el orden de las cosas que constituyen el mundo proceda de un primer ser del que todo reciba su unidad y su adecuada conexión”⁷.

Y aún en una forma alternativa: “Si el mundo tiene un comienzo y su extensión posee un límite en el espacio; si hay o no en alguna parte, acaso en mi yo pensante, una unidad indestructible e indivisible, o bien no existe más que lo divisible y pasajero; si soy libre en mis acciones o bien, como ocurre con otros seres, estoy sometido a la dirección de la naturaleza y del destino; si existe, finalmente, una causa suprema del mundo, o bien son las cosas naturales y su orden lo que constituye el objeto definitivo al que debemos atenernos en todas nuestras consideraciones...”⁸. Creo que Kant mismo nos hace ver que estas fórmulas áridas contienen el fundamento de las *legítimas aspiraciones de la razón*,

⁵ Lección ‘Las antinomias’ en *De la filosofía* y la de ‘Las antinomias’ en *Del hombre* de José Gaos.

⁶ Cfr. J. Gaos, *De la filosofía*, p. 373.

⁷ Kant, *KRV*, A463/B491.

⁸ Kant, *KRV*, A463/B491.

“las brillantes pretensiones que extienden más allá de todo límite empírico el ámbito de esa misma razón”⁹.

Ll. Agradezco su intervención.

Es verdad que las diferencias entre Gaos y Kant en relación con las antinomias se refieren al contenido nocional de éstas, pero el motivo por el que se resuelven no tiene una diferencia menor en ambos. Entre los motivos principales que aduce el profesor Gaos para enfrentarse con la resolución antinómica filosófica hay movimientos no intelectuales que forman lo que denomino el aspecto medular de José Gaos frente a las antinomias.

Dígame.

C. Para distinguir mejor la presentación de las antinomias, me permito leer el contenido sustancial que forma el cuerpo de las antinomias de Kant: “si el mundo existe desde toda la eternidad o si tiene un comienzo; si el espacio cósmico está ocupado por seres hasta el infinito o bien está encerrado dentro de ciertos límites; si existe en el mundo algo simple, o bien hay que dividirlo todo hasta el infinito; si hay un modo de producir y originar debido a la libertad, o bien todo depende de la cadena del orden natural; si existe, finalmente, un ser completamente independiente y necesario en sí o bien todo está condicionado en su existencia y es, por ello mismo, dependiente de otra cosa, también contingente en sí”¹⁰.

Ll. Gracias.

El conjunto de antinomias referido es justamente calificado por el profesor Gaos como insuficiente, porque para él no serían las antinomias principales, y requerirían reducirse a lo que reiteradamente denomina *la* antinomia¹¹. A ésta se refiere en el Seminario *De la filosofía*, conjeturando la posibilidad de reducirlas todas a ella misma¹², considerando conveniente *saltar* de la primera antinomia kantiana ‘a *la* antinomia del curso’¹³. No obstante, en su lección correspondiente en *Del hombre* no se menciona ya a *la* antinomia con el artículo determinado, aunque puede atisbarse cuál es la antinomia como tal, asunto que no puede aún definirse con seguridad en *De la filosofía*.

Tiene la palabra el señor Villoro.

⁹ Kant, *KRV*, A463/B491.

¹⁰ Kant, *KRV*, A481/B509.

¹¹ Cfr. J. Gaos, *De la filosofía*, p. 373.

¹² Cfr. J. Gaos, *De la filosofía*, p. 375.

¹³ J. Gaos, *De la filosofía*, pp. 377, 379 y 380.

V. Para mí, el tema vertebral del libro *De la filosofía* es “el carácter antinómico de la razón”¹⁴, y así, complementando lo que dice Llano, las antinomias principales en Gaos serían las que se desprenden de las tres grandes clases de conceptos (universales, singulares y plurales), especialmente al plantearse de forma muy clara el problema de la existencia –ideal o real– de los objetos a que se refieren los conceptos o ideas universales¹⁵.

Ll. Aprovecho su intervención para afirmar, por mi parte, que el objeto de esas ideas universales les corresponde una existencia ideal, no metafísica. Esta sería, para un servidor, la antinomia propiamente tal. Veo, además, que se presenta un problema en la segunda clase de conceptos: “los conceptos individuales” cuyo término de referencia exclusivo sería un individuo. La antinomia residiría en saber si poseemos conceptos individuales, y la referencia al sujeto pensante que sería necesaria para individualarlos.

Dígame.

V. Pero “a las antinomias señaladas a propósito de las tres clases de conceptos se sobreañaden la de los conceptos *finito* e *infinito*. Todas ellas podrían reducirse, en última instancia, a una fundamental; aunque, a decir verdad, Gaos no se preocupe lo bastante para mostrar detenidamente esta reducción. La antinomia fundamental sería, dicho en términos sencillos, la que estaría en la base de la alternativa realismo-idealismo”¹⁶. Yo diría que es “el viejo círculo de la relación sujeto-objeto, ‘la aporía general del conocimiento’”¹⁷.

Ll. Bien.

G. Señor Llano, me parece adecuada su exposición inicial. Ampliaré ahora las recientes intervenciones de nuestros colegas. Digo en resumen que hay “cuatro combinaciones” de las dos antinomias de referencia:

“Sujetos finitos *en* mundo finito: finitismo absoluto;

Sujetos finitos *en* mundo infinito, diviso o no, o creado por un Dios infinito;

Sujeto infinito *de* mundo finito;

Sujeto infinito *de* mundo infinito –de sí: infinitismo absoluto.

De estas cuatro combinaciones, las dos extremas, las del finitismo y del infinitismo absolutos, son las dos más consecuentes consigo mismas y con todo; y sin embargo, en la historia se pensaban prácticamente con exclusividad solas la

¹⁴ L. Villoro, Prólogo a *De la filosofía*, p. XXII.

¹⁵ Cfr. L. Villoro, Prólogo a *De la filosofía*, p. XII. Ver el capítulo I de *Ensayos sobre Gaos: “Objetos ideales y entes metafísicos”*. Llano afirma a la letra que ahí se localiza en verdad la antinomia de la filosofía de Gaos, sea el propio Gaos o no consciente de ello.

¹⁶ L. Villoro, Prólogo a *De la filosofía*, p. XXII.

¹⁷ L. Villoro, Prólogo a *De la filosofía*, p. XXIII.

segunda y la cuarta, la de sujetos finitos, pero *en* un mundo infinito o creado por un Dios *infinito*, y la del sujeto-objeto infinito”¹⁸.

Pregunto, señores, y estamos aquí ante el núcleo de mi doctrina, “¿será posible elegir por *razones* entre ambos términos...?”¹⁹

Ll. A esa respuesta se ordena mi exposición, profesor.

En otras lecciones (*Del hombre*)²⁰ la antinomia es formulada por usted de una manera más completa, y eso lo veremos cuando analicemos que esta antinomia no puede resolverse por razones, sino por lo que he dado en llamar *opción emocional*. Con la finalidad, ya previamente supuesta, de que las antinomias resultan en buena parte irresolubles y deben ser resueltas por procedimientos no racionales, noto en el profesor Gaos una proclividad a identificar la antinomia con una contradicción entre dos proposiciones (o a veces entre dos conceptos)²¹. A veces, es verdad, no dice abiertamente que los factores de las antinomias son *contradictorios*, pero lo afirma con términos paralelos o incluso idénticos.

G. En efecto, lo más propiamente antinómico es “la contrariedad mutuamente excluyente”²². Afirmo, pues, que en determinadas coyunturas álgidas hay un “antinomismo radical”²³.

Ll. Me permito decir que la postulación de las antinomias expuestas por el profesor Gaos acentúa su oposición máxima, para que la oposición no nos pueda llevar a una explicación racional, sino a una *opción* al margen de las razones explicativas que pudieran darse; esto es, que la oposición racional nos lleve a la *opción emocional*²⁴.

G. Yo no la llamo sólo emocional, señor Llano, sino *irracional*.

Ll. Sobre eso abundaré más adelante.

Dígame.

C. En Kant encuentro, en sentido contrario, una búsqueda de la solución, pues no todas las antinomias son expresiones contradictorias. A veces “nos ha-

¹⁸ J. Gaos, *De la filosofía*, p. 381.

¹⁹ J. Gaos, *De la filosofía*, p. 381.

²⁰ Cfr. J. Gaos, *Del hombre*, p. 478.

²¹ “Bien pudiera ser que las propias antinomias kantianas dependieran en el fondo más de los conceptos mismos de los existentes metafísicos que *de éstos*”. J. Gaos, *De la filosofía*, p. 375.

²² J. Gaos, *Del hombre*, p. 481.

²³ J. Gaos, *Del hombre*, p. 481.

²⁴ Cfr. J. Gaos, *De la filosofía* (p. 375, 376 y 378) y *Del hombre* (p. 476).

llamos ante un problema arbitrario”²⁵, y nos precave de no caer “en la tentación de abandonarse a una desesperación escéptica”²⁶.

Ahora bien, no pocas veces Kant presenta las antinomias como un contraste, “un extraño contraste: las mismas razones de las que se infirió en la tesis la existencia de un primer ser, son después empleadas en la antítesis para inferir, con el mismo rigor, su no-existencia. Primero se dijo: *existe un ser necesario*, porque todo el tiempo pasado incluye en sí la serie de todas las condiciones y, consiguientemente, también lo incondicionado (lo necesario); ahora se dice: *no hay un ser necesario*, ya que todo tiempo pasado incluye en sí la serie de todas las condiciones (que, consiguientemente, son, a su vez, todas condicionadas)”²⁷.

Si Llano me permite una aclaración más, Kant ilustra con un ejemplo que la supuesta contradicción se refiere al punto de vista con que observamos las cosas²⁸. El debate entre dos célebres astrónomos es narrado así por Kant: “uno de los dos astrónomos sostenía: *la luna gira alrededor de su eje*, puesto que siempre enseña a la tierra la misma cara. El otro afirmaba: *la luna no gira alrededor de su eje*, ya que siempre enseña a la tierra la misma cara. Ambas conclusiones eran correctas según el punto de vista que se adoptara para observar el movimiento de la luna”²⁹.

El ejemplo citado puede convertirse en algo frecuente y banal: “un juego de las escuelas dialécticas consistía en preguntar: cuando una bola no pasa por un agujero, ¿qué hay que decir: que la bola es demasiado grande o que el agujero es demasiado pequeño? En este caso da lo mismo cuál es el modo de expresión que escojamos, ya que ignoramos cuál de las dos cosas es la que está ahí a causa de la otra. No decimos, en cambio: este hombre es demasiado grande para el traje, sino el traje es demasiado pequeño para este hombre”³⁰.

Ll. Agradezco de nuevo su valiosa intervención.

Los ejemplos de Kant sirven para entrever que las antinomias no se dan tanto en las proposiciones presuntamente contradictorias, sino en el punto de vista bajo el que consideramos el objeto.

²⁵ Kant, *KRV*, A411/B438.

²⁶ Kant, *KRV*, A406/B434.

²⁷ Cfr. Kant, *KRV*, A459/B487.

²⁸ Kant, *KRV*, A461/B489.

²⁹ Kant, *KRV*, A461/B489.

³⁰ Kant, *KRV*, B480/B 518.

C. Y me permito añadir que para Kant, por ejemplo, la premisa mayor del silogismo puede tomarse en el *sentido trascendental*, mientras que la menor se toma en el sentido empírico³¹.

Ll. Yo no sigo esa nomenclatura: “trascendental-empírico”.

C. Eso podemos discutirlo después. Sólo quería indicar que Kant establece dos tipos de *contraposición* (no aún de *contradicción*): *oposición dialéctica* y *oposición analítica* a la que denomina, sí, *contradicción*³². Por ejemplo, “no puedo decir que el mundo sea *infinito*, ni respecto del tiempo pasado ni respecto del espacio, ya que un concepto de magnitud como el de una infinitud dada es empíricamente imposible [...] ni diré tampoco: el mundo *es finito*. En efecto, un límite absoluto es igualmente imposible desde el punto de vista empírico”³³. Pero sí puedo considerarlo como *indefinido*: infinito sucesivo y nunca completo³⁴.

Ll. Bien.

Entiendo que la antinomia de finitud e infinitud (espacio-temporal) se arbitra a modo de ejemplo para ilustrar cómo no todas las antinomias son contradictorias, y resulta muy atingente por dos razones: porque la pareja antinómica finitud-infinitud es una antinomia principal para Gaos³⁵, y porque para Aristóteles la imposible infinitud de la cantidad es lo que prueba que el acto puro, Dios, no puede tener cantidad, ni por tanto materia³⁶, asunto metafísico básico tanto para Aristóteles como para Kant y aun para el propio profesor Gaos. ¿Estoy en lo correcto?

G. De acuerdo sólo con la expresión sobre lo último mencionado, Llano.

C. Quisiera reiterar que en la antinomia libertad (espontánea) y naturaleza (predeterminada), la causalidad debatida puede considerarse desde dos puntos de vista distintos: “en cuanto causalidad propia de una cosa en sí misma, como *inteligible* por su *acción*, y como concausalidad propia de un fenómeno del mundo *sensible* por sus efectos”³⁷. “El único resultado al que podríamos llegar y lo único que queríamos conseguir era dejar claro, al menos, que esa antinomia

³¹ Cfr. Kant, *KRV*, A500/B 528. Cfr. Brunschvicg, L., “La technique des antinomies kantienues”, en *Revue d’histoire de la philosophie*, J. Gamber, éditeur, París, 1928, p. 4 y ss.

³² Cfr. Kant, *KRV*, A504/B532.

³³ Kant, *KRV*, A520/B548.

³⁴ Cfr. Kant, *KRV*, A524/B552.

³⁵ Cfr. J. Gaos, *Del hombre*, p. 478.

³⁶ Cfr. Aristóteles, *Physica*, VIII, 10, 267 b 18-25.

³⁷ Kant, *KRV*, A538/B566.

reposa sobre una mera ilusión, que naturaleza y causalidad por libertad *no* son incompatibles”³⁸.

Ll. Ahora vayamos aclarando estas cuestiones desde su principio.

Las fórmulas respecto del principio de contradicción pueden variar. La inicial la encontramos en la *Metaphysica* de Aristóteles: es imposible que el mismo atributo pertenezca y no pertenezca al mismo sujeto bajo el mismo punto de vista³⁹. Quizá la más apropiada, por referirse más a los juicios contradictorios que a la contradicción ontológica misma, sea la de Tomás de Aquino: *affirmare et negare simul impossibile est*⁴⁰, es imposible afirmar y negar a la vez; dos juicios contradictorios no pueden ser a la vez verdaderos. Estas fórmulas deben tomarse estrictamente. No hay ninguna contradicción, sin embargo, en que una cosa exista en un momento y no exista en otro momento. Igualmente, no hay ninguna contradicción en afirmar o negar dos cosas distintas o la misma según dos puntos de vista diferentes, lo que equivale a decir, por ejemplo, que esto es bueno para el gusto y no es bueno para la salud.

Los diversos problemas antinómicos que se le presentan al profesor Gaos los visualiza como contradictorios en sus parejas de términos de juicios. Así es como explica el modo de ser de la metafísica a través del modo de ser del hombre, como ocurre en su *De la filosofía*; y, a su vez, explica el modo de ser del hombre mediante el modo de ser de la metafísica, como acaece en *Del hombre*. Para el profesor Gaos las antinomias son materia de opción. Además de lo que haya de hacer en torno a ellas, se llega a un punto –si es que no se parte ya de él, en mi opinión– según el cual no queda otro recurso que el de *optar* irracionalmente por un brazo o el otro de la antinomia.

G. Esta última idea es correcta, señor Llano. Lo he desarrollado en la lección XVI de *De la filosofía*, que se destina a “la cuestión de *elección* entre dos conceptos o concepciones, igualmente, como *real* una de ellas y puramente *posible* en el sentido de puro concepto o concepción de otra”⁴¹. “Pero en el punto de esta elección es donde resulta que habría razones igualmente concluyentes para elegir cualquiera de las dos, o que no hay razón verdaderamente concluyente en definitiva para elegir ninguna de ellas. Y ésta viene a ser la nueva cuestión: por qué no habría razones verdaderamente concluyentes para elegir entre dos conceptos o concepciones contradictorias, la real y la puramente posible o concep-

³⁸ Kant, *KRV*, A558/B586.

³⁹ Cfr. Aristóteles, *Metaphysica*, IV, 3, 1005b 18-34.

⁴⁰ Cfr. Tomás de Aquino, *Contra Gentes*, II, c. 83; *Summa Theologiae*, I-II, q. 94, a. 2.

⁴¹ J. Gaos, *De la filosofía*, p. 375.

tual, siendo así que, lógicamente, de dos proposiciones tales tienen que ser la una verdadera y la otra falsa”⁴².

El criterio para discernir la veracidad de las proposiciones alternativas es un criterio de elección. “Será posible *elegir*, por *razones*, entre ambos términos [un mundo infinito o un mundo finito –creado por un Dios infinito–] o se elegirá de hecho entre ellos por [...] *irracionales motivos*...”⁴³.

Ll. Me parece que esto mismo se repite en el capítulo destinado a las antinomias en *Del hombre*, y que analizamos en sesiones anteriores.

G. Así es. Recordemos que se ha expuesto que cuando “no es posible probar la verdad de una [tesis] en forma que sea imposible, toda ulterior discusión de la verdad de la una u otra [...] sólo es posible optar irracionalmente [...]. Entre la verdad de una de las tesis de cada pareja y la falsedad de la contradictoria se opta...”⁴⁴.

Afirmo que cuando en la historia de la filosofía se suceden alternativamente concepciones contrarias, hay razón para sospechar la índole antinómica de éstas. La razón es que donde no se puede probar la verdad, de forma que sea imposible toda ulterior discusión, sólo resta optar irracionalmente, es decir, emocional o mocionalmente, por la verdad de una de las alternativas. La alternancia de las opciones sería motivada, a su vez, aunque sólo fuese por el afán de discrepar de la filosofía anterior, el cual afán “ha dominado siempre a los filósofos”⁴⁵.

Ll. Si me permite discrepar de usted en este punto, profesor, la actitud intelectual ante las antinomias es muy diferente en Kant.

G. Mencione la diferencia.

Ll. Ya se ha visto que su primera reacción ante ellas no es la de aceptarlas como tales, sino que requiere el análisis de la antinomia misma para ver si entre sus términos hay una antinomia auténtica, sin utilizar salvo en contadas ocasiones el adjetivo de *contradictoria*. Además de averiguar si las supuestas antinomias son verdaderamente tales, Kant sigue paso a paso la argumentación que fundamenta cada propuesta con el objeto de ver si racionalmente se puede llegar a una conciliación o, en caso contrario, a una consecuencia racional a favor de uno de los extremos alternativos antinómicos, no sea que nos hallemos ante un problema arbitrario⁴⁶, y no ante un verdadero conflicto⁴⁷.

⁴² J. Gaos, *De la filosofía*, p. 375.

⁴³ J. Gaos, *De la filosofía*, p. 375.

⁴⁴ J. Gaos, *Del hombre*, p. 476.

⁴⁵ J. Gaos, *Del hombre*, p. 476.

⁴⁶ Cfr. Kant, *KRV*, A411/B438.

⁴⁷ Cfr. Kant, *KRV*, A421.

G. ¿Dice usted que Kant no habla de opción?

Ll. Sí, pero las referencias a una posible *decisión* por uno de los extremos de las antinomias son escasas y sobrias⁴⁸, pareciéndole factible a Kant detenerse en un *estado permanente de vacilación*⁴⁹, ya que desear resolver todos los problemas supondría una *presunción extravagante*⁵⁰, como si esto constituyese una *presunción de saberlo todo*⁵¹, pues hay antinomias que rebasan nuestra capacidad de *decidir*⁵². Por ello, *es necesario seguir preguntando*⁵³, aunque a veces haya dificultades que *no puedan vencerse por medio de ningún compromiso, sino sólo cortando el nudo entero*⁵⁴, si bien nuestras pretensiones sean las de *llegar a una avenencia entre las dos posturas*⁵⁵.

Debemos admitir entonces que la actitud de Kant ante las antinomias predichas es muy diversa de la tomada por el titular del Seminario. Se ve que Kant quiere evitar a toda costa, hasta su límite agnóstico o escéptico, la necesidad de decidir o de optar por alguno de los extremos.

G. Es relevante la distinción señalada, pero también he dicho que “la indagación de las antinomias [...] en la forma más completa posible, lo mejor será edificar sobre los cimientos puestos por Kant”⁵⁶.

Ll. Yo me permito expresar mis reservas sobre el particular.

2. Motivos de las opciones y causalidad de los motivos

Ll. Bien. Continuemos con el estudio de las opciones resolutorias de las antinomias que denomino *vitales* para evitar el calificativo de *irracionales*.

G. ¿Cuál sería la diferencia, según usted?

Ll. He preferido, de momento, adjetivar los motivos ante la elección de las antinomias de una manera más aséptica. Ahora propongo introducirnos riguro-

⁴⁸ Cfr. Kant, *KRV*, A457/B485; A465/B493.

⁴⁹ Cfr. Kant, *KRV*, B530/A502.

⁵⁰ Cfr. Kant, *KRV*, B530/A502.

⁵¹ Cfr. Kant, *KRV*, A 486, B 514.

⁵² Cfr. Kant, *KRV*, A482/B510.

⁵³ Cfr. Kant, *KRV*, A515/B 543.

⁵⁴ Cfr. Kant, *KRV*, A529/B557.

⁵⁵ Cfr. Kant, *KRV*, A530/B 558.

⁵⁶ J. Gaos, *De la filosofía*, p. 373.

samente en *los motivos a los cuales apela para llevar a cabo las opciones que sugiere ante las antinomias presentadas*.

G. Ya he expuesto mi respuesta. Hemos visto en otras sesiones que “el único criterio para elegir entre proposiciones contradictorias sería la verificación fenoménica de sus conceptos, o que éstos objetiven fenómenos”⁵⁷.

Ll. Muy bien, pero, ¿qué sucede cuando esto no es posible, como en el caso de los entes metafísicos, o cuando las verificaciones fenoménicas equilibran la balanza racional entre los extremos antinómicos?

G. Será necesario acudir a *motivos* diversos de los puramente racionales. Es importante *conocer la posibilidad de la opción*, porque, una vez conocida esta posibilidad, ella puede *actualizarse ad libitum*⁵⁸, es decir, según se quiera. “Es como lo que pasa con ciertos dibujos, que pueden verse en hueco o en relieve, según se quiera y en cuanto se quiere, sin más que un pequeño movimiento de percepción, y apercepción...”⁵⁹.

Ll. Eso responde una parte de mi duda. Sin embargo, mi pregunta debe formularse ahora del modo que sigue: ¿Qué naturaleza tienen los *motivos* para *querer* uno de los brazos de la antinomia con preferencia sobre el otro?

G. Explique usted estas distinciones.

Ll. *Querer* una alternativa sobre otra no puede ser suficiente para que la preferida sea verdadera y falsa la desechada; la verdad y la falsedad no son productos libertarios de los actos volitivos. Puedo querer que algo sea falso o verdadero, pero no por ello será ni verdadero ni falso. La verdad y el error hacen referencia a la realidad de las cosas y no a las apetencias de la voluntad del que juzga porque así lo quiere. Debe por tanto buscarse un *motivo* de ese querer por el que opto a favor o en contra de una de las alternativas de la antinomia. No resulta evidente señalar cuál de las varias antinomias paradigmáticas o sintéticas que nos presenta el profesor Gaos es determinadamente *la antinomia*.

V. Podría tratarse de la antinomia proveniente de los conceptos de finito e infinito⁶⁰. La antinomia *finito-infinito* es el preámbulo para arribar a la alternativa *realismo-idealismo*.

Ll. Atenderé esta cuestión cuando deba hablar de otra antinomia para mí aún más fundamental que provisionalmente llamaré antinomia u *opción metodológica*.

⁵⁷ J. Gaos, *De la filosofía*, p. 375.

⁵⁸ Cfr. J. Gaos, *De la filosofía*, p. 377.

⁵⁹ J. Gaos, *De la filosofía*, p. 377.

⁶⁰ Cfr. L. Villoro, Prólogo a *De la filosofía*, p. XXII.

Pongamos ahora como ejemplo la antinomia finito-infinito. En esta antinomia se expone la dificultad de definir si existe un Dios infinito o si, por el contrario, todo en el mundo es finito, incluyéndome yo mismo.

G. Esta antinomia se refiere, en último término, a “dos conceptos contrarios incluso contradictoriamente”. Dios es el existente infinito, por ser el existente puro, *versus* la negación de todo ser infinito. La finitud integral (o contingentismo) implica la nada, que es el mal, de manera que la nada pura es el puro mal⁶¹. Estos conceptos (Dios o el bien, la nada o el mal) no pueden afirmarse ni negarse porque no son conceptos de fenómenos, ni conceptos de objetos de conclusiones de premisas cuyos objetos sean fenómenos. Por tanto, “sólo pueden afirmarse o negarse por una opción emocional y mocional, a saber, la volición de la existencia de Dios o del bien, por un amor a los existentes que mueve a querer el bien infinito de ellos, o la volición de la inexistencia de Dios o del mal, por un odio a los existentes que mueve a querer la inexistencia de ellos”⁶².

Así, el amor y el odio constituyen el *motivo* para optar ante una de las antinomias metafísicas decisivas: si Dios existe –en la realidad hay un creador infinito– o no existe –en la realidad hay un finitismo o contingentismo total–.

Ll. En otra exposición que quiero llevar a cabo sobre ‘La filosofía del no’ del profesor Gaos, quedará anticipada de alguna manera la propuesta que usted acaba de mencionar, en el sentido de que el *no* carece de origen en objeto alguno, pero lo encuentra en el odio del sujeto que niega.

G. Tal es mi doctrina y tal es la importancia de este acto motivo o emotivo del odio, tanto que “si los seres humanos no fuésemos capaces de odiar, sino únicamente de amar el bien, nunca querríamos el mal, ni el propio ni el ajeno, y *jamás hubiésemos pensado en hacer infinita la existencia*, ni del ente, ni de nadie, o jamás hubiésemos pensado el concepto de *infinito*”⁶³.

Ll. Esa es una dramática conclusión, profesor: ¿la metafísica sería la consecuencia del odio del ser humano....?

G. El odio supone el amor, señor Llano.

Ll. De acuerdo.

Continuamos. Me parece que las alternativas metafísicas fundamentales, si han de resolverse mediante opciones no racionales, deben apelar a su vez a motivos antropológicos también básicos.

G. Tendrá que definir usted qué entiende por antropológico.

Ll. Sí, profesor, así lo haré.

⁶¹ Cfr. J. Gaos, *Del hombre*, p. 478.

⁶² J. Gaos, *Del hombre*, p. 478.

⁶³ J. Gaos, *Del hombre*, p. 479.

C. Según usted, ¿cómo presentan Kant y el profesor Gaos sus antinomias?

Ll. Lo diré de este modo. En Kant son pocas (cuatro) las antinomias presentadas, y muchos los motivos gracias a los cuales podrían resolverse⁶⁴. En el profesor Gaos, por el contrario, son muchas las antinomias con que nos enfrenta, y muy pocos, la verdad sea dicha, los motivos que explicarían las opciones a tomar.

A veces para Kant las antinomias se resuelven considerándolas como *problemas arbitrarios*⁶⁵. A veces *la razón no tiene motivos*⁶⁶ para recorrer un determinado camino teórico, pero lo deja sin resolución. Y en ocasiones se sigue un camino determinado, aunque ello suponga una pretensión audaz⁶⁷.

Hay también motivos filosóficamente triviales para mantener una determinada posición: el honor y la seguridad⁶⁸; o emocionales: el celo ardiente de una de las partes y la fría afirmación de la otra, o personales: nuestras preferencias⁶⁹. Finalmente, no excluye Kant la probabilidad de que se haya dado una *elección previa*⁷⁰, que Gaos llamaría preconceptual.

Pero hay también motivos triviales que nos permiten ver en Kant al *homo communis*: la comodidad, la vanidad, y la seguridad⁷¹, por la que se dejan llevar los hombres débiles⁷². Lo mismo ocurre con el deseo de adquirir prestigio en la vida corriente y cierto favor de la gran masa⁷³. Algunos de estos motivos mencionados por Kant guardan relación con los aducidos por el profesor Gaos. En Kant tienen un talante derivado de la vida común, mientras que en Gaos (soberbia, humildad, amor y odio) se encuentran revestidos de una pretensión de lo que yo llamo *antropología filosófica*.

G. En efecto, Llano, como he dicho, “la alternancia de las opciones sería motivada, a su vez, aunque sólo fuese por el afán de discrepar de la filosofía anterior...”⁷⁴.

Ll. Bien. Continúo.

⁶⁴ Cfr. Kant, *KRV*, A 420/B448 y ss.

⁶⁵ Cfr. Kant, *KRV*, A411/B438.

⁶⁶ Cfr. Kant, *KRV*, A414/B441.

⁶⁷ Cfr. Kant, *KRV*, A451/B479.

⁶⁸ Cfr. Kant, *KRV*, A463/B491.

⁶⁹ Cfr. Kant, *KRV*, A465/B493.

⁷⁰ Cfr. Kant, *KRV*, A472/B500.

⁷¹ Cfr. Kant, *KRV*, A473/B501.

⁷² Cfr. Kant, *KRV*, A475/B504.

⁷³ Cfr. Kant, *KRV*, A502/B474.

⁷⁴ J. Gaos, *Del hombre*, p. 476.

Las auténticas antinomias racionales son para el profesor Gaos aquéllas que, encerrando una contradicción mutua, no pueden resolverse por razones, y habrá de hacerse mediante opciones no racionales derivadas de motivos de carácter peculiar, precisamente por no ser de índole racional.

C. Aquí se encuentra el nudo gordiano de la cuestión. En su opinión, ¿cómo influyen esos motivos para decidir, optar o elegir, los extremos antinómicos racionales? Más aún: ¿qué tipo de causación puede ejercer lo irracional –los motivos– sobre lo racional –las antinomias–?

Ll. Me atrevo a afirmar que el profesor Gaos no se lo ha planteado expresamente. La forma y manera como el motivo causa –si es que los causa– los conceptos que darán pie a las consecuentes antinomias, es, pues, el punto que debe ser ahora estudiado.

G. A ver, señoras y señores, veamos de nuevo este asunto. Las antinomias mencionadas por el señor Llano (Dios y la nada, infinito y finito, sujeto trascendental o sujeto empírico, realismo o idealismo) “sólo pueden afirmarse o negarse por una opción emocional y mocional, a saber, la volición de la existencia de Dios o del Bien, por un amor a los existentes que mueve a querer el bien infinito de ellos, o la volición de la inexistencia de Dios o del mal, por un odio a los existentes que mueve a querer la inexistencia de ellos.

Ll. Ahora bien, profesor Gaos, usted menciona juntas, y sin especial distinción, a las emociones y mociones. Acaba de mencionar una opción *emocional* y *mocional*. Quiero preguntarle: ¿se trata sólo de emociones, esto es, de sentimientos, afectos, pasiones, tendencias sensibles, impulsos instintivos? Me veo precisado a pensar tal cosa en tanto que el vocablo preferentemente pasivo de *emoción* se ve sistemáticamente acompañado del vocablo claramente activo de *moción*.

G. Agradezco esta observación, Llano. Digo que las emociones brotan de los conocimientos sensibles, y se refieren a entes concretos. Estos apetitos resultan distintos de los actos libres de la voluntad.

Ll. En mis términos, me parece que las emociones corresponden a los apetitos o tendencias sensibles; y las mociones, en cambio, a las tendencias que surgen del bien intelectualmente captado por el entendimiento y presentado, para su apetencia o querencia, a la voluntad. La existencia de Dios y el amor, o su inexistencia o el odio, son denominados por usted como *voliciones*, esto es, como actos de la voluntad, y, por tanto, no son meras emociones, sentimientos, afectos o pasiones.

G. Lo diré así: “este amor y este odio, y las voliciones motivadas por ellos, no son simplemente el motivo de la afirmación o la negación de la existencia de

[...] ‘Dios’ y la ‘nada’, sino que son la razón de ser, el motivo, la causa eficiente de que se piensen estos conceptos”⁷⁵.

Ll. Pero, profesor, esta frase parece afirmar lo contrario de lo que se acababa de decir...

Por otro lado, esta aserción parece indicarnos dos afirmaciones principales:

a) que el amor y el odio *motivan* las voliciones; b) que estas voliciones son la razón de ser, el motivo, la causa eficiente, no sólo de que se afirme o se niegue, sino también de que se *conciban* los conceptos afirmados o negados. Si estoy en lo correcto, puede concluirse que a) las voliciones, los actos de voluntad, son los que motivan a la inteligencia a concebir y a juzgar; b) esta motivación es *causa eficiente* que mueve a querer el bien o el mal.

Quiero manifestar ahora una pregunta, dirigida al profesor directamente.

G. Pregunte usted.

Ll. ¿Puede la voluntad mover como causa eficiente los actos de la inteligencia? O dicho de otro modo, ¿puede la voluntad mover a la inteligencia como causa eficiente de sus actos supremos como la afirmación o negación de Dios y el bien?

G. Explique mejor qué entiende por causalidad eficiente en este contexto.

Ll. Vamos a ponerlo en otros términos: ¿de qué modo la voluntad puede presentar a la inteligencia un *motivo* eficiente para que ésta efectivamente emita un juicio en la dirección señalada por ese motivo que sería entonces en verdad *eficiente*?

G. Esas preguntas, señor Llano, comenzaremos a discutir las el día de hoy al terminar su exposición.

3. Actos de la voluntad y actos del entendimiento

G. El señor Llano contará con un tiempo adicional de exposición para expresar sus dudas y objeciones, y discutir las después con todos los miembros del Seminario.

Tiene usted la palabra.

Ll. Gracias, profesor. Me permitiré abundar en las relaciones de la inteligencia y la voluntad en tanto facultades primeras del ser humano, con objeto de exponer su doctrina desde mis concepciones básicas especulativas.

⁷⁵ J. Gaos, *Del hombre*, p. 478.

Lo primero y lo último a decir –y sobre lo que volveré con insistencia– es que la inteligencia es movida por el *objeto* inteligible y la voluntad por el *bien* elegible presentado para su volición por la inteligencia. Explicaré paso a paso qué significan estas aserciones.

Debe distinguirse el vínculo existente entre el motivo y el objeto inteligible, por un lado; y entre motivo y el bien elegible, por otro. La voluntad puede decidir entre dos bienes (propuestos por la inteligencia) que aparecen como igualmente aceptables, pese a su contrariedad mutua, y advirtiendo expresamente su igual aceptabilidad.

Añado otra distinción. En la decisión u opción una cosa es lo que se decide (*res quae eligitur*, “la cosa que se elige”), y otra distinta el *motivo* (*ratio eligendi*, “la razón por la que se elige”) por el que se decide, “aunque ambos (motivo y cosa) sean propuestos por el entendimiento”⁷⁶. El comentarista de Tomás de Aquino, llamado precisamente Juan de Santo Tomás, asegura que el Aquinate analiza la decisión partiendo no sólo del objeto (o bien del que procede), sino de la misma y formal razón (*motivo*) por la que se ejerce la decisión⁷⁷. Justamente esta razón formal y propia por la que se lleva a cabo la decisión (elección u opción) es el *motivo*, que se distingue del *bien* u *objeto* que se decide. Mientras que el objeto tiene una connotación claramente objetiva, lo cual es casi tautológico, el motivo, en cambio, entraña una dualidad objetivo-subjetiva difícil de discernir.

G. Explique usted la diferencia entre aquello que se elige y el motivo por el que se elige.

Ll. Claro que sí.

La *ratio eligendi*, el motivo por el que elijo un objeto (o, en el caso de la presente exposición, una de las propuestas antinómicas) puede ser una cualidad objetiva del propio objeto, pero también puede ser una cualidad referencial del objeto en su relación conmigo. Incluso puede tratarse de una *ratio eligendi* absolutamente subjetiva y totalmente extrínseca al objeto de nuestra elección, como hemos visto antes al analizar los motivos enunciados por Kant hablando de sus antinomias de la razón pura.

En cualquier caso, el bien tiene siempre alguna dimensión *absoluta*, mientras que el motivo hace referencia a un *para mí ahora*⁷⁸. Además, a fin de motivar a la voluntad en la línea de la causa objetiva, a la razón de bien debe añadirse la

⁷⁶ Juan de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, tomo V, I-II, q. XIII, disp. VI, a. 2, § II, p. 557a.

⁷⁷ Cfr. Juan de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, tomo V, I-II, q. XIII, disp. VI, a. I, § V, p. 544b: “Ea ipsa propria et formale ratione, qua exercetur electio”.

⁷⁸ Cfr. Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 24, a. 2, c.

razón de conveniencia⁷⁹, y esta razón de conveniencia es una relación del objeto con el sujeto. Puede afirmarse que la razón por la que elegimos lleva siempre una carga subjetiva que, por así decirlo, se añade a la bondad (o verdad) del objeto que se elige.

Hasta aquí nos damos cuenta de la coherencia que la doctrina de José Gaos guarda con la filosofía tradicional.

G. ¿Cómo explicaría usted esa “cercanía”?

Ll. Afirmando preliminarmente y precisamente junto con usted, que *si las razones objetivas son insuficientes, habrá que apelar a los motivos que tienen una dimensión subjetiva*.

G. Es decir, *irracional*.

Ll. No precisamente. Vamos por partes.

A partir de la diferencia entre *bien* (objeto o proposición verdadera) y *motivo*, se puede entender que, aunque por parte de la proposición elegida, considerada especulativamente en sí misma⁸⁰, ésta sea igual o incluso inferior a otra propuesta que se nos ofrece a nuestra decisión, sin embargo, por parte del *motivo* de decidir, el sujeto se inclina por una antes que por otra.

G. ¿Y, según usted, cómo se da esa inclinación?

Ll. El motivo no mueve al sujeto o a la voluntad directamente, y menos de manera efectiva, *si no es por medio de la razón*. La voluntad no puede inclinarse a un lado de la balanza, en lugar del otro, salvo que sea la propia inteligencia la que le presente los motivos para hacerlo: estos pueden, por tanto, sí, ser preferentemente subjetivos, pero en modo alguno irracionales.

C. Yo quisiera preguntar a usted su opinión sobre la “frontera” que el profesor Gaos trazó entre las alternativas de la razón pura, que según mi consideración no ofrecen argumentos objetivos suficientes para decidir por alguna de ellas, por un lado, y por otro, lo que usted llama motivos subjetivos para optar en favor de uno de los extremos de la antinomia.

Ll. En mi opinión los motivos no son irracionales; no por encontrarse del lado del sujeto se encuentran al margen de la razón. Al revés. El problema no es sólo de una rigidez fronteriza, sino de una –permítaseme la expresión, frente al profesor– defectuosa consideración antropológica, al estimar que el sujeto, vital o existencialmente considerado, no incluye en sus acciones a la inteligencia; o que la razón se encuentra al margen o fuera del sujeto que decide.

⁷⁹ Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 1, a. 7, c; q. 9, a. 2, c; q. 18, a. 9, c; q. 19, a. 1, ad1.

⁸⁰ Cfr. Juan de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, Tomo V, in I-IIae, q. XIII, Disp. VI, art. II, § II, p. 557a: *Quasi speculative et secundum se tantum*.

G. No digo que la razón está al margen del sujeto. Más bien, yo me concentro en este caso en la distinción entre la razón pura y a la razón práctica.

Ll. Pero es que en mi consideración ni siquiera cabría aceptar una diferenciación entre la razón pura que piensa las antinomias sin resolverlas, y la razón práctica que opta por una de las proposiciones resolviendo las antinomias. En la razón pura prevalecería el objeto, la proposición o el juicio verdadero y, por el contrario, en la razón práctica intervendría la voluntad⁸¹. Yo afirmo en cambio que tanto en la razón pura como en la razón práctica no puede dejarse a un lado la voluntad, así como la voluntad no puede actuar al margen del entendimiento.

C. ¿Puede ahondar en esta cuestión relativa a la voluntad que se referiría tanto a la razón pura como a la práctica?

Ll. Lo expondré de esta manera. La intervención del entendimiento para *pensar los motivos de decisión* y presentárselos a la voluntad para que decida, es a mi juicio el aspecto más interesante de las decisiones de las antinomias. Estos motivos son y han de ser racionales, esto es, pensados por la inteligencia y presentados por ésta a la voluntad, incluso a sabiendas de que tales motivos tienen un fuerte peso subjetivo. Pueden así formularse al margen del riguroso contenido de las antinomias. Si tales motivos no fueran racionales, la voluntad no se distinguiría del apetito sensible, pero, más aún, los actos de decisión no se diferenciarían del mero capricho. No me parece que el profesor Gaos piense que las opciones ante las antinomias básicas del pensamiento humano se resuelven por medio de opciones caprichosas.

C. ¿Qué se puede decir entonces de esta irracionalidad de la que habla el profesor Gaos?

Ll. Aquello que mueve a la voluntad (es decir, lo que la motiva) debe ser propuesto por el entendimiento, pues lo que no ha sido presentado por éste, o lo que ha sido por él ocultado, no puede mover a la voluntad, ni inclinarla en un determinado sentido. Esto es así, incluso *in extremis*; el *elegir porque quiero, porque soy libre* debe ser presentado por el entendimiento para que la voluntad realmente se mueva⁸². Aunque este *decidir porque quiero* se encuentra en los linderos de la racionalidad, es plenamente racional.

¿Estamos? Bien, seguimos. Si me lo permiten, ampliaré esta última idea.

El proceso de nuestras decisiones sigue el principio escolástico –que se ha dado en llamar “intelectualista”– según el cual no se puede admitir ningún acto de la voluntad que no esté formalmente determinado por el entendimiento; aun-

⁸¹ Cfr. Gredt, J., *Elementa Philosophiae Aristotelico-Thomisticae*, Herder, Barcelona, 1961, Tomo I.

⁸² Cfr. Juan de Santo Tomás, *Cursus*, q. XIII, Disp. VI, Art. II, § X, p. 559b. Cfr. C. Llano, *Examen filosófico del acto de la decisión*, Cruz, México, 1998, p. 49 y ss.

que esto no implica en modo alguno que la voluntad deba someterse al bien que el entendimiento le presente para elegirlo, o al motivo por el que haya de ser elegido. Afirma Tomás de Aquino al respecto que “si se proponen dos bienes iguales según una consideración determinada, nada impide que acerca de uno de ellos se considere alguna condición en virtud de la cual sobresalga, y la voluntad se incline hacia él más que hacia el otro”⁸³. En efecto, “si ese bien propuesto no fuera bueno en relación con todos los aspectos particulares bajo los que puede considerarse, entonces no se movería la voluntad necesariamente [...], pues aún podría ésta querer su opuesto, pensando también sobre él, porque quizá sería bueno o conveniente conforme a algún otro aspecto particular, como por ejemplo, aquel bien que es bueno para la salud, pero no para el gusto”⁸⁴.

G. Esto parece que abona a mi favor: la voluntad decidiría por encima de la inteligencia.

Ll. Aunque pudiera estar concorde con usted en el sentido de que lo puramente racional no es resolutorio, usted no podría –ni nadie, de hecho– liberarse de la razón para resolver las antinomias, porque deberá aplicarla para ponderar los motivos que sustituirían a las razones.

Encuentro en la doctrina de nuestro maestro Gaos el acierto de hacernos ver la injerencia de los actos voluntarios en el ámbito de la razón. Si pensamos haber concluido una tesis por razones intelectuales y lo hemos hecho por motivos existenciales personales, hemos cometido un flagrante error, que se corregirá al percatarnos del hecho que lo provoca. Estoy de acuerdo con el profesor Gaos cuando nos dice que podríamos haber adoptado como verdad la inmortalidad del alma por motivos vitales y no por razones antropológicas o metafísicas de peso, si cabe –como cabe– ese peligro, que simplemente se corregiría mediante su advertencia.

Si alguna observación pudiera yo hacerle es la de que se declara vencido por el hecho de que no se puede realizar un conocimiento “puro”.

G. La exigencia de la materia impone justamente un conocimiento puro.

Ll. Desde el punto de vista de la filosofía de Aristóteles y Tomás de Aquino, esta actitud representa un cierto *derrotismo noético*, aunque en modo alguno total. Ahora bien, me permito añadir que desde su perspectiva vitalista, profesor, se atisba un triunfo de las fuerzas vitales o existenciales que superan o al menos van más allá de una postura que denomino “racionalismo”, que es presuntamente puro y, en realidad, caduco.

⁸³ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, q. 13, a. 6, ad2.

⁸⁴ Tomás de Aquino, *De malo*, q. 6, a. un., c.

4. Voluntad y entendimiento en las opciones antinómicas

G. Señor Llano, ahora quisiera que dedicara un tiempo a exponer las relaciones entre la razón pura y la razón práctica desde la perspectiva que adoptamos en nuestro seminario.

Ll. En primer lugar, me permito discrepar del lenguaje kantiano, profesor. Por otra parte, el análisis de las relaciones entre la inteligencia y voluntad, que expongo ahora bajo la forma de *valor de las razones intelectuales* y *valor de los motivos de la voluntad* en la resolución de las antinomias, no es un problema que pueda enfrentarse con instrumentos meramente antropológicos. Ha de enfocarse también *metafísicamente* –subrayo el término–.

G. Esto presenta dificultades no pequeñas, Llano.

Ll. Lo sé, pero esas dificultades son a mi juicio metódicas. El profesor Gaos ha decidido originalmente tratar los asuntos de la filosofía y el hombre de una manera fenomenológica. Para hacerlo, ha tenido que prescindir de la metafísica, aunque yo sostengo que la causalidad de las opciones antinómicas, como todo problema causal, es decididamente metafísica.

Lo que expondré a continuación es un tema conocido en la tradición aristotélica y tomista, y que nos permitirá apreciar desde una perspectiva distinta a la “fenomenológica” el hecho de que una decisión pueda ser efecto, al propio tiempo, de la inteligencia y la voluntad.

C. ¿Hablaremos de cuestiones “escolásticas” sobre las “facultades”...?

Ll. ¡Y de la mayor relevancia!

Bien. a) En primer lugar, si consideramos los actos del entendimiento y la voluntad *desde el punto de vista de lo que especifica al acto*, esto es, lo que hace que este acto sea *tal* acto en lugar de otro, entonces el primer principio del acto parte de la inteligencia, dándole una especificidad o dirección determinada. Y si consideramos el acto desde el punto de vista de su mero ejercicio, así, el principio de la moción parte de la voluntad⁸⁵. A partir de esta diversa manera de causar las decisiones u opciones se ve claramente la debilidad del entendimiento en su carácter de causa. Es causa proponiendo un bien o una verdad a la elección de la voluntad, esto es, indica o propone el modo y razón de actuar para que la voluntad quiera de un determinado modo. La inteligencia propone el objeto de elección a la voluntad, pero la voluntad puede oponerse.

b) En segundo lugar, si consideramos el movimiento de estas facultades del alma *desde el punto de vista del ejercicio del acto*, entonces el principio de la

⁸⁵ Cfr. C. Llano, *Etiología del error*, p. 41. Cfr. también, Tomás de Aquino, *De malo*, q. 6, a. 1.

moción parte de la voluntad, y de esta manera la voluntad se mueve a sí misma y a las demás potencias, incluso al entendimiento.

G. ¿Cómo explica usted la interacción de ambas “facultades”?

Ll. Desde el punto de vista de la especificidad del acto, que genera el entendimiento, *volo quod intelligo* (quiero *lo que* entiendo, sólo puedo querer lo que la inteligencia me presenta). Pero desde el punto de vista del ejercicio del acto, de su mismo y propio hacerse, no de su modo de hacerse, entonces *intelligo quia volo*, entiendo porque quiero, sólo entiendo *porque* quiero; sólo puedo ejercer mis actos de inteligencia –al igual que mover los brazos o voltear la cabeza– en la medida en que la voluntad me lo ordena.

C. ¿Puede volver a enunciar esta diferencia?

Ll. Claro que sí.

El entendimiento hace sus *propuestas* a la voluntad, y ésta puede negarse, puede *protestar la propuesta*; en cambio, la voluntad hace a la inteligencia sus mandatos inapelables y ésta ha de obedecerlos. Por ello puede afirmarse que la voluntad posee una autonomía e independencia, un señorío del que carecen las demás potencias del alma: “El movimiento es movido a obrar por la voluntad, mientras que la voluntad no es movida por otra potencia sino por sí misma”⁸⁶.

C. ¿Y esto cómo se relaciona con nuestro tema?

Ll. Pienso que al poner la clave de la opción de las antinomias en la voluntad más que en la inteligencia, el pensamiento del maestro Gaos parece seguir la línea clásica del actuar racional del hombre, haciendo hincapié en el *ejercicio de la voluntad*, aunque intentando dejar de lado a la especificación del intelecto.

Al respecto, haré algunas precisiones que nos inclinan a decir que el profesor Gaos es más racionalista de lo que supone.

G. Miremos a ver lo que dice usted, señor Llano. Quiero comprender a fondo su postura “metafísica”.

Por lo pronto, le recuerdo que yo hago una filosofía de la filosofía mientras que usted realiza una exposición de mi doctrina de algún modo insertándome dentro de la historia de la filosofía sobre la cual precisamente se lleva a cabo esta filosofía de la filosofía.

Ll. Gracias por la observación, profesor. La tomaré en cuenta.

Ahora bien, teniendo en mente el problema de las antinomias, hemos de atenernos a la antigua distinción según la cual en las potencias se distingue el *ejercicio* de su acto y la *especificación* del mismo. Me explico.

El ejercicio del acto de entender depende del impulso o mandato de la voluntad. Incluso depende de la voluntad el que se entienda esto o aquello. Sin em-

⁸⁶ Tomás de Aquino, *De malo*, q. 1, a. 3, c.

bargo, pongamos máxima atención al hecho de que así como a la voluntad le corresponde inclinar el ejercicio del pensamiento a este o a aquel objeto, no le corresponde a la voluntad indicar al entendimiento a *entender de determinada manera el objeto sobre el que piensa*. Aquí la voluntad no posee legítimamente ningún papel. Lo que el entendimiento ha de entender del objeto depende del objeto y de *nada más*. Los errores intelectuales derivan en buena parte de *cierta interferencia voluntaria en el orden de la especificación* –para que la inteligencia entienda que el objeto es de esta manera u otra–, de la que nos debemos precaver, si queremos tener la seguridad de un conocimiento verdadero del objeto.

C. Según esta teoría, ¿las voliciones arbitradas por el profesor Gaos sobre las antinomias serían legítimas?

Ll. Veamos las cosas desde su principio.

La voluntad puede impulsar al entendimiento para que piense sobre el hombre o sobre una piedra, pero no puede *obligar* al entendimiento a que piense que el hombre no es vivo y que la piedra está dotada de vitalidad. De manera parecida puede obligar al entendimiento a que analice el teorema de Pitágoras, pero no puede obligarle a que llegue a una conclusión diferente de aquella que Pitágoras nos enseñó, y cada uno de nosotros comprende cuando desarrolla el teorema de la relación de los cuadrados de los catetos con la hipotenusa. En este sentido, la voluntad tiene un papel importante, pero no es intervenir en la manera de conocer el objeto, sino justamente el de no hacerlo.

V. Llano.

Ll. Un momento, por favor. Quiero exponer esta idea completa antes de las preguntas. Solicito su atención sobre este punto clave.

En el caso de que el sujeto cognoscente se opusiese –por los múltiples motivos que pudieran darse– a considerar la falta de vitalidad en la piedra, aún le queda el recurso de intervenir en el conocimiento, mediante la voluntad, ordenándole *no pensar* en la piedra o no considerar la inanición de ésta. Sin embargo, sería noéticamente ilegítimo que ordenase al entendimiento *pensar que* la piedra tiene vida, pues ello equivaldría a fracturar la relación causal de dependencia que el entendimiento tiene radicalmente respecto de su objeto, del modo de ser del objeto y del modo de presentarse el objeto, en este caso la piedra; incluso podría ordenar al entendimiento pensar en el color o la dureza pétreas, pero no en que la piedra tiene vida.

Algo semejante ocurriría si el sujeto, con su voluntad, no quisiera –por los múltiples motivos que pudieran darse– pensar en la relación pitagórica entre los cuadrados de los catetos y el de la hipotenusa. Cabría la posibilidad –en la línea del *ejercicio del pensamiento*– de no pensar en un triángulo rectángulo sino isósceles, o, pensando en un rectángulo, no hacerlo en la propiedad que Pitágo-

ras descubre y demuestra en la relación de los cuadrados de los catetos respecto del de la hipotenusa, etc.

Reitero: lo que no sería cognoscitivamente legítimo, sería forzar al entendimiento para que llegue a la conclusión de que el cuadrado sobre un cateto es igual al que se construye sobre una hipotenusa. Tanto en un caso –pensar que la piedra tiene vida– como en el otro –que el cuadrado de un cateto y de la hipotenusa de un mismo triángulo son cuadrados iguales– el entendimiento debe sufrir violencia por parte de la voluntad. Esto es el llamado “voluntarismo” en la tradición escolástica.

C. Según la teoría de Llano, estamos en condiciones de saber si la incidencia volitiva para elegir una opción ante las antinomias fundamentales de nuestro entendimiento, tal como las entiende el profesor Gaos, resulta o no una elección legítima.

Ll. No mi teoría, colega, sino la tradición filosófica aristotélica a lo largo de más de veinte siglos.

Bien. Como ya lo he anunciado, el profesor Gaos cuenta sobre todo con la voluntad para optar por uno de los extremos antinómicos, o al menos la voluntad empuja a la razón para que ahonde en tales extremos a fin de aclarar racionalmente en dónde se encuentra la verdad, de modo y manera que no deba optar con la voluntad sino concluir con la razón.

Debe tenerse en cuenta –y ya lo he reiterado– que ningún *motivo* puede *mover* a la voluntad si no es presentado a ella por la razón. La voluntad es una potencia *orética*, un apetito tendencial, pero inteligente. Tiende al objeto, bien o verdad que la inteligencia le presenta como bueno. Según ya he advertido, si la tendencia volitiva no tuviera su razón en el entendimiento, si proviniese de alguna otra potencia cognoscitiva o aprehensiva, las supuestas tendencias de la voluntad no se distinguirían de los apetitos, sentimientos, afectos o emociones sensitivas.

C. ¿En resumen?

Ll. En síntesis, digo que *la voluntad no arranca de una sensación, sino de un conocimiento intelectual*. En el caso analizado, se ve que las razones objetivas no parecen suficientes para inclinar a la voluntad, y entonces la inteligencia la suscita con *motivos subjetivos*, que apelan más a las condiciones del sujeto que habrá de quererlas, que al objeto puramente intelectual. De ahí que el profesor Gaos pueda distinguir entre razones –más objetivas– y motivos –más personales–. Pero sostengo que, en cualquier caso, los motivos son racionales, presentados por la razón. Lo que la inteligencia le presenta son justamente los motivos de conveniencia que el sujeto habría de considerar para que la voluntad se decida acerca de lo intelectualmente captado o aprendido.

Por esto sostengo que nuestro maestro Gaos, al atribuir las opciones antinómicas más a motivos que a razones, es más “racionalista” de lo que parece, pues, insisto, los motivos, por muy subjetivos, personales y extrínsecos al objeto que sean, han de ser presentados por la razón. De ahí que en mi opinión no les correspondería el adjetivo de irracionales que, buscando quizá el contraste vitalista, a veces les aplica el profesor Gaos.

C. Aún no “aterriza” usted del todo la teoría de las relaciones entre voluntad e intelecto en relación con las antinomias.

Ll. A ello me dirijo a continuación.

Quiero aprovechar esta oportunidad para hacer las siguientes preguntas al profesor Gaos, cuyas respuestas no encuentro ni en sus obras publicadas, ni en las lecciones de este Seminario: ¿con qué fuerza la voluntad puede ordenarle al entendimiento para que dé por verdadera una de las alternativas antinómicas, haciéndolo por motivos exógenos a las razones que apoyan a o disienten de las mismas? ¿No es esta solución un proceso inválido que choca inútilmente contra el natural papel que al entendimiento le corresponde: *pensar la verdad*; y contra el papel que a la voluntad le corresponde: *querer la verdad pensada*? ¿Acaso algo pudiera resultar verdadero sólo por el *querer* de la voluntad al margen del *entender* de la inteligencia? ¿No estamos aquí ante una inválida trampa antropológica y *quasi* voluntarista?

G. Estas preguntas, Llano, aunque muestran cierto ánimo de controversia desde su punto de vista “metafísico”, de algún modo tocan fondo en mi pensamiento, de lo cual hablaremos a continuación.

Ll. No las hago con ese afán, profesor, sino que no las he encontrado resueltas en sus textos.

Sólo querría añadir que al afirmar que estas antinomias (si a los objetos ideales corresponden o no entes metafísicos; si Dios existe o no hay más que entes finitos; ⁸⁷ si el alma es inmortal o todo es compuesto y corruptible)⁸⁸ pueden resolverse por opciones emocionales o mocionales, el profesor Gaos estaría expresando un buen deseo, porque esa indebida intervención volitiva –en el mejor caso– o sentimental –en el peor–, por exceso, en la especificación del conocimiento intelectual, no sólo es indebida sino ineficaz.

C. Ya que afirma eso, ¿piensa usted que en el pensamiento del profesor Gaos hay una intervención de la voluntad, en el sentido que usted dice, para decidir ante las antinomias?

Ll. Mi respuesta es afirmativa. Podemos optar acerca de las antinomias por un procedimiento que se referiría al ejercicio mismo del acto de pensar. La vo-

⁸⁷ Cfr. J. Gaos, *Del hombre*, p. 478.

⁸⁸ Cfr. J. Gaos, *Del hombre*, p. 478.

luntad sí puede, aunque muchas veces no deba, ordenar con eficacia al entendimiento que *no piense en un determinado objeto*.

G. ¿Tiene usted ejemplos sobre el particular?

Ll. Digamos que la voluntad puede impedir que la inteligencia *piense en la pared*, o incluso que *piense en el color de ésta*, lo cual se refiere al *ejercicio* del acto de pensar; pero no puede obligarla a que *piense que la pared es negra* cuando la está viendo blanca (tal sería una elección voluntarista), mandato inútil que se refiere a la especificación, a *lo que* debe pensar la inteligencia, lo cual es reducto privado, coto cerrado de la inteligencia y su objeto.

Como la opción tiene aquí lugar ante una antinomia, se ofrece la oportunidad de que ésta discurra por la línea del ejercicio del entendimiento y no por el de la especificación. Por tanto, pienso que la propuesta del profesor Gaos implicaría que la antinomia se resuelve por decisión volitiva sobre el pensamiento en la línea de su ejercicio más que en la de su especificación. De esta manera se ve que la opción frente a las antinomias metafísicas, propuesta por el profesor, es al menos posible, si se limita a cancelar con la voluntad el pensamiento intelectual del extremo de la antinomia al que –por algún motivo– no querría adherirse.

C. Insisto en que Llano debería tomar una postura clara sobre la licitud o legitimidad de un procedimiento de tal naturaleza para llevar a cabo la decisión o volición frente a una antinomia.

Ll. Respondo a usted sin ambages: las intervenciones señaladas son noéticamente ilegítimas, aunque en diverso grado y medida.

Vamos paso a paso. Si Dios existe, pensar en la inexistencia de Dios es ciertamente un error. El juicio sería falso porque afirma que no es lo que es, definición clásica de Aristóteles: es verdad juzgar que es lo que es y que no es lo que no es; es error juzgar que no es lo que es y que es lo que no es⁸⁹. La ilegitimidad de la intromisión volitiva (si llegara a ser eficaz y realmente cambiase el juicio original, y, si no lo fuera, por intentar el cambio) atiende a la veracidad del conocimiento.

Pero también resulta ilegítimo, aunque de otra manera, el procedimiento de optar por uno de los brazos antinómicos, cancelando el pensamiento del otro. La ilegitimidad no deriva aquí de pensar falsamente. En efecto, para el caso, *no pensar que Dios existe* no es un pensamiento falso, y esto es así en tanto que no hay pensamiento. La ilegalidad es consecuencia de que el pensamiento se niega –por incitación de la voluntad– a considerar la cuestión o el problema integralmente, y en todos sus aspectos. Si en el primer caso –pensar que Dios no existe–

⁸⁹ Aristóteles, *Metaphysica*, IV, 7, 1011b23-29.

el juicio consecutivo de la opción era falso, existiendo un problema sobre la verdad, en el segundo el juicio es parcial, y el problema es sobre la integralidad.

¿Vamos bien? Seguimos.

Hay un punto que no quiero dejar marginado en el momento actual de la exposición. Ya hemos visto que para nuestro maestro Gaos las antinomias no se *solucionan* con la razón, sino que *se deciden* con la voluntad. Sin embargo, resulta extraño que los motivos o causas por las que se toman estas opciones o decisiones radiquen en *emociones* y *mociones* y que ambos fenómenos humanos aparezcan sistemáticamente juntos.

G. El problema que ha de despejarse es la cuestión que surge ante este binomio y su influencia en las opciones que originan o causan.

Ll. Bien. Veamos para ello algunas distinciones de la doctrina del profesor Gaos.

Hay una distinción entre los apetitos sensibles –que serían las emociones– y los apetitos inteligibles o voliciones –que serían las mociones–. Los sentimientos, apetitos sensibles o emociones derivan de los conocimientos sensitivos y se dan las más de las veces de modo instintivo, espontáneo e irracional. Las mociones o voliciones, por el contrario, derivan de los conocimientos y propuestas intelectuales, y resultan producto de los conceptos universales referidos al bien o mal intelectuales. ¿Estoy en lo correcto?

G. En general, sí.

Hay que afirmar a su vez que “no está en nuestro poder no experimentar ciertas satisfacciones o insatisfacciones, o *primeros movimientos* de amor o de odio: no está en nuestro poder no sentir hambre o sed, o ignorancia, ni satisfacción al conocer o beber estando hambrientos o sedientos, o al saber, siendo ignorantes; ni está en nuestro poder no experimentar en casos el *coup de foudre* o el *flechazo del amor* o el arranque de envidia, alegría del mal ajeno, incoante del odio; pero sí está en nuestro poder querer o no querer la satisfacción del hambre o sed, o la insatisfacción del comer o beber, querer o no querer la ignorancia o el saber, o ceder al flechazo amoroso o reprimir el amor naciente o sofocar los conatos incoantes del odio”⁹⁰.

Ll. Según entiendo, hay una diferencia existente entre las emociones involuntarias surgidas del fondo de nuestra sensibilidad y las mociones volitivas que pueden aceptarse o rechazarse libremente por la voluntad.

Esto me obliga a esclarecer la relación entre emociones y mociones, determinando el papel de las unas y de las otras en la opción que el profesor Gaos

⁹⁰ J. Gaos, *Del hombre*, p. 487.

dice tomar ante las antinomias. A veces parece que tales opciones son voluntarias: si he interpretado bien, ¿se trataría de *mociones*?

G. Así ocurre ante la antinomia sobre si hemos de “concebir las apariciones y las desapariciones de las cosas como creaciones y aniquilaciones”⁹¹, es decir, que cuando algo desaparece su realidad se aniquila, como una consecuencia derivada de una identificación entre presencia y existencia.

Ll. En este caso, si quisiéramos mantener esta definición de la existencia, debemos considerar que la no presencia, la desaparición, sería equivalente a una aniquilación de lo que desaparece. Sin embargo, parece más razonable no identificar la aparición de un objeto como su creación, y como aniquilación su desaparición. Esta es la antinomia, si no la expongo mal.

G. La expone usted adecuadamente. Frente a ella nos encontramos ante una opción. Pero esa opción es voluntaria o por adopción de razones⁹².

Ll. Pienso que igualmente sucede en la “opción emocional y mocional” de la existencia de Dios.

G. Yo hablo de una “*volición de la existencia de Dios*” por amor a los existentes⁹³. El amor y el odio, aquí mociones, son materia de opción libre, es decir, por intermedio de la voluntad.

Ll. No obstante, en otros momentos parece usted decir que el amor y el odio (u horror) no son voliciones sino *emociones motivantes*.

G. Eso sucede “porque el amor y el odio, el bien y el mal mismos, no son conceptos: el amor y el odio son emociones motivantes, y en este sentido emocionales”⁹⁴.

Ll. Siendo así las cosas, profesor, me veo inclinado a pensar que los conceptos de emoción, moción, volición y emoción motivante (que sería entonces moción), no se encuentran claramente perfilados.

Aquí me permito decir que veo una escasa precisión para deslindar el papel de las emociones y mociones, mencionándolas sistemáticamente juntas en el acto de *optar* por uno de los extremos de las antinomias. No sé si esto podría deberse –lo conjeturo– a la necesidad que tiene usted profesor Gaos de calificar de *irracionales los motivos* de la acción.

G. Si los motivos son emocionales, serían irracionales, pero no si lo fueran mocionales o voluntarios.

⁹¹ J. Gaos, *Del hombre*, p. 364.

⁹² Cfr. J. Gaos, *Del hombre*, p. 478.

⁹³ Cfr. J. Gaos, *Del hombre*, p. 478.

⁹⁴ J. Gaos, *Del hombre*, p. 480.

Ll. Yo afirmo, como ya he dicho, que las voliciones o mociones de la voluntad derivan, aunque insuficientemente, de la razón.

Si el profesor Gaos admite la confusión o no clara nitidez entre emociones y mociones a fin de enfatizar la irracionalidad de los motivos para optar o decidir en las antinomias, dejaría un hueco antropológico que él mismo calificaría de improcedente: las emociones (pasiones, sentimientos, afectos interiores sensibles) no podrían ser motivos directos para la voluntad, si ellas no fueran antes asumidas por la inteligencia y no fueran presentadas a la voluntad como dignas de tener en cuenta en la opción que debe tomarse. Las emociones *sensibles* no tienen capacidad de mover a la voluntad *inteligible* a menos que se hagan inteligibles por medio de la razón.

C. ¿Usted dice entonces que desde la doctrina del profesor Gaos no se da un motivo realmente irracional como fundamento de las voliciones o actos voluntarios que inciden en las opciones antinómicas?

Ll. Lo expondré de esta manera: en su pretensión de que los motivos subjetivos vitales, existenciales, personales, no necesariamente racionales, resuelvan por decisión los problemas antinómicos, el profesor Gaos aplica a su causalidad, con cautela, pero con frecuencia, el término *causa eficiente*.

Reitero que la voluntad puede ejercer una causalidad efectiva o eficiente sobre el entendimiento; pero éste, para que la voluntad decida, sólo puede presentarle *propuestas* no totalmente efectivas –pues la voluntad puede rechazarlas, según ya dijimos–, perteneciendo más bien al orden de las causas formales (o ejemplares) y no eficientes. Ahora bien, los *motivos* que el entendimiento ofrece a la voluntad para que ésta opte al margen de las elucubraciones intelectuales, ante una antinomia, en mi opinión, no deberían recibir el término de causa eficiente. Parecería que el profesor Gaos está subrayando en exceso el importante papel de aquellos motivos en las opciones del hombre frente a las antinomias, si no lo interpreto incorrectamente.

G. A ver, Llano. Ya he dicho que “el amor y el odio y las voliciones motivadas por ellos, no son simplemente el motivo de la afirmación de los objetos de los conceptos Dios y la nada, sino que son la razón de ser, el motivo, la causa eficiente de que se piensen estos mismos conceptos”⁹⁵. Esta consideración la he reiterado en otra ocasión al decir que: “el amor y el odio podrían definirse, pues, como las emociones consistentes en motivar, en causar eficientemente, la moción de querer el bien y el mal...”⁹⁶. “El antinomismo del amor y odio, bien y mal, es ‘radical’ en el sentido de que es raíz, la causa eficiente, el motivo, la

⁹⁵ J. Gaos, *Del hombre*, p. 478.

⁹⁶ J. Gaos, *Del hombre*, p. 479.

razón de ser de los conceptos, según he venido insistiendo, hasta el extremo de que toda insistencia más sería ya enojosa”⁹⁷.

Ll. Y yo por mi parte, sostengo que “la voluntad no puede ser interiormente movida por ninguna criatura”⁹⁸, y tampoco por el entendimiento. Frente a este intelectualismo, me es irrecusable subrayar –e insistir enojosamente– con Tomás de Aquino que “el entendimiento es movido a obrar por la voluntad, mientras que la voluntad no es movida por otra potencia [ni siquiera por el entendimiento], sino por sí misma. Y ello es así porque el entendimiento no es la causa eficiente del acto de la voluntad, sino sólo su causa especificativa: la causa eficiente y propia del acto voluntario [...] no puede ser sino la voluntad misma...”⁹⁹.

Ahora bien, el proceso intelectual que precede a la decisión libre (en nuestro caso a la opción decisoria de las antinomias) sí es, en cierto modo, causa eficiente de él, pues “se llama causa a la que dispone, o aconseja, o manda; y entonces tales causas son propia y verdaderamente causas; ya que la causa es aquella a la cual sigue el efecto”¹⁰⁰.

G. Me está dando la razón.

Ll. Con una salvedad, profesor. Debo anotar igualmente que el entendimiento como causa *disponens*, o *consilians*, o *praecipiens* del efecto, no puede considerarse como última causa eficiente suya.

Me permito citar de nuevo al Aquinate: “el objeto propuesto a la voluntad, no la mueve necesariamente”¹⁰¹, y ello aun cuando la razón sea suficiente en el orden intelectual, aun cuando no quepa sobre ella la menor duda, “aunque a veces el entendimiento tenga necesariamente que asentir a la verdad propuesta”¹⁰². Bien que la razón propuesta sea, pues, intelectualmente suficiente, no resulta de ahí que tenga suficiencia volitiva. Lo que importa no es sólo que la razón sea verdadera, ni siquiera basta que sea preponderante sobre otra razón: para que sea suficiente se requiere que –y sólo se requiere que– sea querida. El motivo no es, pues, causa eficiente de la opción voluntaria ante las antinomias.

G. Ello, aunque debilite la fuerza vital de la opción, no dificulta, al revés, el hecho no racional de las voliciones ante las antinomias.

⁹⁷ J. Gaos, *Del hombre*, p. 481.

⁹⁸ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, III, q. 18, a. 6, ad1: “Voluntas non possit interius moveri ab aliqua creatura”.

⁹⁹ Tomás de Aquino, *De malo*, q. 3, a. 3, c.

¹⁰⁰ Tomás de Aquino, *De malo*, q. 3, a. 3, c.

¹⁰¹ Tomás de Aquino, *De malo*, q. 3, a. 3, c.

¹⁰² Tomás de Aquino, *De malo*, q. 3, a. 3, c.

Ll. Siempre y cuando, profesor, hagamos la distinción entre la especificación del intelecto y el ejercicio del acto de la voluntad que he reiterado.

5. Necesidad de la opción y la opción del método

Ll. Bien. Sigamos.

En su momento, nuestro colega, Luis Villoro interpeló al maestro Gaos en algunos puntos cruciales del Seminario, pero hay uno que especialmente ha llamado mi atención y que comenté con él antes de empezar esta sesión.

V. Así es. Yo digo que el profesor “Gaos parece pensar que hay que elegir *necesariamente* entre dos explicaciones posibles de un concepto”¹⁰³. Pero para mí, “la única forma pertinente de elegir por uno u otro extremo de la alternativa es que un término explique más satisfactoriamente que el otro lo que se pretende esclarecer. Para considerar que ambos sean igualmente válidos, habría pues que estudiar, en cada caso, los problemas concretos en función de los cuales fueron forjados, y mostrar que ambos los resuelvan *igualmente* o dejan *igualmente* de resolver”¹⁰⁴.

G. Tal como lo hemos visto en el Seminario, ante las antinomias no tenemos otra puerta que la de optar por motivos personales al margen de la razón.

V. En este caso, una posibilidad es “dejar en suspenso el asentimiento”¹⁰⁵. Pero, ¿por qué “plantear aún una necesidad de opción...”?¹⁰⁶ Los motivos que se adujeran no resolverían ningún problema filosófico: resolverían su propio problema¹⁰⁷.

Ll. Yo pregunto si se trata de la resolución de un problema propio, de José Gaos, o un problema inviscerado en todo ser humano.

C. Quizá habría que regresar a Kant para ver el inicio de estas cuestiones.

Ll. Con el debido respeto, las distinciones kantianas entre razón pura y razón práctica no resuelven la inquietud antinómica, porque cada individuo es uno sólo y piensa con una sola inteligencia, la única que posee, sin desdoblarse en dos razones distintas, “pura” o “práctica”.

¹⁰³ L. Villoro, Prólogo a *De la filosofía*, p. XXI.

¹⁰⁴ L. Villoro, Prólogo a *De la filosofía*, p. XXV.

¹⁰⁵ L. Villoro, Prólogo a *De la filosofía*, p. XXV.

¹⁰⁶ L. Villoro, Prólogo a *De la filosofía*, p. XXV.

¹⁰⁷ Cfr. L. Villoro, Prólogo a *De la filosofía*, p. XXV.

Por ello digo, colegas, que no es sólo José Gaos el que se encuentra inquieto e irresoluto ante el eje del problema metafísico: cómo conocemos los objetos metafísicos no estando presentes ante nosotros por carácter propio, es decir, el problema del ente en cuanto ente. Si intentásemos resolver esta cuestión por medio de un razonamiento, una demostración que haría innecesaria la *motivación*, ello no nos impediría reconocer que la doctrina del profesor Gaos es representativa de los filósofos que se encuentran con él inquietos e irresolutos.

C. Esta inquietud ya es manifiesta en la *Crítica de la razón pura*. Por ejemplo, el problema de una de las antinomias que se presenta al sujeto es la de encontrar en la totalidad del mundo algo incondicionado¹⁰⁸. Esta cuestión suscita, en efecto, un interés práctico y especulativo pues representa las “legítimas aspiraciones de la razón”¹⁰⁹.

Ll. Quisiera seguir, sin embargo, en la línea de la pregunta de Villoro –¿qué gana Gaos con optar ante esos fundamentos?–. No tanto porque aquello pudiera resolver el problema personal de nuestro maestro –y de cualquiera que se encuentre frente a la *opción* voluntaria antes que a la razón–. Más bien porque simple y llanamente la opción o decisión de la voluntad acerca de las antinomias no resuelve el problema. Me parece claro que la *decisión voluntaria no transforma o convierte la opinión en certeza*. Las opiniones –adhesión a un juicio con temor a la verdad de su contrario– siguen siendo opinión, ya que el temor entrañado en ellas no se elimina con decisiones. Que la decisión resulte vitalmente necesaria por causas personales no ha de confundirnos sobre el nivel antropológico en que se mueve: el ámbito de la voluntad, no del entendimiento.

* * *

Señoras y señores, si no hay preguntas, quiero tratar el último punto que queda por analizar. En la “filosofía de la filosofía” pretendida por el profesor Gaos, esto es, la reflexión filosófica sobre la filosofía, no debería marginarse la cuestión que modernamente constituye la opción intelectual principal: el *idealismo* y el *realismo*.

G. No está marginada, Llano; de hecho califico el texto *De la filosofía* como un “irracionalismo antinomista entre realismo e idealismo”¹¹⁰.

Ll. No obstante, profesor, la antinomia entre *realismo* o *idealismo* no ocupa el lugar primero que habría de corresponderle a un libro que fue calificada por uno de nuestros compañeros de Seminario “como una obra sistemática de meta-

¹⁰⁸ Cfr. Kant, *KRV*, A508/B536.

¹⁰⁹ Kant, *KRV*, A462/B490.

¹¹⁰ J. Gaos, *De la filosofía*, p. 123.

física y epistemología, elaborada con estricto apego a un método fenomenológico y a partir de una filosofía del lenguaje”¹¹¹.

En mis términos, la opción intelectual decisiva en la filosofía es la inmanencia o trascendencia cognoscitiva¹¹², lo cual parece que puede afirmarse debido a la actitud del pensador francés Etienne Gilson¹¹³ y otros filósofos. “De cualquier manera que se entiendan o interpreten las relaciones entre el pensamiento clásico y pensamiento moderno, parece ya fuera de discusión el movimiento opuesto que estas dos formas radicales del pensamiento humano operan para la fundación de la libertad: en el pensamiento clásico, y sobre todo en el pensamiento cristiano, la libertad se encuentra en el vértice de la consideración sobre el ser, mientras en el pensamiento moderno, se encuentra en el comienzo, ya que es la esencia misma, o *vis insita* del *cogito*”¹¹⁴.

Me atreveré a afirmar que si el profesor Gaos no analizó de manera abierta y sistemática la antinomia, inexcusable, del realismo o idealismo, se debe a que tal antinomia sólo puede afrontarse desde una óptica directamente *metafísica*, recalco el término, dependiente a su vez de otra primera opción metodológica: la fenomenología que supuestamente habría de dejar a un lado a la metafísica.

G. ¿Por qué, en sus términos, no se daría esta opción entre fenomenología y metafísica?

Ll. Pienso que el origen de las antinomias de extremos irreconciliables es el culto a las ideas claras y distintas, producto del racionalismo cartesiano. Sin ese culto a la idea, no hubieran aparecido como disociados razón y fe, entendimiento y voluntad, conocimiento intelectual y conocimiento sensitivo, conciencia y realidad, alma y cuerpo...

V. Yo digo que “desde su inicio hay que decidir cuál es el principio de la exposición filosófica: éste puede ser lo primero en el orden del ser o lo primero en el orden del conocer. Al elegir uno u otro, el filósofo estaría ya optando por una filosofía. Gaos opta por el segundo: principiar por lo dado al conocimiento de modo indudable. Esto es *el pensar* en acto, *en el acto de pensar* consciente de sí. Pero tan cartesiano comienzo es de inmediato circunscrito: el pensar sólo se da en cuanto verbalmente expreso. La filosofía deberá comenzar, pues, por el examen de la expresión verbal”¹¹⁵.

G. Bien, Villoro, justo ése es el comienzo del Seminario *De la filosofía*.

¹¹¹ Salmerón, F., *Escritos sobre José Gaos*, El Colegio de México, México, 2000, p. 148.

¹¹² Cfr. Cardona, C., *Metafísica de la opción intelectual*, Rialp, Madrid, 1973, p. 98.

¹¹³ Cfr. E. Gilson, *El realismo metódico*, Rialp, Madrid, 1974, p. 28.

¹¹⁴ C. Fabro, “Santo Tommaso e la liberta”, en *L'Osservatore Romano*, 7-III-69, p. 3.

¹¹⁵ L. Villoro, Prólogo a *De la filosofía*, p. VII.

Ll. Mi pregunta, sin embargo, es por el *fundamento* para resolver esta alternativa: el conocimiento— aunque verbalmente expresado— o el ser. Y, sobre todo, cuáles son los motivos del profesor Gaos para esta opción que es, para mí, la principal.

En otros términos, no estamos preguntándonos aquí sobre las razones o motivos en cuya virtud Gaos ha comenzado por el pensamiento en su expresión verbal, sino por el *pensamiento* antes de hacerlo por el *ser*, que es —para un servidor— la verdadera opción metodológica.

G. Respondo a usted. Yo he “aceptado a la fenomenología como método de trabajo”¹¹⁶. Esto es así porque la única filosofía “hacedera *a estas alturas de la historia*” debería ser: una que esté dispuesta a rechazar los sistemas del universo en lo que tienen de metafísicos, pero no en lo que contienen de fenomenológico; ni tampoco en lo que contienen de “razones del corazón”¹¹⁷.

Ll. Permítame insistir, profesor: si las inquietudes vitales de usted, de José Gaos en tanto ser humano, son propiamente metafísicas, como se desprende de la lectura de *De la filosofía y Del hombre*, ¿por qué adoptar como método el de la fenomenología, el menos apropiado para estudiar lo que se encuentra allende el fenómeno, que es justo lo que le inquieta?

El intento del profesor Gaos —perdón— parece imposible.

G. ¿Qué es lo “imposible”...?

Ll. En mi opinión, imposible parece *extraer conocimiento metafísico de una fenomenología*, y me gustaría poder afirmar que lo ha logrado, que ha conseguido “explicar, a partir de una fenomenología de la expresión todos los enunciados ontológicos fundamentales”¹¹⁸. Y podría aceptarlo si no fuera por su apego al método fenomenológico, del que no quiere desprenderse cuando ya se encuentra en su límite mismo.

C. ¿Cuál es ese “límite”?

Ll. El profesor Gaos no se deja afectar por la *Crítica de la razón pura* para desconfiar de la metafísica, porque ésta es metafísica también. De esa manera, la fenomenología puede llegar a *tocar* la metafísica.

G. Sólo en esto último coincidimos usted y yo, señor Llano. “La infinitud del sujeto trascendental impone que el paso del sujeto empírico al trascendental sea el paso de lo fenoménico a la metafísica [...] He aquí cómo el idealismo tras-

¹¹⁶ Salmerón, F., *Escritos sobre José Gaos*, p. 157.

¹¹⁷ Salmerón, F., *Escritos sobre José Gaos*, p. 156.

¹¹⁸ Salmerón, F., *Escritos sobre José Gaos*, p. 154.

centental es metafísica, aun cuando su fundador y los secuaces de éste pensaban con él eliminar justo toda metafísica”¹¹⁹.

C. Esto en realidad no estaría tan alejado de lo que Kant tiene que reconocer: “... debemos suponer un objeto trascendental que sirva de base a los fenómenos, a pesar de que nada sepamos acerca de lo que tal objeto sea en sí mismo”¹²⁰.

G. No obstante, el sujeto trascendental no es la contrapropuesta válida al conocimiento metafísico en tanto que “el sujeto como tal ya no es *parte* del objeto total. Es sujeto *del* objeto *total*. Trasciende, pues, sobre el objeto total. Es *sujeto trascendental*. El idealismo no puede quedarse a medio camino – inconsecuentemente–. El sujeto del idealismo empírico no es más que el sujeto que bizquea, por decirlo así, viéndose derechamente como sujeto y torcidamente todavía como el objeto parcial como el que se veía antes de verse como sujeto, con lo que enturbia el verse derechamente como sujeto y se impide el verse así plenamente. El idealismo es, con forzosa consecuencia, idealismo trascendental”¹²¹.

Ll. Si es así, señores, y por más increíble o extraño que les parezca a ustedes, nos hallamos ante una posición que no se encuentra, pese a lo que parezca, lejano a las posturas aristotélicas, tal como las leemos en intérpretes de Kant desde las premisas aristotélicas: “no hay paso del concepto a la realidad, de lo posible al ser, porque *ser* y *realidad* son precisamente lo que le falta al *concepto* y a lo *posible*. No hay más realismo que el *empírico*, porque no hay más *idealismo* que el *trascendental*...”¹²².

El anhelo y la inhibición metafísicos de Gaos –que dicho con respeto eso son para mí las antinomias– provienen de una opción enhebrada entre el fenómeno y la cosa en sí. Me parece que el profesor Gaos, con acierto, logra la proeza de arribar a la metafísica partiendo de lo que es más característico de la fenomenología: la presencia del objeto¹²³.

G. Señor Llano, yo no he arribado propiamente a la metafísica. Más bien he ejemplificado mi propuesta diciendo que *si se concibe la aparición o desaparición* [de esta mesa en el aula] como *un mero desplazamiento, o como creación o aniquilación*, alguien puede argüir: es absurdo concebir que la aparición o desaparición (de una mesa) en plena clase sean una creación y aniquilación de ella¹²⁴. “Le respondo: ‘absurdo’ puede querer decir dos cosas: absolutamente

¹¹⁹ J. Gaos, *De la filosofía*, p. 382.

¹²⁰ Kant, *KRV*, A 540, B 568.

¹²¹ J. Gaos, *De la filosofía*, p. 379.

¹²² L. Brunschvicg, “La technique des antinomies kantiennes”, p. 68.

¹²³ Cfr. J. Gaos, *Del hombre*, p. 363 y 365.

¹²⁴ Cfr. J. Gaos, *Del hombre*, pp. 363-364.

imposible o simplemente no razonable. *Absolutamente* imposible niego sea concebir la fabricación y la destrucción como desplazamiento”¹²⁵. “Y por la misma razón niego que sea absolutamente imposible concebir la aparición de los mozos con la mesa por esa puerta como una creación, y la desaparición de ellos con ella por esa puerta otra vez como una aniquilación. Al desaparecer por ella, mesa y mozos no pasarían al corredor, sino que caerían, como por escotillón, en la nada, y al aparecer por la puerta, no habrían venido del corredor, sino que se habrían creado en la misma puerta”¹²⁶. “Pero les concedo que el concebir [...] las apariciones y desapariciones [...] como creaciones y aniquilaciones [...] sea *menos razonable* que el concebirlos como las conciben la corriente, tradición o historia...”¹²⁷.

Ll. Pues aprovechando la exposición de este sencillo pero acucioso ejemplo de usted, profesor –la presencia y la existencia–, llegamos a ver con *claridad fenomenológica* –permítase la expresión– la existencia de la cosa en sí. Y frente a ello, también fenomenológicamente, deberíamos doblegarnos ante la posibilidad de que exista una cosa en sí, aunque no aparezca ante ningún sujeto, y que tal existencia pueda demostrarse, ya que no mostrarse, con una demostración o razonamiento válido.

Pienso, sin embargo, que ello sería admitir que un análisis fenomenológico (como el que ha llevado a cabo y con el fin con el que lo ha llevado a cabo) pueda tener como fruto una conclusión metafísica, lo cual quizá no sería admitido por el profesor Gaos.

Concluyo mi exposición afirmando que nuestro maestro Gaos, que considera la razón como la facultad de concebir lo infinito, habría de seguir considerando la razón, en primer término, como la facultad de razonar, y admitir como propia esta facultad, aunque con ella trascienda al fenómeno –no abandonándolo ni despreciándolo– hasta el grado de concluir, si fuera preciso, que el concepto de infinito no sólo corresponde a un “objeto ideal” sino también a un *ente metafísico*.

Por ahora no tengo nada más que decir sobre el particular. Muchas gracias por su atención.

C. Muy buena exposición, Llano. Le felicito.

Ll. Gracias.

G. Señoras y señores, la exposición del señor Llano ha estado a la altura de lo que esperábamos, y la agradezco en sobremanera.

Ll. Yo le agradezco a usted esta oportunidad, profesor.

¹²⁵ J. Gaos, *Del hombre*, p. 364.

¹²⁶ J. Gaos, *Del hombre*, p. 365.

¹²⁷ J. Gaos, *Del hombre*, p. 364.

G. Responderé a sus observaciones. Si no hay inconveniente, nos quedaremos un poco más tarde como de costumbre, y hasta que anochezca si es necesario.

Teniendo en cuenta que hago una filosofía de la filosofía, responderé desde esta óptica a la propuesta metafísica de Llano. Y comenzando por el principio...

**SEGUNDO DIÁLOGO:
TOMÁS DE AQUINO Y KANT
SOBRE EL CONOCIMIENTO METAFÍSICO**

(I PARTE)

Personajes:

Carlos Llano (LI)

Miguel Alejandro (MA)

Un alumno de posgrado (AP)

Óscar (O)

En la Universidad Panamericana, sede Mixcoac (en la Ciudad de México, D.F.), durante la primera clase del curso *Separatio* (segundo de las *Bases noéticas*), Llano aborda este acto noético metafísico, comparando para ello el Comentario de Tomás de Aquino al *De Trinitate* De Boecio y la Introducción a la *Crítica de la Razón Pura* de Kant. Cuenta con la participación activa de un alumno de posgrado invitado al Seminario.

Ll. Buenas tardes, señoras y señores. Tomen asiento por favor, vamos a empezar. ¿Se escucha bien allá atrás?... Bien.

Necesitaremos para este curso a una persona que nos indique la hora del descanso. Asimismo, requerimos que alguien sea lector de los textos que tienen en su poder –tanto de Kant como de Tomás de Aquino– y que iremos leyendo conforme avance el curso.

Usted. ¿Cuál es su nombre? ¿Miguel o Alejandro? ¿Cómo? “Miguel Alejandro”; muy bien. Usted nos indicará la hora del descanso, así como las lecturas correspondientes según le iré señalando. Si ustedes quieren preguntar algo sobre los temas que trataremos, levanten la mano, por favor. Comencemos.

Este curso es parte de un estudio más general que ha dado ya un primer paso el año pasado con el curso *Abstractio*¹, en el que se sostiene esta tesis: la abstracción que se lleva a cabo en la metafísica debe denominarse *abstracción del todo*, es decir, abstracción del ser completo, incluyendo su forma y su materia. Sin embargo, para los metafísicos actuales, el comienzo de su trabajo es precisamente llevar a cabo un acto de abstracción que prescinda de la materia en principio de cuentas. Surge de ahí una metafísica que en este seminario se denomina peyorativamente *formalista*. En el presente curso, *Separatio*, diremos que el acto de prescindir de la materia, al referirnos a los seres inmateriales, no corresponde a la abstracción sino al juicio; al juicio, precisamente, denominado *separatio*. ¿Se escucha bien...? Seguimos.

El título completo del Seminario (*Bases noéticas para una metafísica no racionalista*) indica la finalidad general de los presentes cursos: el intento de iniciar la filosofía primera o metafísica que no caiga en el error llamado por un servidor, *racionalista*, de dar mayor importancia a la idea del ser que al ser mismo; o, dicho de otra manera, preocuparse más de los conceptos que se manejan en la metafísica, en lugar de las realidades existentes a las que accedemos gracias a ellos.

Por otro lado, partimos de la hipótesis de que la *Crítica de la Razón Pura* no hubiera tenido la repercusión que hasta hoy adquirió, si la metafísica no se hubiera dejado influir por el racionalismo desarrollado en ella a partir de Descartes, si no es que siglos antes. En este curso tratamos de rehacer el proceso metafí-

¹ Cfr. C. Llano, *Abstractio*.

sico teniendo en cuenta puntos clave encontrados en Aristóteles y en Tomás de Aquino.

Tomen ustedes nota, por favor: entiendo aquí con el término no del todo delimitado de *racionalismo*, un modo de pensar que tiene más en cuenta las ideas que elaboramos sobre las realidades, que las realidades sobre las que elaboramos las ideas. La confusión llevada a cabo, muchas veces impunemente, entre el *concepto de ser* y el *ser concebido* acarrea serias consecuencias en la perspectiva entera de la metafísica, y, de manera particular, en los cuatro actos fundamentales del entendimiento humano que intervienen en el proceso metafísico: a) la abstracción, b) el juicio, c) la demostración y d) la reflexión, cada uno de los cuales es objeto de un seminario.

¿Estamos? Los veo un poco tímidos. No sientan ustedes temor de preguntar si hay algo que no se entienda.

En el curso anterior (*Abstractio*) planteamos la siguiente cuestión: cómo conocer lo suprasensible si nuestra actividad cognoscitiva, incluso la metafísica, está clausurada en el horizonte de la sensibilidad, debido a que el hombre es connatural con ella. Señores, tomen ustedes nota. Necesitamos de los datos de los sentidos para todos nuestros conocimientos, y ello se hace precisamente al abordar el tema respecto a la metafísica².

¿Alguien recuerda lo que dijimos en *Abstractio* sobre el particular?

Sí, Miguel.

MA. En *Abstractio* estudiamos que si atendemos sólo al concepto, y no al modo real de ser de las cosas que se conceptualizan, la metafísica y la matemática se acercan en sus concepciones.

Además, vimos que los pensadores que usan los “grados de abstracción” no conocen la semejanza que éstos guardan con la metafísica tal como es criticada por Kant.

Ll. Muy bien.

Veamos. Kant así lo expresa: “si en la metafísica debe prescindirse totalmente de la imaginación”. Esto es el tema que revivirá Kant en su *Estética* de la *Crítica de la razón pura*: si podemos concebir que no hay espacio.

La Introducción a la *Crítica de la Razón Pura* constituye una introducción a la ciencia, y una introducción a la metafísica, aunque metafísica entendida de un modo totalmente diverso del de la filosofía perenne.

A su vez, el comentario de Santo Tomás al libro *De Trinitate* de Boecio, en su cuestión quinta, constituye también una introducción a la metafísica. Me permito adelantar ahora mismo una de las premisas básicas de este seminario:

² Tomás de Aquino, *In librum Boetii De Trinitate*, II, q. 6, a. 2.

Tomás de Aquino no concibe una filosofía primera que prolonga el *saber matemático*, sino la línea señalada por el *saber físico*. Esta concepción nos hace ver *avant la lettre* el limitado alcance de la crítica kantiana a la metafísica, y también y sobre todo la manera como la metafísica puede progresar sin meterse en el camino racionalista, a la que Kant critica con razón tratándose de ese modo racionalista de hacer filosofía primera.

Hasta aquí la presentación inicial del curso. Si no hay preguntas, proseguiremos ahora con el estudio concreto de nuestros temas.

1. La existencia de conocimientos *a priori*

Ll. Señores, lo nuevo y revolucionario de la *Crítica de la razón pura* aparece ya en sus dos primeros párrafos. El primero, parte de algo evidente y admitido: nuestros conocimientos no son independientes de la experiencia.

Miguel Ángel, lea usted por favor el párrafo correspondiente a la *Crítica*.

MA. Soy Miguel Alejandro, doctor...

Ll. Bien. Lea, por favor.

“No se puede negar que todos nuestros conocimientos comienzan con la experiencia, porque, en efecto, ¿cómo habría de ejercitarse la facultad de conocer, si no fuera por los objetos que excitando nuestros sentidos de una parte, producen por sí mismos representaciones, y de otra, impulsan nuestra inteligencia a compararlas entre sí, enlazarlas o separarlas, y de esta suerte componen la materia informe de las impresiones sensibles para formar ese conocimiento de las cosas que se llama experiencia? En el tiempo, pues, ninguno de nuestros conocimientos precede a la experiencia, y todos comienzan con ella”³.

Ll. Gracias, Miguel. El segundo párrafo es precisamente el que instaura la crítica. No es ya algo que se basa en evidencias admitidas, sino en una suposición nueva: el que nuestros conocimientos vengan acompañados de experiencias – impresión de los sentidos por parte de los objetos exteriores– no significa que deban proceder *de* ellas.

Miguel Ángel, por favor.

MA. Miguel Alejandro...

Ll. Bien.

³ I. Kant, *KRV*, “Introducción”, B 1.

“Pero si es verdad que todos nuestros conocimientos comienzan *con* la experiencia, todos, sin embargo, no proceden *de* ella, pues bien podría suceder que nuestro conocimiento empírico fuera una composición de lo que recibimos por las impresiones y de lo que aplicamos por nuestra propia facultad de conocer (simplemente excitada por la impresión sensible), y que no podamos distinguir este hecho hasta que una larga práctica nos habilite para separar estos dos elementos”⁴.

Ll. Aparece en este párrafo el núcleo central de la crítica kantiana. Toda la obra no será sino un desenvolvimiento de lo dicho aquí. Aquí aparece una alternativa: o la ciencia se obtiene por abstracción de los datos experimentales, o la ciencia es “una composición de lo que recibimos por las impresiones y de lo que aplicamos por nuestra propia facultad de conocer”.

Sí, dígame.

AP. Profesor, quizá no se puede hacer una comparación entre Kant y Tomás de Aquino porque me parece claro el conocimiento para Kant no comienza con una “abstracción” de un universal a partir de un particular, sino con una separación de dos instancias.

Hay una fuente de cognoscibilidad, que es la impresión sensitiva, que viene del exterior; y otra diversa, que es la facultad subjetiva y propia del conocimiento: ambas se reúnen en el conocimiento del objeto.

Ll. Muy buena intervención, la cual me permite decir que justamente con tal punto de partida, el problema físico, y posteriormente metafísico para Kant, es el de la *coniunctio*: la unión de dos factores, que, en principio y como usted señala, se dan separadamente: el espíritu (conocimiento intelectual) y la materia (conocimiento sensible). La legitimidad de un conocimiento alejado de la experiencia se dará mediante esta piedra de toque: si en los conocimientos de tal ciencia hay o no posibilidad de *coniunctio* o *applicatio*.

Santo Tomás arranca, por el contrario, de la *coniunctio*: todo conocimiento humano es una amalgama de lo intelectual y lo sensitivo. Así, la *separatio* es, para el Aquinate, aquel juicio que concibe intelectualmente lo que es inmaterial pues nuestro conocimiento *connaturalis* sólo conoce objetos definidos y existentes con materia.

Leamos las palabras del Aquinate. Miguel, ¿puede usted leer por favor a Santo Tomás?

“Todo nuestro conocimiento se inicia en los sentidos, porque a partir de la aprehensión sensible se origina la imaginación...; a su vez, partir del fantasma se origina en nosotros la aprehensión intelectual, puesto que, como se

⁴ I. Kant, *KRV*, “Introducción”, B 1.

prueba en el *De Anima*⁵, las imágenes son como objetos del alma intelectual. Sin embargo, el término del conocimiento no es siempre uniforme; a veces está en los sentidos, a veces en la imaginación, y a veces sólo en el entendimiento⁶.

Ll. En otros términos, como nuestra razón se encuentra sometida a los límites de la sensibilidad, hay un cierto parangón entre ambos pensamientos (Aristóteles y Kant), pero la semejanza se da *a sensu contrario*: para Aristóteles y Aquino, el cerco de lo sensible es una limitación en el punto de partida, pero no en el de llegada. Kant, por su parte, liberándose gracias a las categorías *a priori* del límite sensible en el punto de arranque, lo exige en el punto de llegada.

Dígame.

AP. No he entendido muy bien la distinción del punto de inicio y de llegada en ambos pensadores.

Quería también señalar una distinción: Kant intenta demostrar que hay en todos nosotros conocimientos *a priori* “absolutamente independientes de” la experiencia, aunque se den *con* ella. La tarea de la crítica es así distinguir los conocimientos *a priori* –independientes de la experiencia– de aquellos otros que son *a posteriori* –derivados de ella–.

Ll. Esta tarea particularmente difícil cuando se ha afirmado ya que unos y otros “comienzan *con*” la experiencia... Y además este menester se complica porque:

“... la expresión *a priori* no determina todo el sentido de la precedente cuestión; pues suele llamarse *a priori* a muchos de nuestros conocimientos derivados de la experiencia, porque no los hemos tomado inmediatamente de ella, sino que proceden de reglas generales, sin advertir que esas reglas generales se derivan también de la misma experiencia⁷”.

Ll. Se caracteriza, así, rigurosamente el concepto *a priori* como un concepto puro, no originado de la experiencia, aunque se dé con ella.

AP. Efectivamente, los conceptos “*a priori*” son *puros* –independientes en su origen de la experiencia– y los conceptos “*a posteriori*” son, por el contrario, *empíricos* o experimentales. Así lo dice Kant mismo: “llámase puro aquél (conocimiento) que carece en absoluto de empirismo⁸”.

Ll. Bien, pero ¿cómo podremos saber si estamos o no frente a un concepto *a priori* o puro? Esta es ahora la cuestión, y leámoslo en las palabras del propio

⁵ Aristóteles, *De anima*, III, 7, 431a 14.

⁶ Tomás de Aquino, *In librum Boetii De Trinitate*, II, q. 6, a. 2, c.

⁷ I. Kant, *KRV*, “Introducción”, B 2.

⁸ I. Kant, *KRV*, “Introducción”, B 3.

Kant: la de “dar una señal por la que podamos distinguir el conocimiento puro del empírico”⁹.

AP. En los textos de Kant que usted nos proporcionó encontramos esa respuesta: “La experiencia nos muestra que una cosa es de tal o cual manera; pero no nos dice que no puede ser de otro modo”¹⁰.

La experiencia nos da hechos contingentes, no leyes necesarias: es sólo manifiestativa de la realidad, no apodíctica o demostrativa de ella.

Ll. Mmmh..., parece que Kant parte de un punto de arranque que tampoco es de suyo evidente, pues parece ser tomado del empirismo, y que adolece, a mi juicio, de la falla de éste. Esta elección (lo apofántico, no lo apodíctico de la experiencia) se basa más en un supuesto histórico –empirismo– que en la experiencia misma. Ya podemos saber a estas alturas de la carrera de filosofía que la experiencia es un término que dice diversas cosas en diversas concepciones filosóficas.

AP. Bueno, pero según yo ésa es una ventaja; es decir, Kant, al considerar en general la experiencia como la entiende el empirismo, ha resuelto ya, de principio, la cuestión planteada: si hay conocimientos necesarios, éstos no tendrán su origen a partir de la experiencia; serán *a priori*.

Ll. Hay que desenredar este nudo paso a paso.

Miguel, ¿puede usted leer el siguiente párrafo de Kant?:

“Digamos, pues, primero: si se halla una proposición que tiene que ser pensada con carácter de necesidad, esa proposición es un juicio *a priori*. Si además no es derivada, y sólo se concibe como valiendo por sí misma, como necesaria, entonces es absolutamente *a priori*”¹¹.

Ll. Tomemos nota. Los hechos que nos proporciona la experiencia son no sólo contingentes, sino también particulares. Sigamos leyendo:

“Segundo: la experiencia no da nunca juicios con una universalidad verdadera y estricta, sino con una generalidad supuesta y comparativa (por la inducción), lo que propiamente quiere decir que no se ha observado hasta ahora una excepción a determinadas leyes”¹².

Esta cuestión también ha quedado resuelta en favor de una teoría filosófica, pues si bien es cierto que todo lo experimentado versa sobre lo singular, está aún sin dirimir aquí si todo lo que hay en lo singular es solamente singular o hay algo en él universalizable.

⁹ I. Kant, *KRV*, “Introducción”, B 3.

¹⁰ I. Kant, *KRV*, “Introducción”, B 3.

¹¹ I. Kant, *KRV*, “Introducción”, B 3.

¹² I. Kant, *KRV* “Introducción”, B 3-4.

AP. Eso no lo sé.

Ll. Veámoslo. Para Santo Tomás de Aquino¹³, el planteamiento inicial del conocimiento científico es parecido al de Kant por cuanto que, “según la opinión de Platón¹⁴, ninguna ciencia estudia individuos (entiéndase, individuos corpóreos), sino sólo universales; y puesto que la materia es principio de individuación, la ciencia natural no trata de lo que existe en materia”¹⁵. Se pregunta, pues, Santo Tomás por la naturaleza de la física. Y acepta allí que “cualquier realidad puede ser considerada sin todas aquellas realidades que no se relacionan con ella de un modo absoluto, y por esto, las formas y razones de las cosas, aunque existen en pleno movimiento, consideradas en sí mismas no están afectadas por el movimiento, y así se refieren a ellas las ciencias y las definiciones, como dice Aristóteles”¹⁶.

AP. ¿Aquino entonces reduce la ciencia a la definición, a la *consideración* de las cosas como inmóviles, aunque existan en movimiento?

Ll. Sí. Es preciso decirlo de esa manera, puesto que no puede haber ciencia de lo variable y movable. Y esta es una de las más graves objeciones contra la posibilidad de la ciencia física: “toda ciencia se refiere a lo que es necesario. Pero todo lo que se mueve, en cuanto tal, es contingente... Luego no puede haber ninguna ciencia de las cosas móviles, ni, por tanto, ciencia física”¹⁷. Si deseamos salvar el carácter de necesidad de la ciencia física, es decir, su carácter de ciencia, no hay otra alternativa que inmovilizar su objeto, considerando como inmóvil aquello que está afectado de movimiento.

AP. Entiendo. Ahora bien, desde las premisas de Aristóteles y Tomás de Aquino, ¿no habrá de decirse que la física –y también la metafísica– no considera las cosas más que en su concepto, desgajadas de su ser? No habría diferencia alguna con Kant.

Ll. La pregunta es muy procedente. De hecho, Santo Tomás vuelve a usar, en el párrafo que sigue, la misma expresión, y aún en términos más claros: “tales nociones, que consideran las ciencias que versan sobre las cosas, se estudian como si no estuvieran afectadas por el movimiento...”¹⁸.

AP. La respuesta a la cuestión es entonces que la física procede en esto igual que la matemática, y tal es la condición de toda ciencia, justo como decía Kant.

¹³ Tomás de Aquino, *In librum Boetii De Trinitate*, II, q. 5, a. 2.

¹⁴ Cfr. Aristóteles, *Analytica Posteriora*, I, 33, 88b 31; *De anima*, II, 5, 417 b 22.

¹⁵ Tomás de Aquino, *In librum Boetii De Trinitate*, II, q. 5, a. 2, ob 1.

¹⁶ Tomás de Aquino, *In librum Boetii De Trinitate*, II, q. 5, a. 2, c.

¹⁷ Tomás de Aquino, *In librum Boetii De Trinitate*, II, q. 5, a. 2, ob 4.

¹⁸ Tomás de Aquino, *In librum Boetii De Trinitate*, II, q. 5, a. 2, c.

Ll. Así sería, si no fuera porque Santo Tomás resuelve el asunto con una aclaración importantísima para la metafísica y para la filosofía de la ciencia:

“las nociones así abstraídas pueden considerarse de un doble modo: de un modo absoluto, y entonces se consideran sin movimiento y sin materia individualizada, y por ello no tienen más ser que aquél que poseen en el entendimiento; de otro modo, en comparación con las cosas de las que son noción... y de este modo son los principios de conocimiento de tales cosas... y así se tiene en la ciencia física un conocimiento de las cosas móviles y materiales que existen fuera del sujeto”¹⁹.

AP. Esto último no resolvería el problema precisamente. En cambio, para Kant ese asunto está ya solucionado: “la universalidad empírica no es más que una extensión arbitraria de valor”²⁰. Y, por cierto, con tal solución, tenemos ya la otra señal para detectar la presencia de un conocimiento *a priori*, esto es, “cuando una estricta universalidad es esencial en un juicio, esta universalidad indica una fuente especial de conocimiento, es decir, una facultad cognoscitiva *a priori*”²¹.

A nuestra cuestión –¿cómo saber si un conocimiento es *a priori*?–, Kant responde: “la necesidad y la precisa universalidad son los caracteres evidentes de un conocimiento *a priori*, y están indisolublemente unidos”²².

Ll. Agradezco su observación.

Ahora bien, teniendo en nuestro haber el criterio –universalidad y necesidad– para distinguir un conocimiento *a priori* de otro que no lo es, debemos indagar *si existen en nosotros conocimientos a priori*. El empirismo habría resuelto esta cuestión obviamente de un modo negativo, ¿no es así?

AP. Sí, pero Kant al distinguir entre los conocimientos que se dan *con* la experiencia (*a priori*) y los que se dan además derivados *de* la experiencia (*a posteriori*) no se encuentra obligado a la misma respuesta que los empiristas.

Ll. Pues bien, sobre este particular afirmo que si Kant antes contestó, con una infundada seguridad, que la experiencia no nos puede dar un conocimiento universal y necesario, ahora contesta, también con seguridad infundada, que sí tenemos en nosotros conocimientos universales y necesarios.

Señoras y señores, pregunto, ¿de dónde toma Kant esta seguridad?

Sí, Miguel.

MA. No puede hacerlo de la experiencia.

¹⁹ Tomás de Aquino, *In librum Boetii De Trinitate*, II, q. 5, a. 2, c.

²⁰ I. Kant, *KRV*, “Introducción”, B 4.

²¹ I. Kant, *KRV*, “Introducción”, B 4.

²² I. Kant, *KRV*, “Introducción”, B 4.

AP. Eso no importa; la seguridad proviene de un hecho histórico: la existencia misma de la ciencia físico-matemática. La ciencia existe, y de eso no cabía duda en el contexto histórico de Kant.

Leámoslo: “Es fácil mostrar que realmente hay en el conocimiento humano juicios de valor necesario y universal en la más estricta significación; por consiguiente, *juicios puros a priori*: si se quiere un ejemplo tomado de las ciencias mismas, no hay más que reparar en las proposiciones matemáticas”²³. Para Kant, hay juicios universales y necesarios porque la matemática está formada por juicios de ese tipo.

Ll. Usted tiene intervenciones muy valiosas que enriquecen este seminario. Dicho lo cual, quiero señalar que el propio Kant no se ha detenido un sólo momento para considerar si, en efecto, tales juicios matemáticos son universales y necesarios.

Kant se aventura, incluso, a presentar como universal y necesario un juicio del sentido común, lo que llamaríamos un primer principio: “Si se quiere otro (ejemplo) tomado del uso común del entendimiento, puede mostrarse la proposición que todo cambio exige una causa”²⁴.

Señores, ¡examen!: ¿alguno de ustedes podría decirnos por qué se dice que el juicio “todo cambio exige una causa” es universal y necesario?

Nadie. Yo responderé. Kant está ya previamente seguro de esa universalidad y necesidad, pues, prácticamente, lo único que hace es decirnos que ese juicio es universal y necesario porque *se presenta* como tal.

AP. ¿Por qué lo dice?

Ll. Podemos comprobarlo.

Lea usted, por favor, Miguel:

“En este último ejemplo, el concepto de causa contiene de tal modo el concepto de necesidad de enlace con un efecto y la estricta generalidad de la regla, que desaparecería por completo si, como hizo Hume, quisiera derivarlo de la frecuente asociación de lo que sigue con lo que precede, y del hábito (por consiguiente, de necesidad puramente subjetiva) de enlazar las representaciones”²⁵.

AP. No lo sé.

Ll. Cabe añadir otra cosa que dice el mismo Kant: “Pero no es sólo en los juicios, sino también en los conceptos”²⁶, en donde podemos detectar las carac-

²³ I. Kant, *KRV*, “Introducción”, B 4-5.

²⁴ I. Kant, *KRV*, “Introducción”, B 5.

²⁵ I. Kant, *KRV*, “Introducción”, B 5.

²⁶ I. Kant, *KRV*, “Introducción”, B 5.

terísticas que denotan un conocimiento *a priori*. Kant elige un concepto, el concepto de espacio, que tiene principal significado dentro de su crítica, y que se conecta de un modo particular con la abstracción matemática, tal como Tomás de Aquino la entiende en sus comentarios a Boecio²⁷.

Analícemos qué dice Kant: “Quitad del concepto experimental de un cuerpo todo lo que tiene de empírico, a saber: color, dureza o blandura, pesadez, penetrabilidad, y siempre queda el espacio que ocupa ese cuerpo (el cual ha desaparecido) y que no podréis destruir”²⁸.

Nuevamente, pregunto a los presentes: ¿en qué basa Kant ese conocimiento de la *indestructibilidad* de la representación del espacio? Renglones arriba había desechado, para el juicio de causalidad, la “necesidad puramente subjetiva” preconizada por Hume.

A ver, Alejandro...

MA. Quizá Kant tendría que arbitrar un fundamento diverso para asegurarse de que el espacio es un concepto necesario.

Ll. Atenidos, sin embargo, al rigor del texto, no parece ser así.

Leamos de nuevo: “Debéis, pues, reconocer, convencidos por la necesidad con que este concepto se os impone, que existe *a priori* en nuestra facultad de conocer”²⁹. El hecho de esta vinculación espacial se postula en Kant como inexcusable para todo pensamiento.

AP. Así es. No cabría hacer metafísica puesto que ésta, al alejarse de las intuiciones sensibles, vaciaría todos sus conceptos, siendo eso poco menos que un *sueño dogmático*. Trascender, pues, la materia sería llegar a pensar sin que nuestras ideas hagan relación a lo continuo, o a la extensión o espacio.

Ll. El planteamiento de Kant es válido: ¿cómo podemos pensar algo que no esté afectado por el espacio? Y la respuesta de Santo Tomás es también negativa: no podemos pensar nada sin el recurso a la imagen: “Debe decirse que la imaginación es principio de nuestro entendimiento, de tal manera que a partir de ella empieza su operación, pero no como principio pasajero sino permanente, como un fundamento de la actividad intelectual... ya que las imágenes se relacionan con el entendimiento como sus objetos, en los cuales ve todo lo que

²⁷ Cfr. Tomás de Aquino, *In librum Boetii De Trinitate*, II, q. 5, a. 3.

²⁸ I. Kant, *KRV*, “Introducción”, B 5-6.

²⁹ I. Kant, *KRV*, “Introducción”, B 6. Llano anota en *Separatio* (p. 147) que “en descargo de I. Kant, hay que decir que él mismo parece negar que el espacio sea un concepto. Afirma que es intuición pura. En la expresión usada aquí por Kant ha de entenderse concepto en un sentido muy amplio”. Cfr. I. Kant, *KRV*, *Estética Trascendental* n.º 2, Sección Primera, Exposición metafísica. B 37-40. Agradezco esta observación a mi colega Miguel Alejandro García Jaramillo”.

ve...”³⁰. La imagen podrá prescindir de los sensibles propios, pero nunca de ese sensible común al que se reducen todos los demás, la magnitud, cantidad o espacio.

AP. Por su parte, diría Kant que “siempre queda el espacio... que no podéis destruir”...

Ll. Sin embargo, mencionaré una peculiaridad y parecido del pensamiento de Kant –en el texto citado– y Santo Tomás –subrayo: respecto de la *abstracción matemática*–. Para el Aquinate:

“...los accidentes inhieren en la substancia con un cierto orden: primero inhiere la cantidad, después la cualidad, y después las pasiones y el movimiento. Por esto, puede concebirse que la cantidad está recibida en materia antes de pensar en las cualidades sensibles, en virtud de las cuales la materia se llama sensible. Y así, según su noción esencial, la cantidad no depende de la materia sensible, sino sólo de la materia inteligible³¹. La substancia, eliminados los accidentes, sólo resulta inteligible al entendimiento, porque las potencias sensitivas no llegan a comprender la substancia. Tales objetos abstractos son estudiados por la matemática, que considera las cantidades y lo que se deriva de ellas, como las figuras y cosas por el estilo”³².

AP. ¿Cómo se concibe en el aristotelismo esta materia inteligible?

Ll. La *materia inteligible* es paradójica, pues la materia, como tal, es ininteligible sino sólo por la forma. Sostengo que la materia inteligible en cuanto que materia es una *materia rationis*, concebida solamente en nuestra cabeza. Al objeto matemático, de suyo, le corresponde *prescindir* de las notas formales y esenciales físicas: la esfera euclídea no es de bronce ni de madera. La materia intelectual o inteligible parece, pues, un postulado mental.

AP. Aquí veo un parentesco entre Tomás y Kant por cuanto que entiendo que en la explicación del concepto matemático, Aristóteles y Aquino inventan una materia sustentante de una forma inexistente en la realidad. ¿O no es eso la materia inteligible? Kant por su parte concibe un espacio indestructible sustentante de nuestro conocimiento. La característica común es que ambos podrían ser pensados sin alguna realidad determinada. El espacio kantiano es una forma pura, receptáculo mental de todo objeto posible; la materia inteligible aristotélica parece un sujeto puro, subyacente igual a todo objeto matemático.

Quiero preguntar si ambos son condición de posibilidad del conocimiento.

Ll. Sí, pero veremos de cuál en cada caso.

³⁰ Cfr. Tomás de Aquino, *In librum Boetii De Trinitate*, II, q. 6, a. 2, ad5.

³¹ Cfr. Tomás de Aquino, *In Physicam*, II, c. 2, lect. 3, n° 5; *In de anima*, III, c. 4, lect. 8, n° 707 y ss.; *In Metaphysicam*, VII, c. 10, lect. 10, n° 1496.

³² Tomás de Aquino, *In librum Boetii De Trinitate*, II, q. 5, a. 3, c.

Aclararé esto desde el principio, y lo diré muy claramente: el parentesco entre Tomás de Aquino y Kant es superficial si consideramos las cosas con suficiente atención. Para el Aquinate tal substrato *indestructible* pertenece a la abstracción matemática, como usted lo ha visto muy bien, y dicha abstracción no continúa el saber físico, sino que, al *prescindir* de las condiciones de existencia, es un modo de conocer distinto del conocer físico. Para Kant, por su lado, tal espacio es condición de posibilidad de *todo conocimiento y toda posible ciencia*, incluida, por supuesto, la metafísica.

Tomás de Aquino, pues, requiere de un sujeto para pensar lo existente como inteligible; Kant necesita de un espacio para pensar lo existente como dado en la intuición. Así, lo que en Kant es condición de posibilidad de todo conocimiento, en Santo Tomás es condición de un modo de conocimiento que desgaja a lo sensible de sus condiciones de existencia, el cual ha abstraído una parte (la forma accidental) y ha hecho *ablación*, permítase la metáfora médica, de todo lo demás. Hemos denominado en el curso pasado a este modo de abstraer, *abstractio per modum partis*³³.

AP. Tendré que leer esos textos en otra oportunidad.

Ll. Ahora hay que retomar el razonamiento de Kant para demostrar que existe otra fuente de conocimientos, además de la experiencia, a saber, el conocimiento *a priori*; éste sigue, al tenor del texto de la Introducción a la *Crítica de la Razón Pura*, la siguiente secuencia:

<i>Razonamiento</i>	<i>Fundamentación</i>
1) Todos nuestros conocimientos se dan con la experiencia	“No se puede dudar” (es evidente) B 1
2) La experiencia sólo nos muestra cómo son las cosas, no que tienen que ser así: no nos da conocimientos universales y necesarios.	Afirmación fundamentada en un concepto estrictamente empirista de experiencia. (B 4-5)

Ll. ¿Queda claro? Seguimos.

³³ Cfr. C. Llano, *Abstractio*, caps. I, II y VIII.

<i>Razonamiento</i>	<i>Fundamentación</i>
3) Hay en nosotros conocimientos universales y necesarios: a) los juicios matemáticos b) los juicios del sentido común: “todo cambio exige una causa” c) la persistencia del concepto de espacio	No se plantea Kant el análisis de su universalidad y necesidad: lo tiene por aceptado. Afirma gratuitamente que la regla tiene una estricta generalidad (B 4-5) “La necesidad con que este concepto de espacio se os impone” (B 6)
4) Luego, hay otra fuente de conocimiento que no es la experiencia.	

MA. Doctor...

Ll. ¿Ya es la hora? Estábamos a punto de entrar en los vericuetos más profundos de la metafísica cuando este señor nos dice que ya es la hora del descanso...

Usted, en la última fila, ¿cómo se llama?... ¿Óscar? Venga aquí por favor.

A ver. Cuando explico, tienes cara de que no entiendes lo que digo, ¿sí entiendes?...

O. ¡Ja! Pues según yo sí. Es la cara, doctor...

Ll. No, no, te pregunto porque parece que no me sigues.

O. Pues sí; eso creo...

Ll. Bien. Si no entiendes algo, pregúntame. Después hablamos. Este señor quiere preguntarme algo.

2. El límite de los conocimientos *a priori*

Ll. Señores, tomen ustedes asiento. Seguimos con la segunda parte de la clase.

Reitero que si hay algo que no entienden pueden preguntar al profesor con toda libertad. No sientan temor.

Justo durante el descanso vino un chico a preguntarme cuándo había llegado yo a México, y le he contestado: “¡cuando me parió mi madre!”... No he acla-

rado al inicio de la clase, que aunque tengo acento español, soy más mexicano que todos ustedes por obvias razones de antigüedad..., y además porque nació literalmente al lado del Ángel de la Independencia donde mi padre tenía su propiedad.

Bueno. Seguimos. Nuestro invitado me ha comentado en el descanso algunas objeciones sobre el cuadro que hemos visto en la primera sesión, y que hemos discutido brevemente. Tiene usted la palabra.

AP. Gracias.

Kant afirma que existen conocimientos no derivados *de* la experiencia. Esta afirmación puede entenderse en relación con aquella otra según la cual todos los conocimientos se nos dan *con* ella. Si a la independencia de origen se añade la independencia de uso, ocurre el peligro del que Kant quiere precavernos: "... que ciertos conocimientos por medio de conceptos, cuyos objetos correspondientes no pueden ser dados en la experiencia, se emancipan de ésta y parece que extienden un círculo de nuestros juicios más allá de sus límites"³⁴.

Este "eximirse del mundo sensible"³⁵ de manera que "*la experiencia no pueda servir de guía ni rectificación*"³⁶ se da sobre los temas más importantes que el hombre puede encarar, al punto que "todo lo intentamos aun corriendo el riesgo de error"³⁷. "Estos inevitables temas de la razón pura son: *Dios, libertad e inmortalidad*. La ciencia cuyo fin y procedimientos tienden propiamente a la resolución de esas cuestiones se llama metafísica"³⁸.

Aparece así la posición kantiana respecto de la metafísica. Aquello que hace posible la ciencia universal y necesaria –el conocimiento *a priori*– es lo que hace posible a la vez la metafísica como un afán del hombre por extender tales conocimientos *a priori* fuera de los límites de la experiencia. Y la metafísica, en efecto, "emprende confiadamente su trabajo sin tener pruebas de la potencia o impotencia de nuestra razón para tan grande empresa"³⁹.

Esta confianza en el poder de la razón, que Kant llama confianza "dogmática"⁴⁰, coloca a los metafísicos por encima de cualquier inseguridad, ya que, según Kant: "... abandonando el círculo de la experiencia pueden estar seguros de no ser contradichos por ella. El deseo de extender nuestros conocimientos es tan grande, que sólo detiene sus pasos cuando tropieza con una contradicción

³⁴ I. Kant, *KRV*, "Introducción", B 6.

³⁵ I. Kant, *KRV*, "Introducción", B 6.

³⁶ I. Kant, *KRV*, "Introducción", B 6.

³⁷ I. Kant, *KRV*, "Introducción", B 7.

³⁸ I. Kant, *KRV*, "Introducción", B 7.

³⁹ I. Kant, *KRV*, "Introducción", B 7.

⁴⁰ I. Kant, *KRV*, "Introducción", B 8.

clarísima; pero las ficciones del pensamiento, si están arregladas con cierto cuidado, pueden evitar tales tropiezos, aunque nunca dejen de ser ficciones”⁴¹.

L1. Es una muy buena síntesis de lo que dice Kant.

Miguel, ¿quería usted decir algo? Veía que negaba con la cabeza.

MA. Sí, que el juicio de Kant hacia la metafísica es muy negativo: ficciones del entendimiento liberadas de la regla de la experiencia, y amañadas para no caer en la contradicción...

AP. Es así, en tanto que es un pseudo-saber inútil. Cito de nuevo a Kant:

“La ligera paloma, agitando con su libre vuelo el aire, cuya resistencia nota, podría imaginar que su vuelo sería más fácil en el vacío. Así Platón, dejando el mundo sensible, que encierra a la inteligencia en límites tan estrechos, lanzóse en alas de las ideas por el espacio vacío del entendimiento puro, sin advertir que con sus esfuerzos no adelantaba nada, faltándole punto de apoyo donde sostenerse y asegurarse para aplicar sus fuerzas en la esfera propia de la inteligencia. Pero tal es por lo común la marcha de la inteligencia en la especulación”⁴².

El peligro de que la especulación metafísica caiga en meras ficciones, se hace tanto más posible cuanto que “las matemáticas suministran un brillante ejemplo de lo que podríamos hacer independientemente de la experiencia en los conocimientos *a priori*”⁴³. Lo único que pasa es que, mientras las matemáticas se ocupan de objetos que se dan en la intuición sensible y se aplican a ellos, la metafísica tiene “la propensión a extender los conocimientos e, imbuida con esta prueba del poder de la Razón, no ve límites para su desarrollo”⁴⁴.

L1. Muy bien. Gracias por su participación. Ha hecho usted un valioso resumen de la posición kantiana al respecto de la metafísica.

Ahora bien, justo en este punto es forzoso que nos preguntemos: ¿de qué metafísica está hablando Kant?

Miguel.

MA. Yo no diría que se trata de una metafísica de cuño tomista o aristotélico.

L1. Efectivamente. Atención.

Se trata de una metafísica limítrofe al saber matemático. Kant mismo dirá que difícilmente puede distinguirse de él; los conceptos matemáticos se refieren a un tipo de intuiciones que tienen vida por primera vez en Kant: *intuiciones*

⁴¹ I. Kant, *KRV*, “Introducción”, B 8.

⁴² I. Kant, *KRV*, “Introducción”, B 9.

⁴³ I. Kant, *KRV*, “Introducción”, B 9.

⁴⁴ I. Kant, *KRV*, “Introducción”, B 8.

sensibles puras (espacio y tiempo), que no desvinculan a este saber matemático de la experiencia (el espacio y el tiempo ordenan la experiencia) pero que, por su similitud con los conceptos intelectuales “puros”, dan pie a que la razón sobrepase sus posibilidades surgiendo una metafísica que, al tener como tema u objeto tales conceptos independientes de la experiencia, la constituyen como un conjunto de ficciones con mera coherencia interna. Si quisiéramos homologar la crítica kantiana a la “metafísica” de la cual habla, habría que hacerlo, en Tomás de Aquino, del siguiente modo.

Miguel Ángel, lea por favor.

“El lógico y el matemático consideran la realidad según sus principios formales, por lo cual sólo es imposible en la lógica y en las matemáticas algo que vaya *en contra de la razón formal de la cosa*. Y en tal caso lo imposible implica contradicción y es así absolutamente imposible. Y Dios no puede hacer tales imposibles. En cambio, el físico aplica (sus conocimientos) a una determinada materia, y por ello considera como imposible lo que le es imposible a él. Y nada impide que Dios pueda hacer lo que es imposible a los agentes inferiores⁴⁵”.

Ll. Hay que explicar esta aserción. El matemático y el lógico sólo piensan en la línea de las causas formales de las esencias. Vemos de nuevo el alcance de la crítica kantiana: lo que él entiende por “metafísica”, Tomás de Aquino lo concibe de las matemáticas –y de la lógica también–, las cuales sólo se detienen ante contradicciones.

AP. Bueno, pero en Kant el concepto puro metafísico es análogo al matemático. Así lo dice pues, en el fondo, “...la intuición de que se trata (en la matemática) puede darse *a priori* por sí misma y, por consiguiente, *es apenas distinguible de un simple concepto puro* (metafísico)”⁴⁶. Estos conceptos puros, de los que hace su tema o asunto la metafísica, al relacionarlos ésta entre sí, producen una seria equivocación porque, “esto nos procura una infinidad de conocimientos que, si bien es cierto que no son otra cosa que aclaraciones y explicaciones de aquello que ha sido pensado en nuestros conceptos (aunque de una manera confusa), estímense, sin embargo, como nuevas luces *por más que no aumenten la materia ni el contenido de nuestros conceptos, sino que simplemente los preparan y ordenan*”⁴⁷.

Ll. Bien. Analicemos esta coincidencia que aclaro de nuevo que se da *secundum quid*.

⁴⁵ Tomás de Aquino, *De potentia*, q. 6, a. 1, ad 11.

⁴⁶ I. Kant, *KRV*, “Introducción”, B 8.

⁴⁷ I. Kant, *KRV*, “Introducción”, B 9-10.

Para Santo Tomás, la matemática, por naturaleza y constitución propias, considera a sus objetos tal como se dan en su definición, y no tal como existen. Si la línea recta se considerase en su existencia real habría de tener algún color. Si carece absolutamente de él no es porque no lo tenga en la existencia, sino porque se considera como no teniéndolo, esto es, de un modo distinto a como existe.

Mi maestro José Gaos lo decía de un modo un tanto curioso en sus clases: ‘El matemático no hace sus tratados diciendo: capítulo 1: triángulo rojo; capítulo 2: triángulo azul..., sino que se refiere a las especies de triángulo: equilátero, isósceles o escaleno’.

La matemática, pues, es una ciencia que limita su estudio a la definición de lo estudiado y a sus consecuencias. Esta es la razón positiva por la que debe circunscribirse a la causa formal; la razón negativa reside en que ha prescindido del ser, en el que se dan las causas extrínsecas eficiente y final. Es de notarse, así, cómo la matemática, por sí, es una ciencia meramente aclaradora, pues se reduce a explicitar las propiedades que ya están contenidas en la noción de la cosa.

AP. En tal interpretación coinciden Santo Tomás y Kant...

LI. Efectivamente. Siempre y cuando entendamos que Santo Tomás habla de las matemáticas, no de *todo* conocimiento. Tomás de Aquino⁴⁸ lo dice muy claramente: “nada se demuestra en la matemática pasando de una cosa a otra cosa sino por medio de la definición de la propia cosa”.

Por ello debemos tener mucho cuidado en nuestras afirmaciones ya que la cercanía que notamos vistas las cosas *desde lejos*, como decía Aristóteles, se esfuma –pues aparece la diferencia– cuando las consideramos en particular. Ciertamente, Kant habla de la “metafísica” cuando se refiere a la ciencia que sólo se detiene ante una contradicción. Ahora bien, esa ciencia es para Tomás de Aquino la “matemática” e incluso la lógica.

AP. *Ok*, pero hay otra cosa. Kant afirma que la matemática contiene principios “realmente analíticos”⁴⁹, y “principios tautológicos”⁵⁰, que sólo tienen valor “porque pueden ser representados en una intuición”⁵¹. De ahí que la metafísica, la cual no logra representar sus conceptos en una intuición, sea considerada como un “ensayo” o “tentativa” de ciencia⁵².

⁴⁸ Tomás de Aquino, *In librum Boetii De Trinitate*, II, q. 6. a. 1. c.

⁴⁹ I. Kant, *KRV*, “Introducción”, B16.

⁵⁰ I. Kant, *KRV*, “Introducción”, B16.

⁵¹ I. Kant, *KRV*, “Introducción”, B 17.

⁵² Cfr. I. Kant, *KRV*, “Introducción”, B 18.

Ll. Hay algo en lo que ambos concuerdan pacíficamente: para pasar de una cosa a otra no basta la esencia. ¿De acuerdo? Veamos las diferencias.

En Santo Tomás se necesitará la causalidad existente real, sobre cuya piedra asentaré toda la metafísica. En Kant, dicho así, heredero del matematismo racionalista, el problema se planteará a la manera del racionalismo, y dígame usted si no interpreto correctamente a Kant: “¿cómo, pues, atribuir a lo que sucede (al efecto) algo que le es completamente (es decir, esencialmente) extraño (la causa)?”⁵³. Dada la facilidad con que el conocimiento puro *a priori* de la matemática (que no se desvincula de la experiencia, sino que la ordena y regulariza) puede confundirse con ese conocimiento puro *a priori* que maneja la metafísica, la tarea de Kant a continuación será la siguiente: “Por esto, pues, trataré desde el principio la diferencia que hay entre estas dos especies de conocimientos”⁵⁴.

Y esto es lo que tratamos de hacer en este Seminario: distinguir nítidamente las características diferenciales de la matemática y de la metafísica; no, por supuesto, para concluir, como Kant, que, al no ser la metafísica como la matemática, aquélla no es ciencia; sino para demostrar que lo es, contrariamente, justo por no ser como la matemática.

AP. Analicémoslo entonces. Pero me parece que si la metafísica fuera fruto de una estructura mental homóloga a la de la matemática, sería objeto susceptible, en pleno, de la crítica kantiana.

3. Versión judicial de la ciencia

Ll. Seguimos.

El resto de la Introducción a la *Crítica*, a partir del punto que citamos, consiste en volver a tratar exactamente los mismos temas: conocimiento experimental, conocimiento matemático y conocimiento metafísico, pero reduciendo estos conocimientos a sus elementos átomos, que son precisamente los juicios. Comienza así la parte más conocida de la Introducción a la *Crítica de la Razón Pura*. Su contenido explícito puede encontrarse en los manuales de historia de la filosofía, por lo que no es necesario hacer aquí un resumen. Este por cierto es otro de los temas que discutimos en el descanso con nuestro invitado.

AP. Sí, profesor. ¿Lo expongo yo? Bueno.

⁵³ I. Kant, *KRV*, “Introducción”, B 13.

⁵⁴ I. Kant, *KRV*, “Introducción”, B 10.

El *juicio analítico*, cuyo predicado B está contenido (“de un modo tácito”)⁵⁵ en el sujeto A, tiene la propiedad estricta de no ser extensivo o ampliativo del conocimiento (recuérdese: “estímanse, sin embargo, como *nuevas luces*”⁵⁶) hasta el punto de que decir juicio analítico es lo mismo que decir *juicio explicativo*, esto es, sólo explicitante de lo que se encontraba tácitamente contenido en el sujeto; y, paralelamente, el *juicio sintético* (cuyo predicado “B es completamente extraño al concepto A, si bien se halla enlazado con él”⁵⁷) puede llamarse *juicio extensivo*. Dice Kant:

“Podríase también llamar a los primeros juicios, *juicios explicativos* y a los segundos, *juicios extensivos*, por la razón de que aquéllos no añaden nada al concepto del sujeto en conceptos parciales comprendidos y concebidos (aunque tácitamente) en el mismo, mientras que, por el contrario, los últimos añaden al concepto del sujeto un predicado que no era en modo alguno pensando en aquél”⁵⁸.

Ll. Siga usted.

AP. Cabe decir, también, que todos los juicios de experiencia *a posteriori* son juicios sintéticos. Dice Kant que “los juicios de la experiencia, como tales, son todos sintéticos. Así, será absurdo fundar un juicio analítico en la experiencia”⁵⁹, pues “mediante la experiencia se funda la posibilidad de la síntesis”⁶⁰; mientras que, por ello mismo, todos los juicios analíticos son *a priori*: “basta, según el principio de contradicción, sacar el predicado del sujeto”⁶¹.

AP. ¿Voy bien?

Ll. Muy bien, adelante.

AP. La diversidad de fundamentaciones (el principio de contradicción para el juicio analítico y la experiencia para el sintético) provoca a su vez una diversidad de valor para ambas especies de juicio.

a) El juicio sintético es contingente “porque ambos conceptos, aunque en verdad no están contenidos el uno en el otro, se pertenecen, sin embargo, de una manera contingente, como partes de ese todo que es la experiencia, que es un enlace sintético de intuiciones”⁶².

⁵⁵ I. Kant, *KRV*, “Introducción”, B 10.

⁵⁶ I. Kant, *KRV*, “Introducción”, B 9-10.

⁵⁷ I. Kant, *KRV*, “Introducción”, B 10-11.

⁵⁸ I. Kant, *KRV*, “Introducción”, B 11.

⁵⁹ I. Kant, *KRV*, “Introducción”, B 11.

⁶⁰ I. Kant, *KRV*, “Introducción”, B 12.

⁶¹ I. Kant, *KRV*, “Introducción”, B 12.

⁶² I. Kant, *KRV*, “Introducción”, B 12.

b) El juicio analítico es necesario pues: “basta sacar el predicado del sujeto, y al mismo tiempo llegar a ser consciente de la necesidad del juicio, necesidad que nunca puede suministrarme la experiencia”⁶³.

En síntesis, la alternativa que Kant encuentra es ésta: si la ciencia se constituye con juicios analíticos (y por tanto *a priori* o independientes de toda experiencia) tendrá un conocimiento *necesario, pero sólo explicativo*; si, en cambio, la ciencia se construye con juicios sintéticos (*a posteriori*, derivados de la experiencia) tendrá un conocimiento *extensivo, pero sólo contingente*.

Ll. Muy buena síntesis. Le felicito.

Ahora bien, vayamos por partes. La alternativa que usted menciona es, en realidad, la misma que Santo Tomás se plantea en el comentario al *De Trinitate* de Boecio, en el que se pregunta si es posible la ciencia física, y en el que comienza diciendo que: “*propter difficultatem huius quaestionis coactus fuit Plato ad ponendum ideas*”, debido a la dificultad de este asunto Platón se vio obligado a postular las ideas⁶⁴. Quinientos años después Kant, ante la misma cuestión, se verá obligado a postular el *juicio sintético a priori*, es decir, a postular las categorías, para obtener un conocimiento *extensivo y necesario*.

Debe advertirse, sin embargo, señores, que Santo Tomás se plantea la alternativa desde la realidad: sus puntos de arranque son la materia sensible y el movimiento, que parecen no satisfacer las instancias de universalidad y necesidad requeridas por el conocimiento científico. En efecto, “algunas realidades especulables dependen de la materia en cuanto al ser, porque no pueden existir más que en materia”⁶⁵.

AP. En cambio, en Kant el problema viene suscitado por dos tipos de juicios: en uno (el analítico) no se daría la extensividad requerida para que la ciencia sea conocimiento; en otro (el sintético) no se darían la *universalidad y necesidad* requeridas para que el conocimiento sea ciencia. Éste es el problema.

Ll. Responderé desde sus principios a esta cuestión. En otros cursos hemos estudiado las debilidades que, para el titular de este Seminario, se encuentran en esta división de los juicios como *analíticos y sintéticos*, a la que hemos llamado división simplista y excesivamente lógica (racionalista), porque no toma en cuenta los juicios tal como se originan en la realidad genéticamente, sino sólo los juicios tal como resultan en el sistema abstracto de la ciencia⁶⁶.

Señoras y señores, tomen ustedes nota de las siguientes distinciones, por favor, casi a la letra. Esto será materia de examen:

⁶³ I. Kant, *KRV*, “Introducción”, B 12.

⁶⁴ Tomás de Aquino, *In librum Boetii De Trinitate*, II, q. 5, a. 2, c.

⁶⁵ Tomás de Aquino, *In librum Boetii De Trinitate*, II, q. 5, a. 1, c.

⁶⁶ Cfr. C. Llano, *Demonstratio*, cap. IV.

La proposición *per se nota*, por una parte, es aquella en la que el entendimiento comprende de inmediato, sin recurso a otra cosa, la conveniencia entre sujeto y predicado: visto el sujeto y visto el predicado, surge inmediatamente la proposición; sin recurso a otra cosa, vale decir, sin recurso a nada que no sea el predicado y el sujeto mismo. El *juicio analítico*, por otra parte, es aquel que surge del análisis de la esencia del sujeto. Como se ve, el juicio *per se nota* es más amplio que el juicio analítico pues no especifica la razón por la que se hace la afirmación: sólo se especifica el *factum* de que el tal juicio se hace en cuanto tal y por sí mismo, esto es, sin el recurso a otra cosa. El juicio analítico, en cambio, nos dice por qué lo hace: porque la afirmación deriva del análisis del sujeto. Casi todos los escolásticos modernos, según refiere Cornelio Fabro, han cedido a la tentación de identificar la antigua terminología con la kantiana de los juicios analíticos o sintéticos, sin haber tomado en cuenta que las terminologías filosóficas son a menudo solidarias con todo el sistema del que han surgido⁶⁷.

Pero Fabro mismo no se ha percatado de que esta confusión entre el juicio analítico y el juicio *per se nota* es aún más compleja. En efecto, los escolásticos han subjetivizado de alguna manera el *juicio per se nota*, dividiéndolo en *per se nota omnibus* (para todos), y *per se nota sapientibus tantum* (sólo para los sabios). Por ejemplo, el principio “el todo es mayor que la parte”, es inteligible *per se nota omnibus*, sin necesidad de recurrir a otra cosa (fuera, en este segundo caso, de la reducción al absurdo). En cambio, que yo sepa, ni Kant ni los kantianos han hecho esta importantísima salvedad: el juicio o es analítico o es sintético, es decir, P está incluido en S o no lo está, pero, ¿para quién está incluido? Esta pregunta es fundamental.

Veamos: “la suma de los cuadrados de los catetos es igual al de la hipotenusa”, es una propiedad contenida analíticamente en el triángulo rectángulo para Pitágoras, pero *no para un aprendiz de geometría*. Que el agua sea el compuesto de dos átomos de hidrógeno y uno de oxígeno es un juicio analítico para un químico, pero no para un viajero sediento, quien si supiese que el hidrógeno y el oxígeno son gases que se encuentran en el aire, dejará inmediatamente de buscar agua para ponerse a respirar el aire que contiene tan preciados gases...

MA. Doctor, ¿por qué la filosofía kantiana no reparó en una división que era ya clásica?

Ll. Respondo a usted. Para Kant, el juicio analítico no parece ser una operación ejercida en el yo empírico –que puede ser versado en geometría o aprendizaje de ella, químico o un ignorante viajero sediento– sino en el denominado “yo trascendental”.

⁶⁷ C. Fabro, *Esegesi tomistica*, Università Lateranense, Roma, 1969, p. 20.

Afirmo, pues, que la frontera entre lo sintético y lo analítico no es, en la realidad gnoseológica concreta, tan clara como Kant pretende, y esto por varias razones. Señoras y señores, tomen ustedes nota:

a) porque hay otros modos de decir el predicado del sujeto, diversos del que Kant emplea para explicar la génesis del juicio analítico;

b) porque el sujeto de cualquier juicio –también el analítico– suple por la realidad, y por tanto es representativo de algo infinitamente rico; c) porque Kant ha sustraído de este análisis de los juicios no sólo la realidad del sujeto del juicio, sino la del *sujeto que hace el juicio*, el yo pensante, en el que los conceptos tienen vida propia y siguen un peculiar proceso de explicitud.

¿Entiendes algo, Óscar...?

O. ¡Ja!...

MA. No entendí, profesor.

Ll. Nada. Es algo que discutimos este señor y yo en el descanso...

Bien. Hay, así, juicios que son analíticos para algunos (*pro sapientibus*, decía Santo Tomás como vimos), pero que pueden ser sintéticos para otros.

AP. Si Aquino no hace referencia a un yo trascendental al modo kantiano, ¿quién es el sujeto que hace la ciencia?

Ll. *Patet quod hic homo intelligit!* Es evidente que *este hombre entiende*⁶⁸. *Este hombre*, por cierto, es individual y empírico. En realidad, la consideración kantiana de los juicios (no inválida, pero insuficiente) no es más que la transferencia en términos de juicio lógico, a partir de lo que ya hemos visto anteriormente: el juicio sintético corresponde a una concepción empirista de la experiencia; y el juicio analítico a una concepción racionalista de la metafísica. Evidentemente, una metafísica elaborada sobre el esquema matemático de la ciencia (racionalismo) está totalmente desvinculada de una experiencia concebida como único modo válido de conocimiento (empirismo).

AP. Kant no quiere que estemos en algún espacio especulativo vacuo.

Ll. Pero el esfuerzo hecho por Kant para que la metafísica ponga, por así decirlo, sus *pies en la tierra*, tiene sólo un valor solamente histórico.

AP. ¿Por qué?

Ll. En tanto que no puede decirse que toda metafísica se mueve en el mito, como la de Platón, o en el matematismo, como la de los antecedentes de Kant; ni puede decirse que la “tierra” que cualquier metafísica debe tomar sea precisamente la experiencia entendida al modo empirista.

⁶⁸ Tomás de Aquino, *In de anima*, n° 690.

La metafísica racionalista que Kant criticaba era un sistema de conceptos deducidos de otros conceptos, tomados de la confianza de la razón, y por ello sin haber indagado “el fundamento en que descansa”⁶⁹. Esas nociones están muy lejos de ser la metafísica fundada en los actos cognoscitivos básicos: la abstracción del todo (y su correspondiente *separatio*), la demostración *quia* o demostración a partir de los efectos experimentables⁷⁰, la analogía de proporcionalidad propia⁷¹, y la reflexión completa (que tiene en cuenta el sujeto que piensa)⁷², actos cognoscitivos metafísicos por excelencia, que se rastrean en los comentarios de Santo Tomás a Boecio.

Por su parte, el concepto de experiencia, según los empiristas, no es más que un conjunto de sensaciones puntiformes, en tanto que “nos muestra que una cosa es tal... pero no que no puede ser de otro modo”⁷³; y sensaciones, además, de lo estrictamente singular, que no ofrece potencialidad alguna para su ulterior intelección como universal, concepto de experiencia totalmente distante del que maneja Santo Tomás en los mencionados comentarios.

AP. Aquí cabe mencionar otro punto de la doctrina de Kant que quisiera comparar con Aquino.

Para que la ciencia propiamente tal no caiga en los excesos de la metafísica (entiéndase: el inconsiderado manejo de los juicios analíticos *a priori*) y se levante por encima del valor de la experiencia (entiéndase: el mero uso de los juicios sintéticos *a posteriori*), Kant se refiere a otro tipo de juicio: el juicio *sintético a priori*. Antes había afirmado que en los juicios sintéticos el fundamento de la síntesis se encontraba en la experiencia: “mediante la experiencia se funda la posibilidad de la síntesis”⁷⁴; pero este fundamento era a la par el origen de la contingencia del juicio: A y B están unidos “de una manera contingente, como partes de ese todo que es la experiencia, que es un enlace sintético de intuiciones”⁷⁵.

Ll. Como es patente a partir de la cita que usted nos ha leído, ahora, dando un paso más en este proceso explicativo del saber científico, busca Kant otro fundamento. Oigámoslo de su propia boca, en lo que no dudamos de calificar

⁶⁹ I. Kant, *KRV*, “Introducción”, B 9.

⁷⁰ Cfr. C. Llano, “La dimensión empírica de la argumentación metafísica según Tomás de Aquino y Aristóteles”, *Tópicos*, 1999 (17), pp. 153-198.

⁷¹ Cfr. C. Llano, *Abstractio*, cap. V.

⁷² Cfr. C. Llano, *Reflexio*, Ediciones Ruz, México, 2008.

⁷³ I. Kant, *KRV*, “Introducción”, B 3.

⁷⁴ I. Kant, *KRV*, “Introducción”, B 12.

⁷⁵ I. Kant, *KRV*, “Introducción”, B 12.

como la página más típica, o quizá la más importante, de su *Crítica de la Razón Pura*.

Miguel Ángel, por favor, lea usted:

“Pero en los juicios sintéticos *a priori* falta absolutamente ese apoyo. Si debo salir del concepto A para conocer el concepto B enlazado con él, ¿dónde he de apoyarme y cómo hacer para que la síntesis sea posible, no teniendo ya la ventaja de dirigirme al campo de la experiencia? Tomemos la proposición siguiente: ‘todo lo que sucede tiene su causa’. En el concepto de algo que sucede, pienso en verdad una existencia, ante la cual ha pasado tiempo y de donde puedo deducir juicios analíticos. Pero el concepto de causa está completamente fuera de aquél, indica algo distinto del suceder y que por lo tanto no está comprendido en esta representación. ¿Cómo, pues atribuir a lo que sucede algo que le es completamente extraño? ¿Y cómo conocer que el concepto de causa, aunque no comprendido en el de suceder, se le refiere sin embargo, y hasta le pertenece necesariamente? ¿Qué es esa incógnita X en que se apoya el entendimiento cuando cree descubrir fuera del concepto A un predicado que le es ajeno y que, sin embargo, estima como unido a él? No puede ser la experiencia, puesto que la referida proposición reúne las dos representaciones, no sólo de un modo general, sino que también con el *carácter de necesidad*, es decir, *a priori* y por puros conceptos. En tales proposiciones sintéticas, es decir, extensivas, se funda todo el objeto final de nuestro conocimiento especulativo *a priori*; porque si bien las analíticas son muy importantes y muy necesarias, sólo sirven para lograr la claridad de los conceptos, que es tan indispensable para una segura y amplia síntesis como una nueva y real adquisición⁷⁶”.

Ll. Después de leída la *Crítica de la Razón Pura*, y, especialmente, su “Deducción trascendental de las categorías”, nos damos cuenta de que toda la obra consiste en dar respuesta a aquella pregunta: “¿qué es esa incógnita X en la que se apoya el entendimiento...?”

AP. La incógnita X son las *categorías* en cuanto instrumentos de síntesis del yo trascendental.

Ll. Justamente analizaremos ese tema a continuación. Perdón, Alejandro, es la primera clase, y confundo su nombre como el de esta chica, la otra Mariaceli.

M. Es Mariazell, doctor.

⁷⁶ I. Kant, *KRV*, “Introducción”, B 13-14.

4. El juicio sintético *a priori* en la ciencia, según Kant

Ll. Bien. Seguimos. Es tiempo de estudiar el *sic dictum* juicio sintético *a priori*. La parte final de su Introducción la destina Kant a mostrar que en las ciencias teóricas se dan este tipo de juicios, y que estos juicios son, además, los principios de tales ciencias. Kant escoge las mismas especies de ciencias teóricas o especulativas, que Aristóteles señaló en su *Metaphysica*⁷⁷ –la física, la matemática y la teología– y las que Boecio consigna en su texto *De Trinitate*.

a) “Los juicios matemáticos son todos sintéticos”⁷⁸

Ll. Kant es consciente de la sorpresa que puede producir esta afirmación (“los juicios matemáticos son todos sintéticos”) acerca de los juicios matemáticos, la cual “parece haber escapado hasta hoy a las indagaciones de los que analizan la razón humana”⁷⁹.

AP. Sí. Kant muestra aquí que, si las matemáticas tienen algún valor, no es porque sus juicios sean analíticos, sino porque, al contrario, son sintéticos, aunque, obviamente, *a priori*. Así lo dice:

“Como se observaba que los razonamientos de las matemáticas procedían todos del principio de contradicción (exigido por la naturaleza de toda certeza apodíctica), se creía también que los principios habrán sido reconocidos en virtud del mismo procedimiento: en lo cual se engañaban...”⁸⁰.

AP. Una cosa es, afirma, que el matemático razone analíticamente y otra cosa diversa es que parta de principios puramente analíticos. Kant estudia dos proposiciones para comprobar que su afirmación es verdadera.

Ll. Mmmhh...ya el hecho de que considere necesario someter a análisis sólo dos proposiciones para percatarse de que su afirmación (“los juicios matemáticos son todos sintéticos...”)⁸¹ es verdadera, nos indica el valor paradigmático que puede tener un hecho aislado, mismo valor que había sido negado al analizar las experiencias singulares, que no dan “nunca juicios con una universalidad verdadera y estricta”⁸².

⁷⁷ Cfr. Aristóteles, *Metaphysica*, VI, 1, 1026a 18-22; XI, 1, 1059a 18-1060a 2.

⁷⁸ I. Kant, *KRV*, “Introducción”, B 14.

⁷⁹ I. Kant, *KRV*, “Introducción”, B 14.

⁸⁰ I. Kant, *KRV*, “Introducción”, B 14.

⁸¹ I. Kant, *KRV*, “Introducción”, B 14.

⁸² I. Kant, *KRV*, “Introducción”, B 3.

AP. Bueno, veamos esos dos casos y su valor. a) La primera de las proposiciones analizadas por Kant es aritmética: “ $7+5=12$ ”, la cual “se podría creer a primera vista... que es puramente analítica”⁸³: “pero si se la considera con más atención, se halla que el concepto de suma de siete y cinco no contiene más que la unión de los números en uno solo... El concepto de doce no es en modo alguno percibido por sólo pensar la unión de cinco y siete”⁸⁴. b) La segunda proposición pertenece a la geometría: “Es una proposición sintética que la línea recta entre dos puntos es la más corta, porque mi concepto de recto no contiene nada que sea cantidad, sino sólo cualidad. El concepto de más corto es completamente añadido, y no puede provenir en modo alguno de la descomposición del concepto de línea recta”⁸⁵.

Ll. Según lo veo, en ninguno de estos dos casos Kant se ha preguntado qué papel puede tener la experiencia como fundamento del juicio.

Toda su intención –con parcialidad manifiesta– es la de mostrarnos que ese juicio aritmético (“ $7+5=12$ ”) y este juicio geométrico (“la línea recta entre dos puntos es la más corta”) no son juicios analíticos, sino sintéticos: como son necesarios, no podrán ser *a posteriori* (pues la experiencia no da la necesidad) sino *a priori*. La parcialidad, aquí, se manifiesta al no plantearse esta pregunta: si la experiencia contingente, el *a posteriori*, no puede ofrecer necesidad, y por eso la deseamos como posible fundamento del juicio científico, del *sic dictum* juicio sintético *a priori*, ¿cómo es posible que el individuo de cuyo lado está el *a priori*, sí pueda proporcionar la necesidad y por eso lo estudiamos como posible fundamento del juicio científico?

AP. ¿Y entonces dónde residiría esa necesidad?

Ll. Si en algún lado hubiese que buscarla, su lugar jurídico estaría en las cosas, y no en los individuos pensantes. No hay nada más contingente que este o aquel sujeto que hace ciencia. Para Santo Tomás, “todo lo necesario, en cuanto tal, es inmóvil; ya que todo lo que se mueve, en cuanto móvil, puede ser o no ser, absoluta o relativamente, como se dice en la *Metaphysica*”⁸⁶.

AP. Yo creo que Aristóteles no aceptaría que el ojo ve la necesidad.

Ll. Así es, pero en Aristóteles y Santo Tomás de Aquino, la doctrina de los *sensibiles per accidens* permite decir que si bien eso es verdad –el objeto *per se* del ojo no es la substancia sino lo coloreado–, el ojo puede captar la substancia *per accidens*, porque el entendimiento la concibe al mismo tiempo –*statim*– que

⁸³ I. Kant, *KRV*, “Introducción”, B 15.

⁸⁴ I. Kant, *KRV*, “Introducción”, B 15.

⁸⁵ I. Kant, *KRV*, “Introducción”, B 16.

⁸⁶ Tomás de Aquino, *In librum Boetii De Trinitate*, II, q. 5, a. 1, c. Cfr. Aristóteles, *Metaphysica*, IX, 8, 1050 b 11-15.

el ojo ve su condición de coloreada. Esto lo veremos en concreto en otra ocasión.

Por ahora cabe decir que Kant es víctima de la confianza de la razón, que imputa –acertadamente– como causa del desvarío metafísico racionalista. Pero llevado por esta confianza de la razón, es decir, confiado en el valor de lo *a priori*, no se percató de que si el juicio analítico es necesario, lo es justo por ser analítico, pero no por ser *a priori*. Opino que es aquí en donde Kant tendría que haberse desprendido del racionalismo, y perdió, ya para siempre, la oportunidad de hacerlo.

AP. A ver, digámoslo así: Kant nos ha mostrado que dos proposiciones prototípicas de la matemática no son juicios analíticos. Pero lo importante de su Introducción no es esto. Lo importante es que admite que en la matemática: “algunos pocos principios, que los geómetras presuponen, son realmente analíticos, y se apoyan en el principio de contradicción... tales como, por ejemplo, $a=a$, el todo es igual a sí mismo, o $(a+b) > a$, el todo es mayor que la parte...”⁸⁷. Evidentemente, se trata de juicios analíticos.

Ll. Pero, si es así, ¿cómo Kant ha podido decir, apenas una página antes, que “los juicios matemáticos son todos sintéticos”?⁸⁸

A este grave asunto (que anularía de cuajo su crítica a la metafísica, ya que si los matemáticos usan juicios analíticos, no habría que privarle a la metafísica de su carácter de ciencia, debido a que también los usa), Kant contesta, primero, de un modo sólo aproximativo: “también es verdad que (esos pocos principios) sólo sirven, como proposiciones tautológicas, al encadenamiento del método, y no como principios...”⁸⁹.

AP. Así es, tales juicios analíticos sirven para los razonamientos, pero no son premisas de arranque, no son principios.

Ll. Sin embargo, este carácter de factor de razonamiento no les exime de su “analiticidad”, que es lo que está en cuestión. Y es aquí en donde aparece, solapada en una defensa a la matemática, la crítica nuclear de Kant a la metafísica: “sin embargo, estos mismos axiomas, aunque valen según simples conceptos, son admitidos en las matemáticas solamente porque pueden ser representados en intuición (sensible)”⁹⁰. Tales axiomas tautológicos tienen, pues, valor en la medida en que conviven con lo sensible, se aplican a ello y pueden tener un contenido sensible que dé realidad –*sit venia verbo*– a esa vacía fórmula analítica.

⁸⁷ I. Kant, *KRV*, “Introducción”, B 16-17.

⁸⁸ I. Kant, *KRV*, “Introducción”, B 14.

⁸⁹ I. Kant, *KRV*, “Introducción”, B 17.

⁹⁰ I. Kant, *KRV*, “Introducción”, B 17.

AP. Aquí está el punto. En la metafísica encontramos juicios que no pueden ser aplicados a tales intuiciones, ni representados en ellas; luego en la metafísica no se salva el valor de la ciencia, sino que tales juicios son, realmente, lo que parecían ser aquéllos de la matemática: fórmulas analíticas vacías.

Ll. Vistas las cosas *como desde lejos*, la crítica de Kant parece arrasar con la metafísica –si es que se piensa como tercer grado de abstracción de la materia–. Sin embargo, los “grados de abstracción” en el pensamiento del Aquinate siempre han sido obsoletos, aunque ahora no puedo detenerme en ello.

Distingamos las cosas. Poniendo la suficiente atención vemos que, para Santo Tomás, las cosas están precisamente al revés que en Kant: el *vaciar* los conceptos de su contenido sensible es una operación característica de la matemática: “*mathematicus autem considerat res abstractas secundum considerationem tantum*”; el matemático entiende las cosas abstractas sólo en tanto están en el entendimiento⁹¹, mientras que, en cambio, la metafísica no puede dispensarse de las representaciones sensibles: “*patet enim quod non possumus intelligere Deum causam corporum esse, nisi imaginemur corpora*”, pues resulta evidente que no podemos concebir a Dios como causa de los cuerpos, a no ser que tengamos imágenes sensibles de ellos⁹².

El modo de operar de la matemática es la abstracción *per modum partis* puesto que desgaja al objeto sensible de sus condiciones de existencia y no se queda –de ahí su nombre– con el compuesto sino con la parte, y por eso se dice *secundum considerationem tantum*. Más aún, el objeto matemático a fuer de tal dejaría de serlo para Santo Tomás si se aplicara a una intuición sensible. Una bola de billar perfecta no tiene parangón con la esfera euclídea eterna. Esa *aplicación* a lo sensible no sería propia de la matemática o de la física, sino una *scientia media* entre ambas ciencias⁹³.

b) “*La ciencia de la naturaleza contiene, como principios, juicios sintéticos a priori*”⁹⁴

Ll. Ahora sigamos adelante con la Introducción de la *Crítica*.

AP. Profesor, si me permite leer, aquí analiza también Kant dos proposiciones:

⁹¹ Tomás de Aquino, *In librum Boetii De Trinitate*, II, q. 1, a. 4, ad7.

⁹² Tomás de Aquino, *In librum Boetii De Trinitate*, II, q. 5, a. 2, ad5.

⁹³ Cfr. Tomás de Aquino, *In librum Boetii De Trinitate*, II, q. 5, a. 3, ad6. Cfr. *etiam*, C. Llano, *Abstractio*, cap. VI.

⁹⁴ I. Kant, *KRV*, “Introducción”, B 17.

-“en todos los cambios del mundo empírico la cantidad de materia permanece siempre la misma” (B 17).

“en toda comunicación de movimiento, la acción y reacción deben ser siempre iguales” (B 17).

El procedimiento kantiano es ahora idéntico al seguido en el caso de las matemáticas.

Ll. Según lo dicho, esto no parece del todo acertado.

AP. Veamos. En el caso de las matemáticas, lo importante era mostrarnos que los juicios aportados (“ $7+5=12$ ” y “la línea recta es la más corta entre dos puntos”) no eran analíticos, aunque su necesidad fuera manifiesta.

Ll. Sí, pero aquí esa necesidad debería antecedermente ser probada, y Kant no lo hace de ninguna manera. ¿Y cómo podría hacerlo sin recurrir a la experiencia o al principio de contradicción?

AP. Kant dice que “en ambas (proposiciones) vemos, no sólo la necesidad y, por consiguiente, su origen *a priori*, sino que son proposiciones sintéticas”⁹⁵.

Ll. En efecto, Kant puede decir que *vemos* la necesidad de estas proposiciones, pero ¿*quiénes somos los que vemos esa necesidad?* No parece que esa necesidad sea patente *pro omnibus*, para todos. La exigida referencia al sujeto individual que piensa, a la que antes aludimos, hubiera requerido aquí una demostración de algo que no es evidente de suyo. Pero Kant, acto seguido, deja resuelto el problema de la presunta necesidad de estas proposiciones, para centrarse sólo en la demostración de su carácter sintético.

AP. Así es, “porque en el concepto de materia no percibo yo su persistencia, sino únicamente su presencia en el espacio que ocupa, y por tanto, voy más allá del concepto de materia para atribuirle algo que *a priori* no había sido concebido en él”⁹⁶.

Ll. Lo cual es dar por resuelto el problema de esa presunta necesidad.

Ahora bien, para Santo Tomás: “las demostraciones matemáticas, puesto que no demuestran por causa eficiente ni final⁹⁷, sino sólo demuestran por causa formal⁹⁸, *únicamente tienen en cuenta lo que pertenece a la esencia de la cosa*; de tal modo que no se demuestra algo de una cosa a partir de otra, sino *sólo por la propia definición* de aquella cosa. Y aunque se demuestre algo del círculo a partir del triángulo, o al revés, esto no se hace sino en virtud de que el círculo está potencialmente contenido en el triángulo y viceversa”.

⁹⁵ I. Kant, *KRV*, “Introducción”, B 17.

⁹⁶ I. Kant, *KRV*, “Introducción”, B 17-18.

⁹⁷ Tomás de Aquino, *In librum Boetii De Trinitate*, II, q. 5, a. 4, ad7.

⁹⁸ Tomás de Aquino, *In librum Boetii De Trinitate*, II, q. 6, a. 1. c.

El Aquinate completa la descripción del proceso de la física diciendo que “la demostración más utilizada en la ciencia natural es la que se basa en los signos o en los efectos”⁹⁹, es decir, no en las propiedades que se derivan de la *esencia* de la cosa, sino en los efectos o consecuencias que se derivan de la *acción* de la esencia. Digo así que la demostración matemática es una demostración *esencial*; la demostración física es una demostración *operativa*, y como nadie opera o mueve más que estando puesto en la existencia, es una demostración *existencial*, por ser operativa, y puede ser operativa por ser existencial.

AP. Parece que Kant acerca la demostración física a la matemática.

Ll. De ser así, la meta-*física* sería, no eso, sino una meta-*matemática*.

c) “*También debe haber conocimientos sintéticos a priori en la metafísica*”¹⁰⁰

Ll. Sigamos ahora con Kant.

En la matemática todos los juicios presuntamente son sintéticos *a priori* (aunque pareciera que habría algunos analíticos...), y en la física sus principios son también supuestamente juicios sintéticos *a priori* (aunque parecería que todos habrían de ser *a posteriori*...). Respecto de la metafísica no dice Kant qué juicios hay, sino que se limita a hacer una indicación normativa: los juicios que *debe haber*; y éstos habrán de ser también sintéticos *a priori*. Este diverso tratamiento, es explicado por Kant así: a la metafísica (por diferencia con la matemática y la física) “sólo la consideraremos como una ciencia en ensayo”¹⁰¹. *Ensayo* que, sin embargo, “la naturaleza de la razón humana hace indispensable”. Kant no elimina, por tanto, la posibilidad de la metafísica, sino que señala cómo debería ésta desarrollarse.

AP. En mi opinión, según Kant el defecto de la metafísica no es sólo que se construye sobre proposiciones analíticas, sino que pretende ser conocimiento, es decir, conocimiento extensivo, manejando únicamente proposiciones que son sólo explicativas: “la metafísica no se ocupa únicamente en analizar los conceptos de las cosas que nos formamos *a priori*, y por consiguiente, en *explicaciones analíticas*, sino que por ella queremos extender nuestros conocimientos *a priori*...”¹⁰². Éste es el gran defecto de la metafísica: el querer extender nuestros

⁹⁹ Tomás de Aquino, *In librum Boetii De Trinitate*, II, q. 6, a. 1. c.

¹⁰⁰ I. Kant, *KRV*, “Introducción”, B 18.

¹⁰¹ I. Kant, *KRV*, “Introducción”, B 18.

¹⁰² I. Kant, *KRV*, “Introducción”, B 18.

conocimientos mediante análisis explicativos, siendo así que el conocimiento sólo se consigue por medio de síntesis extensivas. En tal pretensión, dice, “*nos alejaremos tanto, que la experiencia no puede seguirnos*”.

Ll. Siga usted. ¿Cuáles serían las consecuencias de esa interpretación kantiana de la metafísica?

AP. Que la metafísica no alcanza el estatuto de ciencia; y esto, por dos razones: a) porque por medio del análisis no se consigue un conocimiento; b) porque, al querer conocer por medio de meros análisis, nos alejamos de la experiencia, y sin ésta nos invalidamos para la síntesis¹⁰³. Kant ejemplifica aquí con una sola proposición: “el mundo debe tener un primer principio”¹⁰⁴, pero el doble *etcétera* que le sigue significa que son muchas las proposiciones que, siendo analíticas, pretenden, con síntesis vacías, o falsas síntesis, ampliar el conocimiento humano.

Ll. De nuevo hay que analizar esto desde su raíz.

Al analizar las proposiciones matemáticas y físicas ($7+5=12$; la línea recta; la conservación de la materia; la igualdad de reacción y acción), Kant había dado por supuesto su carácter necesario, y se abocaba a la demostración de que no eran analíticas, aunque lo parecieran. Aquí por su parte no nos demuestra, como sería de rigor, que “el mundo debe tener un principio” es realmente una proposición analítica, o que, siendo sintética, no es necesaria. Simplemente nos dice que, con tal proposición, “nos alejamos tanto, que la experiencia no puede seguirnos”, con lo cual parece reducir su crítica a la metafísica en el hecho de que sus proposiciones están desvinculadas de la experiencia.

AP. Ya, pero esta afirmación adquiere su verdadero contexto en aquella otra según la cual los axiomas analíticos son admitidos en la matemática “solamente porque pueden ser representados en la intuición (sensible)”¹⁰⁵. De este modo, para que la metafísica obtenga el nivel de la ciencia, tiene que componerse de auténticos juicios sintéticos, con un contenido experimental, pero, a la vez, *a priori*, de modo que la experiencia sea *contenido* pero no *fundamento* de la síntesis.

Kant termina reiterando aquel juicio normativo sobre la metafísica: “así, pues, la metafísica consiste (o debería consistir), al menos según su fin, en proposiciones puramente sintéticas *a priori*”¹⁰⁶.

Ll. Yo afirmo que esta indicación normativa respecto de la metafísica puede considerarse de dos maneras: a) como una crítica al modo anterior de hacer

¹⁰³ Cfr. I. Kant, *KRV*, “Introducción”, B 18.

¹⁰⁴ I. Kant, *KRV*, “Introducción”, B 18.

¹⁰⁵ I. Kant, *KRV*, “Introducción”, B 17.

¹⁰⁶ I. Kant, *KRV*, “Introducción”, B 18.

metafísica –y entonces habrá que analizar históricamente quién hacía metafísica de ese modo–; b) o como una introducción a la metafísica, que indica cómo debe hacerse –y entonces habrá que analizar si ese camino es viable para hacer metafísica. Este es, en mi opinión, el verdadero interés de la *Crítica de la Razón Pura*: analizar si ofrece un camino transitable para conocer lo que está más allá de la física.

Quiero hacer notar que Santo Tomás, en su comentario al *De Trinitate* de Boecio, escoge la misma perspectiva elegida luego por Kant. Éste nos dice qué conocimientos debe haber en la metafísica¹⁰⁷ y Santo Tomás, en su exposición inicial en la citada cuestión quinta, hace lo propio siguiendo en esto a Aristóteles¹⁰⁸: siguiendo la opinión del Filósofo, antes de hacer la ciencia hay que buscar el modo de saber. A partir de aquí, habrá una clara divergencia de enfoque. Para Santo Tomás el *modus sciendi* “*debet esse congruus rei de qua est perscrutatio*”, debe ser congruente con la cosa que ha de investigarse¹⁰⁹. Para Kant, sin embargo, el *modus sciendi* ha de ser congruente con el modo de saber de otras ciencias: “también –esto es, como en la matemática y en la física– debe haber conocimientos sintéticos *a priori* en la metafísica”¹¹⁰.

AP. Así es, la metafísica, *al igual que* la matemática, como dice Kant, debe admitir conceptos solamente si “pueden ser representadas en intuición (sensible)”¹¹¹.

LI. Distingamos este punto. La regla por la que para Santo Tomás ha de discernirse el *modus sciendi* es la cosa que debe ser sabida –el objeto–; en tanto que para Kant tal regla es la ciencia físico-matemática que debe ser imitada. Tomás de Aquino, siguiendo a Aristóteles a través de Boecio, se anticipa aquí a la pretensión kantiana: “*non enim de omnibus potest aequalis certitudo et evidentia demonstrationis servari*”, pues no puede, respecto de todas las cosas, obtenerse en la demostración la misma certeza y evidencia¹¹². Para el mismo Aristóteles el razonamiento se adecua al objeto y no al revés¹¹³. Como resultado de esta divergencia de enfoque en el *modus sciendi*, el deber ser de la metafísica difiere también radicalmente.

¹⁰⁷ I. Kant, *KRV*, “Introducción”, B 18.

¹⁰⁸ Tomás de Aquino, *In librum Boetii De Trinitate*, II, Proemio.

¹⁰⁹ Tomás de Aquino, *In librum Boetii De Trinitate*, II, Proemio.

¹¹⁰ I. Kant, *KRV*, “Introducción”, B 18.

¹¹¹ I. Kant, *KRV*, “Introducción”, B 18.

¹¹² Tomás de Aquino, *In librum Boetii De Trinitate*, II, Proemio.

¹¹³ Cfr. Aristóteles, *Ethica Nichomachea*, II, 2, 1104a 1-3.

AP. Para Kant, como decía, la metafísica debe proceder como la físico-matemática, sin “abandonar el terreno de la experiencia”¹¹⁴, no ocupándose “más que de objetos y conocimientos que pueden ser expuestos en la intuición (sensible)”¹¹⁵, sin encontrar “toda clase de pretextos para consolarse de esa falta de solidez”, y sin entrar en afirmaciones “de una naturaleza completamente distinta y totalmente extrañas”¹¹⁶ a las usadas por otras ciencias.

Ll. Santo Tomás espera de la metafísica algo precisamente diverso de la matemática: mientras ésta “*considerat formas quae secundum suum esse non sunt a materia abstractae*”, estudia formas que según su propio ser no están separadas de la materia¹¹⁷, la metafísica estudia realidades diferentes, pues “*res enim divinae sunt secundum esse abstractae a materia*”, las realidades metafísicas están según su propio ser separadas de la materia. Así lo dice Aquino:

“Las realidades divinas están según su ser separadas de la materia y del movimiento; los objetos matemáticos, en cambio, no lo están, pero son separables mentalmente. Las realidades divinas son inseparables, porque sólo se puede separar lo que está unido. Por consiguiente, mentalmente no se pueden separar de la materia, pues ya están separadas según su ser. Con los objetos matemáticos sucede, precisamente, lo contrario¹¹⁸”.

Santo Tomás además afirma que la metafísica y la matemática no tienen sólo notas diversas, sino opuestas: “*res divinae non sunt consideratione separabiles a materia, sed secundum esse abstractae*”, las cosas divinas –realidades metafísicas– no son en el pensamiento separables de la materia, aunque según su ser estén abstractas de ella; “*res vero mathematicae e converso...*” pero en las realidades matemáticas ocurre al revés: “*non abstractae secundum esse, sunt autem consideratione separabiles*”: no estando abstraídas según su ser, son separables en el pensamiento¹¹⁹.

AP. Estas cuestiones son muy difíciles de entender en una primera instancia.

Ll. Intentaré aclararlo. Veamos una objeción¹²⁰ que pone en duda la naturaleza inmóvil del objeto de la metafísica, y que se relaciona con las cuestiones que venimos tratando.

En efecto, el *status* de ciencia lo alcanza la metafísica accediendo a su objeto por las tres causas (formal, eficiente y final). Pero la causa eficiente y final en-

¹¹⁴ I. Kant, *KRV*, “Introducción”, B 18.

¹¹⁵ I. Kant, *KRV*, “Introducción”, B 17.

¹¹⁶ I. Kant, *KRV*, “Introducción”, B 18.

¹¹⁷ Tomás de Aquino, *In librum Boetii De Trinitate*, II, Proemio.

¹¹⁸ Tomás de Aquino, *In librum Boetii De Trinitate*, II, Proemio.

¹¹⁹ Tomás de Aquino, *In librum Boetii De Trinitate*, II, Proemio.

¹²⁰ Tomás de Aquino, *In librum Boetii De Trinitate*, II, q. 5, a. 4. ob7.

trañan necesariamente el movimiento (no hay eficiencia ni fin sin algo que se mueva, pues “todas las acciones se verifican con movimiento y cambio”)¹²¹. La objeción se refuerza por cuanto que los asuntos matemáticos (los cuales son inmóviles), no son abordados por las vías de la eficiencia y del fin.

La respuesta del Aquinate a tal objeción (íntimamente conectada con la Introducción a la *Crítica* de Kant, porque alude al valor científico de la causalidad) se traslada del mero nivel del movimiento (en donde se había planteado el problema) al nivel del *esse*, único en el que puede resolverse el problema planteado. La inmovilidad que logra el matemático no proviene de que el objeto real que considera sea inmóvil, sino de la consideración ideal que hace de él.

Miguel Alejandro, por favor, lea usted a Tomás de Aquino.

“El matemático considera las cosas abstractas *en cuanto que están en el entendimiento* y por ello tales cosas, *en cuanto que caen bajo la consideración del matemático*, no pueden ser el principio y el fin del movimiento, y de ahí que el matemático no desarrolle sus demostraciones por medio de la causa eficiente y final”.¹²²

Ll. Vamos a explicarlo. El moverse no corresponde a los entes en cuanto pensados, sino en cuanto que existen. Justamente lo contrario ocurre en el ámbito metafísico; pues ahí si sus objetos no tienen movimiento, no es porque se consideren como pensados, sino porque tales cosas inmóviles existen en la realidad y, aunque no se muevan, pueden ser principio y fin del movimiento. Así, cuanto más parecen acercarse la matemática y la metafísica debido a que sus objetos son inmutables, eternos, incorruptibles y necesarios, más se alejan por razón del *esse* de sus mismos objetos respectivamente.

Señores, atención por favor. A la luz de esta comparación textual podemos percatarnos de cuán profundo es el error histórico de aquella afirmación común según la cual las pretensiones metafísicas kantianas comportan una mayor vinculación con la experiencia. Esto es históricamente falso, y debemos decir por qué.

Si bien Kant quiere estar *con* la experiencia, no ha partido *de* ella¹²³. Y, si bien Santo Tomás llega a conocimientos inexperimentales, no admite más fuente ni más punto de arranque que la experiencia misma: “la imagen sensible es el principio de nuestro conocimiento, de tal manera que a partir de ella empieza el entendimiento su acción... como fundamento suyo”¹²⁴. Este punto de partida no abandona ya jamás al entendimiento, pues no le sirve sólo de chispa

¹²¹ Aristóteles, *Metaphysica*, III, 2, 996a 25.

¹²² Tomás de Aquino, *In librum Boetii De Trinitate*, II, q. 5, a. 4, ad7. Subrayado de Llano.

¹²³ I. Kant, *KRV*, “Introducción”, B 1.

¹²⁴ Tomás de Aquino, *In librum Boetii De Trinitate*, II, q. 6, a. 2, ad5.

de encendido o cápsula de arranque, desechable cuando el conocimiento haya entrado en su propia órbita, en su propio grado de abstracción: “*non sicut transiens sed sicut permanens*”. La imagen sensible permanece en el conocimiento humano, “igual que los principios de la demostración es necesario que se mantengan *in omni processu scientiae*, en todo el proceso científico”¹²⁵.

MA. Dr. Llano...

Ll. ¿Ya es la hora? Bien.

Terminaremos la sesión del día de hoy con las siguientes afirmaciones. Kant pretende llegar, con su *a priori*, a aquel preciso punto de donde Santo Tomás parte, porque quiere hacer de la metafísica una ciencia de la experiencia. Santo Tomás aspira llegar al punto de donde parte Kant, porque desea llegar a Dios, en donde se encuentra –no en el “yo trascendental”– la verdadera fuente de la necesidad y universalidad de todo saber científico. Por ello, si Kant señala como camino metafísico un conocimiento *a priori* –es decir, no originado en la experiencia– pero siempre experimentable, Tomás de Aquino desea caminar por medio de un conocimiento *a posteriori* –derivado totalmente de la experiencia– aunque resulte inexperimentable.

Hemos terminado por hoy. Que tengan un buen fin de semana.

Miguel Alejandro, muchas gracias por su ayuda, y perdóneme por confundir a veces su nombre.

MA. No se preocupe, doctor.

AP. Profesor, sobre el último tema señalado, ¿hay alguna bibliografía que pueda revisar?

Ll. Tengo un estudio dedicado a ello, titulado *Demonstratio*, que será la materia para el próximo curso. Voy a enviarle una copia. Lo anoto en mi agenda.

AP. Solamente quería preguntar qué sucede en el caso de las demostraciones tal como las entienden Kant y Aristóteles, según la última idea expuesta.

Ll. En *Demonstratio* lo he expuesto así: algunos aceptan la postura kantiana a causa de su solicitud para que los conocimientos *a priori* (hallados en la mente humana de un modo discutible o dudoso, pero absolutamente ajeno a la realidad física y sensible) sean aplicables a esa realidad sensible de la que son ajenos. En cambio, desechan la metafísica tomista precisamente porque no puede aplicarse a esa misma realidad sensible, no siendo en modo alguno ajena a ella sino originada y fundamentada a partir de ella, como también intento hacer ver en el susodicho curso *Demonstratio*.

Ahora bien, para decirlo de una manera ilustrativa, Santo Tomás no usa de los conceptos metafísicos para *aplicarlos* a los fenómenos sensibles (“a cual-

¹²⁵ Tomás de Aquino, *In librum Boetii De Trinitate*, II, q. 6, a. 2, ad5.

quier experiencia posible”, diría Kant) sino para *explicarlos*. No tiene la preocupación de que los conceptos metafísicos no pudieran encajar con los fenómenos físicos, porque tienen en ellos su explicación noética natural, de la que resulta una vinculación ontológica de origen: sólo se ocupa de que aquella explicación noética natural y esta vinculación ontológica radical se conserve patente a lo largo de todo el estudio (no sea que venga un Kant en turno para problematizarla). Esta manera de hacer metafísica ha tenido una consecuencia posterior impredecible: el materialismo positivista no puede hacerle blanco de sus controversias.

Cuando Aquino desarrollaba la demostración de la lista de los atributos divinos, aplicables al Dios existente, o la demostración de la existencia de esos atributos en el propio Dios, parecía haber tenido a la vista las posibles objeciones de los materialistas antiguos y modernos más radicales, quienes identifican realidad con corporalidad. Tomás de Aquino parece tener en mente este acuerdo, si así se le puede llamar, con los materialistas: ‘si para ti es indudable que toda realidad es corporal, te concedo al menos que es indudable que toda corporalidad es real; y, hecha esta concesión, lograré que las realidades metafísicas no pierdan su vinculación con lo corporal, como única garantía que puedo ofrecerte, dado tu materialismo, de la realidad de aquéllas’.

La rigurosa relación existencial del efecto con la causa produce una gran seguridad en lo que concierne a la existencia de Dios, mientras que la imposibilidad de discurrir por la línea de la esencia origina una gran incertidumbre sobre el alcance de sus atributos, que nos resultan incomprensibles.

AP. ¿Qué significa discurrir por la “línea de la esencia”?

L1. La acción de la causa eficiente, aunque proviene de la naturaleza de la causa misma (*omne agens agit sibi simile*: toda causa produce algo que le es semejante) no da pie a una demostración que siga el esquema del razonamiento por causa formal (o esencial). Digamos como ejemplo que es propio del fuego producir calor, en cuyo caso el efecto viene a ser como una propiedad *ad extra* de la causa, pero ello no nos permite llegar del efecto al conocimiento íntimo de la causa (aunque sea propio del fuego la producción de calor, sólo obscura o difícilmente puedo conocer la calidad de aquél a partir de la de éste). Difícilmente, al menos, como la dificultad que tiene el búho para ver la luz del sol¹²⁶.

¹²⁶ “nuestro entendimiento se relaciona con tales principios primeros, aunque sean en sí cognoscibles en grado máximo, como el ojo del búho con la luz del sol (*Metaphysica*, II, 1); por esto, mediante la luz natural de la razón no podemos llegar a ellos, si no es gracias a sus efectos... De ahí que... esas realidades divinas no sean tratadas por los filósofos sino en cuanto que son principios de todas las cosas”; Tomás de Aquino, *In librum Boetii De Trinitate*, II, q. 5, a. 4, c.

Hay unas realidades determinadas, existentes por sí mismas, que son principio. Aunque las veamos muy difícilmente (como el búho la luz solar) las podemos vislumbrar como principios, como causas eficientes, a partir de sus efectos.

AP. ¿En qué consiste, precisando, el ver tales principios con dificultad?

LI. En que no tenemos un concepto, un *lógos* de ellos, sino que la *ratio* del efecto suple –con una suplencia por demás insuficiente– por la *ratio* ignorada de la causa.

AP. ¿O sea?

LI. Esto significa que a Dios no lo puedo conocer separado de los efectos sensibles que produce (al contrario de los objetos matemáticos, que no los puedo conocer si no los separo de las condiciones sensibles en que existen). Mi noción de Dios está necesariamente unida a los efectos sensibles de los que es principio o causa....

AP. No entiendo esto porque, como decía en la clase, el problema kantiano se circunscribe medularmente a la imposibilidad de *unir* las nociones metafísicas con las intuiciones sensibles: pues al hacer metafísica, por ejemplo, al afirmar que “el mundo debe tener un primer principio”¹²⁷, como dice Kant, “nos hemos alejado tanto que la experiencia no puede seguirnos”¹²⁸.

LI. Pues bien: ese problema resulta aquí no sólo inexistente, sino literalmente absurdo.

El problema no es cómo unir la noción de Dios –principio del mundo– a una materia sensible al modo kantiano, sino al contrario: cómo *separar* la noción de Dios de los efectos sensibles, a tal punto metidos en ella, que sustituyen a su esencia. Cuando quiero hacer metafísica, vale decir, cuando quiero conocer naturalmente a Dios, no es a una supuesta esencia suya hacia donde debo mirar, sino que toda mi atención ha de polarizarse hacia los efectos en cuanto efectos, porque sólo así entenderé algo de su principio en cuanto principio.

AP. ¿Podría decirlo en términos kantianos?

LI. No kantianos, pero sí trataré de hacerlo más inteligible para usted.

En la metafísica no se trata, como para Kant, de lograr unir las intuiciones metafísicas a las intuiciones sensibles, sino de *separar* esas nociones –que pertenecen a realidades no sensibles– de las cosas sensibles a partir de las cuales fueron y son conocidas, y de las que tenemos constante necesidad para seguir las conociendo. El problema que Kant presentó para la metafísica es el que presenta para nosotros la matemática. En su exposición del *De Trinitate* de Boecio, Santo Tomás llega a una afirmación que, leída por Kant, imposibilitaría su Intro-

¹²⁷ I. Kant, *KRV*, A 297, B 353.

¹²⁸ I. Kant, *KRV*, A 297, B 353.

ducción a la *Crítica de la Razón Pura*: “*res divinae non sunt secundum considerationem separabiles a materia sed secundum esse abstractae*” (“las realidades metafísicas no son en el pensamiento separables de la materia, aunque según su ser estén abstraídas de ella”); “*res vero mathematicae e converso*” (pero en las realidades matemáticas ocurre al revés): “*non abstractae secundum esse, sunt autem consideratione separabiles*” (no estando abstraídas de la materia según su ser, son separables en el pensamiento)¹²⁹.

AP. Me surgen más dudas aún, sobre todo porque esto depende del estudio del conocimiento sensible en Aristóteles y Kant.

Ll. Eso lo veremos en otra ocasión. Vámonos.

Buenas tardes.

¹²⁹ Tomás de Aquino, *In librum Boetii De Trinitate*, II, exposición proemial, n. 5.

**SEGUNDO DIÁLOGO:
TOMÁS DE AQUINO Y KANT
SOBRE EL CONOCIMIENTO METAFÍSICO**

**(II PARTE)
(EL ESPACIO Y LA MATERIA)**

Personajes

Carlos Llano (Ll)

Miguel Alejandro (MA)

Un alumno de posgrado (AP)

El alumno de posgrado solicita al profesor Llano unos minutos después de la segunda clase del seminario de *Separatio*, y Carlos Llano resuelve las dudas que el alumno tiene sobre la comparación entre las nociones de espacio y materia en Kant y en Tomás de Aquino.

AP. Profesor Llanos, como le comentaba, me quedé con algunas dudas de la primera clase y quiero ver si podríamos tratar de nuevo el tema del espacio y tiempo en relación con Aristóteles y Kant.

Ll. ¡Je! Esta es una confusión común. Hay personas que me dicen que tengo un apellido muy bello: “Llanos y Fuentes”, pero en realidad es Llano Cifuentes.

AP. Perdón.

Ll. Todo bien. Tenemos tiempo porque despacharé aquí en la Universidad por la tarde.

Alejandro, ¿quieres quedarte para ayudarme con los textos de Santo Tomás?

MA. Sí, doctor.

Ll. Bien. Dije en clase que la presencia del espacio y del tiempo en todas nuestras sensaciones (y en nuestros conocimientos intelectuales) no se debe sólo a la condición espacio-temporal de los objetos sino también, y sobre todo, a nuestra propia condición espacio-temporal, en cuanto coordenada de nuestras propias características noéticas. Esto constituye la condición espacio-temporal del sujeto.

AP. Y yo decía que hay aquí una razón para aceptar el *a priori* kantiano en la *Crítica de la Razón Pura*, que es justo la cuestión que quiero plantear: la relación del *a priori* kantiano con alguna instancia gnoseológica aristotélica para conocer las cosas en común y sus respectivas diferencias.

Ll. Para esto es necesaria una introducción justo en el umbral de la metafísica, porque ella nos revela las razones que Kant tenía para pedir que todos sus conocimientos pudieran ser “objeto de una experiencia sensible”¹, y, por tanto, sometidos a la posibilidad de una intuición espacio-temporal.

Nuestro objeto, en las condiciones humanas presentes, se halla encuadrado en el espacio, y temporalizado, a lo largo de la secuencia de nuestra propia vida interna temporal. Esto ya había sido afirmado por Santo Tomás, por fuerza de los hechos, aun a riesgo de que tal exigencia del espacio y del tiempo diera pie a

¹ I. Kant, *KRV*, B 33.

concebir estas dos notas de la sensibilidad como dos “formas sensibles *a priori*”.

1. El espacio: sensible común e inseparable

Ll. Comenzamos. La objeción kantiana a la metafísica fue ya anticipada *ante litteram* en la *Summa Theologiae* de Santo Tomás, en donde se preguntó si el entendimiento humano puede ejercerse sin recurrir a la imagen sensible². La objeción reza así:

“La imaginación no supera el tiempo y la cantidad (*imaginatio tempus et continuum non transcendit*). Si, por tanto, nuestro conocimiento se encuentra lastrado por la imaginación, nos estaría vedada la intelección (de la verdad en sí misma) de Dios (y del alma inmortal)³”.

La contestación de Santo Tomás a esta objeción constituye el actual seminario sobre la *separatio*. Pero este juicio de *separatio* no será algo sencillo pues *tempus et continuum* se nos presentan si no como *a priori*, al menos como condiciones subjetivas de posibilidad.

MA. ¿Sería esto, en cierta manera, una *separatio* de nuestra propia condición humana?

Ll. Eh, chico, muy bien ¿has leído mis apuntes?

Prácticamente así lo dirá Santo Tomás en su momento⁴. La presencia del espacio y del tiempo en toda sensación hizo que tanto el uno como el otro fueran calificados por Aristóteles con el nombre de *koiná aisthetá*⁵, sensibles comunes (que no deben confundirse con el sentido común –lo que daría pie al *a priori* de la sensibilidad kantiana–, por más que la terminología de Aristóteles no parezca suficientemente clara).

AP. ¿Qué es el sentido común en Aristóteles?

² Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 84, a. 7.

³ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 84, a. 7, ob3.

⁴ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 84, 7, ad3. “Los seres incorpóreos, de los que no hay imágenes, los conocemos por relación (o composición) con los cuerpos sensibles, de los que sí tenemos imágenes... a Dios lo conocemos, según Dionisio, como causa, por exceso y por remoción; también a las demás sustancias incorpóreas, en la vida presente, no las podemos conocer sino por remoción o mediante alguna comparación con las realidades corporales. Y por ello, cuando conocemos realidades de este orden, tenemos necesidad de recurrir a las imágenes de los cuerpos, aunque de aquellas realidades no haya imágenes”.

⁵ Aristóteles, *De anima*, III, 1, 425a 27.

Ll. El llamado *sentido común* recibe el nombre de *koiné dýnamis*, fuerza unitiva, que es común porque, si bien el sentido propio ve el color, el sentido común *siente* que ve, haciendo posible la discriminación entre el *sentir* que se ve y el *sentir* que se oye⁶. El que ambos términos, *koiné aistheté* y *koiné dýnamis*, se llamen en terminología latina *sensibilis communis* y *sensus communis*, no debe impedir distinguir con claridad que el primero es objetivo, experimental, en tanto que el segundo es subjetivo, facultativo, para no confundir el sensible común con la forma *a priori* de la sensibilidad. Tales sensibles comunes se captan al sentir los sensibles propios (color, sonido, sabor, etc.). De esta presencia general de los sensibles comunes, del carácter *koiné* de ellos, deriva precisamente el problema, pues el modo de incidencia del sensible propio –color– sobre el sentido propio –vista– no nos sirve para entender la manera como el sensible común, por su carácter vago e inespecífico, puede impresionar o sensibilizar al sentido.

AP. De ahí proviene la suposición kantiana de su carácter *a priori* o subjetivo...

Ll. Así es. Y el problema se agudiza si siguiendo a Santo Tomás se ve que no puede hablarse de dos mutaciones o sensibilizaciones independientes, sino “coactuantes”, como contenidos intrínsecamente soldados de una sola especie impresa⁷. Y aún más, el sensible común no sólo es común a todas las sensaciones sino inseparable de ellas: toda sensación está acompañada siempre por un sensible común⁸.

Ahora bien, todos los sensibles comunes parecen reducirse ciertamente al espacio y el tiempo.

AP. Que justo son las formas *a priori* de la sensibilidad.

Ll. Pero es mejor decir continuo y cantidad, que espacio, el cual no es más que un subcaso del continuo mismo. Hasta para Santo Tomás, el tiempo mismo puede reducirse a la cantidad en tanto que los sensibles comunes se reducen todos a la cantidad.

Además, “el movimiento (de donde deriva el tiempo) y la quietud, se perciben según que el sujeto, en uno o muchos modos, se concibe según la magnitud del objeto o la distancia local⁹”. La cantidad, pues, constituye el inevitable lastre metafísico para llegar a las realidades *joristá* o separadas de lo

⁶ Aristóteles, *De somno*, 2, 455 a 12 ss.

⁷ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 78, a. 3 ad2: “sensibilia communia non movent sensum primo et per se, sed ratione sensibilis qualitatis”.

⁸ Aristóteles, *De anima*, III, 1, 425b 5.

⁹ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 78, a. 3, ad2.

sensible, sin desdeñar la dimensión de temporalidad entrañada en todos nuestros fenómenos noéticos.

AP. Ahora bien, el tiempo se encuentra en todos nuestros fenómenos cognoscitivos, incluyendo los intelectuales...

LI. Lo cual no pasó inadvertido a Santo Tomás. Algún esencialista o conceptualista le objetó que el acto de juzgar no correspondía al entendimiento¹⁰, pues al emitir un juicio incluimos, con la cópula verbal, el presente, el pasado y el futuro. Los verbos, que significan el ejercicio del acto, se conjugan en el tiempo, y no conocen ese atributo –falso atributo– de la intemporalidad de la idea. La noción de “hombre” nada nos dice de su condición temporal, pero cuando afirmamos el “hombre es” o el “hombre será” nos expresamos claramente en coordenadas temporales. Parecería que ahí, en la mera idea, quedaría reducido el ámbito lícito del entendimiento, ya que el intelecto “se abstrae del tiempo así como de otras condiciones particulares”¹¹.

La contestación de Santo Tomás hace ver la ambivalencia del hombre y de su acto intelectual mostrando así los dos momentos básicos del entendimiento humano: no sólo se abstrae de las imágenes, sino que, por otra parte, sólo entiende en acto volviéndose hacia los fantasmas¹². Y concluye: “y por ese aspecto de su conversión al fantasma, al juicio del entendimiento, le afecta la condición temporal”¹³. Este doble aspecto del entendimiento, se hace patente también en otros contextos: parece que el entendimiento no debería conocer una cosa después de otra.

AP. A mí me parece que esta necesaria sucesión temporal del conocimiento es lo que hace a Kant postular al tiempo como forma *a priori* interna de la sensibilidad.

2. El espacio en Kant como forma *a priori* de la sensibilidad

LI. El problema que hemos planteado, por cuya virtud el entendimiento se mantiene unido a las imágenes sensibles, se reducirá a la necesaria vinculación del entendimiento con el espacio, y con el espacio real, con la magnitud física. La intuición del tiempo y las intuiciones del espacio son derivadas de la

¹⁰ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 85, a. 5, obj. 2.

¹¹ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*: I, q. 85, a. 5, obj. 2.: “intellectus abstrahit a tempore, sicut etiam ab aliis particularibus conditionibus”.

¹² Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 85, a. 5, ad2.

¹³ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 85, a. 5, ad2.

intuición elemental de las magnitudes concretas de los cuerpos. Por su parte, el espacio vacío y uniforme de la geometría euclidiana y de la física clásica, es algo así como una capacidad tridimensional en la que la materia podrá expandirse hasta el infinito, pero no coincide con ninguna percepción de la vida real. Las líneas rectas, los ángulos rectos, el círculo, definidos por Euclides, son abstracciones, aunque no arbitrarias: derivan de la intuición elemental de la magnitud, como sensible común de cualquier sensación nuestra.

Afirmo que uno de los errores de Kant es el de atender antes al espacio abstracto geométrico que al espacio perceptivo real: el espacio visual, el de nuestras percepciones, es coloreado, y no uniforme, es finito y no infinito ni isótopo como el de la física clásica¹⁴.

MA. Doctor Llano, Cornelio Fabro afirma que para Kant el espacio geométrico es más real que el espacio real.

Ll. Esto no lo parece haber afirmado Kant, al menos, con el sentido que *real* tiene para Cornelio Fabro y para nosotros.

MA. No obstante, Fabro reitera que: “para Kant *existe* primero el ‘espacio puro’ como forma de la intuición espacial, homogéneo, infinito.”¹⁵

Ll. Bien. Primero, para la recta intelección de nuestro problema es importante observar que del espacio, como forma *a priori*, no puede decirse que *existe*, sino que es la condición de posibilidad para el conocimiento de todo existente.

AP. Ahora bien, como usted decía, el carácter abstracto y general del espacio junto con aquella otra propiedad suya por la que se hace común e inseparable de todas sus sensaciones, son para mí el fundamento adecuado para que Kant conciba el espacio como forma sensible *a priori*, condición de posibilidad de nuestras sensaciones y, por ende, de nuestros conocimientos.

Ll. A mi parecer, Kant, más que partir de que nosotros tenemos una percepción del espacio matemático puro (como sugiere Fabro)¹⁶, parte de la omnipresencia espacial de todos nuestros conocimientos: aunque desaparecieran las cosas, siempre quedaría el espacio “que no podemos destruir”...¹⁷

AP. Pues por eso digo que no puede originarse *a posteriori*, ya que estaría dependiendo de las sensaciones bajo las que subyace. Y por ello debe postularse como condición trascendental *a priori* de la sensibilidad.

¹⁴ Cfr. C. Fabro, *Percepción y pensamiento*, p. 129.

¹⁵ Cfr. C. Fabro, *Percepción y pensamiento*, p. 129.

¹⁶ C. Fabro, *Percepción y Pensamiento*, p. 149.

¹⁷ I. Kant, *KRV*, B 5-6.

Según Kant no es “una propiedad de la cosa en sí”, “no es sino la forma de todos los fenómenos de nuestros sentidos, es decir, la condición subjetiva de la sensibilidad, condición bajo la cual únicamente nos es a nosotros posible la intuición externa.”¹⁸ La intuición externa es siempre, así, para Kant, intuición extensa. La imaginación del espacio geométrico (concedo: aunque no exista) “acompaña todas nuestras representaciones”, justo como Kant dice, y tal como se comprueba experimentalmente.

Ll. Por su parte, Fabro ha descubierto que “los sensibles comunes funcionan como *sujetos* de los sensibles propios”¹⁹; y es esta función de *sujeto*, ejercida por la cantidad, la que la hace presente en toda sensación, y en todo conocimiento intelectual, como veremos. Este concepto de cantidad (materia corporal, cuantitativa, atada a dimensiones determinadas o indeterminadas), como sujeto, es un instrumento capaz de enfrentarse con ventaja al concepto de espacio como forma *a priori* de la sensibilidad, y nos introduce en el meollo mismo de la *separatio*, que consiste en prescindir de todo lo que es sujeto.

3. La materia como sujeto subyacente de nuestras ideas: espacio kantiano y materia intelectual aristotélica

AP. Quisiera retomar este asunto en términos kantianos. La posibilidad del pensamiento metafísico estaría supeditada a saber si es verdad o no esta afirmación que Kant hace en la *Estética* de su *Crítica de la Razón Pura*: “es imposible pensar que no haya espacio”²⁰. Así, sería imposible pensar en Dios, que se encuentra más allá de las coordenadas espaciales, pues cualquier objeto, para ser verdadero *objeto*, necesita referirse a tales coordenadas.

Ll. La respuesta de esta cuestión no es tan fácil porque independientemente de su condición material o inmaterial, el objeto está siempre afectado por sus connotaciones etimológicas: material o inmaterial, el objeto es algo que se opone (*obiectum*), que se nos presenta delante, implicando una posición espacial ineludible.

AP. Ahora digámoslo desde una posición fenomenológica, ¿podemos pensar, de verdad, algo que no esté afectado por el espacio?

Ll. La respuesta de Santo Tomás es negativa: no podemos pensar nada sin el recurso a la imagen, y ésta podrá prescindir de los sensibles propios, uno por

¹⁸ Cfr. I. Kant, *KRV*, B 37-40.

¹⁹ C. Fabro, *Percepción y Pensamiento*, p. 389.

²⁰ I. Kant, *KRV*, B 38-39.

uno, pero no podrá prescindir de ese sensible común a que se reducen todos los sensibles comunes: la magnitud, cantidad o espacio.

AP. ¿Aquino diría entonces con Kant: podrías ir suprimiendo cada sensible propio, uno por uno, pero “siempre quedaría el espacio que no podrías destruir”?²¹

Ll. Sí, pero la necesidad de postular la cantidad material o la materia cuantitativa como subyacente de todo objeto matemático no deriva sólo del carácter extenso de sus objetos, sino de una condición del propio yo cognoscente; como dije antes, no podemos pensar nada que no se encuentre en un sujeto. Así, el problema de necesitar la cantidad es un problema menor.

La cuestión comienza cuando nos percatamos de que la cantidad –“sujeto” de los sensibles propios– es una forma que a su vez exige otro sujeto en el que sustentarse. De este modo, la cantidad requiere de un *sujeto*, y el sujeto a su vez debe ser *material* para ser susceptible de ser sujeto de la cantidad. Por eso, las formas abstractas con una abstracción matemática (en la que el sujeto de aquella forma queda desechado) deben pensarse nuevamente con un sujeto, vicario o substituto, ofrecido por la razón, que no tiene las mismas características del sujeto real. A este sujeto se le llama con el paradójico nombre de materia inteligible, o *hýle noeté*, fórmula usada por Aristóteles en su *Metaphysica* (VII, 10). Paradójico nombre, como he dicho en el Seminario de *Abstractio*, porque creíamos hasta ahora, que la *hýle*, como tal, no era inteligible, sino sólo sensible (*aisthethé*) y que la inteligibilidad provenía de la *eîdos* o forma que sustentaba.

AP. Para mí es muy confuso este asunto de la materia aristotélica.

Ll. Lo sé, y para precisar bien los términos de materia, materia sensible, materia inteligible, materia señalada y materia no señalada, es necesario detenerse en *De Veritate* de Tomás de Aquino²², en donde parece que se resuelven las múltiples confusiones terminológicas respecto de la materia en los textos tomistas.

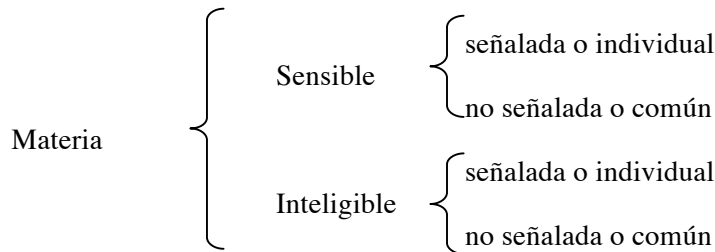
AP. Aunque resueltas las confusiones terminológicas, subsistirán aún las conceptuales...

Ll. Efectivamente...

La consideración de la materia es múltiple según el texto *De Veritate* mencionado:

²¹ I. Kant, *KRV*, B 5-6.

²² Tomás de Aquino, *De veritate*, Cura et Studio P. Fr. Raymundi Spiazzi, O.P. in *Studio Generali FF. Praedicatorum Tauriensis S. Theologiae Lectoris, Marietti, Taurini-Romae*, 1964. q. 2, a. 6, ad1.



La física no hace abstracción de la materia sensible común: las nociones físicas –“hombre”– incluyen dentro de sí las características sensibles de su sujeto, como es el caso de la carne y los huesos. Por su parte, la matemática no hace abstracción de la *materia inteligible común*.

AP. El término materia inteligible sigue sin aclararse...

Ll. Aclarémoslo. Aquino afirma: “la llamo inteligible cuando es la que se considera en la naturaleza del continuo; y sensible cuando es la materia física”²³.

AP. Entiendo a qué se refiere cuando se habla de la materia física sensible, pero no cuando se habla de la materia considerada en la naturaleza del continuo. ¿Qué continuo sería ése que carece de materia dotada de notas sensibles?

Ll. Se puede sospechar, en efecto, que la llamada materia inteligible, *en cuanto materia*, no es más que una *materia rationis*, una materia que carece de realidad física alguna, y sólo es concebida en nuestra cabeza.

La respuesta a este asunto la da Santo Tomás en otro sitio:

“el matemático considera las líneas, los puntos, las superficies, etc., y los accidentes de ellos, no en *cuanto* son términos del cuerpo físico, y por eso se dice que se abstraen de la naturaleza sensible y natural [...]. Pues puede concebirse la cantidad sin una materia sometida al movimiento y a las cualidades sensibles, pero no sin una substancia. Y por eso tales cantidades y los accidentes que en ellas inhiere, están en el orden del entendimiento abstraídas del movimiento y de la materia sensible, pero no de la materia inteligible, como se dice en el libro VII de la *Metaphysica*.”²⁴

Ll. Esto se puede explicar del siguiente modo: así como la esencia física no puede concebirse sin las cualidades sensibles propias del sujeto correspondiente, de la misma manera, las formas geométricas y las unidades aritméticas no

²³ Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 2, a. 6, ad1.

²⁴ Tomás de Aquino, *In Physicam*, II, lect. 3, 3, nº 161.

pueden concebirse sin un *sujeto* (por más que hayamos prescindido, para pensarlas, del sujeto sensible real del cual las abstraímos). A esta necesidad de substancia, de sujeto, responde el entendimiento mediante la *hýle noeté*, que no es más que la substancia material concebida sin sus notas físicas, en su estado noético de mero soporte de las formas abstractas matemáticas, sin el cual éstas no pueden ser pensadas.

AP. Parece que la substancia material de Santo Tomás y el espacio de Kant coinciden en algo: podemos vaciarlos de sus cualidades con contenidos sensibles determinados, pero no podemos prescindir de ellos mismos, y deben ser incluidos en nuestros pensamientos.

Ll. Podría aceptar dicha afirmación siempre y cuando aclaremos que ni la substancia ni el espacio existen en la realidad extramental sin tales formas o contenidos sensibles.

La substancia como soporte indefinido o el espacio como continente vacío, hacen posible que las formas matemáticas abstraídas tengan la extensión, materialidad o espacialidad que les son debidas. La materia inteligible es, pues, la substancia concebida como soporte material, insensible, de las formas materiales pensadas. Así lo dice el Aquinate.

Miguel Alejandro, ayúdanos con el texto, por favor.

M. Sí, doctor:

“La cantidad puede pensarse en la substancia (materia), antes de que se piensen en ella las cualidades sensibles, y así, según la noción de su ser, la cantidad no depende de la materia sensible, sino sólo de la materia inteligible. Pues la substancia, eliminados los accidentes, sólo resulta comprensible al entendimiento...²⁵”.

AP. Si de suyo los términos aristotélicos son oscuros, creo que pocas expresiones resultan tan confusas como la *hýle noeté*.

Ll. De acuerdo. Lo más grave es que está aún por averiguarse la raíz misma de donde deriva la confusión. Y presiento que aquí, en el concepto de *hýle noeté*, hay un claro parentesco entre la epistemología aristotélica y la existencia del *a priori* kantiano.

AP. ¿En dónde exactamente?

Ll. Tengo que extenderme sobre este particular, aunque lo he mencionado desde la primera clase del Seminario.

La afinidad mencionada se da en donde sólo puede darse: en el conocimiento *matemático*, cuya constitución no se explica sólo mediante un proceso de

²⁵ Tomás de Aquino, *In librum Boetii De Trinitate*, II, q. 5, a. 3, c. “La substancia... es la materia inteligible de la cantidad.”

abstracción o depuración de la cosa, gracias al cual éste se tornaría en objeto matemático, sino en un proceso por el que se otorga un cierto *status* al objeto, para que pueda objetivarse; entiéndase objetivarse al modo de la matemática.

AP. ¿Y cómo se relaciona esto con nuestro tema?

LI. La objetivación matemática, quiero decir, la constitución de su objeto, implica la exigencia de *poner* –después precisaré este término– intelectualmente algo (en el caso de Kant, el espacio *a priori*, como continente; en el caso de Aristóteles, la *materia inteligible* como sujeto), algo, justamente, que no puede obtenerse por abstracción, sino que debe ponerse –o postularse de algún modo– para ubicar (Kant) o sustentar (Aristóteles) la forma abstraída.

El mismo texto básico de Aristóteles, en donde aborda el confuso concepto de *hýle noeté* nos ofrece la clave para pensar que tal concepto es *puesto por* la materia inteligible y no sólo *abstraído de* la realidad. El texto es el siguiente:

“La materia es incognoscible por sí misma. La materia sin embargo puede ser sensible e inteligible: sensible como el bronce y la madera y toda materia movable; inteligible la que está en las cosas sensibles que existen no sensibles como las matemáticas²⁶”.

Debo resaltar tres aspectos:

Primero: la materia, por sí misma, es ininteligible.

Segundo: hay, paradójicamente, una *materia inteligible*, que está en las cosas sensibles, pero no como se dan en su existencia sensible.

Tercero y principal: las cualidades sensibles que se mencionan no son sólo accidentes de la sensibilidad, sino notas esenciales –esto es lo básico– de la materia sensible: no color y peso, sino bronce y madera.

Hay, pues, unos “seres”, “objetos”, “cosas”, digamos, “realidades” matemáticas, que poseen una materia en cuya consideración no solamente se ha prescindido de los accidentes sensibles propios (que es como nos presentaba las cosas Santo Tomás en el párrafo que leímos antes), sino que se ha prescindido, también, de las notas o formas esenciales que darían inteligibilidad y existencia a tal materia. La consideración sobre la extensión no exige sólo, pues, el prescindir de los meros sensibles propios. Al objeto matemático, de suyo, le corresponde *también* prescindir de las notas esenciales o formales: el triángulo de Pitágoras no puede ser ni de bronce ni de madera. No es que pueda ser indiferentemente de una materia específica o de otra: es que no puede ser de ninguna, salvo de una materia inexistente que se llama inteligible.

AP. ¿Cómo podría existir una materia en tales circunstancias?

²⁶ Aristóteles, *Metaphysica*, VII, 10, 1036a 9-12.

Ll. La contestación a estas interrogantes no debe darse, a mi parecer, más que traduciendo el *noeté* aristotélico no como literalmente *inteligible*, sino más bien como *intelectual*: se trata no de una materia real entendida o en potencialidad de entenderse, sino de una materia que ha sido *producida –sit venia verbo–* por la mente, como algo puramente mental. Se le llamaría, pues, *noeté* con tan poco derecho como a aquel mero concepto imposibilitado para existir fuera de la mente se le llama *ens rationis*.

Nos encontramos, pues, frente a una *materia rationis* exigida mentalmente para poder pensar la extensión no ya sin accidentes sensibles, sino, además, carente de esencia específica alguna. Para pensar en una “forma pura” necesitamos pensar en un *debajo*: debemos concebir la idea de una materia inteligible que no tiene existencia. En este caso, como en todos los casos del *ens rationis*, lo entendido no existe: es el entendimiento el que les da el ser, en donde el dar y el ser tienen un sentido débil e impropio.

AP. No entiendo.

Ll. Veamos. El dodecaedro pentagonal sólo puede pensarse en el ámbito matemático como una forma geométrica pura. No le corresponde ninguna característica sensible, y, sin embargo, la forma dodecaédrica pentagonal *no puede pensarse sin materia*, esto es, sin un sujeto material (que no debe tener característica accidental o esencial alguna), que la sustente.

AP. ¿Qué características tiene ese sujeto?

Ll. Sólo una: ser pensada como soporte, como pura subjetualidad. Es una autoafirmación del entendimiento en tanto que puede pensarla en el hecho mismo de estarla pensando. Y la piensa no sólo porque puede hacerlo, sino porque se ve forzado a ello a fin de poder entender el objeto que, por virtud de sus voluntarias instancias científicas, quiere pensar: la forma pura de un dodecaedro pentagonal.

AP. ¿Un ejemplo?

Ll. Sabemos que en la realidad física (en la única en que pueden existir doce caras pentagonales) la *cruz de hierro*, el doble dodecaedro pentagonal, no está sustentado por una materia pensada, sino por el bisulfuro de hierro, es decir, por una materia determinada: un átomo de hierro y dos de azufre, FeS_2 . Sabemos también que es precisamente esta composición molecular esencial la que hace que el bisulfuro de hierro, la pirita, cristalice regularmente en dodecaedros pentagonales, al punto que no se llamará así, sino que la mineralogía dará como denominación a la *cruz de hierro* el nombre de piritoedro. Su composición atómica otorga al piritoedro un peculiar color amarillo, propiedades termoeléctricas características, su olor, dureza y una figura determinada, justo la del dodecaedro pentagonal.

Pero he aquí lo más importante: sus propiedades, su olor, color, dureza y forma, son un resultado de su esencia e inexplicables sin ella: no son resultado de mi cabeza. Cuando queremos entender lo que es un dodecaedro sin partir de la fuente de su inteligibilidad propia, que es la esencia de la pirita, no queda otro recurso que *prestarle* nosotros la inteligibilidad de la que carece: surge así la *hýle noeté*, la *materia rationis*.

Quédese esto bien grabado, señores: no hay objeto matemático (ni “número 2”, ni “triángulo rectángulo”), sino una *materia rationis* puesta por el entendimiento –en el preciso sentido de poner, que es la acción del entendimiento por la que pienso el *ens rationis*– para sustentar una extensión que resulta impensable sin ella.

MA. Doctor, no sé si decir algo que puede parecer absurdo.

Ll. Dilo sin temor.

MA. Hay un parentesco cercano entre Aristóteles y Kant en la explicación del objeto matemático.

Ll. No es nada absurdo, Alejandro, pero hay que aclarar bien estas nociones.

No se trata sólo de que Aristóteles invente una materia inteligible para objetivar el objeto matemático, y que Kant invente, paralelamente, el espacio, para lo mismo. Se trata de que ambos –materia inteligible y espacio– tienen, además, una característica común: *son pensados sin ser realidad determinada alguna*. Por un lado, el espacio kantiano es una forma pura, receptáculo mental de toda posible cosa; por otro, la materia inteligible aristotélica es un sujeto puro, subyacente por igual –común e inseparable– a todo objeto matemático. Y así como para Kant es el mismo el espacio que contiene los astros o los objetos domésticos de mi habitación, así será la misma para Aristóteles la materia de un triángulo rectángulo o de un dodecaedro pentagonal.

AP. Pero tanto el uno como la otra son *a priori*...

Ll. El espacio y la *hýle noeté* son irreales, precisamente porque son un producto del entendimiento.

AP. ¿O de la imaginación?

Ll. O de la imaginación, si así lo quiere decir usted, pero precisamente también por ello, no sólo no son ininteligibles –como productos que son del entendimiento– sino que resultan condición de posibilidad para hacer inteligibles los objetos matemáticos.

Distingamos: la *hýle noeté* resulta ininteligible en términos de realidad; pero en términos de pensamiento, en cambio, nada es más claro que la matemática, con todo y la *hýle noeté* que su pensamiento implica. Parecería tener razón el desequilibrado protagonista de Chesterton en el *Club de los negocios raros* cuando dice que la verdad tiene que ser forzosamente más extraña que la

ficción, porque la ficción es una creación del espíritu humano, y afín por consiguiente a él...

AP. Tenemos aquí de nuevo una coincidencia entre Aristóteles y Kant, como decía Miguel.

Ll. Sí, pero es superficial, y ha de abandonarse cuando se considera que aquello que legítimamente postula Aristóteles para la matemática, Kant lo extiende a toda posible ciencia, la metafísica incluida: todo posible ente, si ha de ser real, necesita ser ubicado en el espacio. Para Aristóteles, en cambio, toda extensión necesita un sujeto. Cuando, por razón del método, tal sujeto ha de ser insubstancial, entonces se requerirá que el sujeto, soporte de la extensión, sea puramente mental.

Sostengo así que entre el espacio puro *a priori* de Kant y la *hýle noeté* de Aristóteles no hay un parecido total. Lo diré así basado en el Seminario *Abstractio*: Kant desconoce, o quizá desprecia por empíricos, los conceptos que en la gnoseología aristotélica se obtendrían gracias a una *abstractio per modum totius* (“abstracción del todo”). El único ámbito en donde las posiciones de Kant y Aristóteles coinciden estrechamente es en el de los conceptos que pertenecen al tipo de la abstracción *per modum partis* (“abstracción al modo de la parte”) que es la prototípica abstracción matemática.

Este diverso modo de *abstracción* –y no otra cosa– es el que dirime la diferencia aristotélica entre la *hýle noeté* y la *hýle aistheté*. La *hýle aistheté*, esto es, la materia sensible, se introduce en la ciencia física mediante un proceso abstractivo que en *Abstractio* denomino “indeterminación”: el todo se abstrae incluyendo su materia real, pero materia real común, es decir, indeterminada, suspendiéndola, *ad interim*, de toda ubicación y temporalización. No se considera el todo con la substancia *aquí y ahora*, ciertamente, pero sí al menos como correspondiente a *algún lugar* o *algún tiempo* indeterminados.

AP. Tendría que estudiar bien ese Seminario sobre la *Abstractio* para entender la diferencia mencionada.

Ll. Ahora mismo haré un resumen.

El proceso por el que la *hýle noeté* aparece en la epistemología de Aristóteles es radicalmente diverso al de la llamada “abstracción del todo”, que corresponde a la física. En la “abstracción al modo de la parte”, la que corresponde a la matemática, la forma triangular se ha desgajado de la materia sensible, y no le corresponden ningún lugar ni ningún tiempo. Pero como la triangularidad misma es impensable sin materia, se piensa con una cierta materia, que no es una materia como la que se encuentra en las condiciones de la realidad (y de la que ya nos hemos absuelto o dispensado), sino aquella materia que posee sólo lo estrictamente requerido para pensar la triangularidad: una materia –irreal o mental– extensa, y sólo extensa. Esta *hýle noeté* (y no

aquella *hýle aistheté* común) es la que se encuentra emparentada con el espacio kantiano como forma *a priori* de la sensibilidad externa.

Con todo, encuentro dos serias diferencias entre la *hýle noeté* y la *forma a priori de la sensibilidad*.

AP. ¿Cuáles?

Ll. Primero. La *hýle noeté* aristotélica es un mero instrumento mental requerido para la ciencia matemática.

Cuando Aristóteles conceptúa sus conceptos a la manera del todo, con su *hýle aistheté* común implicada, lo cual hace en física y metafísica, no echa en falta para nada la *sic dicta* materia inteligible, que tiene una finalidad específica –prestarse a hacer de sujeto, como se dijo–, en una ciencia determinada –la que prescinde del sujeto real–, pero que es innecesaria en las ciencias que optan por la conservación del todo con su sujeto.

AP. Bien, pero por su parte, creo que es claro que para Kant el espacio es una condición de posibilidad del yo trascendental para todo fenómeno empírico, y en tanto que es una condición de posibilidad, trascendental, se encuentra por encima del yo empírico; en ello radicaría justo su objetividad.

Ll. Justo lo que usted menciona me permite aclarar el segundo punto que quería resaltar. La *materia inteligible* de Aristóteles, a diferencia del espacio de Kant, no es una condición de posibilidad del pensamiento, sino un mero *ente de razón* que el entendimiento formula porque el sujeto quiere hacerlo. Se trata de un producto voluntario del yo empírico, del único –repito– que existe: *hic homo intelligit*, recordemos.

AP. ¿Podría decirse que la materia inteligible es una “condición de posibilidad” para el pensamiento matemático?

Ll. El pensar al modo de la matemática –*per modum partis*– no es más que una opción del espíritu, posible para éste como cualquier otra opción.

AP. ¿Pero no había dicho usted que para todo conocimiento matemático teníamos que suponer siempre una materia inteligible como sujeto?

Ll. Muy buena pregunta.

Cierto es que la *posición* de la *hýle noeté* es inevitable cuando ya he decidido pensar las formas sin el sujeto real que las sustenta. En tal caso, efectivamente, tengo ya forzosamente que *poner* el sujeto substituto si *quiero* pensar la forma, pero ningún “yo trascendental” me ha inclinado a ello. Todo deriva de un acto de volición, propio e indisoluble del yo empírico, el único, repito, que existe.

Digo entonces que la causa o razón por la que la materia inteligible –substancia o sujeto sin forma esencial– debe conservarse en la intelección de las nociones matemáticas no es la misma que la que exige la conservación de la materia sensible en las físicas. En la física, la materia es requerida porque ella, y

sus notas sensibles, se incluyen y acompañan, como propiedades, a la noción esencial física que quiere considerarse. En la matemática, en donde la forma esencial ha sido suprimida para pensar claramente una forma cuantitativa, la materia inteligible es necesaria para *pensar* la matemática.

Justamente, en la exposición al *De Trinitate* de Boecio, Santo Tomás estudia la naturaleza de la matemática, en donde hace más explícito este carácter de *sujeto* de la materia. Chico, ayúdame por favor.

MA. Sí. Dice Tomás de Aquino:

“... nada impide que la línea pueda entenderse sin recurrir a la materia ya que la materia sensible no se relaciona con la línea como una parte, sino más bien como un sujeto en el que existe... el matemático se relaciona con el cuerpo como el accidente se relaciona con el sujeto²⁷”.

Ll. Lo grave es que esta substancia, en cuanto sujeto, privada de todas sus condiciones de la sensibilidad, es, no obstante, cuerpo, materia, al punto de que está dotada de extensión, pues sólo así es sujeto de un accidente extenso, como es la línea.

Alejandro, por favor.

MA. Sí:

“Las partes de la cantidad (que se consideran en la geometría), no son la materia sensible, sino que pertenecen a la materia inteligible, que también se incluye en las consideraciones matemáticas²⁸”.

AP. ¿Cómo entendemos esta cuestión?

Ll. Tome usted nota. El problema metafísico de esta cuestión debe plantearse así:

a) La física *no puede* prescindir de la materia sensible, porque lo exige el contenido nocional de sus objetos, que no son pensables sin el recurso a la sensibilidad.

b) La matemática *no puede* prescindir de la materia inteligible (substancia material abstraída de sus condiciones de sensibilidad) porque lo exige el carácter formal de sus objetos, que no pueden pensarse como forma sin sujeto.

c) La metafísica *tiene que* prescindir de la materia sensible y de la materia inteligible porque sus objetos son inmateriales; son formas separadas. Pero, atención, *no puede* prescindir tampoco de la noción de sujeto, porque toda noción de forma exige la noción de sujeto, y la noción más “inmaterial” de sujeto a la que hasta ahora es dado llegar es la noción de *materia inteligible*.

²⁷ Tomás de Aquino, *In librum Boetii De Trinitate*, II q. 5, a. 3, ad2.

²⁸ Tomás de Aquino, *In librum Boetii De Trinitate*, II, q. 5, a. 3, ad4.

AP. Esto último es muy difícil de entender; tendré que darle más vueltas.

MA. Yo también tengo más dudas.

Una pregunta: ¿podría la metafísica pensar en una forma de ser sujeto sin ser material?

Ll. Este es el problema del conocimiento del alma espiritual e inmortal separada del cuerpo.

MA. ¿Y podría la metafísica pensar en una forma real sin sujeto?

Ll. ¡Muy bien, Alejandro! Ya te buscaré para que me ayudes con otros trabajos.

Bien, vamos a ver, la segunda pregunta de Miguel se refiere al problema de nuestro conocimiento de Dios. Por lo que hemos dicho hasta aquí, las contestaciones aparecen como negativas: a) si el sujeto es *generalizado* por una abstracción del todo (la del conocimiento físico), incluiría las notas sensibles que le corresponden, y nos las habremos con formas sustentadas por la *hýle aistheté*; b) si el sujeto es *prescindido* por una abstracción de la forma (la del conocimiento matemático), necesitamos de un sujeto vicario a modo de *hýle noeté*. Nuestro pensamiento, en resumen, no puede escaparse de la vinculación con la materia.

AP. O sea que el conocimiento humano, enmarcado dentro de coordenadas espacio-temporales, no puede sustraerse de considerar los objetos en esa condición espacial y temporal aquí y ahora.

Ll. Tal es el meollo del juicio de *separación* en el cual se niega que Dios se encuentre sometido al espacio y tiempo. El intento metafísico requeriría conocer objetos (Dios y las almas separadas de la materia) que no existen en esas coordenadas espacio-temporales.

AP. No sé qué decir al respecto.

Ll. Durante el curso *Separatio* se dará respuesta dentro de lo posible a esta problemática.

MA. Ya le esperan afuera, doctor.

Ll. Terminamos. Sintetizaré lo dicho hasta aquí. ¿Quieren ustedes anotar?

Para Kant, el espacio y el tiempo son condiciones *a priori* de la sensibilidad, y son inexperimentables. No son objeto de la intuición sensible precisamente en tanto que son condición de posibilidad de esa misma intuición. Existe así cierta similitud en la concepción del espacio aristotélico-tomista con la kantiana, con la diferencia de que el espacio del cual habla Aristóteles es la distancia real entre dos objetos, y, en cambio, el espacio kantiano es geométrico y uniforme; no requiere contener objeto alguno pues es sólo mental.

Recuérdese, además, que para Kant: “no podemos pensar nada sin espacio”, pues éste es una condición trascendental, es decir, perteneciente a la subjetivi-

dad, para poder percibir sensiblemente los objetos. Una instancia casi idéntica en la concepción aristotélica del espacio y la materia es la *materia inteligible* de los objetos matemáticos, y no la materia sensible de algún objeto real. La materia inteligible, dijimos, es sujeto de las propiedades matemáticas de un objeto matemático, conocido por una abstracción de la forma.

Kant, por una parte, ampliaría la consideración de un espacio (mental, en su caso), que era requerido para el conocimiento sensible, a todo conocimiento, incluido el metafísico. Y, por otra, Tomás de Aquino, quien sigue a Aristóteles y a su ambigua “materia inteligible” o “intelectual”, restringen ese espacio mental, esa extensión abstracta, al ámbito matemático.

Muy bien, señores, ahora sí, vámonos.

**TERCER DIÁLOGO:
SOBRE EL PRAGMATISMO CONTEMPORÁNEO**

Personajes:

Carlos Llano (Ll)

Adriana (A)

Un colaborador (C)

Miguel Alejandro (MA)

Miguel Ángel (M)

Al terminar un típico despacho de viernes por la tarde con sus dos colaboradores más cercanos, en sus oficinas de Avenida Insurgentes (Ciudad de México, D.F.), uno de ellos propone a Carlos Llano la discusión de ciertos temas que ha estudiado sobre el pragmatismo contemporáneo y que se relacionan con el Seminario de la *Reflexio*, perteneciente a las *Bases noéticas*. Llano se da tiempo para resolver las dudas, mientras que el otro colaborador termina sus asuntos en una oficina contigua del propio Llano.

Ll. Ya casi terminamos. Llama a Adriana para agradecerle por el envío de las separatas del Boletín del IPADE donde apareció la noticia de la publicación de las *Bases noéticas*.

C. A ver.

A. "IPADE. Buenas tardes".

C. ¿Señora Adriana...? Le paso al doctor.

Ll. Sí, Adriana. Muchas gracias por el rápido envío que ha hecho de las separatas. Tenemos pendiente el cambio de agenda; lo vemos cuando vaya a la oficina. Bueno, gracias...

¡Hemos terminado! Por fin tenemos tiempo para discutir los temas que me señalaste en el coche.

C. Traje el material sobre el pragmatismo. Teníamos pendiente un estudio sobre la clase del viernes pasado para relacionarlo con estos textos.

Ll. Este tema está tratado en *Análisis de la acción directiva* desde el punto de vista del intelecto práctico. Adriana tiene esos materiales, o el propio Miguel Alejandro.

C. Sí, pero podemos estudiar este tema desde el intelecto especulativo.

Ll. Bien. Iré haciendo el resumen de la clase y me vas señalando los textos para irlos discutiendo punto por punto.

Mientras preparas el material, voy a preparar un café. ¿Quieres uno? No, tú no tomas café. Bien. Ahora vengo.

C. *Ok*.

Ll. A ver, empezamos.

Tenemos pendiente una carta de agradecimiento a esta chica, Cristina, por su buen papel en la comida que tuvimos con el director del Fondo de Cultura Económica. Y este hombre, Zagal, oye chico, tiene una conversación muy erudita eh, tú lo viste. Ya le he llamado para agradecerle.

C. Bien, redactamos la carta para Cristina en el siguiente despacho.

Ll. Y escribiremos una comunicación a Rocío Mier y Terán al respecto de esa comida. ¿Te he dicho cuánto me ha ayudado Rocío durante más de veinte años?

C. Sí, claro. Anoto también esa carta.

Ll. Comenzamos.

Expuse en clase que, en el conocimiento directo, en lo que llamo la extroversión intelectual, nuestro entendimiento se vuelca sobre el objeto que conoce o piensa; en la introversión el entendimiento vuelve sobre sí mismo para indagar si, cómo y por qué ha conocido lo que conoce. Hablaba yo en clase de una “extrañeza” del conocimiento filosófico, que se refería a este *volcarse hacia fuera* desde sus primeros pasos hasta hace trescientos años. La filosofía, hasta entonces, se consideraba una consideración de la realidad. A partir de ahí –tal vez con Descartes– dejó de ser lo que antes se llamaba filosofía, para convertirse en una *filosofía de la filosofía*, es decir, una filosofía introvertida o reflexiva.

C. Que presuntamente es una filosofía superior...

Ll. La *filosofía de la filosofía* es un intento, en la ciencia filosófica, de asegurarse a sí misma. La tarea individual que hace el pensador al volver a pensar, es decir, al reflexionar sobre el pensamiento, es justo lo que, desde Descartes hace la filosofía respecto de sí misma, con todas sus consecuencias, positivas y negativas.

C. ¿Qué es lo positivo y qué lo negativo?

Ll. Lo positivo, que los cientos de años dedicados en la historia de la filosofía a que ésta se estudie a sí misma por dentro, ha servido para realzar la nobleza de este saber, asegurar la certeza que ya teníamos de sus principios, y reconocer los beneficios que proporciona al hombre dejarse conducir por la *philía* de la *sophía*.

Lo negativo, que el estudio de lo real –que es el origen de esa *philía*– quedó desplazado por el estudio de nuestros conceptos sobre lo real, por el análisis no de las realidades más altas para el ser humano, sino de lo que se ha hecho sobre ellas. La filosofía se ha volcado sobre las cosas no en cuanto *son*, sino en cuanto que han sido *pensadas*. La filosofía, pues, se ha convertido en lógica.

C. Eso me parecía abstracto cuando lo vimos en clase, pero es verdad. En esta época se le llama “ontología” a la filosofía primera sin siquiera mencionar el nombre *metafísica*, como si se tuviera miedo de hablar de la “metafísica”, como si fuera algo “etéreo” o “esotérico”.

Bueno, veamos los textos. El primero...

Ll. Espera. Cabe decir en principio por qué la filosofía es una ciencia de la realidad más que una ciencia de sí misma.

El conocimiento humano se encuentra diseñado para el conocimiento de la realidad exterior, más que para el conocimiento de las realidades interiores, por importantes y decisivas que éstas sean. Ahora bien, al fijarnos en nuestro modo de conocer, se da el peligro –persistente en la historia del pensamiento filosófi-

co– de pensar que lo primero que conocemos –como más próximo a nosotros y a nuestro conocimiento– es el conocimiento mismo, y, a partir de ahí, intentar llegar –inútilmente, por cierto– al conocimiento de la realidad exterior.

Correríamos así el riesgo, avalado por la historia de la epistemología, de quedar encerrados en el conocimiento sin poder llegar a la realidad. Y esto es lo que denomino inmanentismo.

C. Esto también me había parecido abstracto, como si se refiriera a unos “inmanentistas” hipotéticos.

Ll. Te conté, ¿no? Mi compañero del *Angelicum* que al terminar una sesión de argumentos contra ciertas herejías, preguntó, “¿y dónde están los herejes?...”.

C. ¡Ja! Así se veían los “inmanentistas” abstractos, pero parece ser que sí existen.

Aquí está el primer texto que podemos analizar, que parece repetir a la letra lo que usted acaba de mencionar:

“A subject can compare her empirical beliefs with the world only if she has unmediated access to that world – has, that is, a direct intuitive grasp of a denuded and unconceptualized reality. Such access she can never have: unable to shed her conceptual scheme and get a glimpse of the world as it is in itself: she is condemned to remain imprisoned within the ring of her private representations, and in consequence, cannot join together what God (or Nature) has put asunder. There is thus no hope of confronting our beliefs with the world, the facts, of reality¹”.

C. En resumen, un sujeto cognoscente no puede confrontar sus “creencias” – el *belief* que tanto citan estos autores– con un “mundo” al que no se tiene un acceso inmediato. Este sujeto está condenado a quedar encerrado en el radio de sus representaciones y no hay esperanza alguna de confrontar esas creencias con el mundo de la realidad.

Esto tiene mucha tela de donde cortar. Para empezar y terminar no entiendo a qué se refieren con el “mundo”, sobre todo por otras cosas que veremos más adelante.

Ll. Esta cita es muy atinente al respecto del tema de la clase.

Lo diré así: el inmanentismo (al comenzar sus análisis por el *conocimiento de la realidad* en lugar de hacerlo por la *realidad conocida*) no logra trascender el mismo conocimiento, es decir, no logra llegar a la realidad, aun en el caso de que quisiera hacerlo, sino que voluntariamente, o diríamos mejor, *metodológi-*

¹ D. McDermid, *The varieties of pragmatism: truth, realism and knowledge, from James to Rorty*, Continuum, London / New York, 2006, p. 21. Subrayado en el original.

camente, queda asentado en los productos o procesos cognoscitivos que instrumenta para conocer la realidad, en lugar de conocerla a ella.

C. Ahora veamos otra cita del mismo texto:

“In sum, we would do well to heed the neglected words of Schiller: ‘Pragmatism ... is not a metaphysics ... It is really something far more precious, viz, an epistemological method which really describes the facts of actual knowing ... It is only a method in the field of logic’ (F.C.S. Schiller), When James tells us we cannot “separate the real from the human factors in the growth of our cognitive experience” (W. James), or when Dewey denies “knowing consists in possessing a transcript, more or less accurate but otiose, of real things” (J. Dewey), or when Schiller professes contempt for the idea that “the business of thought [is] fundamentally to copy reality” (F.C.S. Schiller), they were talking epistemology – not metaphysics”².

C. De nuevo, tenemos todos los elementos de las doctrinas que usted llama inmanentistas: “el pragmatismo no es una metafísica, sino algo mejor, un método epistemológico”; “no se puede separar lo real de lo humano en el desarrollo de nuestro conocimiento”; “conocer es una transcripción, un tanto ociosa –sic– de las cosas reales”. Pero me llama la atención algo en concreto: se habla de “epistemología”, no de “metafísica”.

Ll. Esas doctrinas se asemejan a aquel investigador de laboratorio que, en vez de abocarse al estudio de las bacterias, que son su tema de análisis, tuerce su intención y se ocupa del análisis del microscopio con que analiza a las tales bacterias...

C. Aunque aquí está el meollo del asunto: terminan por hacer una *epistemología metafísica*, mal que les pese, porque se refieren a todo el conocimiento humano, es decir, al conocimiento en cuanto conocimiento. Y como diría Aristóteles, si no hubiese ciencia primera, esta ciencia del conocimiento pasaría justo por la filosofía primera.

Ll. Bien. En este punto inicial conviene distinguir el inmanentismo *ontológico* y el inmanentismo *epistemológico*.

² D. McDermid, *The varieties of pragmatism*, p. 83. El texto transcrito cita en este orden a los siguientes autores: F. C. S. Schiller, *Studies in humanism*, McMillan, London, 1907, pp. 11-12; W. James, *Pragmatism*, Hackett, Indianapolis, 1907, p. 113; J. Dewey, “The need for a recovery of Philosophy”, en *John Dewey: The Middle Works (1899-1924)*, vol. 7, Jo Ann Boydston (ed.), Southern Illinois University Press, Carbonville, 1917, pp. 3-52; p. 91 –sic–; F. C. S. Schiller, *Studies in humanism*, p. 116.

Según Gaos³ el inmanentismo ontológico es la postura filosófica que niega o desconoce –por convicción, más que por razones– la existencia de un mundo trascendente, además del mundo físico perceptivo que se nos ofrece como objeto de conocimiento. El inmanentista sería aquel pensador que considerase que la única realidad existente es la del mundo que constituye su entorno cognoscitivo, sin correlato con un supuesto mundo trascendente. En pocas palabras, la inmanentista sería la postura según la cual no habría una metafísica además de la física.

C. Como dice Schiller sobre el objeto del pragmatismo.

Ll. Así es, y por su parte, el inmanentismo epistemológico indica que el ser humano no puede trascender el cerco subjetivo de su conocimiento y llegar a una realidad verdadera, esto es, trascendente e independiente del sujeto que lleva a cabo el presunto conocimiento. La filosofía ha desembocado modernamente en ambos inmanentismos (ontológico y epistemológico) de una manera generalizada y casi diríamos que universal.

C. *In extremis* son lo mismo.

Ll. Sí. Ambas especies de inmanentismo, conservando su distancia, se encuentran emparentadas de una forma causal. El inmanentismo epistemológico se emparenta de tal modo con el ontológico, al grado que difícilmente pueden presentarse ejemplares en el que tenga lugar el primero –epistemológico– sin que se dé al mismo tiempo el ontológico.

C. En estos textos se nota claramente que se identifican esos dos “inmanentismos”, tanto ontológico como epistemológico:

–*The Comparison Argument (Extended Version)*: According to Rorty, Goodman and Putnam, we have no access to an unconceptualized reality. On inspection, therefore, the world of the metaphysical realist turns out to be an inerrable Something-We-Know-Not-What. Why not avoid such absurdity by abandoning realism?

–*The New “Master Argument”*: Goodman has suggested that since nothing can be said about the world apart from some frame of reference used to describe it (i.e. some theory or language), the idea that there is a world independent of such frameworks is senseless. Rorty and Kuhn have said much the same.

–*The Argument from Conceptual Relativity*: Putnam maintains that metaphysical realists cannot accommodate the phenomenon of conceptual relativ-

³ J. Gaos, *Curso de Metafísica*, 1944, II Semestre, en *Metafísica*, Universidad Autónoma del Estado de México, México, 1993.

ity: since objects exist relative to conceptual schemes, it is senseless to ask what exists absolutely, independent of the choice of a scheme⁴”.

Ll. ¿Quieres resumirlos?

C. Veamos: “no tenemos acceso a una realidad sin conceptos”, y por ello “hay que abandonar el realismo”. Lo primero lo hemos visto desde *Separatio*: puede haber juicios de algo que propiamente hablando no conceptuamos. Nada nuevo hay bajo el sol... Lo segundo es tema de la *Reflexio*, y lo discutiremos más tarde.

Además, “no se puede decir nada del mundo sin referencia al propio sujeto” y “los objetos existen en relación a esquemas conceptuales”. Por mi parte, nunca he entendido esa palabra “realismo”, pero eso lo discutiremos después.

En mi opinión, esa realidad sin conceptos parece ser la materia prima aristotélica, a la que estos autores llegan a conocer sin saberlo del todo. Creo que en términos de las *Bases noéticas* podríamos llamarles metafísicas –que lo son, reitero– plenamente racionalistas, porque justo confunden el conocimiento con el ser. Parece un argumento ontológico a la inversa: *de non nosse ad non esse valet consequentia*, es decir, porque presuntamente no conocemos algo –quizá por un planteamiento viciado de entrada, entiéndase una experiencia comprendida al modo empirista, que además ellos creen que así es *toda* experiencia en *toda* tradición filosófica–, ese algo no existe, en este caso, el “mundo”.

Ll. Coincido. Al subjetivismo del conocimiento le sigue, como consecuencia necesaria –constatada ahora por medio de estos autores– la negación de una ciencia metafísica correspondiente a realidades. Y viceversa, estas mismas posturas adversas a la metafísica se ven epistemológicamente precedidas por una postura cognoscitiva que no logra superar los procesos sensibles de conocimiento y llegar así a una realidad independiente de aquéllos.

C. Insisto en que esas posturas “adversas” hacen metafísica..., con lo cual no son tan adversas a la metafísica como *prima facie* parecen.

⁴ D. McDermid, *The varieties of pragmatism*, p. 48. La bibliografía de los textos es la siguiente: 1) *The Comparison Argument (Extended Version)*: R. Rorty, “Professionalized Philosophy and Transcendentalist Culture”, en R. Rorty, *Consequences of Pragmatism*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1982, pp. 60-71; p. 67; Goodman, *Ways of Worldmaking*, Hackett, Indianapolis, 1978, p. 17); H. Putnam (“Convention, a them in Philosophy”, en H. Putnam, *Realism and Reason: Philosophical Papers [Volume 3]*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981, pp. 170-183, p. 177). 2) *The New “Master Argument”*: R. Rorty, “Introduction: Pragmatism and Philosophy”, en *Consequences of Pragmatism*, p. XXXIX; Th. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, 2ª edición, University of Chicago Press, Chicago, 1970, p. 206. 3) *The Argument from Conceptual Relativity*: H. Putnam, *The Many Faces of Realism*, Open Court, La Salle, IL, 1987; “Realism with a human face”, en *Realism with a Human Face*, Harvard University Press, Cambridge, 1987, pp. 3-29.

1. Consecuencias del inmanentismo

Ll. Seguimos.

Puede decirse que el principio del inmanentismo epistemológico arranca desde una base cero: considera que el objeto del conocimiento es la representación mental del objeto, y no el objeto de la representación.

A partir de las lecturas que has hecho, ¿cuál sería el papel que ejerce la representación intelectual en nuestro conocimiento?

C. De acuerdo con estos autores el conocimiento parece ser el objeto como tal:

“The Protagorean refrain is sounded repeatedly in Schiller’s writings, and forms the leitmotif of ‘Axioms as Postulates’: The world, as it now appears, was not a ready-made datum ... it is a construction which has gradually been achieved ... The world is essentially *hyle*, it is what we make of it. It is fruitless to define it by what it originally was or by what it is apart from us; it is what is made of it. Hence ... the world is *plastic*, and may be molded by our wishes”⁵.

C. Tal como lo decía, el “mundo” del que habla Schiller se homologa con la materia aristotélica, y no ciertamente con la materia señalada sino la prima. Ese “mundo” tiene que ser “construido” por el sujeto cognoscente, con la consecuencia de que conocemos aquello que construimos, es decir, los conceptos, en tanto que no parecería hablarse de construir el “mundo” físico.

Ll. Esta cuestión fue enfrentada *ante litteram* por Tomás de Aquino. Para Santo Tomás no cabe duda de que “la especie inteligente recibida en el entendimiento... no es lo que conocemos sino aquello por lo que conocemos”⁶. En definitiva, aunque nuestro conocimiento comenzara por la representación, idea o especie inteligible, lo que conocemos no es esa misma especie inteligible por la que nuestro conocimiento conoce, sino que, por medio de ella, *conocemos el objeto de la representación sin conocer la representación del objeto*. Pero ello “no impide en modo alguno que por cierta reflexión (*per quamdam reflexionem*) el entendimiento se conozca a sí mismo, a su entender y a la especie mediante la cual entiende”⁷.

⁵ D. McDermid, *The varieties of pragmatism*, p. 54. Cfr. F. C. S. Schiller, “Axioms and Postulates”, en H. Sturt (ed.), *Personal Idealism*, Memillan, London / New York, 1902, pp. 47-111; p. 54, 60-61.

⁶ Tomás de Aquino, *Contra Gentes*, II, c. 75.

⁷ Tomás de Aquino, *Contra Gentes*, II, c. 75.

C. Parece que Schiller –o quien tenga convicciones semejantes– afirma que construimos el objeto, lo conocemos y reflexionamos a su vez sobre el objeto y el conocimiento; y además éste es moldeado bajo nuestro arbitrio. Aquí aparece un punto que quería destacar.

Ll. ¿Qué punto?

C. Que en esta postura se cree hablar del intelecto especulativo y en realidad se habla del práctico y productivo (*poiético*).

Ll. Puede ser. Pero en principio esa manera de presentar al conocimiento es racionalista, y constituye un modo de conocer como el llevado a cabo por la matemática, la cual convierte su objeto en la representación de su objeto. El triángulo concebido no es el objeto de la matemática: lo es el concepto de triángulo, el cual constituye una representación existente en el entendimiento de manera diversa a como el triángulo existe en la realidad (en la realidad no hay triángulos incoloros e ingravidos)⁸. El triángulo pitagórico o la esfera euclidiana no existen en la realidad tal como están pensadas, porque no son objetos pensados de seres reales, sino objetos pensados de meros objetos pensados.

Ahora bien, a partir del principio del inmanentismo (el concepto de ser se conoce con anticipación al ser concebido) pueden deducirse sus consecuencias, que, a la luz de los textos que leímos, resultan profundamente graves. Si nuestro conocimiento intelectual tiene como objeto primero sus propias representaciones: ¿cómo podríamos llegar a la realidad, más allá y por encima de sus representaciones mismas? Parecería que no queda más remedio que resignarnos no a conocer las realidades, sino a nuestros conceptos, representaciones, “imágenes” intelectuales, especies de ellas; e inferir, a partir de ellas, las hipótesis acerca de lo que serán realmente las cosas representadas por esas representaciones.

C. No pienso que a nuestros autores les cause mucho conflicto esa postura intelectual. De hecho, según yo, algunos ni siquiera tendrían un motivo para plantear hipótesis de las cosas representadas por esas representaciones. Sería algo fútil:

“*The Argument from facts*: According to Davidson, realists must pledge allegiance to a version of the correspondence theory of truth which affirms the existence of facts. Yet if Davidson’s Slingshot Argument is sound, there is at most only one fact to which all true sentences correspond. Hence the correspondence theory is drained bone-dry of content – as are realism and its competitors. Consequently, ‘it is futile either to accept or reject the slogan that the real and the true are *independent of our beliefs*’”⁹.

⁸ Cfr. C. Llano, *Abstractio*, p. 155 y ss.

⁹ D. McDermid, *The varieties of pragmatism*, p. 48. Cfr. D. Davidson, “The Structure and Content of Truth”, *Journal of Philosophy*, 1990 (87), pp. 279-328; p. 305.

Ll. Bien, hay que distinguir dos cosas aquí.

C. Perdón, un segundo. Quiero plantear algo: si es absurdo ese mundo “afuera”, ¿por qué algunos autores seguirían tan preocupados por “refutar” tal concepción? Aunque hubiese pensadores que hablaran sobre el mundo “afuera”, no tendría sentido dedicarle tiempo a seguirla refutando. Si tan fútil es plantear un mundo “real” afuera de nuestras “creencias”, aún más lo sería seguir argumentando todo el tiempo contra él.

Y aquí cabe citar a otro autor hablando justo sobre la reflexión, pero *a sensu contrario* de como lo vimos en *Reflexio*, en tanto que parecería negar por reflexión lo que se ha conocido en el conocimiento directo.

“The well-known dictum that truth consists in an ‘agreement’ or ‘correspondence’ of thought with its object ... speedily leads to a hopeless impasse, once the question is raised: How are we to know whether or not our “truth” “corresponds” or “agrees” with its real object? For to decide this question must we not be able to compare “thought” with “reality” and to contemplate each as it is apart from the other? This, however seems impossible”¹⁰.

Ll. ¿Por qué dices que invierte lo dicho en *Reflexio*?

C. En tanto que el conocimiento reflexivo nos permite conocer los conceptos por los que conocemos las realidades; pero para Schiller justamente nos haría conocer aquello que impediría el conocimiento de las realidades. La objeción tendría sentido si consideramos a ese mundo afuera *simpliciter*, pero reitero que ese “mundo” “afuera” parece ser la materia prima tal como la entiende Aristóteles. ¿Cómo podríamos ver una materia sin más separada de una forma? Eso es justo lo que parecería imposible.

Ll. Pues respondiendo a esta cuestión, digo que precisamente porque tenemos capacidad de reflexionar sobre nuestro propio conocimiento, podemos llegar a conocer que poseemos representaciones; pero ello no nos autoriza para afirmar que las representaciones dichas son lo primero directamente conocido por nosotros. La consecuencia final del inmanentista es el subjetivismo idealista. Al término del camino sobreviene la derrota final, como lo vemos ejemplarmente en Kant y en los autores que has citado: la cosa en sí –lo que se encuentra detrás o más allá de las representaciones– nos resulta a la postre incognoscible.

C. En mi opinión, ésa es la incongruencia de esa doctrina. Si el cognoscente mismo pone el objeto, ¿por qué al mismo tiempo le quedaría vedado?

Ll. Ése es el tema de la materia inteligible, como sabes.

Por mi parte, afirmo que el inmanentista (ya ves que no es alguien “abstracto”...) confunde el conocimiento reflejo (el que el conocimiento ejerce sobre sí

¹⁰ D. McDermid, *The varieties of pragmatism*, p. 17. Cfr. F. C. S. Schiller, *Humanism: Philosophical Essays*, Mcmillan, London, 1912, pp. 45-46.

mismo) con el conocimiento directo (en el que el conocimiento conoce la realidad exterior, que es su primer objeto directo natural).

C. Sí, justamente me parece que en la cita de Schiller vemos la confusión o identificación incluso de esos planos, directo y reflejo.

Ll. Toma nota.

El inmanentismo tendría como consecuencia privilegiar el conocimiento reflejo. Este privilegio sería de orden temporal: conoceríamos antes la representación (especie o idea) que lo representado. Pero también de orden fundamental: nuestros conocimientos se referirían a tales representaciones, pues los entes supuestamente en ellas representados nos serían inabordables.

C. En esas posturas no hay temor de quedarnos en las representaciones, sino que lo dan por hecho.

Ll. Tengo escrito algo al respecto en *Reflexio*.

Sigamos. La concepción que estudiamos implica y a la vez concluye tres supuestos que hay que estudiar.

- a) Confusión entre signo instrumental y signo formal.
- b) Confusión entre sentido y realidad.
- c) Confusión en las nociones de adentro y afuera

Dejaremos fuera el estudio del sentido y realidad porque no atañe directamente a lo que veremos en la siguiente clase. Empecemos por el primero: confundir el signo instrumental y el signo formal.

C. Veámoslo.

Ll. La naturaleza del signo reside en su condición de llevarnos a lo significado. El signo conlleva la nota de intencionalidad: el signo lleva (*intendit*) a lo significado, como la huella nos conduce al animal o la imagen recogida en la fotografía nos lleva al rostro fotografiado. Por ello, parecería que el ser del signo es de carácter *instrumental*: se trata de un medio o instrumento para proporcionarnos el contacto con lo significado. En el orden general de los signos, es obvio que debemos conocer antes la fotografía que el fotografiado (si estamos delante de él ¿para qué requerimos ver la fotografía?); debemos conocer el humo antes que el fuego oculto que lo produce: si pudiéramos ver directamente el fuego, no necesitaríamos del humo como signo para conocerlo.

C. ¿Este signo pasaría por lo “conocido” en estos autores?

Ll. Eso afirmo.

C. Pues creo que esto es lo que quieren decir cuando critican la teoría de la verdad como “correspondencia”, porque esa correspondencia se intenta con un signo de tal tipo, algo que se conoce directamente e imposibilita cualquier otro conocimiento:

“If truth is a matter of correspondence, then we can verify our beliefs only if we can compare some of them directly with reality and find out whether they agree with the way things are. Since we cannot possibly perform such a comparison the intuitively appealing idea that truth is correspondence ironically results in something virtually no one wants to accept – namely, skepticism. So unless we are prepared to concede that knowledge of the external world is an impossibility, we must give up the correspondence theory in favor of some conception of truth that can do justice for our claims to know¹¹”.

C. Noto una brecha entre las “creencias”, término que conlleva toda la gno-seología de estos autores y que no utilizo en lo absoluto, y el “mundo” o la “realidad”. Además, reitero que en esas lecturas no veo que estos autores hayan definido en lo absoluto qué es ese “mundo” o “realidad”: ¿son substancias, accidentes, medidas, afecciones, actos? No se puede saber.

Ll. Además de estas preguntas preliminares, contra estas posturas debe decirse lo siguiente: el signo característico que es *la representación cognoscitiva no es un signo instrumental*. La escolástica lo ha calificado con un término muy específico y propio: signo formal. Es un signo propiamente dicho, formalmente considerado en tanto que signo.

C. ¿Cómo formalmente en tanto signo?

Ll. No es algo que conozcamos antes que lo significado, como si fuera algo de suyo, al margen de su significación, o como si tuviera entidad propia digna de ser conocida antes y/o separadamente de lo significado. El signo formal, a diferencia del instrumental, es a tal grado signo, que se oculta a nuestra mirada con tal de que ésta se dirija a la realidad significada en, por, y a través del signo; y lo hace de tal manera que el signo no es conocido en el conocimiento directo en el cual conocemos lo significado.

C. Es difícil –si no imposible– que este signo lo acepten en estas posturas.

Ll. Vamos a ver.

La dificultad existente para entender esta manera específica y propia del signo representativo en el conocimiento, es que no podemos ofrecer otro tipo de signo además del signo que es la representación cognoscitiva: debemos entenderlo en sí mismo, y no por su parecido –salvo lejanísimo– con otro. El signo formal es algo que la escolástica limita y aplica sólo al concepto o a determinadas imágenes sensibles. Precisamente, si conociéramos el signo, ya por ese sólo hecho nos incapacitaríamos para conocer lo que en él estuviera significado, pues, a partir del conocimiento del signo, deberíamos conocer la relación de lo significado con el signo. Y esa relación no la podríamos conocer más que me-

¹¹ D. McDermid, *The varieties of pragmatism*, p. 14. Subrayado en el original.

dianete otro concepto, es decir, otro signo, que sería distinto de la relación entre signo y realidad significada que buscamos...

C. Esas relaciones irían al infinito; o bien se tendría que estar fuera del “conocimiento” (las “*beliefs*”) y de la “realidad”, del “mundo”, para comparar ambas instancias. Justo esto se afirmaba en la cita anterior.

A mí me parece que la crítica contemporánea a la teoría de la “correspondencia” se encuentra en este plano. La correspondencia requiere de una correspondencia previa al infinito.

Ll. Eso sucede en mi opinión porque el inmanentismo consiste en considerar el concepto como *signo instrumental* (debo conocer el signo y después deducir, inferir lo significado) en lugar de considerarlo como signo formal en el que –repito– conozco la realidad significada *por medio, en, por, a través* del signo, pero sin conocerlo a él. Por esto, como acabo de decir, el inmanentismo nos conduce no a la realidad sino a un proceso al infinito, en el que, todo lo más, nos acercáramos a esa realidad asintóticamente, sin nunca alcanzarla.

C. Ahora bien, pongámonos en clave pragmatista: si el signo formal es ignorado en el conocimiento directo de la realidad, ¿cómo tendríamos noticia de su existencia?

Ll. La existencia del signo formal se deduce –y aquí sí hay una inferencia propiamente tal– gracias al conocimiento reflejo. No es el conocimiento reflejo el que nos pondría en contacto con la realidad significada. Al revés: llegamos a conocer la existencia del signo mediante el conocimiento reflejo sobre el conocimiento directo. Este nos conduce a la realidad significada: aquél, al signo que la significa.

Estas instancias “límite”, si cabe el término, se exponen mejor por medio de ejemplos: cuando vemos una imagen familiar en el espejo, no vemos, en realidad, la imagen del espejo, sino lo reflejado en ella, a tal punto que, sin volver hacia atrás nuestro rostro hablamos con la persona imaginada, y no con su imagen, que queda ignorada por completo. Sólo posteriormente, si queremos hacerlo, nos fijamos en la imagen. Y así, cuanto más espontáneo sea nuestro conocimiento, más inadvertida resulta la imagen. Al vernos en el espejo para peinarnos –no para vernos– nos estamos viendo a nosotros mismos: ciertamente no peinamos a la imagen, sino a nosotros.

En el colmo de la espontaneidad, el perro puesto por primera vez ante un espejo, ladra al perro que tiene delante –sin saber que es él mismo– y no a la imagen del perro. De manera parecida, el oftalmólogo sabe que nosotros producimos imágenes en nuestra retina para conocer las cosas (y sin tales imágenes las cosas no pueden ser vistas por nosotros); no obstante, nosotros vemos primero las cosas a las que esas imágenes corresponden. Esta característica *formal* de ese signo característico que es el concepto, se llama precisamente *intencionali-*

dad, y es un modo peculiar de existir, pues no existe en sí o para sí, como las otras realidades existentes, sino que existe para la realidad que es por él significada.

C. A esos autores les parecerá una respuesta *ad hoc* al problema, como un *deus ex machina*.

Ll. Lo es para ellos, pero esta distinción entre instrumentalidad e intencionalidad del signo nos exime del inicial prejuicio de realizar un conocimiento reflejo que, al poner de manifiesto la existencia de conceptos o ideas, nos impediría llegar a las realidades de las que se dan esas ideas o conceptos. Por medio del conocimiento reflejo conocemos no sólo la existencia de los conceptos, sino su característica formal de signo, que ratifica y asegura nuestro realismo, en lugar de “encerrarnos” en aquella postura de inmanencia. Afirmo, pues, que los conceptos existen –con esa existencia peculiarísima que llamaríamos existencia intencional– precisamente para llevarnos a la realidad trascendente de ellos mismos.

C. Sigo sin admitir esa palabra “realismo” porque, o todas las posturas son realistas o ninguna lo es. Aquello que afirmen esas posturas, todas de hecho, debemos suponer que lo que afirman es verdadero, o real, por más “inmanentistas” que sean.

Ll. Eso es el tema de la verdad del juicio. Lo veremos después.

C. Podemos decir entonces que el tema del conocimiento está invertido en estos autores: es decir, el conocimiento reflejo es el primer conocimiento, y como no podemos conocer nada fuera de ese conocimiento reflexivo, se sigue que no habría un conocimiento directo de la realidad, ni realidad incluso. En cambio, en la filosofía aristotélica, el conocimiento reflejo permite conocer que hay un conocimiento directo inicial de los objetos. Por ahora dejemos en suspenso el decir qué objetos se conocen, pero es un hecho que se conocen objetos, y justamente la reflexión puede darnos cuenta de los medios que tenemos para hacerlo.

Ll. La consecuencia más importante, de la que derivan todas las demás, es el idealismo. Y no ya el idealismo, sino el solipsismo, pues mis representaciones personales de los individuos con los que convivo me impedirían tener verdadera noticia de la existencia de ellos.

C. Volvemos con los términos como “idealismo” y “realismo” que no entiendo.

Digámoslo a la inversa: o todas las posturas son “idealistas” o ninguna lo es, porque las ideas por las que se conocen los objetos, o las ideas que serían el “mundo” entero como tal, en ambos casos, esas ideas serían reales a su vez para los que las propugnaran de ambos modos, ya como medios ya como “realida-

des”, y entonces, las posturas a su vez serían “idealistas” si es que a su vez fueron “realistas”.

Ll. Yo no lo veo así; eso lo deberás desarrollar tú posteriormente.

2. Adentro y afuera

Ll. Ya dijimos que el inmanentismo confunde el signo formal con el instrumento. Nos corresponde ahora explicar otra de las confusiones aludidas, a saber, aquella en la que el inmanentismo incurre al confundir las nociones de adentro y afuera.

C. Bien.

Ll. La noción de *adentro* y *afuera* resultan esenciales para la comprensión de la *inmanencia* (recordemos: *manere in*, “quedarse en”, “quedarse dentro”), y la *trascendencia* (*transire*, “salir fuera”). Desde el punto de vista epistemológico (que es la perspectiva con la que abordamos ahora el inmanentismo, o en concreto, el pragmatismo contemporáneo), los conceptos estarían dentro del conocimiento y las realidades a que ellos se refieren estarían fuera.

C. Es el “mundo” afuera de las “creencias” o “*beliefs*”.

Ll. Sí. Lo cuestiono de esta manera, a ver qué te parece: ¿cómo a partir de lo que tenemos dentro –el concepto– podemos llegar afuera –la realidad–?

C. La cuestión está expuesta del modo como aparece a la letra en los textos recién citados. Justamente encontré algo de James en esos apuntes. Parece que él se refiere a la acción del pensamiento en la actividad cognoscitiva (es decir, que el intelecto no es pasivo sino activo, lo cual –perdón– es descubrir el agua tibia...). Creo, sin embargo, que nos sirve para mostrar un paradigma de lo que estamos hablando:

“The correspondence theory of truth assumes that our thoughts and theories must fit or conform to the way things are “out there”, in the world they purport to describe. As enlightened post-Kantians, however, we think that “the trail of the human serpent is over everything” (W. James, Pragmatism, p. 33). That is to say, we find the empiricist stress on passive sensibility and pure receptivity grossly misplaced; we think it is high time for philosophy to acknowledge the cognitive contributions of the knowing subject, whose mind is not a mirror but rather a creative source of form, structure, and synthesis. Accordingly, no theory of truth which overlooks the extent to which subject-

*derived actors construct and order our knowledge of the world can be reckoned adequate*¹²”.

C. Como vemos, somos “ilustrados post-kantianos”, y suponemos por decreto la epistemología “post-kantiana” y sus consecuencias...

Ll. ¡Je! Bueno, a ver, hablemos de esta postura.

La pregunta por el llegar “afuera” del propio conocimiento no tiene contestación alguna desde el propio inmanentismo. Si la realidad estuviera fuera de mi conocimiento, no podría conocerla. La realidad externa, aunque por un supuesto correspondiera al concepto interno, me sería inaccesible.

C. Hace un rato yo había dicho que este “afuera” parecía la materia al modo aristotélico, la que no se puede conocer como tal sino en referencia a la forma. Ahora parece que ese “afuera” parece que se refiere a cualquier realidad que no sea el yo.

Ll. Por mi parte, veo en esta argumentación inmanentista (o pragmatista) una concepción material del conocimiento: el “adentro” y el “afuera” no son sino expresiones materiales de lo que debe estar en un lugar material o fuera de ese lugar material, dado que a la materia no le corresponde la ubicuidad. Lo que entendemos no puede estar simultáneamente *afuera* y *adentro*. Sólo podremos conocer la realidad si está *adentro*, pero entonces dejaría de ser realidad porque ella, para serlo, debería estar *afuera*.

C. Me parece que nuestros autores hablan de un “afuera”; no sé si en este sentido, pero siempre hay referencia a un “afuera”, y a “espejos”, “construcciones”...

Ll. Esa ambientación materialista del conocimiento es la que predomina, al parecer, en las filosofías post-socráticas, ajenas a Platón y a Aristóteles. Por ejemplo, Aristipo de Cirene considera al fenómeno del conocimiento como una manifestación de la cosa que produce en nosotros una pasión sensible. Cada pasión se verifica en nosotros y se da con toda certeza, y es la verdad para nosotros que padecemos el fenómeno, pero no para los demás, que padecerían sus propias pasiones. Con los cirenaicos¹³, como ahora con los inmanentistas (y pragmatistas), tenderíamos al solipsismo.

Si el conocimiento se resuelve en el *pathos* en la impresión, no podremos engañarnos, pero no podremos tampoco ni enseñar a otros nuestra verdad (pues no sentirían lo que nosotros sentimos), ni argumentar acerca de la falsedad de sus conocimientos, pues su pasión sería, por el mismo principio, diversa de la nuestra.

¹² D. McDermid, *The varieties of pragmatism*, p. 46.

¹³ L. Fallos López, “Dos filosofías desde lo singular en el pensamiento antiguo: cínicos y cirenaicos”, *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 1999 (37), pp. 385-393.

C. Tenía esta duda precisamente: si el conocimiento de esas “realidades”, “objetos” o “mundo” que cada quien construye (según los pragmatistas, claro), lo hace cada individuo por sí mismo, o no; o se refieren los pragmatistas a la humanidad como concepto abstracto; o bien hablan de un conocimiento sin sujeto.

Supongamos lo primero (que cada individuo construye su noción de “mundo”). En ese caso, si sólo hay un conocimiento individual e incommunicable, ¿cómo se compararían las visiones individuales e incommunicables entre cada individuo? Y aun, el propio yo sería ya una representación y un mundo afuera, lo cual se mostraría con el solo hecho de ver nuestras propias manos. El vernos a nosotros mismos ya sería una representación.

Ll. Pero no únicamente eso; el immanentismo busca, para la seguridad del conocimiento, que el objeto a conocer o a percibir se encuentre dentro de nosotros, aunque el mismo cognoscente debería estar dentro del objeto del conocimiento.

El único medio de salir de la inmanencia sería el exigido por Tomás Dídimo: meter los dedos en las huellas de los clavos y la mano en la herida del costado. Pero incluso en ese caso la materia en sí, en cuanto tal, no podría más que postularse, ya que no se dejaría apretujar por nuestros sentidos. Lo que está a la mano se individualiza de por sí: lo sentimos y apretujamos como cosa individualizada (el caballo lo veo, pero la equinidad no).

C. Entonces, ¿cómo habría que ver este asunto?

Ll. El conocimiento inteligente es una actividad espiritual en donde no cuadran los locativos *adentro* y *afuera*.

C. Dudo que estos autores acepten el término “espiritual”. Eso, por un lado, pero por otro, y de modo paradójico para estas posturas, creo que son más “espiritualistas” de lo que querrían ser, porque terminan diciendo que no conocemos más que el propio yo y que no habría nada afuera de él, nada material incluso. Esto es claro, porque, ¿qué sería esa materia externa sino una postulación intelectual?

Ll. En el aristotelismo, el hilemorfismo nos dificulta, y aun impide, el lograr desasirnos de las composiciones espaciales propias de la materia, como hemos visto en *Separatio*. El mismo Tomás de Aquino no logra expresarse de otro modo: la cosa “está en el alma como en el objeto: pero se dice que existe en la cosa, en cuanto que es algo que existe en la cosa fuera del alma (*extra animam*), que responde a la concepción del alma”¹⁴.

C. Para los autores leídos, me parece que nada quedaría fuera del alma, aunque no hablen de alma, sino de “intelecto” o “mente”.

¹⁴ Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d. 29, q. 1, a. 3, c.

Ll. Esa expresión que usas, *extra animam*, la reitera Tomás cuando quiere darnos una visión no inmanente del conocimiento: “lo primero en nuestro entendimiento son las cosas exteriores (*extra animam*), a las que primeramente se dirige para entenderlas. En segundo lugar, se dice que entendemos los conceptos (*intentiones*) congruentes con el modo de entender: esto es lo que el entendimiento entiende en segundo lugar, cuando reflexiona sobre sí mismo, entendiendo que entiende y el modo como entiende” (“*intelligens se intelligere et modum quo intelligit*”)¹⁵.

C. Pero el “exterior” en este caso se entiende de modo distinto que el “exterior” empirista y pragmatista: ese “exterior” para ellos es tan ininteligible como la materia prima lo es para un aristotélico.

Ll. Esto sucede con Santo Tomás de Aquino porque el adentro y el afuera no tienen un sentido localista material. En efecto, lo primero que debería conocerse, según el pragmatismo, sería lo que está dentro de nosotros: los conceptos o intenciones, que constituyen nuestro modo de entender; y después lo que nos es externo (*extra animam*). Pero la descripción aristotélica-tomista de nuestro conocimiento sigue otro orden. La primera fase cognoscitiva es aquella en la que el entendimiento se deja arrastrar por las cosas para entenderlas directamente. La segunda fase no es la del conocimiento directo sino la del conocimiento reflejo.

C. De ser así, entiendo que el modo del conocimiento en la postura pragmatista está invertido respecto de los antiguos. Este fenómeno de la inversión de los predicados lo he estudiado con relación al pensamiento antiguo y moderno en la filosofía del viviente. Desde los *Analytica Posteriora* de Aristóteles podemos caracterizarla como la doctrina de la inversión de los predicados recíprocos. En el *Epítome* lo denominaba *anakephalaíosis* o *recapitulatio*, pero creo que es mejor el término reciprocación, esto es, la *reciprocatio* de los predicados entre sí¹⁶. Lo vemos en otro despacho.

Ll. Es interesante.

C. Sí.

Ll. ¡Y lo aceptas, eh!...

C. ¿Qué?

Ll. Que tu tesis es interesante.

C. ¡Ja ja! No, no..., que el tema es interesante.

¹⁵ Tomás de Aquino, *De potentia*, q. 7, a. 9, c.

¹⁶ O. Jiménez Torres, “Definición y demostración en *Analytica Posteriora*: paradigmas de su *reciprocatio* mutua en tres ámbitos del *corpus* aristotélico”, *Cauriensia. Revista anual de ciencias eclesiásticas*, 2015 (10), pp. 507-526.

Ll. Bueno. Seguimos.

Sostengo que el conocimiento directo previo al conocimiento reflejo es la condición imprescindible para que nuestro conocimiento sea trascendente. Es la contrapartida de la que denomino “egolatría inmanentista”.

C. Digamos la *reciprocatio*...

Ll. En otro despacho vemos ese tema en concreto.

Ahora bien, en el conocimiento intelectual se da un olvido de sí mismo, para volcarse sobre el objeto. Sólo después de poseído el objeto, somos conscientes del modo como logramos poseerlo. Y entonces el primer problema del conocimiento no es el de la existencia del mundo (¿hay un mundo que trasciende los límites de nuestro conocimiento sobre él?), sino el de la objetividad de mi conocimiento (¿conoce o no mi conocimiento algo objetivo respecto del conocimiento mismo, o sólo conoce las representaciones subjetivas que el propio conocimiento elabora para conocer un supuesto mundo exterior?).

C. En esto se acercan las dos posturas (“realismo” e “idealismo”), en el buscar la verdad del conocimiento, o en saber exactamente si se ha conocido, y qué se ha conocido, porque *algo* debe ser la causa de ese conocimiento.

Ll. Aquí debe distinguirse un doble influjo del objeto en el sentido externo, y una doble formalidad en un mismo acto: el objeto influye físicamente en el órgano, y además influye psicológicamente en la potencia. El primer influjo es transitivo, efectuando una alteración físico-química en el órgano; del segundo modo, el objeto actúa formalmente como objeto, produciendo la imagen entitativa e intencionalmente, mediante la cual la facultad (por sí misma y no sólo por el objeto) se constituye en cognoscente en acto primero. Este conocimiento es una acción inmanente intencional, pero tiene su especificación por el objeto, que es trascendente.

C. Aquí es donde empezarían las discusiones porque nuestros autores “anti”-“metafísicos” no aceptarían una explicación formal del objeto en cuanto objeto. El conocimiento se reduciría a la inmutación exterior, y la representación que de ella se tiene constituiría el conocimiento.

Ll. Sobre esto recuerdo que Ambrosio McNicholl en sus cursos se atrevía a decir que en las actividades inmateriales no se da estrechamente ni un *adentro* ni un *afuera*, sino también un contacto virtual. El conocimiento y el objeto no se separan, sino que se unen; *al conocer, el cognoscente se hace el objeto* y tal unidad es un dato primario de la conciencia: no se da una grieta entre los dos extremos, como si fuera necesario un puente.

C. En la postura contemporánea que estudiamos no se distinguen las nociones aristotélicas de materia y forma en el conocimiento, y mucho menos en la naturaleza de las cosas. Digamos que sus presupuestos, prejuicios, o

principios especulativos, ello está impedido de entrada, con todas las consecuencias que ello acarrea.

L1. Pero “*si obiectum –dice McNicholl– debet necessario esse inmanens, non sequitur illud non posse simul transcendens*”: “si el objeto debe ser necesariamente inmanente –como hemos de conceder al inmanentismo– de ahí no se sigue que no pueda ser al mismo tiempo trascendente”. El principio de inmanencia no debería ponerse como un prejuicio inicial del que ya no es posible salir.

C. Para la posición pragmatista ése un prejuicio inicial y una conclusión final sin visos de querer resolver la cuestión, según lo veo, sino de seguir discutiendo con otras posturas.

L1. ¿Ah sí? Justo Gaos decía que cuando en la historia de la filosofía se suceden alternativamente concepciones contrarias, hay razón para sospechar su índole antinómica... La alternancia de esas opciones sería motivada por un afán que “ha dominado siempre a los filósofos”¹⁷.

C. Pues así parece a la vista del estudio de la “verdad” en nuestros amigos pragmatistas.

L1. Seguimos. ¿Ya te cansaste...?

C. No.

L1. Bien. Continuemos.

El objeto se nos presenta siempre con el *modo de existencia* que le corresponde en el mismo darse a conocer y ser conocido: una verdad matemática –la esfera geométrica es equidistante de su centro–, se nos da de manera diferente a un objeto posible –el hombre perfecto–, y ambos se presentan de manera diferente a esta mesa que tengo delante de mí. Pero en este caso, no se da el problema del conocimiento de un efecto, en el que la causa está ausente y debo presuponerla: el objeto mismo, sobre cuya presencia me pregunto, está presente, y se presenta como existente con independencia de mí y de mi conocimiento de él. Mi pregunta es superflua. Ahora bien, esto no es sólo válido para la primera operación del espíritu (el concepto), sino también para el juicio.

Eh, qué bueno que llega este señor. Miguel Alejandro, estábamos hablando de un tema que conoces muy bien.

MA. Eso está en mi tesis, Carlos. Ahora traigo el texto.

¹⁷ J. Gaos, *Del hombre*, p. 476.

A ver si te sirve esta cita: “*lo juzgado es la cosa exterior. Pero para juzgarla el entendimiento no sale de sí mismo, sino que lo juzga en su misma interioridad*”¹⁸.

Sólo venía por unos documentos. Estoy en mi oficina.

Ll. Gracias. Seguimos.

La afirmación que nos transmite Miguel Alejandro sólo puede hacerse sobrepasando las versiones localistas del adentro y el afuera. Sólo así, la cosa, que es exterior, puede ser juzgada sin que el conocimiento *salga fuera*, sino que lo juzga en su intimidad misma¹⁹.

C. Que es *in extremis* lo que el pragmatismo termina diciendo, pero sin aceptar la llamada *intentio*, o los signos formales; es decir que todo lo que conocemos no *saldría* o no estaría *fuera*.

Ll. Pero si perdemos de vista el *ser intencional* del concepto, no nos quedará más que optar por dos polos opuestos mutuamente incompatibles: “o bien se recluye la verdad en el interior de una conciencia permanentemente clausurada en sí misma –tal y como pretende el idealismo–, o bien, por contraposición, se reduce a un simple proceso de copia de hechos aislados –tal como pretende el positivismo”²⁰.

C. Como habíamos leído ya, algunos pragmatistas se refieren a esa “copia” del mundo externo, uniendo estas dos posturas.

Ll. Bien. Avancemos.

De acuerdo con Aristóteles, la sustancia intelectual no es corpórea. Una de las pruebas que respaldan su aserto, es precisamente el hecho de que el entendimiento reflexiona sobre sí mismo. En el entendimiento se da una *reflexión total*, a diferencia de las potencias corporales (una mano, por ejemplo, puede tocar el resto del cuerpo), lo que resulta imposible en una acción ejercida por órganos corporales: “[*intellectus*] *intelligit enim seipsum, non solum secundum partem sed secundum totus*”. (El entendimiento se entiende a sí mismo no solo parcial sino totalmente)²¹.

¹⁸ M. A. García Jaramillo, *La cogitativa en Tomás de Aquino y sus fuentes*, Eunsa, Pamplona, 1997, p. 372.

¹⁹ Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 8, a. 1, ad14: “*Iudicium non est actus quae egrediatur ab agente in rem exteriorem quae per eam transmutetur, sed est operatio quaedam in ipso operante consistens ut perfectio ipsius*”; “El juicio no es un acto que sale del agente a la cosa exterior, que ejerce su influjo sobre él, sino que es una cierta operación que se asienta sobre el mismo que opera, como perfección suya”.

²⁰ C. Segura, “La dimensión reflexiva de la verdad en Tomás de Aquino”, *Anuario Filosófico*, 1982 (15, 2), p. 271.

²¹ Tomás de Aquino, *Contra Gentes*, II, c. 49.

C. Me parece que para los lógicos (o “pragmatistas”) coetáneos, a partir de este argumento no se seguiría la inmaterialidad de la acción cognoscitiva, sino que se apelaría al desconocimiento del mecanismo por el que se hace tal operación reflexiva.

Ll. Sin embargo, lo original en Aristóteles no es sólo el hecho según el cual la reflexión sobre sí sería manifestativa de la inmaterialidad del entendimiento. Lo original es que gracias a esa reflexión sabemos que tenemos conocimiento (al conocer conocemos que conocemos) y descubrimos los factores o medios que fueron necesarios para que el conocimiento tuviera lugar. Dicho de otra manera, sólo después de ejercer nuestro conocimiento directo, es decir, nuestro conocimiento de objetos exteriores, o concurrentemente con ello, somos conscientes del acto de conocer y de las representaciones (especies, imágenes, conceptos, juicios) que fueron requeridos para tal conocimiento, pero que en el primer instante quedaron ignorados. Y esta ignorancia se debe a que los mencionados factores cognoscitivos son tan inmateriales como el conocimiento que los produce o de los que se sirve.

En el mismo hecho, por tanto, de la inmaterialidad del conocimiento para Aristóteles (espiritualidad para Tomás de Aquino y para mí) reside la ignorancia intelectual de la representación por la que conocemos lo representado –que llamo *intencionalidad cognoscitiva*– y la reflexión gracias a la que llegamos a tener conciencia de aquello que ignoramos, a lo que llamo *reflexividad cognoscitiva*. Lo que se ignora o sobrepasa a causa del espíritu, se reconoce después por causa de ese mismo espíritu...

C. En la lógica..., digo, en la filosofía contemporánea el desconocimiento de ese proceso (cualquiera que sea su naturaleza) provoca precisamente la negación de ciertas consecuencias desde el aristotelismo, como por ejemplo, esto que acaba usted de mencionar, que el conocimiento reflejo permite conocer los medios del conocimiento directo.

Ll. He aquí el despropósito del inmanentismo: gracias al carácter inmaterial del conocimiento, el inmanentismo, por reflexión, puede tener noticia de que ese conocimiento se ejerce a causa, por virtud, en, las sensaciones e ideas. Pero en vez de pensar que, si en un principio fueron ignoradas (o trascendidas o sobrepasadas) es precisamente porque poseen una constitución tan inmaterial como la de la reflexión cuya advertencia hace posible. No es necesario un *transcendere* porque no ha tenido lugar el *in-manere*.

En este punto Tomás es conciso: “lo primero que conocemos son las cosas existentes fuera del alma, hacia las que es llevado primeramente el entendimiento. Lo entendido por nosotros en segundo lugar se llaman intenciones [conceptos] que son consecuencia del modo de entender: en efecto,

esto segundo el entendimiento lo entiende en cuanto que reflexiona (*reflectitur*) sobre sí mismo, entendiendo que entiende y el modo como entiende”²².

C. El seguir hablando de “afuera” es lo que se presta a confusiones, porque parece que seguimos hablando como ellos de “afuera-adentro”.

Ll. Veamos. El inmanentismo, esto es, la necesidad de encontrar la salida o puente del conocimiento a la realidad, fue planteado por Descartes, para quien el perno sobre el que el conocimiento gira es la idea, no la realidad. Pero tal modo de considerar el conocimiento no de Descartes como tal, sino del método matemático del que se sirve. En las matemáticas lo que consideramos como objeto son las representaciones elaboradas por nosotros. Como ya hemos visto en el curso de *Abstractio*²³, en el método del pensamiento matemático, la esfera euclidiana posee las cualidades de algo construido por nosotros. Así, el concepto de esfera no ofrece problema alguno, porque somos nosotros los que – *en cuanto concepto*– lo hemos hecho *existir*. En la física y metafísica ocurre lo contrario.

C. Aquí está el punto al que iba. Por eso le llamo lógica a la nueva “metafísica” de hoy.

Ll. *Ok*. ¿Vamos bien? ¿Seguimos?

Debo decir que quien admite el supuesto de la inmanencia (‘lo primero que conoce nuestro entendimiento son sus propias producciones intelectuales’), queda indefectiblemente encerrado en el recinto del pensamiento personal, y será incapaz de salir de él. Y esto sucede incluso en aquellos casos en que el inmanentismo puede recibir el calificativo de *metódico*. Esto es, en el caso de que admitamos los supuestos inmanentes sólo como meramente supuestos: aún con esa admisión, siguiendo rigurosamente el discurso de nuestro pensamiento no lograremos llegar a la realidad, con lo que nuestro realismo no quedará liberado de sus adversarios.

C. ¿Ejemplos?

Ll. Ahora mismo: el ilacionismo “metódico” es susceptible de una crítica semejante a la que Johannes Hessen²⁴ le hace a Kant. Aun aceptándole que los fenómenos sensibles son ciegos, es decir, ineptos para ser objeto de mi conocimiento intelectual; y admitiéndole que los fenómenos sensibles se harían inteligibles cuando el yo trascendental aplicase una categoría *a priori* a un fenómeno sensible, aun entonces, ¿qué es lo que hace que nuestro entendimiento aplique *esta* categoría precisa –la de causa, por ejemplo– para explicar el fenómeno de la sucesión permanente que se da entre un hecho y

²² Tomás de Aquino, *De potentia*, q. 7, a. 9, c.

²³ C. Llano, *Abstractio*, p. 155 ss.

²⁴ Cfr. J. Hessen, *Teoría del conocimiento*, Espasa Calpe, Argentina, 1940.

otro? O bien ¿qué es lo que motiva a nuestro entendimiento para aplicar la categoría precisa de substancia al fenómeno sensible específico de la permanencia en la sucesión? Y aquí está el *quid*: ¿no debería ya haberse dado una conexión previa –una ilación previa– entre la categoría de causa y el fenómeno presuntamente causado, o entre la categoría de sustancia y el fenómeno de la permanencia en el devenir del cambio? De análoga manera parece que en el ilacionismo se da ya un subyacente y previo nexa ilativo entre *esta* representación y *esta* realidad extramental.

C. ¿Y usted qué dice sobre el particular?

Ll. Mi posición en *Reflexio* difiere de la del ilacionismo en un solo punto, pero que es decisivo: el concepto, especie, o representación *in quo*, en el cual el entendimiento capta el objeto exterior *quod*, no es previamente conocido por nosotros, antes de conocer el objeto exterior, y no hay, por tanto, en el conocimiento directo, problema de ilación ninguna pues nos es desconocida la orilla desde la que deberíamos tender el puente, o el punto inicial de donde arrancaríamos la ilación. En el realismo inmediato, como el que sostengo, no hay un problema de ilación entre el concepto y la cosa en el conocimiento directo. Lo hay –en el reflejo– entre la cosa y el conocimiento. Pero esta postura nos colocaría ya en un realismo objetivo y no en un idealismo.

C. Aunque, reitero, seguimos hablando de realismos e idealismos que no entiendo como tales.

3. El punto de partida radical

Ll. Seguimos.

Etiénne Gilson, en *El realismo metódico*²⁵, explica el despropósito de entrar en diálogo con cualquier filósofo de la inmanencia, pues para hacerlo, tendríamos que permitir alguna concesión, aunque mínima, que nos haría cruzar la orilla del realismo, para acercarnos al idealismo que queremos enfrentar.

El realismo inmediato no es para Gilson una conclusión a la que se llega después de un acucioso análisis del conocimiento, sino que constituye *un punto de partida* de él. Así como Descartes, en su *Discurso del método* o en sus *Meditaciones*, parte de la duda metódica acerca de la existencia del mundo y de la causalidad, Gilson parte no de la duda sino de la seguridad metódica del realismo inmediato.

²⁵ Cfr. E. Gilson, *El realismo metódico*, Rialp, Madrid, 1974.

El principio de Descartes: *cogito, ergo sum*, da por resultado este otro: *cogito, ergo res sunt*. Aquí vemos una dificultad infranqueable para salir del sujeto cognoscente y llegar a la cosa conocida; por eso, *desde el primer momento*, el filósofo que intenta justificar el punto de vista tradicional *experimenta la necesidad de demostrar* que el pensamiento no está encerrado en sí mismo, sino que toca o incluso implica el objeto²⁶.

Así, Gilson se pone así en diálogo con Noël.

C. ¿Con quién?

Ll. Noël pertenece a la Escuela de Lovaina, y es discípulo por tanto de Desiré Mercier, el más notable realista mediato, defensor del ilacionismo.

C. Ah, *ok*. Pongámonos en el caso de Gilson que sigue hablando de realismo e idealismo: ¿es o no posible llegar a las cosas situándose en el punto de vista del *Cogito*?²⁷

Ll. Gilson contesta resueltamente: “No, no es posible, y, si la suerte del realismo depende de esta cuestión, su suerte está decidida; jamás se obtendrá, partiendo de un *Cogito*, la justificación del realismo de Santo Tomás de Aquino”²⁸. Gilson pone su actitud en alternativa con la de Descartes. Si Descartes comienza con el *Cogito*, Gilson se siente con el mismo derecho de comenzar así: *Res sunt*.

Efectivamente, *Pienso* es una evidencia, pero no la evidencia primera, y por eso no llegaremos a nada basándonos en ella. *Las cosas son* es otra evidencia; y ésta es la primera de todas y la que conduce, por una parte, a la ciencia, y, por otra, a la metafísica; por consiguiente, es un método adecuado para tomarlo como punto de partida²⁹.

C. De esta afirmación de Gilson y a partir del libro *Reflexio* compuse el lema, digámoslo así, de la filosofía llaneana: *res sunt, ergo eas cogito*, pero debemos concretarlo aún más en *res sunt, ergo eas cognosco*³⁰, como me dijo Luz Imelda.

Ll. De acuerdo. Tienes que agradecerle por esa observación.

C. Ya lo hice.

Ll. Bien. Mi maestro Ambrosio McNicholl hacía una aguda observación: el filósofo francés apela más a las consecuencias de la elección (si elegimos el *res*

²⁶ E. Gilson, *El realismo metódico*, p. 63

²⁷ E. Gilson, *El realismo metódico*, p. 72.

²⁸ E. Gilson, *El realismo metódico*, p. 72.

²⁹ E. Gilson, *El realismo metódico*, p. 168.

³⁰ Apreciación hecha por la Dra. Luz Imelda Acedo en la presentación del *Epítome de filosofía llaneana*, en la ciudad de Monterrey, Nuevo León, México, en septiembre de 2010.

sunt llegamos a la metafísica; si el *cogito*, quedamos encapsulados en nosotros mismos), y califica a Gilson de *nimis pragmaticus*: pragmático en exceso. Yo diría que, en efecto, Gilson se manifiesta aquí consecuencialista: elijo partir del *res sunt* porque me conduce a un buen camino. Un amante de la verdad deberá argumentar –como Gilson tímidamente aquí lo hace–: elijo el *res sunt* porque un análisis reflexivo del conocimiento me manifiesta que ésta es la primera evidencia, con antelación a la otra.

C. Pero, a la inversa, un pensador moderno siendo igual *nimis pragmaticus* diría algo semejante: el “realismo” al modo antiguo deriva en una escolástica llena de sutilezas argumentativas, así como en una filosofía acrítica y dogmática.

Ll. ¿Tú qué dices?

C. Que los extremos se tocan. Muchos pensadores contemporáneos, supuestamente habiendo soltado los lastres de la “oscura” Edad Media, “prueban” sus doctrinas por medio de lo que llaman “experimentos mentales”, con ejemplos de televisores en blanco y negro, tierras gemelas y cerebros en cubetas de agua... Todos estos son ejemplos conocidos y discutidos seriamente en el mundo académico. No veo diferencia alguna entre poner como ejemplo el saber cómo se mueve un ángel o el investigar cómo pensaría un científico que vive como en un televisor en blanco y negro. Así que si nos guiáramos sólo por el criterio *nimis pragmaticus* de Gilson, tendríamos problemas para saber a qué filosofía atenemos.

Ll. Por eso me parece que el razonamiento de Gilson, siendo verdadero, propone una alternativa excesivamente drástica. No debemos desgajar el conocimiento en dos factores constitutivos e inseparables, sino que debemos reflexionar sobre él a fin de percatarnos de todos sus ingredientes.

En algún momento, el propio Gilson se dio cuenta de ello: “el método reflexivo del realista arranca del todo para discernir sus partes, pero se prohíbe poner una de las partes, la última de las que descubre, como conclusión de todas las demás”³¹.

C. Esto está citado en el capítulo III de *Reflexio*.

Ll. ¿Cómo te acuerdas! Tú sabes todas mis obras de memoria.

C. Bueno, si las he leído siete veces para corregirlas línea por línea y he ido a todos los cursos de las *Bases noéticas*, lo raro sería que no me las supiera...

Ll. ¡Je!

Bueno, ahí en *Reflexio* pregunto si es necesario optar por una de las partes. Así lo digo, a ver qué te parece: ¿no será mejor mantener vigorosamente las dos,

³¹ E. Gilson, *El realismo metódico*, p. 163.

tal como una acertada fenomenología reflexiva del conocimiento nos obligaría a ello?

C. Bien.

Ll. De ese modo, no tenemos que considerar la fracción como ya hecha, de modo que debemos partir inicialmente, y optar radicalmente, por una de las partes fraccionadas: o por el *cogito* o por la *res*. Lo que propongo es reconstituir la integridad del conocimiento, de manera que sea un solo bloque, el conocimiento-de-la-cosa, sin admitir esa alternativa de donde nace la inmanencia de la modernidad.

C. Por cierto, para terminar una cosa más. El asunto del sensible *per accidens* aparece de nuevo en la lógica contemporánea, aunque precisamente, por accidente, como es común en autores que evitan las cuestiones “escolásticas”, pero las plantean *in extremis*.

Nuestros autores afirman que no hay conocimiento sensible sin más, sino que siempre está acompañado por interpretaciones, prejuicios, etc., lo cual, de nuevo, es descubrir el Mediterráneo, y de nuevo atacan la noción empirista del conocimiento desde sus premisas.

Ll. Bien. Veamos el sensible *per accidens* antes de irnos...

¡Adelante...! ¿Qué pasa, Miguel Alejandro?

MA. Nada, Carlos, sólo vengo a dejarle unos papeles a este hombre.

Ll. Estoy terminando la maleta para mañana. Salgo muy temprano y primero voy a ir a misa de madrugada. Ya hablaremos el viernes cuando regrese.

MA. ¿Vas a ir a la playa, Carlos?

Ll. Sí, sí, claro.

¿Miguel, te has dado cuenta de que este hombre ya tiene menos cabello que cuando comenzó a trabajar con nosotros hace diez años?

MA. Le está creciendo la frente, Carlos.

C. Son las fiestas, doctor.

Ll. ¡Ja!

MA. Bueno, estoy en la oficina.

Ll. Bien.

C. *Ok*. Seguimos.

Los pragmatistas se acaban de dar cuenta de que la experiencia sensible no es un haz solitario ciego y burdo, sino que siempre está acompañada incluso de “interpretación”, como ellos dicen:

“Long a foe of traditional *foundationalism*, Goodman acknowledges his debt to “the Kantian theme of the vacuity of the notion of pure content” and pep-

pers his work with references to the “overwhelming case against perception without conception, the pure given, absolute immediacy”, “the speciousness of the ‘given’”, and “the false hope of a firm foundation” (N. Goodman). Observation is marinated in theory: facts, far from being absorbed by the mind, are “small theories” (N. Goodman) made with the aid of symbol-systems and signs. Since reality is fashioned rather than found, “there is no world independent of description” (N. Goodman).

Putnam is in substantial agreement with Goodman: in a review of *Ways of Worldmaking* he endorses the latter's view that “perception is notoriously influenced by interpretations provided by habit, culture, and theory” (H. Putnam), and he has himself denied that there exist experiential inputs “which are not themselves to some extent shaped by our concepts ... [or] conceptually contaminated” (H. Putnam). Putnam insists the only access we have to the world is through discourse: “the idea that we sometimes compare our beliefs directly with unconceptualized reality ... has come to seem untenable ... [We] compare our discourse with the world as it is presented to us or constructed for us by discourse itself” (H. Putnam)³².

C. De nuevo encontramos aserciones que parecen novedosas, pero no me parece que nos den a conocer algo nuevo: “los hechos son también teorías”; “no hay mundo –noción, reitero, que sigue sin aclararse– independiente de la descripción”; además, “la percepción está influida por la interpretación, por los hábitos”; y, finalmente, “las creencias no se pueden comparar con una realidad –otro término sin definir– sin conceptos”.

Encontramos la crítica *ad nauseam* al “empirismo”, así como las nociones de “realidad” y “mundo”. Pero, ¿de qué “experiencia” y de qué “mundo” están hablando? Estas lecturas me dieron la idea de que nuestros autores están re-descubriendo el sensible *por accidente*, es decir, el conocimiento sensible no sólo es sensible, sino que *statim*, al mismo tiempo, se tiene noción del universal.

Ll. Esto lo hemos visto desde *Abstractio*. Toma nota.

Las sensaciones no se dan solas, sino asociadas con otras sensaciones simultáneas o anteriores, constituyendo con ellas una percepción. Así, mediante el ojo veo el color blanco y la tersura granulada del azúcar, y asocio de inmediato –*statim*– la visión del azúcar con su dulzura. Ahora veamos este

³² D. McDermid, *The varieties of pragmatism*, p. 29. Las citas de los autores tienen este orden: N. Goodman, *Ways of Worldmaking*, pp. 6, 1, 7; p. 97; N. Goodman, *Reconceptions*, Hackett, Indianapolis, 1988, p. 154. Por parte de Putnam, ver: H. Putnam, “Reflections on Goodman’s *Ways of Worldmaking*”, en H. Putnam, *Realism and the Aim of Science*, Rowman and Littlefield, Totowa, N. J., 1979, p. 155; H. Putnam, *Reason, Truth and History*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981, p. 54; H. Putnam, “The Craving for Objectivity”, en H. Putnam, *Realism with a Human Face*, pp. 120-131; p. 121.

fenómeno desde el punto de vista de la inteligencia en relación con las potencias sensibles. Cuando mis ojos ven el verdor del árbol, la inteligencia *siente* – sensible *per accidens*– la sustancia arbórea. El ser substancial es el *sensible per accidens* emblemático: allí donde las manos dicen *áspero*, allí mismo la inteligencia dice *ser*. El ser sustancial es un sensible *per accidens*, que la inteligencia capta al inmediato encuentro con la cosa sentida³³.

Por cierto, ¿ya le has enviado a Ángel Luis González las voces que nos solicitó para el Diccionario que prepara? Es un proyecto enorme.

C. Sí, ya.

Ll. Muy bien. Las firmaremos juntos... ¿Objeciones?

C. No, ninguna si no hay objeción del autor, así lo haremos. Como generalmente sucede, fue un trabajo en equipo. Y además yo suscribo esas voces como lo hemos dicho.

Ll. Por cierto, ¿cómo se llama esta chica que está en el proyecto de Ángel Luis?

C. Idoya.

Ll. Es un nombre muy navarro. Si sigues en comunicación con ella, dile por favor que ha preparado una excelente segunda edición de *Sobre la idea práctica*. Ya le escribiré para agradecerle. Anótalo como pendiente para el próximo viernes.

C. Listo. Bueno, sigamos.

Esta es la cita original de Aristóteles respecto del sensible *per accidens* o *katá symbebekós*:

“Se dice que un objeto es sensible accidentalmente cuando, por ejemplo, algo blanco que vemos es el hijo de Diarís; accidentalmente percibimos al hijo de Diarís, porque está accidentalmente unido a lo sensible blanco que percibimos. De donde se sigue que el que siente no recibe influjo alguno de lo accidentalmente sensible, en cuanto tal³⁴”.

Ll. A partir de estas aserciones, afirmo que en todo acto de la sensación se dan al menos dos (y no sólo uno) sensibles *per accidens* e inteligibles *per se*: primero, la sustancia real que es el sujeto de *la cualidad sensible* que el sentido está conociendo; y segundo, la sustancia real, que soy yo, y que es el sujeto no de la cualidad sensible sino de la *sensación sensible*.

Se trata de dos seres sustanciales presentes en todo conocimiento, incluyendo el conocimiento sensible: la sustancia que soporta el accidente

³³ C. Llano / O. Jiménez Torres, voz “Sensible por accidente”, en *Diccionario de Filosofía*, Eunsa, Pamplona, 2010, pp. 104-106.

³⁴ Aristóteles, *De anima*, III, 6, 418a 21-24.

sensible conocido, y la sustancia (yo) que ejerce o padece la sensación. En un mismo acto imperfectísimo capto el ser de la sustancia de la que es la cualidad sensible y la sustancia (yo) que la siente.

C. A ello me refería antes: los pragmatistas están re-descubriendo el sensible por accidente como si fuera algo novísimo.

Ll. Esta es la importancia del sensible *per accidens* para dialogar con la vertiente empirista sobre el conocimiento singular y universal: es cierto que sólo conocemos objetos con características espacio-temporales; por ello mismo surge la pregunta de la metafísica: ¿cómo considerar que hay objetos que no se juzgan con espacio y con tiempo? ¿Cómo poder superar el espacio-tiempo con que se juzga todo objeto, o cómo superar la imagen, en términos de Aquino?

C. ¿No fue ésta una de las preguntas del examen?

Ll. Así es. Quería que los alumnos enfocaran su respuesta no en la *separatio*, sino en el sensible por accidente: el universal es conocido *per accidens* por los sentidos, y de modo *per se* por el intelecto. Al revés sucede algo proporcional: el singular es conocido *per accidens* por el intelecto, y *per se* por los sentidos propios.

En otros términos, lo universal no es una “suma” de percepciones singulares, conocidas por la sensibilidad; por el contrario, lo universal es aquello que se conoce *en el mismo acto* en que es conocido algo singular, sólo que de modo accidental. Podemos así comprender cabalmente las palabras de Aquino cuando define al sensible *por accidente: hoc quod statim intelligitur ad occursum rei sensatae*: aquél que el entendimiento capta *inmediatamente* en el encuentro con la cosa sentida³⁵. Esta cita me valió la amistad de Garrigou-Lagrange, ¿recuerdas?

C. Así es, y lo cité en el *Epítome*.

Ahora bien, según entiendo, para los empiristas –y los pragmáticos que los critican– el universal sería una “adición” de singulares, la cual no se sabe cuándo llegará a dar un “universal”. Pero el universal aristotélico no es cuantitativo sin más, porque, ¿cuándo podríamos decir que conocemos suficientes hombres (mil, dos mil) para poder definirlo como ‘animal racional’? ¿Después de cuántos hombres podríamos decir que ya sumamos muchas percepciones individuales que dieron un universal como resultado?

Ll. Esta es justo la noción del sensible *por accidente*: lo universal se conoce *statim, en el mismo acto*, que se conoce lo sensible.

C. Pues dicha noción es la que re-descubre Popper –el Mediterráneo– en sus términos:

³⁵ Tomás de Aquino, *In De anima*, II, lect. 13, n° 14.

“According to Karl Popper, “there are no uninterpreted ‘data’; there is nothing simply ‘given’ to us” (K. Popper). Virgin experience is not to be had; all perception is “theory-impregnated” (K. Popper), that is, made fertile by background assumptions and expectations. Experience involves interpretation or “decoding” (K. Popper); but since the art of decoding is learned and fallible, “there is no absolute certainty” (K. Popper). Bereft of pure intuitions and rock-solid foundations, we must avow that human knowledge “is built on sand” (K. Popper). These themes are intimately connected to Popper’s unwavering opposition to the so-called “bucket theory of mind” – a theory enshrined in the empiricist view of the mind as a container into which the undistilled spirits of experience pour, and in the related idea that empirical knowledge grows chiefly through the accumulation of facts³⁶”.

C. Lo resumo rápidamente: “no hay datos sin interpretación”, lo cual aristotélicamente lo entendería como que no hay enunciación de los indivisibles sin juicios, pero sí que la puede haber. Por otro lado, se afirma que “no se da simplemente lo dado para nosotros”, lo cual supone una noción del objeto como material, según habíamos dicho. Además, vemos que “las percepciones están impregnadas de teorías”, cualquier cosa que ello pueda significar. No entiendo qué quiere decir este autor con esa metáfora. Y, finalmente, “la experiencia conlleva interpretación”, y aquí tenemos la enunciación del sensible por accidente, justamente, por accidente.

Ll. *Ok*. No tendría nada más qué añadir sobre este respecto.

También me querías preguntar algo de la verdad.

C. Hay dos cosas más y ya nos vamos. Creo que se pueden tratar juntas. A ver.

Ll. ¡Momento...! ¿Por qué cambiaste la carta dirigida a José Manuel que te había dictado en el despacho anterior?

C. Porque Ross era el encargado de ver ese asunto.

Ll. Pero yo dicté una comunicación para el Rector, y cuando me llegó a firma, estaba dirigida a Alberto Ross. Por la prisa tuve que firmarla, pero la cambiaste, ¡eh!

C. Por eso mismo, ¿para qué enviársela al Rector si lo que iba a hacer él es delegar el problema a Filosofía? Era una pérdida de tiempo; al final, la enviamos directamente al encargado de ese asunto, y se envió copia al Rector.

Ll. ¡Pero no la dicté así! Yo ordené enviarla al Rector.

³⁶ D. McDermid, *The varieties of pragmatism*, p. 28. Las citas de Popper tienen el siguiente orden: K. Popper, *Realism and the Aim of Science*, Rowman and Littlefield, Totowa, N. J., 1983, p. 102. K. Popper, *Objective Knowledge*, Clarendon Press, Oxford, 1972, p. 72; p. 36; p. 37; p. 104.

C. El contenido no cambió en lo más mínimo, pero la carta fue enviada a la persona que corresponde. Lo otro no tenía caso.

Ll. ¡Es que eres tan terco...!

C. No, no; de cualquier modo, el Rector la iba a enviar a Filosofía, y Ross ya mandó un correo diciendo que él lo atenderá. Bueno, a ver. Seguimos.

El asunto de la verdad en el pragmatismo creo que también está trastocado o invertido con respecto a Aristóteles. Suponiendo aristotélicamente que la inteligencia naturalmente tiende a la verdad, el problema sería cómo es que se da el error. Me parece que para los modernos el problema es cómo se daría la verdad, siendo que para ellos no sabemos si podemos conocer algo, o el “mundo”, o las “cosas”, o los “objetos”.

Ll. ¿Por qué lo dices?

C. Porque atacan con cierto furor la noción de verdad como “correspondencia”, según ya vimos antes. Estas dos citas ya las habíamos leído desde la óptica del “mundo” externo:

“If truth is a matter of correspondence, then we can verify our beliefs only if we can compare some of them directly with reality and find out whether they agree with the way things are. Since we cannot possibly perform such a comparison the intuitively appealing idea that truth is correspondence ironically results in something virtually no one wants to accept – namely, skepticism³⁷. [...]

The correspondence theory of truth assumes that our thoughts and theories must fit or conform to the way things are “out there”, in the world they purport to describe. As enlightened post-Kantians, however, we think that “the trail of the human serpent is over everything” (W. James, Pragmatism, p. 33)³⁸.

C. Entiendo que se busca un criterio de verdad al respecto de la propia verdad, es decir, cómo sabiendo que algo que es verdadero, es, justamente, verdadero. Y por eso se le llama la objeción de la “comparación”, es decir, ¿cómo se podría comparar el objeto y el conocimiento como estando fuera de ambas instancias sin ayuda justamente del conocimiento humano? Sería un círculo argumentativo.

Ll. Ya vimos las nociones de adentro y afuera sobre el particular.

C. Sí. Ahora bien, incluso dentro de tal corriente, se debe aceptar cierta “correspondencia” al hablar de la verdad:

³⁷ D. McDermid, *The varieties of pragmatism*, p. 14. Subrayado en el original.

³⁸ D. McDermid, *The varieties of pragmatism*, p. 46. Subrayado en el original.

“The comparison objection does not refute the correspondence definition of truth. At most, the absurdity of confrontation gives one reason to deny that the *test* or *criterion* of truth is correspondence. [...] How, then, are we to understand the pragmatists’ *use* of the comparison objection? The argument’s real target, we might say, is correspondence construed not as a nominal definition of truth, but as a regulative ideal”³⁹.

C. Se alcanza a ver aquí además que la “correspondencia” –de la cual hablaremos en otro despacho porque tampoco acuerdo del todo– sí termina por ser aceptada como “definición nominal” de verdad, cualquier cosa que quieran significar con ello. En mis términos, esas “definiciones nominales” y “definiciones reales” son problemas inexistentes, pero eso es otro asunto.

Ll. Por lo que hemos leído, estos autores sí consideran que la verdad es cierta correspondencia, pero no lo pueden aceptar por razones metódicas.

C. No obstante, al final sí aceptan la “realidad”, digámoslo así, por razones justamente “pragmáticas”, o de la vida ordinaria:

[Realism] manifestly is a theory of very great pragmatic value. In ordinary life we all assume that we live in an “external” world, which is “independent” of us, and peopled by other persons as real and as good, or better than ourselves. And it would be a great calamity if any philosophy should feel it its duty to upset this assumption. For it works splendidly, and the philosophy which attacked it would only hurt itself. (F.C.S. Schiller) Sense and science alike require us to believe that the existence of the world is not solely dependent on its appearance in any one’s consciousness. This assumption is made for practical purposes by all of us, and works so well that we have no occasion to doubt its truth. (F. C. S. Schiller)⁴⁰.

Ll. Esto está estudiado en relación con mi maestro Gaos, quien planteaba algo similar. Está en los *Ensayos sobre José Gaos*.

Oye, qué bien ha trabajado esta chica, Mariana, con ese libro de Gaos; nos ha ayudado mucho. Casi no hay erratas. Y lo mismo ha hecho con la tesis de Carlos Ruiz.

C. Trabaja muy bien.

Ll. ¿Cuándo tenemos reunión con ellos?

C. En dos semanas.

Ll. Bien. Seguimos.

³⁹ D. McDermid, *The varieties of pragmatism*, p. 40.

⁴⁰ D. McDermid, *The varieties of pragmatism*, p. 80. Cfr. F. C. S. Schiller, *Studies in humanism*, p. 459. F. C. S. Schiller, *Riddles of the Sphinx*, 2ª ed., Books for Library Press, Freeport, NY, 1970, p. 263.

Aprovechando que estamos hablando del tema de la verdad, en *Reflexio* tengo expuesto un problema en forma de dilema que puede enunciarse de esta manera: si el conocimiento de la verdad del juicio se obtiene mediante una reflexión funcional *existencial* concomitante con el juicio mismo, o mediante una reflexión explícita *esencial* acerca de la naturaleza del alma, lo cual requiere, además del juicio primitivo, una investigación que Aquino llamará *consideratio*⁴¹. No puede afirmarse que ambos brazos del dilema son lo mismo.

C. Entendido aristotélicamente, la pregunta del dilema es si para conocer la verdad se requiere un conocimiento existencial (“si es”), o el llamado “esencial” (“qué es”), tanto del conocimiento, del objeto, como del alma que conoce.

Ll. Así es. Digámoslo en otros términos: si el conocimiento de un juicio como verdadero es una reflexión *replieque*, o bien es una *consideración* científica: si pertenece, como dices, al orden del *an sit* (o *quia*) o al orden del *quid sit* (o *propter quid*).

C. Es un problema porque, por un lado, si decimos que para conocer la verdad sólo requerimos un conocimiento existencial, parece ser que no podemos saber qué lo que hace a ese juicio verdadero, sino que sólo sabríamos que es verdadero. Y, por otro, si decimos que requerimos un conocimiento “esencial”, tendríamos que conocer al mismo tiempo la naturaleza completa del alma que conoce, así como el objeto conocido y el medio para conocerlo, es decir, que un conocimiento verdadero sólo sería un conocimiento científico y viceversa, lo cual sería muy difícil, si no es que casi imposible de alcanzar.

Ll. Creo estar en condiciones de resolver este problema, sin necesidad de atribuir a Tomás de Aquino una actitud titubeante.

La pregunta es, pues, si para el conocimiento de que un juicio es verdadero se requiere –como parece decir en algunos pasajes Santo Tomás– la mera reflexión que naturalmente se da en la emisión misma del juicio, que incluye el conocimiento de su verdad; o bien por el contrario, una consideración científica y completa de la esencia del juicio mismo como también parece decir en otros contextos.

C. Me parece que este asunto tiene relación con el tema que traemos entre manos. ¿Podría ser que los pragmatistas estén buscando el *propter quid* de la verdad sin saber el *quia*? Es decir, podría ser que busquen el conocimiento

⁴¹ Cfr. Tomás de Aquino, *Contra Gentes*, II, c. 75: “considerando suam et speciei intelligibilis naturam, quod est cognoscere in universale”; “Considerando la naturaleza intelectual suya y de su especie, lo que implica conocerlo con universal”.

llamado “esencial”, sin aceptar que hay de hecho un conocimiento existencial originario.

L1. La confusión justamente proviene de no considerar que *este juicio que ahora pronuncio es verdadero* resulta una afirmación tautológica; si no fuera verdadero no sería juicio ni lo afirmaré. Hay, sí, *juicios falsos*, pero no son juicios: son *falsos juicios* emitidos por error, aunque quien los emita lo haya hecho con conciencia reflexiva de su supuesta verdad. Afirmo entonces que *el ser verdadero es, a la par, una nota esencial del juicio y un fenómeno evidente en el mismo*.

De ahí la confusión: un mismo carácter –el de verdadero– es objeto de una afirmación *quia* (que sí, que es verdadero) y una afirmación *propter quid* (que sé *por qué* es verdadero). Por ello en el tomismo podemos afirmar, por un lado, que la conciencia de la verdad de mi juicio la tenemos en la dinámica del juicio mismo; y, por otro, sin desdecirnos, que para conocer la verdad del juicio es preciso conocer la esencia del alma, lo cual requiere de nosotros una diligente y sutil, una gran y extraordinaria reflexión.

C. Ahora ya puedo unir estas nociones con el asunto de la verdad en nuestros autores contemporáneos. Cuando los pragmatistas se preguntan qué es lo que hace que un juicio sea verdadero, parece ser que multiplican la cuestión innecesariamente, al suponer que un juicio en cuanto tal es “neutro” y no saber que por ser juicio es ya verdadero.

Así, al buscar la causa de lo que hace al juicio verdadero estarían preguntándose por el conocimiento *propter quid*, pero sin saber que ya de suyo el juicio era verdadero (*an est*) –si lo era, claro; si no se trataba de un falso juicio–. Y entonces, buscan el *propter quid* de algo que ya es, pero suponiendo (metódicamente, quizás) que no hay tal *an est*. Terminan por plantear las cuestiones de un modo un tanto desviado, porque buscar la causa de por qué el juicio es verdadero siendo que el juicio de suyo es verdadero, sólo duplicaría la búsqueda.

L1. Así parece, pues de alguna manera, al emitir un juicio estamos conociendo ya no sólo su existencia, sino su esencia misma, que reside en la verdad, pues el juicio no es nada sin la afirmación de su verdad, la afirmación del *ita est in re*: así como lo digo, así es *in re*, en la realidad.

¡Examen! Volviendo al dilema de Aquino en que o bien conocíamos la verdad *an est* o bien *quid est*, ¿qué ocurre con la verdad del entendimiento: ¿cuál dirías que es su causa eficiente?...

C. Entiendo que el problema es que para conocer la verdad tenemos que conocer el alma de suyo, su ser mismo.

L1. Bien. Sólo al contestar con la espiritualidad del alma podremos atisbar apenas (*vix*, dijo literalmente Tomás) lo que es esencialmente el entendimiento y el acto de entender. Estas afirmaciones parecerán graves (sobre todo a la luz

de las doctrinas que estudiamos), pero la averiguación de la causa eficiente es imprescindible para la esencia de una sustancia, pese a que en la definición esencial de esa sustancia no se incluya la causa eficiente.

Lo tengo escrito así, a ver cómo lo ves: *el conocimiento científico del acto de conocimiento requiere de nuestra parte el acceder a su último principio que es el alma.*

C. En la filosofía pragmatista hay, paradójicamente, una excesiva concentración en el “objeto”, y no en el yo que conoce, porque sus criterios de verdad sólo vendrían dados por el presunto “objeto” o el “mundo”, no por el auto-conocimiento del alma. De ahí su crítica a la “correspondencia”, en tanto que no se podría conocer la medida externa al conocimiento, es decir, el “mundo”. Y justamente es la incongruencia que veo en esa postura: parece ser que el “mundo” sería construido por el alma, por lo cual lo más conocido tendría que ser justamente ese constructo.

Ll. Decirlo así sería tomar ya partido por el idealismo de la actividad intelectual.

Ahora bien, en el análisis de la causa eficiente del conocimiento no basta enfatizar el yo como causa eficiente de aquél. El conocimiento tiene una causa especialísima en el objeto que se conoce: el yo inteligente quedaría estérilmente vacío sin objeto inteligido⁴².

C. Por cierto, hablando de causas y para finalizar, he encontrado en estas posturas el tema de la incidencia de la voluntad en el conocimiento, lo cual muestra que estos autores, nuevamente, están descubriendo el Océano Pacífico, como alguno lo “descubrió” siendo que millones de personas ya lo conocían.

Se acaban de dar cuenta de que el sujeto cognoscente es activo en el conocimiento y que *quiere* conocer las cosas, que él se mueve hacia ellas, que no es un sujeto pasivo que recibe impresiones y que es como un espejo inerte:

“I observe that since we do not know what the world is, we have to find out. This we do *by trying*. Not having a ready-made world present to us ... we have to make experiments in order to construct out of the materials we start with a harmonious cosmos which will satisfy all our desires (that for knowledge included). For this purpose we make use of every means that seems promising: we try it and we *try it on*. For we cannot afford to remain unresistingly passive, to be impressed, like the *tabula rasa* in the traditional

⁴² Tomás de Aquino, *In Metaphysicam*, IX, lect. 11, n. 1903: “eadem est dispositio rerum in esse et in veritate”; *In I Sententiarum*, d. 19, q. 5, a. 1: “ipsum esse rei est causa veritatis”; *In I Sententiarum*, d. 19, q. 5, a. 1, c: “ratio veritatis fundatur in esse”.

fiction, by an independent “external world” which stamps itself upon us. If we did that we should be stamped out. (F. C. S. Schiller)⁴³. [...]

I, for my part, cannot escape the consideration, forced upon me at every turn, that the knower is not simply a mirror floating with no foot-hold anywhere, and passively reflecting an order that he comes upon and finds simply existing. The knower is an actor, and co-efficient of the truth on one side, whilst on the other he registers the truth which he helps to create. Mental interests, hypotheses, postulates, so far as they are bases for human action – action which to a great extent transforms the world – help to *make* the truth which they declare. In other words, there belongs to mind, from its birth upward, a spontaneity, a vote. It is in the game, and not a mere looker-on. (W. James)⁴⁴”.

C. Veo dos cosas claramente.

Una, que los pragmatistas creen decir algo nuevo al considerar que el sujeto es también activo en el conocimiento; o sea, descubren el intelecto agente en acto. Y otra, que la epistemología de los pragmáticos es una epistemología *del intelecto práctico en su aspecto productivo*.

Ll. ¿Qué quieres decir?

C. Que creyendo hablar del intelecto especulativo, se refieren a la parte práctica del entendimiento.

Ll. Por ahora me quedo con el asunto de la voluntad y la actividad del intelecto.

Veamos. El entendimiento mueve a la voluntad presentándole a ella el bien que debe querer: es la propuesta intelectual requerida para que la voluntad se decida por un bien intelectualmente propuesto. Existe una tendencia racionalista según la cual las relaciones entre el entendimiento y la voluntad se polarizan en tales propuestas, bajo el adagio clásico *nihil volitum quin precognitum* (no puede quererse nada si no es conocido). Si se lleva al extremo esta polarización, se desemboca en el determinismo. Pero se da otra relación tan válida –y más fuerte– entre el entendimiento y la voluntad: por esta relación la voluntad mueve al entendimiento no al modo de propuesta objetiva (como el entendimiento moverá a la voluntad), sino al modo de causa eficiente⁴⁵.

⁴³ D. McDermid, *The varieties of pragmatism*, p. 75. Cfr. F. C. S. Schiller, “Axioms and Postulates”, p. 55.

⁴⁴ D. McDermid, *The varieties of pragmatism*, p. 55. Cfr. W. James, “Remarks on Spencer’s Definition of Mind as Correspondence”, en W. James, *Essays in Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge Mass., 1878, pp. 7-22; p. 22.

⁴⁵ Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 82, a. 4, c.

C. En la *sic dicta* epistemología “no-metafísica” de la postura pragmatista no encuentro el estudio de la voluntad como tal, o en mejores términos, sí se trata la voluntad, pero por accidente... Por ejemplo, encontramos la doctrina de que ningún objeto nos puede mover a conocerlo por sí mismo:

“According to the fifth constructivist mode, the world does not impose itself upon a passive mind. The reason? *There is no realm of hard, inflexible facts – facts invested with an absolute authority which cannot be gainsaid and which irresistibly compels us to acknowledge or admit them*⁴⁶”.

Ll. Pues esto lo ha dicho Aquino prácticamente a la letra:

“La voluntad no puede ser interiormente movida por ninguna criatura⁴⁷”.

Ll. Y en otro sitio:

“El *entendimiento* es movido a obrar por la voluntad, mientras que la voluntad no es movida por otra potencia (ni siquiera por el entendimiento), sino por sí misma. Y ello es así porque el entendimiento no es la causa eficiente del acto de la voluntad, sino sólo su causa especificativa: la causa eficiente y propia del acto voluntario [...] no puede ser sino la voluntad misma...”⁴⁸.

C. A la luz de estas referencias, confirmo que no hay un tratamiento *per se* de la voluntad en el pragmatismo. No obstante, llegan a ciertas conclusiones lúcidas, lo cual es como el dicho de encontrar perlas...

Ll. Chico, tú siempre tan drástico. Prosigo ahora con el tema que querías tratar.

Tomás de Aquino afirma que el acto de la voluntad y la razón se dirigen entre sí: la razón delibera sobre lo que ha de quererse y la voluntad quiere que la razón razone. No obstante, “la intención de la voluntad no puede ser coaccionada”⁴⁹, ni siquiera por el entendimiento, y, en cambio, el entendimiento sí puede ser obligado por la voluntad como movido por su causa eficiente para ejercer algún acto. Hablamos ahora del acto de reflexión.

El entendimiento puede reflexionar; pero, también es propio de la voluntad ser objeto de su propia querencia: *potest velle se velle*, puede querer querer⁵⁰. Y así, tienen posibilidad de reflexionar el entendimiento sobre la voluntad y la voluntad sobre el entendimiento. La concepción tomista en este problema clave de la relación entre las dos potencias cumbre del ser humano es llamativa. “El

⁴⁶ D. McDermid, *The varieties of pragmatism*, p. 69.

⁴⁷ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, III, q. 18, a. 6, ad1: “voluntas non possit interius moveri ab aliqua creatura”.

⁴⁸ Tomás de Aquino, *De malo*, q. 3, a. 3, c.

⁴⁹ Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 11, a. 3, ad2.

⁵⁰ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 25, a. 2, c.

entendimiento mueve a la voluntad... porque entiendo que aquello que presenta a la voluntad es bueno”⁵¹. Sin embargo, paralelamente, “*voluntas quodammodo movet intellectum, dum intelligo, quia volo*” (“la voluntad mueve de algún modo al entendimiento, mientras lo ejercito, pues entiendo porque quiero”)⁵².

C. Por cierto que tuve un *lapsus* en el momento de escribir el *Epítome*. Escribí la fórmula *intelligo quia volo* al revés; en un error, y lo peor es que así quedó editado el texto final.

Ll. ¿En qué parte?

C. Precisamente en el estudio del error, al hablar de las relaciones entre la inteligencia y la voluntad. La idea comienza a exponerse bien, pero la fórmula concreta está al revés. En el texto anoté: “desde la óptica del ejercicio de la voluntad, diríamos que ‘el hombre conoce algo, porque *quiere conocer*’. Es una diferencia de énfasis en la facultad relacionada con el acto de conocer, y que traduce la célebre afirmación tomista en *De Malo: intelligo quod volo et volo quia intelligo* (entiendo lo que quiero, y quiero porque entiendo)⁵³”. Y más adelante repito: “En la especificación del objeto, la inteligencia es primero; en el ejercicio, la voluntad tiene primacía. Recordemos que *intelligo quod volo, et volo quia intelligo*”⁵⁴. No entiendo cómo pudo quedarse la fórmula como “*intelligo quod volo*”, cuando en realidad es *intelligo quia volo*, y, a su vez, la fórmula “*volo quia intelligo*” debe ser *volo quod intelligo*.

Ll. Es un *lapsus calami*.

C. *Lapsus calami* y *lapsus mentalis*. Me llama la atención que usted y yo leímos el borrador dos veces y no nos dimos cuenta. Justo quería aclarar esta confusión en la exposición de la fórmula, en donde el *quod* y el *quia* están invertidos.

Ll. Tienes que hacer una fe de erratas sobre el particular y ya está.

C. Sí, claro, pero me llama la atención ese *lapsus*, que, además, me ha permitido explicitar otro aspecto de las relaciones entre el intelecto y la voluntad, que podemos tratar en otro despacho.

Ll. Seguimos para terminar ya con tus amigos pragmatistas. Por cierto, ¿le has dado trabajo a este chico, Carlos?

C. Sí, aunque hasta ahora ha trabajado más con Miguel Alejandro.

Ll. Ya tendrá que empezar a despachar.

C. A ver si un día puede quedarse durante todo el despacho y hacerlo él solo.

⁵¹ Tomás de Aquino, *In III Sententiarum*, d. 23, q. 1, a. 2, ad3.

⁵² Tomás de Aquino, *In III Sententiarum*, d. 23, q. 1, a. 2, ad3.

⁵³ Tomás de Aquino, *De malo*, q. 6, c.

⁵⁴ O. Jiménez Torres, *Epítome de la filosofía de Carlos Llano*, pp. 133 y 135.

L1. Bien Y esta chica, Vania, ¿sigue trabajando?

C. Sí, le he dado trabajos.

L1. *Ok*. ¿En dónde estábamos?

Seguimos. No sólo debemos tener en cuenta intelectualistamente el *volo quod intelligo* (quiero lo que conozco) ni voluntaristamente el *intelligo quia volo* (entiendo porque quiero), *sino ambas cosas*⁵⁵; lo subrayo para evitar malas interpretaciones. Existe, pues, posibilidad de que el entendimiento reflexione sobre sí mismo y posibilidad de que el acto volitivo ordene al entendimiento que reflexione.

C. Muy bien. Digamos ahora en síntesis que el pragmatismo contemporáneo, por medio del que se puede apreciar una buena parte de los prejuicios de la filosofía contemporánea, adolece de un estudio del sujeto cognoscente.

L1. ¿Cómo es eso?

C. Parten en su epistemología de las consecuencias de la actividad mental, esto es, de las proposiciones, juicios, conceptos, etc., haciendo abstracción (*ablación* incluso, en términos llaneanos) del sujeto cognoscente. Y esto constituye una paradoja, porque supuestamente hacen énfasis en el sujeto y no en el objeto del conocimiento.

L1. Ya te había dicho que no me gusta ese término “llaneano”; si quieres escribe “llanista”.

C. Uso los dos.

L1. Bueno, yo te digo que “llaneano” no me termina de convencer, pero eres terco. Seguimos para finalizar.

El análisis antropológico es irrecusable. Quiero decir que el entendimiento es por naturaleza verdadero en lo que se refiere a su objeto, pero no se encuentra operando en el aire, sino encarnado en un sujeto, poseedor de otras potencias que pueden interferir en el proceso intelectual. Sin duda *el entendimiento es de suyo veraz. Pero el hombre es falible*. Es la experimentada falibilidad humana la que suscita o motiva a la voluntad para ordenar al entendimiento no sólo que entienda su objeto, sino que analice o reflexione el modo como lo está entendiendo. Este es el *quid* de la *Reflexio*.

C. Y es el *quid* de lo que denomino la *reciprocatio* de las relaciones del intelecto y la voluntad.

L1. A ver.

C. En síntesis: si los pensadores coetáneos hacen en realidad una epistemología del intelecto práctico (y esto parecería ser retroactivo hasta el propio

⁵⁵ Tomás de Aquino, *De malo*, q. 6.

Kant), la *reciprocatio* de la filosofía antigua y moderna se haría en términos del intelecto especulativo y el intelecto práctico. Me explico.

Aristóteles distingue el modo de actuar de la razón en cuanto intelecto especulativo y en cuanto intelecto práctico, y aborda sus objetos con esta distinción en mente. Por su parte, los modernos se centrarían en el práctico y productivo creyendo que al explicar su funcionamiento critican el modo de conocimiento especulativo (que es lo que sería el estudio metafísico de los antiguos, en concreto Aristóteles). En realidad, lo que se daría es un énfasis en el intelecto práctico.

Pienso que podemos usar de estas distinciones para no desechar casi ningún elemento de la filosofía moderna (colocada en su respecto metodológico preciso, a saber, en el intelecto práctico), al tiempo que seguimos usando de las nociones especulativas aristotélicas. Esta es justo la noción de *reciprocatio*. Esto ya lo he incoado en otro texto⁵⁶.

Ll. ¿Ah sí? Quiero leerlo...

¡Sí...! ¡Adelante!

¿Qué pasa, Miguel Ángel?

M. Es la hora, señor. Se hace tarde y habrá mucho tráfico.

Ll. Terminamos.

Otra vez este señor. ¿Qué traes Miguel Alejandro?

MA. Esto...

C. ¿Qué?

MA. El *Epítome* de tu filosofía...

Ll. ¡Je je! Qué “desgraciado” éste⁵⁷, eh... A ver...

MA. No lo quites de la mesa, Carlos.

Ll. *Forsi mi piace troppo...*

Te conté la anécdota de esta expresión, ¿no?

C. Sí; un Papa al que le gustaba mucho algo que dijeron sobre él en una revista y la quitaba de la mesa cuando se la mostraban.

Ll. “*Forsi mi piace troppo...*”. Y tengo unas dudas de tu libro: no entiendo a Carlos Llano cuando leo a este señor, je, je.

⁵⁶ O. Jiménez Torres, *Ensayos fenomenológicos sobre México*, Autoedición, México, 2010, Introducción.

⁵⁷ Carlos Llano solía utilizar este término de manera jocosa y no despectiva en el contexto de algo que le producía una gran alegría que le alejaba del *justo medio* aristotélico.

C. Las vemos cuando regrese.
Ll. Bien. Bueno. ¡Listo!

Segunda Parte

PARALIPÓMENA DE LA FILOSOFÍA LLANEANA

1. Introducción

Después de haber presentado la doctrina llanista a modo de diálogos, haremos explícitas algunas cuestiones metódicas implícitas en el llanismo desde nuestra perspectiva metódica, por lo cual las denominamos los *paralipómena* llaneanos, es decir, las cuestiones que fueron omitidas o no explicitadas por el propio Carlos Llano.

Si seguimos la línea de las *Bases noéticas* debemos repetir las palabras con las que Llano presenta su obra especulativa: “partimos de la hipótesis de que la *Crítica de la Razón Pura* no hubiera tenido la repercusión que hasta hoy adquirió, si la metafísica no se hubiera dejado influir por el racionalismo”¹.

Para nosotros las pretensiones de la filosofía moderna comenzando con Descartes son apendiculares e incidentales *en la metafísica como tal* (y pongamos atención al hecho de hablar *de* la filosofía primera y *desde* la filosofía primera). Llano pacientemente deslindó en sus *Bases noéticas* las partes principales del intento de crítica kantiana en relación con la metafísica.

Decimos, pues, que la crítica kantiana se refiere sólo a los problemas y postulados empiristas de su época, siendo una doctrina con un alcance limitado porque se refiere solamente a esa tradición. Ahora bien, si seguimos los razonamientos de Llano hasta el final, tendremos que decir que la “crítica” kantiana está invertida con respecto a la noción aristotélica y tomista de física y metafísica, porque Kant hablaría primordialmente de la abstracción de la parte, correspondiente a la matemática, creyendo que hablaba de *todo* el conocimiento humano y que criticaba *toda* doctrina metafísica.

Con esto en mente, cabe decir que el planteamiento de la filosofía primera como ciencia que se busca es perenne y no ha sido “refutado” o “deshecho” por ninguna doctrina contemporánea, moderna o antigua a la fecha, ya que ningún planteamiento ha dejado de hacerse dentro de la tradición filosófica. Esto lo podemos ver por partes, comenzando por las doctrinas más conocidas en la actualidad.

¹ C. Llano, *Abstractio*, p. 9.

La moderna doctrina “evolutiva”, a la que por razones específicas y analizadas en otras obras de corte dialéctico (justo el pródromo o introducción de la filosofía), llamamos *neo-presocrática*², plantea problemas metafísicos porque *in extremis* intenta una explicación holística de los fenómenos que estudia, y en ello aparece una tendencia metafísica como tal. Los técnicos científicos intentan decir que la filosofía ya no tiene sentido ni utilidad en el mundo contemporáneo, sino sólo las ciencias “duras”, pero al final, repetimos, mal que les pese, proponen cuestiones filosóficas, lo cual se puede ver fácilmente porque plantean el origen del mundo, el origen de la “vida” (*sic*, como abstracción de la parte), el inicio del ser racional, las causas en general, los géneros y las especies, etc., es decir, rozan el género-sujeto de la filosofía primera así como de la lógica.

En su ignorancia de las cuestiones metafísicas, los “neo-presocráticos” revitalizan la filosofía inconscientemente sólo que comenzando desde cero, en un materialismo al modo de Tales de Mileto o Empédocles. Siguen el conocido adagio aristotélico: *si hay que filosofar, filosofemos; si no hay que filosofar, filosofemos*; esto es, quien haga filosofía, ya la cultivará de suyo, y quien busque destruirla, lo hará filosofando. La filosofía es indestructible una vez que ha llegado al espíritu humano, gracias a los pensadores griegos, a pesar de los técnicos “neo-presocráticos”, y aun a pesar de que algunos filósofos aducen que la filosofía especulativa ha perdido sentido porque ha de referirse a los problemas del entendimiento práctico y político³.

Ya Aristóteles se refería a este fenómeno de que justo quienes se dedican a la filosofía desalientan a otros a estudiarla por considerar que no existe la verdad:

“Y el resultado es aquí gravísimo; porque, si los que más han alcanzado a ver la verdad que nos es asequible y éstos son los que más la buscan y aman, tienen tales opiniones y manifiestan estas cosas acerca de la verdad, ¿cómo

² Cfr. O. Jiménez Torres, *Para Darwin*, Autoedición, México, 2009; cfr. O. Jiménez Torres, *Diálogos Darwinianos*, así como en las “Hipótesis ontológicas y metafísicas del autor”, en O. Jiménez Torres, *Rhodia* y “*La Asamblea de las Feminoides*”, Autoedición, México, 2013.

³ “Whitman and Dewey, have argued, gave us all the romance, and all the spiritual uplift we Americans need to go about our public business... For purposes of thinking about how to achieve our country, we do not need to worry about the correspondence theory of truth, the grounds of normativity, the impossibility of justice, or the infinite distance which separates us from the other. For those purposes, we can give both religion and philosophy a pass. We can just get on with trying to solve what Dewey called ‘the problems of men’” (R. Rorty, *Achieving our country: Leftist Thought in Twentieth-Century America*, Harvard, University Press, Cambridge Mass., 1998, p. 97). D. McDermid, *The varieties of pragmatism*, p. 103.

no ha de ser natural que se desanimen los que se disponen a filosofar? Realmente, buscar la verdad será perseguir volátiles⁴”.

Si para los “filósofos” mismos la *filosofía* ha perdido sentido y sólo cabe dedicarse a la “política”, o a las ciencias “duras” (cualquier cosa que eso signifique, ya que esa filosofía segunda pasará por la “primera”), ¿qué dirán los que justo siempre piensan que la filosofía carece de sentido en lo absoluto?

Decimos que la filosofía como tal podría incluso desaparecer del ámbito académico y ser excluida de la enseñanza del bachillerato y de las propias universidades, pero jamás desaparecerán los planteamientos filosóficos porque quien plantee algún conocimiento con un género-sujeto universal y con la propuesta de principios universales y de afecciones primeras, ese individuo estará haciendo *metafísica*. Y si se intentara una crítica universal a la metafísica, sea “crítica”, “pragmática”, “positivista” o “fenomenológica”, *et caetera*, esa refutación será en términos universales y *metafísicos*, justo como el intento de Gorgias contra Parménides que constituye la más pura y genuina anti-metafísica llena de contenido metafísico jamás hecha.

En síntesis, tales autores darían por supuestas muchas nociones metafísicas, y de hecho las *usarían*, sin saberlo o sin explicitarlo por motivos desconocidos, quizá metodológicos, al modo de Gaos, quien por lo menos tenía la *advertencia* de esos problemas al ponerse en clave de una filosofía que hace filosofía de la filosofía.

2. Hipótesis generales metafísicas a partir del llanismo

Ahora podemos resumir nuestras consideraciones llaneanas a partir de los *Diálogos* editados en este volumen, por medio de cuatro hipótesis metafísicas (esbozos), que es lo que significa este término en el original griego.

a) *Conocimiento metafísico y “crítica” del conocimiento*

La filosofía “crítica” no se refiere al estudio integral del conocimiento, aunque así lo parezca, sino sólo al de la inteligencia (y ni siquiera a toda ella, sino sólo a la parte práctica). Además, tiene la grave falta de no considerar el estudio de la facultad volitiva junto con el de la inteligencia. Es un error eliminar del

⁴ Aristóteles, *Metaphysica*, IV, 5, 1009 b33-1010a 1.

estudio de la especificación del intelecto el análisis conjunto del ejercicio de la voluntad, y viceversa.

La filosofía “crítica” confunde los objetos y desarrollos del intelecto especulativo y el práctico, invirtiéndolos, esto es, considerando temas especulativos en la filosofía práctica (“Dios”, por ejemplo), y temas prácticos en la especulativa (los objetos como conformados por el propio intelecto). La confusión del plano del género-sujeto especulativo y práctico hace que los principios y afecciones de los dos planos de la dinámica intelectual humana aparezcan como una problemática prácticamente irresoluble, llena de “antinomias”. Por su parte, los planteamientos modernos “pragmatistas” parece que refieren a dos fenómenos conocidos, cuando confunden los sentidos del intelecto práctico y especulativo: a) el modo de proceder del intelecto práctico en su aspecto *poiético* (o productivo) en cuanto que crea su objeto de estudio, y requiere enlaces de cosas separadas para formar un nuevo artefacto; y b) los ensueños, en donde el sujeto crea literalmente el entorno que está viviendo al tiempo que lo vive. Estas filosofías nos podrían servir para conocer mejor esos fenómenos. Sobre esto volveremos al final de estas hipotiposis.

Hay además una grave falta de advertencia de la filosofía “crítica” y de toda postura presuntamente crítica de la metafísica, o incluso anti-metafísica, al respecto justo del conocimiento metafísico, puesto que todo conocimiento físcico que se abstrae de la materia individual ya se puede decir metafísico, por lo menos en potencia.

En las filosofías coetáneas no encontramos una distinción de los sentidos del ser, ni de los sentidos del uno, de la substancia, del accidente, del todo, la parte, de los géneros y las especies, de las acciones y pasiones, ni de las categorías del ser. Estas distinciones ya *de facto* metafísicas las suponen todas las *metafísicas* coetáneas y modernas (en tanto que suponen en sus concepciones una doctrina *metafísica* “materialista”, o “empirista” o “escéptica”), sólo que no lo advierten, o no lo dicen. Y la prueba es que si se plantearan sus concepciones de un modo universal, es decir, si el problema del “mundo externo” se planteara en términos de unidad o multiplicidad se tendría que aceptar una cierta noción de unidad y de multiplicidad al hablar de ese “mundo”, y así se vería que cada afirmación tiene un sustento meta-metodológico que tendrían que explicitar. Asimismo, se puede cuestionar a esas posturas si ese “mundo externo” ininteligible, es potencial, o es actual, y entonces las respuestas mostrarían que siempre, toda postura, supone una concepción ontológica de fondo, la cual debe ser *advertida*, y esa advertencia sólo es voluntaria y ya plenamente metafísica.

Decimos que el planteamiento metafísico hace explícito lo que ya estaba implícito incluso en el *primer conocimiento del ser*⁵, debido a que el conocimiento humano como tal implica de suyo un conocimiento universal. Sobre las posturas analizadas cabe decir que si bien no hacen una reflexión *in actu signato* metafísica (es decir, temática y explícita) sobre los objetos que estudian, de hecho, están ejerciendo *in actu exercito* un conocimiento metafísico.

Reiteramos que los primeros conocimientos se enfrentan con la misma noción del objeto visto en cuanto que es *existente*, y con ello en el conocimiento primigenio más básico ya se ha hecho en cierto modo metafísica, pues ya se ha separado de la materia concreta de un sujeto concreto⁶, y en tanto la metafísica sigue en la línea de la existencia dada por el conocimiento físico. No decimos que el conocimiento físico como tal es metafísico, o sí, en potencia. A esa separación o abstracción de la materia la llamamos ya, incipiente y potencialmente, *metafísica* (aunque llegara a ser después por diversas razones y confusiones una “meta-matemática”). Así las cosas, estamos englobando dentro de la filosofía primera a todas las expresiones filosóficas, porque cuando se ponen en posición de estudio general son propiamente un estudio universal, sea del conocimiento, del lenguaje, del mundo, de las “otras mentes”, de los llamados “memes” (*sic*) de los “evolucionistas” (de donde al parecer se tomó el nombre para las imágenes de internet)⁷, o de lo que fuere.

⁵ “Ya el *ens primum cognitum* es inicialmente análogo. De un modo potencial (‘común y confuso’, dijo Lorenzetti) abarca ya a la sustancia creada e increada, contingente y necesaria, material e inmaterial, pero no de un modo determinado, sino confuso y potencial. En el mismo concepto de ser *se está diciendo, potencial o implícitamente*, que para ser ente no se requiere la materia, sino que se requiere sólo ser”; C. Llano, *Separatio*, p. 125.

⁶ Esto pasa con la abstracción física. “Ya advertimos que el universal abstraído *per modum totius* contiene a sus inferiores potencialmente. Ello no quiere decir que su potencialidad haya de ser exigítivamente actual en algún momento. Nuestro conocimiento común del mamífero lo es en cuanto vivíparo. Su reproducción se hace pariendo crías vivas y en alto grado autónomas. Sin embargo, la noción misma del mamífero no se circunscribe con la de vivíparo. Cabrían hipotéticamente mamíferos no vivíparos; en nuestro lenguaje, el concepto de mamífero incluye la potencialidad de no ser vivíparo. Esta potencialidad se actualiza en el momento en que aparece en nuestro panorama cognoscitivo un ornitorrinco real. Sólo en ese momento el concepto de mamífero *se separa* actualmente del concepto de reproducción vivípara: el ornitorrinco es un mamífero ovíparo, *no vivíparo*”; C. Llano, *Separatio*, p. 126. Llano vuelve a tratar este asunto en los primeros dos capítulos de *Etiología de la idea de la nada*.

⁷ Este asunto no es ninguna broma de internet, pues los *scholars* lo toman muy seriamente. “Por lo tanto, el cambio conceptual en la ciencia puede ser un proceso de selección, pero no necesariamente se basa en los genes. Los cambios en las frecuencias génicas deben tener muy poco que ver con el contenido específico de las teorías científicas particulares. El modo de transmisión en la ciencia no es genético, sino cultural, y más específicamente, lingüístico. Los objetos cuyos cambios en frecuencia relativa constituyen el cambio conceptual en la ciencia y en

Ahora bien, sobre el tema del “mundo externo” que se plantea en el pragmatismo contemporáneo, desconocemos si tal “mundo” se refiere a un objeto inteligible análogo al que sería un concepto matemático (la esfera euclídea), o a uno físico (hombre, perro, sol, huesos); no sabemos, además, si la noción de existencia en estos autores se refiera al modo de ser en general (lo que en la filosofía escolástica se llamaba *esse*), o se refiera a un *ente* en específico.

Veamos la distinción del doble objeto metafísico en términos de Llano en *Separatio* (p. 98):

- a) Aquél al que no le corresponde existir con materia (*esse in commune*).
- b) Aquél al que le corresponde no existir con materia (*esse separado*: Dios y el alma)

Estas distinciones que a los modernos les parecerán retrógradas las tienen confundidas ellos mismos en su planteamiento del “mundo”, porque su “mundo externo” parece ser algo así como el *esse irreceptum* inconcebible como tal, pero del que se puede juzgar de un modo negativo su existencia, lo cual es prácticamente llegar –por accidente– a la *separatio* como la entendía Llano⁸.

La propia fenomenología gaosiana que supuestamente no toma en cuenta conocimientos metafísicos, supone toda una metafísica al considerar que hay conocimientos que no tienen objeto, como el “no” (o la idea de la nada, en términos de Llano, tema más que metafísico porque supone el conocimiento del ser), o bien las “antinomias” de la razón que corresponden al estudio de la filosofía primera. Gaos, sin embargo, parece haber tenido plena advertencia de ese hecho.

Digamos de un modo explícito lo que supone o a donde apunta lo que venimos desarrollando, el pródromo (introducción), o aun un “epídromo” (conclusión) de la filosofía primera: *todas* las posturas filosóficas sin excepción, inclu-

otras áreas son los “memes” (sic), no los genes”; D. Hull, “Un mecanismo y su metafísica”, en S. F. Martínez / L. Olivé (comps.), *Epistemología evolucionista*, UNAM-Paidós, México, 1997, p. 106. Según entendemos, los “memes” son las especies inteligibles de los pensadores medievales, pero interpretadas deficientemente.

⁸ “La *separatio* es justamente el acto noético mediante el cual el *ente en cuanto ente* siendo universal a fuer de universal, es afirmado como real: el *esse irreceptum*, el acto de ser sin más sujeto o materia que el ser mismo, Dios, al que tampoco nada se le puede añadir porque no es el ser en cuanto mínimamente ser sino el ser en cuanto máximamente. La *separatio* no se perpetra cuando excluimos de la materia al ser, por su estado indeterminado o neutro (no le corresponde al ser existir con materia) sino, insistimos, cuando afirmamos que en la realidad hay un ser sin materia, porque es sólo y todo el ser (le corresponde a ese ser existir sin materia). El primer juicio de *separatio* se da para nosotros cuando juzgamos que existe en el mundo real una sustancia que no tiene cantidad (cfr. Tomás de Aquino, *In librum Boetii De Trinitate*, II, q. 5, a. 3, c)”; C. Llano, *Separatio*, p. 131.

yendo las posturas “empiristas”, o las “escépticas” antiguas y modernas (el “escéptico” abstracto al que tanto gustan argumentar los autores pragmatistas), incluyendo las posturas “evolucionistas” (para nosotros *neo-presocráticas*)⁹, así como los “idealismos”, o las “fenomenologías” que intentan volver a las cosas o hacer una descripción no metafísica de sus fenómenos (como José Gaos, quien rodeaba el camino ante los planteamientos metafísicos sin *aceptar* –opción radical llaneana– que prácticamente ya estaba haciendo metafísica), decimos, pues, que todas las posturas son ya metafísicas, aunque sea en potencia muy lejana; o, digámoslo en términos meramente ilustrativos, hacen metafísica indirectamente, o en oblicuo, implícitamente, si se quiere (*in actu exercito*), pero la hacen. Estamos ubicados ahora en la posición metafísica en donde analizamos los intentos filosóficos a la luz de sus pretensiones, sean universales o particulares.

b) La dialéctica aristotélica y la reflexión crítica llaneana

No hay planteamiento aristotélico que no se encuentre en los demás pensadores desde sus tiempos a la fecha. Ponemos a prueba nuestra afirmación, ya que aunque muchos pensadores piensen que han salido de la órbita del pensamiento metafísico, *in extremis* plantean las mismas cuestiones metafísicas de toda persona y de todo tiempo cuando plantea un asunto de manera universal. Y la prueba es el referido tema del “mundo externo” que se refiere o bien al conocimiento de la materia sin la forma o al de la forma sin la materia. Por otro lado, cuando los pragmatistas nos hablan de que no hay conocimiento sensible sin nociones y prejuicios, parece que re-descubren el sensible por accidente, así como también llegan a la *separatio* cuando dicen que sólo se podría juzgar negativamente sobre ese “mundo externo”.

Todos esos planteamientos podrían ser adecuados, pero desde el punto de vista metafísico son como chispazos puntiformes que aparecen de pronto, según decía Aristóteles de los peleadores inexpertos que a veces dan buenos golpes, pero sin arte¹⁰. Ese “arte” es nada menos que explicitar las nociones metafísicas

⁹ Parece ser que los “evolucionistas” apenas han caído en cuenta de que el darwinismo es una metafísica también, materialista, pero *metafísica* al fin y al cabo. Ver, *Darwinism and Philosophy*, V. Hössle / C. Illies (eds.), University of Notre Dame Press, Notre Dame, 2005. Esta idea ya estaba planteada hace muchos siglos, esto es que cuando no se consideran otras substancias sino sólo las sensibles, la ciencia que las estudie pasará por la primera, como la doctrina “evolutiva”, que es una metafísica de corte materialista pero universal en sus fines: y a eso le llamamos *metafísica*.

¹⁰ Cfr. Aristóteles, *Metaphysica*, I, 4, 985a 10-18.

que se suponen en todos los planteamientos (incluso en los anti-*metafísicos*), como venimos diciendo.

La “crítica” de la metafísica (tal como entendemos que la conciben los modernos, en específico Kant, es decir, una revisión previa de los propios conocimientos para saber si estamos conociendo a un objeto de estudio de modo adecuado o no) traduce para nosotros lo que conocemos aristotélicamente como *dialéctica*, y que sabemos que tiene las funciones que Aristóteles ya había previsto: para ejercitarse, para conocer los principios y para los conocimientos de filosofía¹¹.

Tenemos el convencimiento de que lo que Llano llamaba *reflexión crítica* (que no es demostrativa sino *mostrativa* de la verdad de un hecho) la podemos analogar –no identificar– justo con lo que Aristóteles entendía por *dialéctica*, como la herramienta básica para el discernimiento de los principios de las ciencias. Además, como dice Llano a la letra en la última línea de sus *Bases noéticas*, el conocimiento reflexivo crítico debe ser más *dialógico* que *lógico*, lo cual nos da la pauta para analogar esa *reflexión crítica llaneana* con la *dialéctica* aristotélica, tal como la podemos estudiar en sus principios en los *Topica*, y específicamente en el Libro VIII, capítulo 14. Por ello es que consideramos el intento llaneano también en la línea dialéctica de la reflexión que acompaña implícitamente, o también explícitamente, a los planteamientos metafísicos, porque Llano mismo sabía que su epistemología metafísica o su metafísica epistemológica era el “modo de hacer metafísica”, como dice en las primeras líneas de *Reflexio*.

Ahora bien, y aquí debemos llamar de nuevo la atención por el fenómeno de la *advertencia* sobre el cual ya justamente nos advertía Llano en *Reflexio*¹². El planteamiento “crítico” kantiano tiene una falta básica. La dialéctica ciertamente se puede usar al respecto de las cosas últimas y a los primeros principios, caso paradigmático, como sabemos, del estudio del principio de contradicción (así, “de contradicción”, porque indica la contradicción entre el ser y la nada), puesto que éste no se puede demostrar por un principio anterior. Ahora bien, la dialéctica como ejercicio del espíritu para alcanzar la verdad de los conocimientos se puede referir a los principios últimos, aquellos de los cuales no hay verificación empírica, como por ejemplo el propio principio de contradicción, que se puede aplicar tanto a casos matemáticos como a casos físicos, en tanto que en los matemáticos no tenemos propiamente hablando una demostración empírica como tal, según hemos estudiado en *Demonstratio* de Llano¹³.

¹¹ Cfr. Aristóteles, *Topica*, 101a 27-28.

¹² Lo mismo que en *Examen filosófico del acto de la decisión* y en la propia *Etiología del error*.

¹³ Cfr. C. Llano, *Demonstratio*, pp. 122-126.

Ahora bien, precisamente por eso, una demostración dialéctica que concluyese con la posible verdad de las dos proposiciones dialécticas en disputa, caso por ejemplo de saber si el mundo ha tenido un comienzo o no, no sólo se aplica a casos como estos en donde como decía Kant “la experiencia no nos puede seguir”, sino que se puede aplicar *a todo conocimiento*, y a cualquier caso que se quiera. Tenemos un ejemplo conocido: podemos mostrar dialécticamente que el movimiento es imposible como lo hacía Zenón, y, a la inversa, también se puede mostrar su posibilidad con otros tantos argumentos dialécticos. Y en este caso no hablamos de un conocimiento sobre objetos más allá de la experiencia, como quiere Kant al respecto de las antinomias de la razón “pura” (que seguimos sin aceptar este concepto “puro” al hablar sobre el intelecto), porque en el caso de la argumentación dialéctica por la posibilidad o imposibilidad del movimiento, tenemos una discusión sobre algo experimentable. Kant ciertamente utiliza la dialéctica en el sentido de estudio de los principios últimos, pero eso se puede hacer *respecto de todo* objeto de conocimiento.

¿Por qué deberíamos aceptar que la dialéctica sólo se puede ejercitar en las cuestiones últimas, si este arte se puede ejercer sobre cualquier objeto? Un pequeño error al principio se magnifica al final. La dialéctica no está sólo al final del estudio metafísico, sino que está al principio, en medio y en el extremo. Así, no tenemos por qué concluir que porque algunas enunciaciones referidas a los extremos de la filosofía, como el origen del mundo, o la libertad, sean “antinómicas” al modo dialéctico, se siga que las enunciaciones metafísicas siempre tengan ese carácter “antinómico”, y que ello nos indique que la razón siempre está bajo el velo de una “ilusión”... El hecho de que Kant ponga unas aserciones “antinómicas” metafísicas no nos hace concluir que la metafísica es siempre “antinómica” en sus extremos, ni que toda proposición metafísica termine por ser de ese modo, como decía José Gaos. Más bien nos indica que la dialéctica aplicada a esos temas sigue sus mismos principios y hace aparecer así los objetos a los que se aplica, pero eso mismo pasa tanto con los objetos “no fenoménicos” como con los más patentes y a la vista. Y justo ese camino nos ayuda a conocer y asentir mejor los principios.

Así que no aceptamos, ni tenemos por qué suponer que la metafísica use del método dialéctico sólo en los casos que aparecen en la *Crítica*, y mucho menos que así culmine toda metafísica. La dialéctica, reiteramos, puede estar en el principio, en el medio y en el fin, y puede ser antinómica al respecto de *cualquier* objeto.

Tal es la importancia de la *dialéctica* y análogamente de la *reflexión crítica* como la entendemos: saber qué modo de conocimiento metafísico es el que nos permite conocer la realidad en sus instancias últimas dentro de lo poco que puede abarcar el saber humano.

c) *La experiencia sensible y la reciprocatio de las causas*

La problemática que conlleva el considerar o no a la experiencia como la que decide sobre las cuestiones estudiadas en la ciencia permanecerá irresoluble, pero creemos haber encontrado, a la luz de los estudios aristotélicos, el nudo que permanece atado en estas cuestiones.

Primero, para Aristóteles el problema del juicio no era por qué se daba su verdad ya que eso se da por sentado, como lo ha hecho ver Llano, es decir, que un juicio, si es tal, es verdadero. Por ello el problema es saber cómo es que enunciamos una oración que parece un juicio, siendo que si no es verdadero no es juicio. Es decir, el problema es saber por qué se da el error y sus causas. Por parte de los coetáneos, parece ser que el problema es la verdad, al suponer que el juicio es “neutro” y que puede ser verdadero o falso siendo la falsedad y la verdad *quasi* un añadido a la enunciación, y así, habría que saber cuál es la causa que lo hace verdadero, duplicando la búsqueda. Ahora bien, en ambos casos, y toda filosofía y doctrina humana, al parecer (así nos expresamos, aunque parezca una obviedad) suponen estar hablando de objetos que se experimentan y se viven, y así lo aceptan al igual los pragmatistas al decir que el “realismo” se da por sentado como parte del mundo de la vida corriente¹⁴. Quizá entonces el afán de argumentar contra un “mundo externo” provenga de la mera costumbre de argumentar, es decir, así como dice Aristóteles que los operarios actúan por mera costumbre sin saber las causas¹⁵; podría ser que muchos pensadores se comporten como los operarios, por costumbre, y que por hábito tengan necesidad de argumentar sobre “algo” sin tener fija la causa de su argumentación.

Ahora bien, parece un despropósito plantear si la experiencia decide o no sobre ciertas cuestiones, siendo que el conocimiento humano (ya no sólo sensible o intelectual), siempre está imbuido de la experiencia. Justo por ello sobre instancias que parecen no fenoménicas de entrada, como el acto y la potencia, que propiamente no se ven con los ojos, no se tocan con las manos, y sólo se pueden comprender, son inteligibles (o ininteligibles, según sea el caso), parece que empiezan los planteamientos sobre el particular. El acto y la potencia no se pueden ver o tocar, pero una realidad existe o no existe, y esto no lo puede negar nadie, ni que cuando algo existe puede dejar de existir¹⁶; eso tampoco parece

¹⁴ Cfr. D. McDermid, *The varieties of pragmatism*, p. 77.

¹⁵ Cfr. Aristóteles, *Metaphysica*, I, 1, 981a 28-b 5.

¹⁶ “Lo que impulsa a la inteligencia humana a la cuestión de la existencia de Dios no es la consideración del ser *ut tale*, del ser *tout court*. El ser en cuanto ser no ofrece cuestión alguna en el orden de su causalidad. Lo que suscita en nosotros de manera impetuosa, irrefrenable, hasta agresiva, la cuestión de su causa, no es el ser, simplemente, sino el ser contingente. Que el ser sea no ofrecería, ni para Heidegger ni para Sartre, problemática alguna; lo que nos la ofrece a todos es

que se pueda negar salvo que en nuestros principios metafísicos hayamos hecho a un lado estas nociones, caso de los eléatas y del propio Sartre, como hemos analizado en el *Epítome*¹⁷. Así que el acto y la potencia no son instancias añadidas a algo, o que están en una parte como un “fantasma”, sino que es un modo de ser total de los objetos.

Desde nuestra óptica aristotélica habíamos hecho énfasis antes en la reciprocidad, la *reciprocatio*, y ahora hay que usar esa herramienta con respecto al tema de la experiencia sensible. Pongamos atención a la reciprocidad de los predicados¹⁸, pero ahora atendamos *primo et principaliter* al asunto de la experiencia sensible y cómo la misma experiencia nos puede indicar dos sentidos diversos de explicación teórica, que es justo el problema perenne de la experiencia, no de los modernos ni de la *Crítica*, sino de todo tiempo y de toda doctrina, lo cual ya había analizado Aristóteles en los *Analytica*. Pongamos atención, pues, a la misma experiencia sensible vista desde dos ángulos por medio de la *reciprocatio* de los términos de las demostraciones.

La demostración de la circulación de la sangre, descubierta por William Harvey, es probada por medio de un silogismo:

[1] [C] *las venas* [A] *se inflaman*, [B] *porque corre sangre a través de ellas*. Esta demostración es justo la contraria a la galénica –anterior a Harvey–, y que critica en su texto *De Motu Cordis*¹⁹. Los antiguos afirmaban que: [2] [C] *la sangre* [A] *corre por las venas*, [B] *porque [las venas] se inflaman*.

Como se puede apreciar, tanto [2] los antiguos [1] como Harvey veían claramente el mismo fenómeno, pero ordenaban los términos mayor y medio de modo diferente. Esto no es un asunto menor desde el punto de vista médico, metódico o metafísico. Según vemos, los términos de la demostración de Harvey no fueron nuevos comparados con los antiguos, ni creados de la nada. Son los *mismos* términos (predicados, afecciones) y las *mismas* observaciones de los antiguos, los que usa Harvey al demostrar la circulación de la sangre, y eso es patente a la luz del razonamiento de los antiguos, porque justamente no habían

que el *ser contingente*, pese a su contingencia, sin embargo, sea. Pero para llegar al ser necesario (inmóvil, inmaterial, existente por sí mismo, plenitud de ser, ordenador del universo) es necesario partir del ser contingente, y no del ser común. Lo que sucede es que el ser común no lo aprehendemos en nuestro *primo ictu* intelectual más que embebido en lo sensible, móvil, contingente, participado..., esto es, en el mundo natural que se haya dentro de nuestro primario horizonte noético”; C. Llano, *Separatio*, p. 121.

¹⁷ Cfr. O. Jiménez Torres, *Epítome de la filosofía de Carlos Llano*, cap. VI.

¹⁸ Cfr. O. Jiménez Torres, *Elementos de las ciencias demostrativas*, pp. 459-462.

¹⁹ Cfr. W. Harvey, ‘*De motu cordis*’, *Estudio anatómico del movimiento del corazón y de la sangre en los animales*, Traducido por Jorge A. Sirolli, introducción de Desiderio Papp, Eudeba, Barcelona, 1970, p. 50.

llegado a conocer de modo cabal la circulación al hacer subsidiaria la circulación con respecto a la inflamación, y no al revés.

Por otra parte, el Estagirita decía en *Analytica Posteriora* que no es que [1] [C] *los planetas* [A] *estén cerca* [B] *porque no titilan*, puesto que eso es la causa de la afirmación de la ilusión óptica, sino que [2] [C] *los planetas* [A] *no titilan* [B] *porque están cerca*, cercanía que sería la causa de la ilusión óptica²⁰. Como decimos en nuestro Comentario a la *Metaphysica*, no hay que atemorizarse de que la causa no sea la cercanía, sino el que no tienen luz propia. Hay un término medio: “los planetas no titilan porque no tienen luz propia”, y así de nuevo estamos ante el mismo fenómeno visto desde dos ópticas diferentes, una, desde la mera perspectiva óptica, y otra desde la causa misma de la ilusión visual. Podemos decir que así pasó con el descubrimiento del movimiento de la Tierra con respecto al Sol, ya que antes se veía la ilusión óptica como el hecho completo, siendo que sólo era el fenómeno visual.

Hasta donde sabemos el propio Aristóteles nunca habló en sus *Analytica* que porque se da esta *reciprocatio* de los predicados se tenía que concluir que la razón siempre terminaría en alguna “antinomía”; simplemente estamos ante la reciprocidad de los términos de los juicios. Ahora bien, estos ejemplos que hemos usado de múltiples maneras en diversos contextos, podemos ahora referirlos al asunto de la experiencia sensible.

Hemos visto que el razonamiento de Harvey involucra las mismas observaciones que los antiguos, y que al invertir el sentido de las proposiciones encuentra la causa verdadera. ¿Supone Harvey en su razonamiento los mismos fenómenos sensibles que los antiguos? Eso es claro a la letra. La particularidad es que los antiguos galénicos decían que las venas succionaban la sangre y por ello había pulsaciones y latidos, y que se inflamaban para poder succionar la sangre, al modo de un fuelle. En cambio, Harvey dice que la inflamación de las venas no es la causa de la circulación sino su *efecto*, en cuanto que al pasar la sangre las venas se inflaman. A la letra:

“(1) Las arterias se distienden porque se llenan, como las vejigas y los odres, y no al contrario, esto es, (2) que se llenan porque se distienden, como los fuelles²¹”.

Así que tanto los antiguos como Harvey veían que se inflamaban las venas, sólo que aquéllos interpretaban este fenómeno a la inversa. Desde la perspectiva de Harvey sucede al revés. A la luz de los *Analytica* podemos decir que lo que veían los antiguos era el efecto más conocido (“las arterias se distienden”), para concluir que la sangre pasa por ellas. Pero si invertimos los términos, entende-

²⁰ Cfr. Aristóteles, *Analytica Posteriora*, I, 13, 78a 28-38.

²¹ W. Harvey, *De motu cordis*, p. 50.

remos la causa. Y es llamativo cómo el mismo fenómeno puede interpretarse con dos ejemplos diferentes, es decir, el hecho de que algo se inflame y aparezca así a la vista, puede ser a) porque se llena, como las vejigas y los odres, y b) porque se distiende, como los fuelles.

Si nos pusiéramos en plan “crítico” kantiano, “pragmático” contemporáneo, o “fenomenológico” al modo de Gaos, tendríamos que concluir que como el mismo fenómeno tiene dos posibles explicaciones o más, hay que desechar a la experiencia como parte del proceso cognoscitivo y buscar alguna otra herramienta para decidir sobre la verdad de este asunto. Pero eso es *nimis* ingenuo. Lo que hay que distinguir en esos casos es simplemente (o difícilmente, según sea el caso, porque no hay problemas más difíciles que los inexistentes) es ver si las explicaciones “opuestas” –si lo fueran–, o diversas sobre determinados asuntos, se dan justamente porque algunos pensadores se fijan en el efecto más conocido para nosotros, creyendo que tal efecto es la causa, o bien se fijan en la causa, diferenciándola del efecto, o bien puede ser que no se han conocido todos los predicados involucrados, o simple y sencillamente no se está hablando del mismo fenómeno sino de cosas distintas.

Justamente porque las causas de la diferencia de explicaciones son múltiples, lo que hay que asentar bien son los predicados y los fenómenos conocidos. Harvey se enfrentaba al hecho de que la misma experiencia (“las venas se inflaman”) evidente para todos nosotros al tocarnos la yugular, tenía dos posibles explicaciones, o más, pero que *in extremis* parecían oponerse sólo dos: a) que las venas se inflaman *para* que la sangre circule, es decir, como siendo la causa de la pulsación, o b) que las venas se inflaman *porque* la sangre pasa a través de ellas, siendo ésta causa de la pulsación. La experiencia “sola” –si cabe la expresión, porque nunca lo está; tal es el despropósito del planteamiento de la *sola* experiencia en bloque– no iba a decidir este asunto, porque tenía dos explicaciones, y siempre se podía aducir en favor de las dos posturas. ¿Cómo se encuentra entonces la causa? Diferenciando justamente la *reciprocatio* de las premisas *sin dejar de ver ambas aserciones como parte de la explicación total del fenómeno*.

El énfasis lingüístico va más allá de las palabras y una transposición de oraciones: es la transposición de la *voluntad reflexiva* o de la *reflexión voluntaria* de ver el hecho entero, y no sólo una parte de él. Esto es justo lo que llamamos *reciprocatio*. Así que ahora podemos caracterizar el conocimiento verdadero según lo hemos adelantado en nuestro *Comentario a la Metaphysica de Aristóteles*.

La verdad consiste en la explicitación del enunciado indemostrable de la substancia; así como en la demostración de la misma substancia, aunque cambiando el orden de la enunciación indemostrable; y a su vez, en la conclusión de la demostración de la substancia. Esto constituye la doctrina de la definición y

de la demostración en la doctrina aristotélica²². No sólo es verdad que la persona es la más inteligente entre los animales porque tiene manos, sino que también es verdad que tiene manos porque es la más inteligente. Llamamos, pues, explicación de la verdad a la *reciprocatio* o enunciación conjunta y explícita de los predicados, sin eliminar alguno de ellos por ideologías, inconveniencias, “fenomenologías”, “pragmatismos” no metafísicos, o en general, por algún otro interés ajeno al objeto analizado. Nos parece que la *separatio* y la *reflexio* metafísicas de Llano obtienen su sentido metódico aristotélico con la *reciprocatio* de los predicados metafísicos que proponemos, porque ésta permite ver qué predicados son anteriores y posteriores en cualquier estudio, incluido el metafísico.

Y aquí llegamos al punto que queríamos abordar. Preguntemos, en el caso cognoscitivo aristotélico, ¿hay algún “fantasma” extra que quede ignoto cuando conocemos los objetos, de modo que haya algo “detrás” de los fenómenos, caso de la “forma substancial”? La “forma substancial” ha sido criticada fuera del aristotelismo sin ser entendida la noción de *substancia*. Además, la crítica a la “forma substancial” se da por medio del caso hipotético de que a una manzana la quitásemos el color, el sabor, y preguntásemos qué queda. Podríamos responder quizá que “nada”, pero proponemos que alguien lo haga: que le quite realmente, y no sólo en su mente, el color a una manzana, el sabor, el peso.

El planteamiento del “fantasma” detrás de los fenómenos, o del “noúmeno” o del “mundo más allá” es prácticamente el mismo. En el conocimiento intelectual de suyo dejamos la materia individual, porque el intelecto no “toca” la hoja de papel, sino que lo hacen las manos, aunque aquél comprende *statim*, al mismo tiempo, lo blanco individual por accidente, así como la cualidad en universal en cuanto tal. El conocimiento metafísico no consiste en indagar “detrás” de los fenómenos por algún fantasma o *noúmenon* incognoscible detrás de ellos, como parece que han entendido los modernos, específicamente los que siguen la filosofía “crítica”, quienes sí hablan de un *noúmenon* indeterminado y de “mundos externos” incognoscibles.

Decimos que los fenómenos tienen ser, esto es, en una relación de objetos que den pie a una ilusión óptica, los objetos sí existen, caso por ejemplo de una figura en un volcán a la que llamemos la *mujer dormida (Iztaccíhuatl)*²³ por parecer una mujer gigantesca que reposa en él, y que es visible desde la Ciudad de México. La “mujer dormida” es una relación visual, pero sí existen las crestas del volcán que dan pie a esa figura. Ahora bien, ese fenómeno visual, en cuanto tal, existe en nuestro intelecto, así como también el que pensáramos que los planetas están cerca porque no titilan. Los fenómenos mencionados tienen

²² Cfr. Aristóteles, *Analytica Posteriora*, II, 10, 94a 11-13.

²³ En realidad, la palabra nahua *Iztaccíhuatl* no significa “mujer dormida”, sino “mujer blanca”, pero así es llamada comúnmente en México.

ser, sólo mental, y los objetos que dan pie a ellos sí existen como tales, caso de los planetas y las crestas de los volcanes. ¿Esto qué indica para el conocimiento metafísico? El conocimiento metafísico no consiste en descubrir una “esencia oculta de las cosas” como dice Karl Popper presuntamente explicando las doctrinas de la “Antigüedad” llamadas por él “esencialistas”²⁴. El conocimiento metafísico consiste en explicitar los predicados recíprocos de las cuatro causas que Aristóteles define en sus libros físicos y metafísicos, con miras a la verdad, o, en mejores términos, a los conocimientos verdaderos.

La *reciprocatio* que Aristóteles lleva a cabo con respecto a los antiguos (tanto en sus textos físicos como metafísicos) constituye el conocimiento metafísico, y más que hablar de “causalidad”, “teleología”, “deidad” en abstracto, el Estagirita siempre se refiere a fenómenos concretos vistos en su universalidad máxima, esto es, la máxima inteligibilidad que alcanza el intelecto humano. Parece que efectivamente, muchos pensadores consideran que en el aristotelismo hay un “fantasma” detrás de los fenómenos que conocemos, pero la metafísica aristotélica no busca fantasmas etéreos “detrás” de nada, sino causas, y las causas son recíprocas y se dan a la vista de todos, aunque no así su *orden*, porque justo por eso los fisiólogos veían sólo la causa material, mientras que los platónicos, comprendiendo la anterioridad de la causa formal y final, la separaron de las cosas naturales.

Sobre este punto, hemos analizado desde las obras zoológicas de Aristóteles²⁵ el estudio de la función y la estructura de las partes, con el consabido ejemplo de las manos y la inteligencia humana, en donde en esos predicados se incluyen tanto las causas finales y formales, como las materiales y eficientes. Y seguiríamos preguntando, ¿dónde está el fantasma detrás de todo esto que queda ignoto? No hay tal cosa.

Veámoslo con ejemplos: decimos que *los planetas no titilan porque están cerca* y no que *están cerca porque no titilan* (digámoslo mejor: *no titilan porque no tienen luz propia*, y no es que *no tengan luz propia porque no titilan*); afirmamos también que *la sangre inflama las venas porque corre por ellas*, y no que *la sangre corre por las venas porque éstas se inflaman*, y asimismo decimos que *el hombre tiene manos porque es inteligente* y no que *es inteligente porque tiene manos*. (Llano de hecho pone un ejemplo bucólico en *Demonstratio*: decimos que *veo las huellas de la vaca porque ésta va delante de mí* y no

²⁴ Cfr. K. Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos*, Edusp, 1974, pp. 45-46. Lo mismo sucede con M. Ereshefsky, *The poverty of the Linnean Hierarchy. A Philosophical Study of Biological Taxonomy*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001, p. 46.

²⁵ Cfr. O. Jiménez Torres, *Definiciones y demostraciones en la zoología de Aristóteles. El acto y la potencia en el conocimiento demostrativo*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2008.

que *la vaca vaya delante de mí porque veo sus huellas*). Como estos ejemplos hemos detectado cientos en las obras de Aristóteles.

Ahora bien, en estos ejemplos en donde se ejemplifican las cuatro causas no hay un “fantasma” detrás del fenómeno visual (el *noúmenon*, o el “mundo externo” de la filosofía contemporánea); más bien lo que hay es una diferenciación del efecto más conocido y de aquello que es causal²⁶; y reiteramos al modo de Llano, el fenómeno tiene ser. Si el fenómeno como tal sólo es para nosotros, caso del eclipse o de la *mujer dormida (Iztaccíhuatl)* en un volcán, ello no obsta para que existan como tales los astros que se entrecruzan, así como las crestas de la montaña. Quien considere que el fenómeno mismo no tiene ser, estará considerando el problema de un modo ajeno al que planteamos aquí. Los sentidos externos pueden errar, como diría Aristóteles en tanto al sentido común se refiere, pero no así los sentidos en su objeto propio. Sin embargo, hay un trecho muy grande en pensar que porque el sentido común puede errar, el conocimiento sensible queda descalificado *simpliciter*: para la “crítica” y las que la siguen, parece existir la paradoja de considerar a la experiencia sensible como la que causa el error (porque es falible y no necesaria), pero no así la verdad, lo cual es un contrasentido. Si los sentidos se pueden juzgar como los que provocan el error, también debería considerarse que provocan la verdad, y si no, habrá que dar razones sobre el particular y no partir de ello acriticamente. Si precisamente se criticaba a la metafísica antigua por no haber partido de considerar si sus principios eran dogmáticos o no, afirmamos lo mismo de la filosofía moderna y coetánea así como sus bases y refutaciones al “empirismo”.

²⁶ El capítulo VIII de *Abstractio* de Llano lidia con el problema del fenómeno y del ser, aduciendo lo que aquí simplificamos comentando a Aristóteles: “el fenómeno también es ser”. Así lo dice: “Al decirse que el fenómeno físico es susceptible de dos lecturas, una metafísica y otra matemática, como hace Maritain, se incurre inconvenientemente en una indebida separación primera entre lo ontológico y lo fenoménico. Se incurre también en una segunda separación: entre lo matemático y lo fenoménico. Esta separación segunda resulta inofensiva, en términos ontológicos, y sumamente útil, en términos prácticos, pues da lugar, como veremos, a los progresos sorprendentes que se derivan de la físico-matemática: lo separado –número estático y fenómeno dinámico– vuelve a juntarse en una mezcla venturosa. Pero la primera separación, aquella por la que el fenómeno se separa del ser, constituye un golpe mortal para la metafísica no racionalista: porque no puede admitirse, ni siquiera metódicamente, ni siquiera momentáneamente, que el fenómeno sensible no sea ser. La metafísica no es el salto del fenómeno a otra cosa, al ser; ni tiene como misión ver el fenómeno desde el ser, como si el fenómeno no lo fuera. La metafísica no es el salto del fenómeno a otra cosa, al ser; ni tiene como misión ver el fenómeno desde el ser, como si el fenómeno no lo fuera. Al contrario, la metafísica es el salto de un tipo de ser, la realidad fenoménica, a otro tipo de ser, a la realidad o ente no fenoménico (no aparente) por no sensible. La metafísica no hace un análisis metafísico del fenómeno: *descubre* lo no fenoménico en lo fenoménico. Las cosas están, por tanto, al revés: no hay que negarle el carácter de ser al fenómeno, por el hecho de que haya seres no fenoménicos. Pues tan ente es el uno como el otro”; C. Llano, *Abstractio*, pp. 186-187.

Debemos tener en cuenta nuestra noción de verdad en el sentido de los predicados recíprocos y ver que en el mismo objeto se pueden demostrar las cuatro causas por *reciprocatio*, y ahí veremos que no hay algo “detrás” porque la misma substancia es todo el ser, y los fenómenos que incluso ella puede provocar y que nos pueden llevar al error, también tienen ser, de modo que a partir de ellos podríamos errar, sí, pero también encaminarnos hacia la verdad.

d) El antes y el después causal en el conocimiento científico

Aristóteles en su zoología hace divisiones de los grupos de animales y de sus diferencias. El contexto último de las definiciones y demostraciones, posee un contexto propio y concreto que se expone en las mismas obras zoológicas, *Historia Animalium*, *De Partibus Animalium* y *De Generatione Animalium*. Las divisiones como tales nos indican sólo algunos predicados, afecciones, atributos o pasiones del género-sujeto animal. Por ejemplo, enunciemos sobre el ser humano algunas de las características que se desprenden de las divisiones (“clasificaciones”) de los animales, realizadas por el Estagirita: el ser humano es sanguíneo (vertebrado), erguido, fisípido, vivíparo, omnívoro, mamífero, de sangre caliente, inteligente, gregario y político. Ahora bien, estos son predicados o atributos del género-sujeto que nos enuncian el *tò tí en eînai* del hombre, puesto que, a la luz de las categorías del ser, podemos decir que una de las características de su materia es la sangre caliente y algunas de sus cualidades son el ser fisípido y vivíparo; su hábito es vivir en sociedad, que es también una de sus cualidades, etc. Estas son las características básicas del ser humano que se pueden apreciar a partir de los estudios aristotélicos. Pero teniendo a la vista estos datos, ¿ya sabemos algo del ser humano que no hayamos sabido incluso sin clasificar a los animales? ¿Cuál sería el avance de este conocimiento? Una vez enunciados los predicados de determinados animales, ¿qué más requeriríamos?

En el caso de Aristóteles, se requieren las demostraciones respectivas a estas definiciones del *tò tí en eînai*. Las definiciones y demostraciones relacionan los predicados ya conocidos para darles el *orden* que corresponde. Una cosa es decir que “el ser humano es inteligente” y “es erguido”, y otra muy diversa, aunque –repiteámoslo– *sean los mismos términos*, otra cosa, pues, es afirmar que “el ser humano es erguido *porque* es inteligente”. El “porque” causal en este caso es el centro de las discusiones en la filosofía, y esto nos permite abordar un problema central como lo es justo el de la causalidad desde la metafísica.

Podría ser que el “porque” no sea más que una costumbre que no implique relación causal alguna, por lo cual se requeriría un “enlace” del “sujeto” sobre algo que no tiene rastro en el “objeto”. Para el Estagirita el “porque” enuncia

efectivamente la causa, aunque eso no excluya que quizá la costumbre nos haga pensar que algunas cosas son anteriores a otras. Es decir, el “porque” causal, podría ciertamente provenir de una costumbre. Sin embargo, cabe preguntar: ¿ello de suyo excluiría la anterioridad de una cosa respecto de otra? Ése sería el trabajo del científico: saber que una cosa no se dice anterior a otra sólo por costumbre, sino porque verdaderamente es su causa²⁷.

Pongamos el ejemplo que utilizamos preferentemente como paradigma de estas discusiones:

“Anaxágoras afirma que [1][C] el hombre [A] es el más inteligente de los animales [B] por tener manos; pero lo lógico es decir que [2][C] el hombre [A] recibe manos [B] por ser el más inteligente”²⁸.

Debemos ver qué es anterior y qué es posterior. Incluso, podríamos decir que no sabemos exactamente el *cómo* se define fisiológicamente lo racional, en qué parte del cerebro “residiría” esa racionalidad, o incluso, que no sabemos la “esencia oculta” de dicha racionalidad (Popper *dixit*...). Pero podemos llegar a saber que esa función racional –conocida por sus efectos– es anterior (en la substancia, en la perfección) a la posesión del órgano determinado, como las manos.

Aristóteles ha visto qué es lo anterior y qué es lo posterior en cada caso de su zoología, aun incluso sin saber el *cómo* fisiológico como tal por imposibilidad de la instrumentación respectiva. Podríamos no saber exactamente cómo funcionan los glóbulos rojos de la sangre, pero por los efectos sabemos que se ordenan a la defensa del sistema sanguíneo. Aristotélicamente, dichas células se ordenan a la función defensiva. Y, como también hemos reiterado múltiples veces en otras obras²⁹, el “mecanicismo” aristotélico (órgano), no se opone, sino al revés, se ordena a su “finalismo” (función). En resumen, podríamos decir que el trabajo del filósofo en el caso aristotélico es ver *qué es antes y qué después*,

²⁷ Este es justo el punto donde Llano aduce que no siempre las demostraciones son meras demostraciones empíricas, y que desde esta óptica también se puede problematizar el hecho de buscar necesariamente una demostración empírica de todo. “He aquí un error contemporáneo: confundir la razón por la que afirmo la causa, partiendo del efecto, con la *constatación empírica* de una sucesión regular entre el efecto y la causa: si el día sigue a la aparición del sol, el sol será la causa de la luz del día. La regularidad en la sucesión del presunto efecto, a la presunta causa, no tiene importancia alguna. Esto es lo que Hume subraya con todo mérito: de la constatación empírica de una sucesión regular no puede concluirse el nexo causal. La demostración por causa eficiente, aquélla por la que de la existencia de los efectos llevo a la existencia de la causa, no consiste en *constatar* de un modo empírico *que* la causa existe”; C. Llano, *Demonstratio*, p. 122-123.

²⁸ Aristóteles, *De partibus animalium*, IV, 10, 687a 8-10.

²⁹ Cfr. O. Jiménez Torres, *Epítome de la filosofía de Carlos Llano* (cap. XIII), *Las diferencias y el género-sujeto en la zoología de Aristóteles*.

independientemente de que –quizá– el conocimiento de los predicados haya surgido de la costumbre.

Planteemos otro problema y tengamos cuidado con los términos usados: ¿dicha anterioridad “el hombre es erguido por ser inteligente”, y no al revés, es un “juicio analítico” o “sintético” (*sic*)? Preguntemos a modo de ejercicio dialéctico, las proposiciones como “los planetas están cerca porque no titilan, y no titilan porque están cerca” (ya dijimos que el término medio es la falta de luz propia), o bien “el hombre tiene manos por ser inteligente; no es inteligente por tener manos”, ¿corresponderían a un “juicio analítico”, “sintético” o “sintético *a priori*” al modo de Kant? Al estar ubicados en la ciencia primera, debemos dejar claras las cosas con respecto a una metafísica ajena al aristotelismo como la de muchos filósofos modernos (pero *metafísica* al fin y al cabo, según hemos dicho).

Pensamos que podemos resolver incluso en términos ajenos el “problema” de los llamados “juicios sintéticos *a priori*”, si logramos subsumirlos bajo nuestros principios especulativos. El problema nuestro es saber si las proposiciones recíprocas por las cuatro causas (recordemos que esto constituye la *reciprocatio*, en donde invirtiendo los términos sabríamos qué es *anterior* y qué es *posterior*), sería una tautología en la que el sujeto esté contenido en el predicado o no, si es “*a priori*” y demás “problemas”.

En caso de existir (que no lo sabemos y decimos que nuestra opinión es negativa) los juicios “analíticos”, “sintéticos”, o “sintéticos *a priori*” (que no tienen rastro en la epistemología aristotélica), no existen por sí mismos, ni “existen” en el denominado “yo trascendental” que no sabemos qué es, y que parecería justo un concepto aislado de la experiencia sensible; decimos, pues, que de existir los juicios como los trata Kant *existirían en todo caso, en el sujeto que los enuncia*, y sólo en su intelecto, y como tales *podrían estar en acto o en potencia*. Tal es nuestra reflexión inicial y final sobre el método aristotélico. Que sepamos, como decía Llano y lo hemos citado en los *Diálogos*³⁰, Kant no toma en cuenta esta distinción entre potencia y acto, y pensamos que es el principio de sus problemas, y por ello –repetimos– los kantianos deben resolver los problemas de su maestro. Por nuestra parte, decimos que en caso de aplicar kantianamente esta distinción de juicios –inexistente en el aristotelismo, y superflua para nosotros–, a la doctrina de la *reciprocatio*, responderíamos utilizando una instancia aristotélica principal en el conocimiento: el acto y la potencia.

Quien está al tanto de esta distinción en el conocimiento humano es Tomás de Aquino. En la *Summa Theologiae* (I, q. 2, a. 1, arg. 2) el Aquinate se pregunta si la proposición “Dios existe” sería analítica (no al modo kantiano, por cierto, como hemos visto en el desarrollo de los *Diálogos*, ya que Llano ha distin-

³⁰ Cfr. C. Llano, *Separatio*, pp. 210-211.

guido en qué sentido difiere lo “analítico” de Kant y Aquino). Es una pregunta verosímil: si el juicio “Dios existe” es “analítico”, ¿por qué habría alguien que lo negara? Y si no lo es, ¿cómo podría afirmarse entonces que la existencia se identifica con Dios? La respuesta de Aquino es en extremo aristotélica: la proposición “Dios existe” sería “analítica” (más bien, *per se nota*), es decir, el sujeto se identifica con el predicado, pero no “analítica” *quoad nos*, es decir, *para nosotros*. En nuestros términos, diríamos que dicha proposición es “analítica” en potencia para los seres humanos, pero para la mente de “Dios” sería “analítica” en acto. Para el kantismo parece más bien que los juicios son o analíticos o sintéticos, o sintéticos *a priori*, sin más, *simpliciter*. Su error inicial es eliminar al sujeto que hace los juicios, y eliminar, aun peor, el ejercicio de *su voluntad* de querer explicitar tales juicios, voluntad relevantísima e insoslayable en cualquier estudio humano y específicamente en la metafísica³¹.

Entonces, en la doctrina aristotélica de la *reciprocatio*, ¿los juicios son “analíticos” o “sintéticos *a priori*”? Respondemos que ninguno de los dos, porque dicha distinción es arbitraria en tanto que no considera al sujeto que juzga. Decimos más bien que el sujeto de los silogismos, en dado caso de estar contenido en el predicado y viceversa (que no lo están sin más, sino que los términos son “recíprocos”), lo está *bien en potencia bien en acto*.

Cuando tenemos una demostración, los elementos de la demostración se identifican en acto en una sola acción enunciativa. En términos técnicos que hemos desarrollado en otros sitios, la conclusión del *tí estí* (substancia) – reiteramos– es una *enunciación del tí estí*. Asimismo, un razonamiento del *tí estí*, es una enunciación del *tí estí*, pero con los términos invertidos. Por fin, una definición es la *enunciación del tí estí*. Si los tres tipos de definición se corresponden y son recíprocos entre sí, es decir, que una definición, demostración y conclusión, son los tres, *enunciaciones del tí estí*, ello indica que efectivamente, son lo mismo y son diversos. Son lo mismo en cuanto enunciaciones, pero diferentes en cuanto a la ordenación de los términos. Y como llevar a cabo una demostración se debe a la voluntad del ser humano que hace silogismos o demostraciones, la posibilidad de que las enunciaciones sean principio, medio o fin de la demostración en su conjunto, es doble: o están en potencia o están en acto. Una definición en acto es una demostración en potencia, pero si el sujeto *no quiere* hacer una demostración (por las razones o sinrazones que se puedan pensar), la proposición no se hará demostrativa, aunque el sujeto tenga los términos listos para hacer la susodicha demostración. Si el sujeto prefiere hacer cualquier

³¹ Cfr. O. Jiménez Torres, *Epítome de la filosofía de Carlos Llano*, cap. XIII. En los *Diálogos* hemos llamado la atención sobre el error que tuvimos al exponer la fórmula *intelligo quia volo et volo quod intelligo*, porque en el *Epítome* la citamos al revés “*intelligo quod volo, et volo quia intelligo*”.

otra cosa, los términos en potencia no se harán una demostración en acto. Las demostraciones no se hacen en el vacío; de ahí que una “crítica” de la razón “pura” sin un estudio concomitante de la voluntad seguramente es muy parcial y limitada.

Desde esta perspectiva, hay una identidad entre los tres sentidos de la definición, pero al mismo tiempo diferencia, que depende del sujeto que *quiera ver* una proposición y relacionarla con otras para que estén en acto o en potencia: repetimos, sin voluntad no hay silogismo alguno, por más que los elementos estén ahí listos para ser relacionados. Esto lo hemos analizado en *El género-sujeto y las diferencias en la zoología de Aristóteles*, al respecto de ciertos descubrimientos biológicos que no habían sido hechos en su momento justo por prejuicios previos sobre determinado objeto, y por la falta de voluntad del investigador en cuestión de cerrar un silogismo cuyos términos se veían claramente³². Podría llegar a pensarse que ahí decíamos que la verdad (voluntaristamente) se encuentra porque se decide que ésa sea la verdad, como las opciones de Gaos o las posiciones “pragmatistas”, pero no es así; lo único que decimos es que podemos tener los predicados de algún hecho o fenómeno determinado y no unirlos *si no queremos*, es decir, que sí, la verdad es voluntaria en cuanto al *ejercicio de la voluntad* (conoceremos verdades si queremos hacerlo, y si no queremos, aunque se me muestren los objetos a la vista, no las conoceremos), lo cual no quiere decir que se fuerce la especificación del intelecto. Si tenemos una pared blanca delante de nosotros (especificación del intelecto), podemos no considerarla si no queremos, y por más que la pared siga ahí y aun alguien nos llame la atención sobre ese hecho, jamás la atenderemos si no queremos verla. A eso nos referíamos en *Las diferencias y el género-sujeto* con que la verdad es asunto de la voluntad, porque lo es *en cuanto al ejercicio*, repitámoslo; y asimismo, la verdad es asunto de la inteligencia, *en cuanto a la especificación*, porque el intelecto es el que conoce en cuanto tal (pero no podría conocer si la voluntad no lo quiere). No hay una sin la otra, y por ello, reiteramos, una crítica de la sola “razón pura” nos parece un estudio muy parcial. Así que la cuestión de los juicios analíticos, sintéticos o sintéticos *a priori* es inverosímil de inicio, puesto que ninguna proposición existe por sí misma. Lo “analítico” es para el sujeto o no lo es, es decir, es en potencia o en acto; lo “sintético” es para el sujeto o no lo es, y lo presuntamente “sintético *a priori*” también lo enuncia un sujeto concreto si quiere hacerlo, y no lo hace si no quiere hacerlo.

Ahora bien, hablemos de problemas sustanciales y no accidentales (y con accidentales nos referimos a la traída distinción de los juicios kantianos): como las causas están involucradas en las demostraciones por *reciprocatio*, podría

³² Cfr. O. Jiménez Torres, *El género-sujeto y las diferencias en la zoología de Aristóteles*, cap. II.

pensarse entonces que las causas se unifican sin distinguirse, provocando una inconveniencia en la distinción de especies de causa³³. De nuevo hay que reiterar lo que hemos dicho en otros estudios: las causas son recíprocas, a pesar de ser diversas instancias de un mismo objeto. Las cuatro causas actúan en un mismo fenómeno. Para Aristóteles, no hay causa material sin eficiente, o formal sin final.

La reciprocidad no implica indistinción ontológica, puesto que un bolígrafo tiene determinada materia, determinada forma o figura, tiene acciones que no se identifican con su materia, y finalmente, fue hecha con un cierto fin sin existir aún el bolígrafo. Cuando el bolígrafo pinta en acto, ahí las cuatro causas actúan al mismo tiempo: el hecho de pintar es su acto eficiente y su propósito, y para hacerlo requiere tener la figura y material que posee. Esta identidad en la acción, diríamos dinámica, se refleja en las demostraciones, en las cuales se involucran las cuatro causas. Cabe retomar nuestro paradigma:

“Anaxágoras afirma que [1][C] el hombre [A] es el más inteligente de los animales [B] por tener manos; pero lo lógico es decir que [2][C] el hombre [A] recibe manos [B] por ser el más inteligente”³⁴.

Dijimos reiteradamente que Anaxágoras ve que las manos son causa de la inteligencia, mientras que el Estagirita mira la finalidad y la formalidad. Preguntaríamos al modo kantiano: el decir que “el hombre tiene manos porque es inteligente”, ¿es un juicio “analítico”, “sintético”, o “sintético *a priori*”? Suponiendo que aceptáramos dicha distinción arbitraria (lo cual no sucede), diríamos que en el momento de llevarse a cabo, el juicio es “sintético *a priori*” *en acto*. Ahora bien, con los términos desordenados, caso de Anaxágoras, es “sintético *a priori*” *en potencia*. Al no aceptar los términos ajenos, debemos quedarnos con nuestro lenguaje y doctrina aristotélicas, y decir, que, efectivamente, podríamos decir que la eficiencia y la finalidad se unen en acto en este silogismo cuando se lleva a cabo. Pero de ningún modo dichos términos se indiferencian cuando están en potencia, sino al revés, ahí están en acto por separado, y en potencia de

³³ “No creemos saber una cosa sino cuando conocemos su causa. Ahora bien, hay cuatro causas: la primera se refiere al *tí estí* de la cosa; la segunda hace que desde el momento en que existen ciertas circunstancias sea necesario que la cosa exista; la tercera es para la cosa el principio del movimiento; y la cuarta, por último, que es el fin en vista de lo cual la cosa tiene lugar. Todas estas causas, sin excepción, sirven para demostrar como términos medios”. Cfr. Aristóteles, *Analytica Posteriora*, II, 11, 94a 20-95a 9. Ver, también: “Se admite, pues, que hay cuatro causas. La del para qué como fin, la definición de la entidad (de hecho estas dos hay que considerarlas casi como una sola), la tercera y la cuarta son la materia y aquello de donde proviene el origen del movimiento”; Aristóteles, *De generatione animalium*, I, 1, 715a 5-8. Cfr. Aristóteles, *Physica*, II, 3, 194b 23-195a 3; y *Metaphysica*, V, 2, 1013a 24-b 5.

³⁴ Aristóteles, *De partibus animalium*, IV, 10, 687a 8-10.

ser unidos. Y además, no se convertirán en silogismos actuales sin la *voluntad* del sujeto que los hace. La reciprocidad es en potencia o en acto.

En resumen, hacer una distinción de juicios, o de causas en el juicio, sin incluir al sujeto, es una doctrina incompleta, o inverosímil, además de que ello provoca otros tantos problemas derivados de tales supuestos juicios de la ciencia. La ciencia existe –reiterémoslo– en el intelecto, no en el aire o en el vacío. La potencia o actualidad de proposiciones científicas dependen de un sujeto y su voluntad. Así, la distinción de las causas permanece, porque si bien en el silogismo se pueden unir, sin combinar o mezclar burdamente, están en potencia de ser enunciadas por separado. El conocimiento concreto está en acto o en potencia (o en hábito).

e) El intelecto práctico y productivo

La doctrina de la *reciprocatio* que hemos usado para explicar las obras zoológicas mayores (*Historia Animalium*, *De Partibus Animalium*, y *De Generatione Animalium*), la *Metaphysica*, así como la *Ethica Nichomachea* y la *Politica*, permite enunciar tanto el efecto más conocido como la causa inmediata, y cabe decir que esos conocimientos no están contrapuestos sino todo lo contrario, son *recíprocos*. Ello se puede ver si se sabe ordenar bien los términos, tarea que se puede llevar a cabo metodológicamente si comenzamos por distinguir bien los planos de la ciencia teórica y especulativa, así como las definiciones de las ciencias especulativas.

Habiendo hecho eso, podremos ver, como decíamos, que las posturas modernas nos ayudan a conocer la parte práctica del intelecto en su vertiente *poiética*, específicamente esta última que fue descuidada por los pensadores antiguos. Ya podemos ver que cuando nos referimos a los antiguos no incluimos a toda la “Antigüedad” sino principalmente a Aristóteles y al propio Tomás de Aquino. Por parte del pensamiento moderno, tenemos en mente el intento kantiano cuyas consecuencias se siguen viendo a la fecha en los planteamientos “pragmatistas” que hemos mostrado en los *Diálogos*. Y por ello decimos ahora que la unión de ambos pensamientos ya la hemos incoado y llevado a cabo en una primera instancia, en su parte práctica, en otros estudios, cuando usamos los modos de *expresión* modernos justo para hablar de cuestiones prácticas.

En *Ensayos fenomenológicos sobre México*³⁵ tenemos como hipótesis justamente que el estudio de las instituciones y los individuos y sus representaciones (ahora sí, *modos de representación*, creados, producidos) se puede hacer por

³⁵ O. Jiménez Torres, *Ensayos fenomenológicos sobre México*, Autoedición, México, 2011.

paradigmas de individuos e instituciones. Por otro lado, decimos que muchas de las cosas de las que hablan los pensadores modernos suponiendo ellos que se refieren a toda la realidad, sólo se aplica a los mencionados *modos de representación* que tienen las personas de sí mismas en su diario accionar y a las instituciones creadas por ellas, así como a las representaciones de los “países” y “naciones” o conglomerados políticos que produzcan. Y esto no se contrapone a nuestras concepciones básicas teóricas, sino que las complementan en la parte específica para la que se puede usar el pensamiento moderno, el cual, repetimos, para la metafísica y el intelecto teórico es accidental completamente, pero es una herramienta útil para el intelecto práctico de manera principal en su sentido *poiético* sobre el modo de representación de los pueblos y las personas a lo largo de la historia política.

No desechamos así ningún elemento de la filosofía moderna, pero lo colocamos en el respecto que le corresponde, que es el estudio del modo como procede el intelecto práctico y no el práctico sin más, sino principalmente el *poiético*. Así hemos dicho al sostener que los “pragmatistas” nos hablan del “mundo” justo como se construyen los ensueños, pues parece ser que así es el modo como las sociedades se *representan* a sí mismas creando sus propios símbolos e imágenes, siendo su justificación a veces –¿o siempre?– arbitraria. No hablamos de la tendencia natural política del ser humano en tanto que ente *politikós*, sino de la creación y sobre todo de la *representación* que hacen las personas de sus conglomerados domésticos y políticos.

A ese estudio de la filosofía práctica y *poiética* lo denominamos *fenomenología* en nuestros términos, pero como se puede ver suponemos todo nuestro contexto aristotélico, y damos a la fenomenología el lugar metódico que le corresponde: a saber, el intelecto práctico, y aún, el intelecto *poiético*, así como los modos de representarse las personas en su actuar y dinámicas diarias. Nada más. No tiene mayor sentido “kantiano”, “idealista”, “trascendental”, “husserliano”, etc. Decimos, pues, que el pensamiento moderno es una herramienta: a) para ejercitarse dialécticamente en el intelecto especulativo y saber cómo *no* se debe plantear la filosofía primera; b) para conocer el modo de proceder del intelecto práctico en un respecto específico sobre la *poíesis* de las creaciones humanas en el conglomerado social, y c) para conocer cómo es que procede la mente humana cuando se encuentra en el estadio del sueño. La fenomenología, en el sentido aristotélico que acuñamos, sí puede reducirse a una exposición de lo que significa *nuestro modo de representar* la realidad social y política en la que vivimos.

En ese sentido, en los *Ensayos fenomenológicos* trabajamos en el plano práctico con hipótesis sobre *paradigmas*, tal como los entiende Thomas Kuhn. La doctrina de Kuhn no sirve para las ciencias, sino para la vida práctica, la vida corriente y común donde nos manejamos con paradigmas. Parece que no se ha

reparado en el lugar metódico que le corresponde. Por ello decimos que los paradigmas los estudiamos en el plano práctico, puesto que en él son lo más común y usual; de hecho, son la traducción de aquellos *éndoxa* de Aristóteles. Los paradigmas nos ayudan a comprender los cambios de “mentalidad” que ha habido dentro de una misma sociedad, y cómo, a pesar de ello, hay algo común. Nos sirven también para comprender una determinada época, como por ejemplo, en una película ambientada en la década de los cincuenta del siglo XX es imposible pensar con un paradigma bajo el cual los hombres tienen un teléfono celular o móvil, pero en una película de este siglo sucede al revés. Así, de modo análogo, algunos de los paradigmas prácticos que tenían los hombres del pasado y bajo los cuales se movían, cambian respecto de los que poseemos ahora. Sin embargo, no hay nada que no se pueda traducir a los paradigmas prácticos actuales, por lo menos análogamente, y si no es análogamente es por el más y por el menos, y si no es por el más y por el menos es por ausencia y por presencia, criterios aristotélicos muy lejanos de las pretensiones modernas y del propio Kuhn.

Usamos los paradigmas como parte del análisis de la vida práctica de los pueblos, aunque son utilizados por muchos filósofos de la ciencia como si formarían parte de las “revoluciones” “científicas” mismas, es decir, los usan en el plano especulativo. Tal vez ello sea el sino de la filosofía de la ciencia actual, es decir, seguir el mismo método en ambos órdenes. Como hemos visto con los “pragmatistas”, por hablar del *modo de representación* de la realidad (que nosotros aplicamos al intelecto práctico y *poiético*) creen que sólo se puede hablar de las representaciones y no de la realidad misma.

Finalmente, podemos usar la clásica noción del “uso” y la “mención” para sintetizar lo que hemos dicho. En cierto modo hacemos el estudio de los modernos justo como ellos suelen hablar de la filosofía antigua: “Aristóteles dice...”, simplemente mencionando la doctrina aristotélica y no usándola en lo absoluto. Para el caso del intelecto especulativo así es como nosotros tenemos que ver a la filosofía moderna: “Kant dice...”, “los pragmatistas dicen...”, pero sin usar sus nociones, porque sólo cabe mencionarlas, reiteramos, para saber cómo *no* se empieza a estudiar en metafísica, o sí, por la parte aporética y como balbuciendo en la metafísica. Por parte del intelecto práctico, podemos usar sus nociones diferenciando el lugar metódico que les corresponde, que no es el más relevante ni siquiera en el ámbito práctico, porque se refiere al ámbito *poiético*, descuidado, decimos, por los antiguos.

* * *

Terminamos así esta exposición de algunas de las consecuencias especulativas de las premisas gnoseológicas metafísicas llaneanas desde nuestra óptica analítica aristotélica (lo analítico únicamente hace referencia a los *Analytica* aristotélicos, como es claro a estas alturas). Tratamos de poner de relieve los temas especulativos básicos de su obra, siendo que de estas nociones teóricas dependen todos los demás estudios filosóficos prácticos llaneanos, que eso son, estudios de filosofía, práctica, sí, pero *filosofía* como tal.

De todas las obras de nuestro maestro Carlos Llano, la que consideramos de mayor relevancia, o su obra capital (y la que más debemos agradecer), es la *Reflexio*, pues en ella encuentran su unidad todos los elementos y desarrollos del *corpus* llaneano, pues si bien se comprenden por sí mismas las nociones de abstracción, separación y demostración en cada uno de los libros dedicados a estas operaciones del espíritu, no quedaría del todo claro su sentido último sin el conocimiento reflexivo. Como decía Llano, el culmen del conocimiento metafísico es el acto reflexivo debido a que nos permite saber que conocemos el ente en cuanto ente, o que tendemos a él. Es mediante la reflexión que conocemos qué es ese ente y sus sentidos. Aristóteles mismo considera que el conocimiento reflexivo es el más alto de cuantos existen, pues la propia auto-consciencia de la consciencia es un acto que puede ser infinito. Así, a través del legado de la obra de Llano podemos explicitar las nociones básicas de la filosofía primera junto con Aristóteles y Tomás de Aquino, desde nuestra óptica metódica propia.

Carlos Llano, pues, ha delineado el género-sujeto, los principios y las afectaciones de la filosofía primera en sus *Bases noéticas*, lo cual como nos parece haber mostrado en términos generales en estos *Diálogos*, constituye un buen principio para abordar los temas más difíciles y arduos de la ciencia que buscamos, y, como dice el dicho antiguo, πλεῖον ἢ ἡμισυ τοῦ παντὸς εἶναι ἢ ἀρχή (“más o la mitad del todo es el principio”), que podemos traducir libremente diciendo que *un buen principio es más de la mitad del camino*.

BIBLIOGRAFÍA

- Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, introducción, versión y notas Antonio Gómez Robledo, Bibliotheca Scriptorvm graecorvm et romanorvm mexicana, UNAM, México, 1983.
- Física*, rev. y tr. por José Luis Calvo Martínez, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1996.
- Investigación sobre los animales*, Gredos, Madrid, 1992.
- Metafísica*, Versión de Valentín García Yebra, Madrid, Gredos, Madrid, 1991.
- Partes de los animales. Marcha de los animales. Movimiento de los animales*, Introducciones, traducciones y notas de Elvira Jiménez Sánchez-Escariche y Almudena Alonso Miguel, Gredos, Madrid, 2000.
- Reproducción de los animales*, Introducción, traducción y notas de Ester Sánchez, Gredos, Madrid, 1994.
- Tratado del alma*, Traducción directa del griego, con estudio introductorio por A. Ennis, S.I., Espasa-Calpe, Buenos Aires-México, 1944.
- Tratados de Lógica (El Órganon)*, Editorial Porrúa, México, 1987.
- Tratados de Lógica. Órganon II*, Introducciones, traducción y notas por Miguel Candel Sanmartín, Editorial Gredos, Madrid, 1988.
- Brunschvicg, León, “La technique des antinomies kantienues”, en *Revue d'histoire de la philosophie*, J. Gamber, éditeur, París, 1928.
- Cardona, Carlos, *Metafísica de la opción intelectual*, Rialp, Madrid, 1973.
- Davidson, Donald, “The Structure and Content of Truth”, *Journal of Philosophy*, (87) 1990, pp. 279-328.
- De la Vega, Nahum, *Carlos Llano en resumen*, Ruz, México, 2009.
- Dewey, John, “The need for a recovery of Philosophy”, en *John Dewey: The Middle Works (1899-1924) Vol. 7*, ed. Jo Ann Boydston, Southern Illinois University Press, Carbonville, 1917, pp. 3-52.
- Ereshefsky, Marc, *The poverty of the Linnean Hierarchy. A Philosophical Study of Biological Taxonomy*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001.
- Fabro, Cornelio, “Santo Tommaso e la liberta”, en *L'Osservatore Romano*, 7-III-69.
- Esesi tomistica*, Università Lateranense, Roma, 1969.

- Fallos López, Luis, “Dos filosofías desde lo singular en el pensamiento antiguo: cínicos y cirenáicos”, en *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 1999 (37), pp. 385-393.
- Gaos, José, *Curso de Metafísica*, Universidad Autónoma del Estado de México, México, 1993.
- De la filosofía*, en *Obras completas*, t. XII, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1982.
- Del hombre*, en *Obras Completas*, t. XIII, Universidad Nacional Autónoma de México, 1992.
- García Jaramillo, Miguel Alejandro, *La cogitativa en Tomás de Aquino y sus fuentes*, Eunsa, Pamplona, 1997.
- Gilson, Etienne, *El realismo metódico*, Rialp, Madrid, 1974.
- Goodman, Nelson, *Reconceptions*, Hackett, Indianapolis, 1988.
- Ways of Worldmaking*, Hackett, Indianapolis, 1978.
- Gredt, Joseph, *Elementa Philosophiae Aristotelico-Thomisticae*, Herder, Barcelona, 1961.
- Harvey, William, ‘*De motu cordis*’, *Estudio anatómico del movimiento del corazón y de la sangre en los animales*, Traducido por Jorge A. Sirolli, introducción de Desiderio Papp, Eudeba, Buenos Aires, 1970.
- Hessen, Johannes, *Teoría del conocimiento*, Espasa Calpe, Buenos Aires, 1940.
- Hössle, Vitorio-Illies, Christian (eds.), *Darwinism and Philosophy*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 2005.
- Hull, David, “Un mecanismo y su metafísica”, en Martínez, Sergio F.-Olivé, León (comps.), *Epistemología evolucionista*, UNAM-Paidós, México, 1997.
- James, William, “Remarks on Spencer’s Definition of Mind as Correspondence”, en James, W., *Essays in Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge Mass., 1878, pp. 7-22.
- Pragmatism*, Hackett, Indianapolis, 1907.
- Jiménez Torres, Óscar, “Definición y demostración en *Analytica Posteriora*: paradigmas de su *reciprocatio* mutua en tres ámbitos del *corpus* aristotélico”, *Cauriensia. Revista anual de ciencias eclesiásticas*, 2015 (10), pp. 507-526.
- Definiciones y demostraciones en la zoología de Aristóteles. El acto y la potencia en el conocimiento demostrativo*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2008.
- Diálogos Darwinianos*, Autoedición, México, 2009.
- El género-sujeto y las diferencias en la zoología de Aristóteles*, Ediciones Ruz, México, 2009.

- Elementos de las ciencias demostrativas*, Eunsa, Pamplona, 2006.
 - Ensayos fenomenológicos sobre México*, Autoedición, México, 2011.
 - Epítome de la filosofía de Carlos Llano*, 2da. ed., Porrúa, México, 2010.
 - Para Darwin*, Autoedición, México, 2009.
 - reseña de: Llano, Carlos, *Abstractio. Bases noéticas para una metafísica no racionalista*, Cruz, México, 2005, 326 páginas, en *Tópicos* 2006 (30), pp. 235-240.
 - reseña de: Llano, Carlos, *Separatio. Bases noéticas para una metafísica no racionalista*, Ediciones Ruz, México, 2007, pp. 403, en *Tópicos* 2007 (32), pp. 237-243.
 - Rhodia y “La Asamblea de las Feminoides”*, Publicado por el autor, México, 2013.
- Jiménez Torres, Oscar / García Jaramillo, Miguel Alejandro, reseña de: Llano, Carlos, *Etiología de la idea de la nada*, Fondo de Cultura Económica, México, 2004, 348 páginas, en *Tópicos* 2004 (27), pp. 221-228.
- Kant, Immanuel, *Crítica de la Razón Pura*, Versión de J. del Perojo, Lozada, Buenos Aires, 1970.
- Kuhn, Thomas, *The Structure of Scientific Revolutions*, 2nd. Edition, University of Chicago Press, Chicago, 1970.
- Llano, Carlos, “La dimensión empírica de la argumentación metafísica según Tomás de Aquino y Aristóteles”, *Tópicos*, 1999 (17), pp. 153-198.
- Abstractio. Bases noéticas para una metafísica no racionalista*, Cruz-Universidad Panamericana, México, 2005.
 - Demonstratio. Bases noéticas para una metafísica no racionalista*, Ediciones Ruz-Universidad Panamericana, México, 2007.
 - Ensayos sobre Gaos*, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Filosóficas, México, 2008.
 - Etiología de la idea de la nada*, Fondo de Cultura Económica, México, 2004.
 - Etiología del error*, Eunsa, Pamplona, 2004.
 - Examen filosófico del acto de la decisión*, Cruz-Universidad Panamericana, México, 1998.
 - Examen filosófico del acto de la decisión*, Cruz-Universidad Panamericana, México, 1998.
 - Reflexio. Bases noéticas para una metafísica no racionalista*, Ediciones Ruz, México, 2008.

- Llano, Carlos / Jiménez Torres, Oscar, voz: "Sensible por accidente", en Ángel Luis González (ed.), *Diccionario de Filosofía*, Eunsa, Pamplona, 2010, pp. 1104-1106.
- López, Rafael, *El hombre y la dirección según Carlos Llano*, Ediciones Ruz, México, 2007.
- McDermid, Douglas, *The varieties of pragmatism: truth, realism and knowledge, from James to Rorty*, London-NY, Continuum, 2006.
- Millán Puelles, Antonio, *La estructura de la subjetividad*, Rialp, Madrid, 1967.
- Popper, Karl, *La sociedad abierta y sus enemigos*, Edusp, 1974.
- Objective Knowledge*, Clarendon Press, Oxford, 1972.
- Realism and the Aim of Science*, Rowman and Littlefield, Totowa, NJ, 1983.
- Putnam, Hilary, "Convention, a them in Philosophy", en H. Putnam, *Realism and Reason: Philosophical Papers [Volume 3]*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981, pp. 170-183.
- "Realism with a human face", en *Realism with a Human Face*, Harvard University Press, Cambridge, 1987, pp. 3-29.
- "The Craving for Objectivity", en H. Putnam, *Realism with a Human Face*, pp. 120-131.
- Realism and the Aim of Science*, Rowman and Littlefield, Totowa, NJ, 1979.
- Reason, Truth and History*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981.
- The Many Faces of Realism*, Open Court, La Salle, IL, 1987.
- Rorty, Richard, "Professionalized Philosophy and Trascendentalist Culture", in Rorty, R., *Consequences of Pragmatism*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1982, pp. 60-71.
- Achieving our country: Leftist Thought in Twentieth-Century America*, Harvard University Press, Cambridge Mass., 1998
- Salmerón, F., *Escritos sobre José Gaos*, El Colegio de México, México, 2000.
- Santo Tomás, Juan de, *Cursus Theologicus*, Tomo V, Ludovicus Vives, París, 1883.
- Schiller, Ferdinand Canning Scott, "Axioms and Postulates", en Sturt, H. (ed.), *Personal Idealism*, McMillan, London / NY, 1902, pp. 47-111.
- Humanism: Philosophical Essays*, Mcmillan, London, 1912.
- Riddles of the Sphinx*, 2nd ed., Books for Library Press, Freeport, NY, 1970.
- Studies in humanism*, McMillan, London, 1907.

Segura, Carmen, “La dimensión reflexiva de la verdad en Tomás de Aquino”, *Anuario Filosófico*, 1982 (15, 2), pp. 271-279.

Tomás de Aquino, Exposición del *De Trinitate* de Boecio, versión castellana de Alfonso García Marqués y José Antonio Fernández, Eunsa, Facultad de Teología, Universidad de Navarra, Pamplona, 1987.

–*In Duodecim Libros Metaphysicorum Aristotelis Expositio*, 2ª edición a cargo de Cathala y R. Spiazzi, Marietti, Milano, 1954.

–*In libros De Anima Aristotelis Expositio*, Marietti, Turín, 1959.

–*In librum Boetii De Trinitate Expositio*, Marietti, Milano, 1954.

–*Quaestiones Disputatae, De veritate*, Cura et Studio P. Fr. Raymundi Spiazzi, O.P. in Studio Generali FF. Praedicatorum Tauriensi S. Theologiae Lectoris, Marietti, Taurini-Romae, 1964.

Verneaux, R., *Epistemología general o crítica del conocimiento*, Herder, París, 1959.

Zagal, Héctor, *Para entender. Carlos Llano*, Nostra Ediciones, México, 2014.

CUADERNOS DE PENSAMIENTO ESPAÑOL

SERVICIO DE PUBLICACIONES DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA

1. BENITO JERÓNIMO FEIJOO, *Ensayos psicológicos*. Introducción y selección de Juan Cruz Cruz (1997).
2. SALVADOR PIÁ TARAZONA, *Los primeros principios en Leonardo Polo. Un estudio introductorio de sus caracteres existenciales y su vigencia* (1997) (agotado).
3. MATÍAS NIETO SERRANO, *El sistema de la ciencia viviente. Antología filosófica*. Introducción y selección de Juan Arana (1997).
4. M^a CRISTINA REYES, *El ser en la metafísica de Carlos Cardona* (1997).
5. RAFAEL V. ORDEN JIMÉNEZ, *Sanz del Río, traductor y divulgador de la Analítica del Sistema de la Filosofía de Krause* (1998).
6. MIGUEL GARCÍA-VALDECASAS, *Límite e identidad. La culminación de la filosofía en Hegel y Polo* (1998).
7. JORGE E. GRACIA, *Filosofía hispánica. Concepto, origen y foco historiográfico* (1998).
8. AVERROES, *Sobre filosofía y religión*, Introducción y selección de textos de Rafael Ramón Guerrero (1998).
9. RODRIGO SÁNCHEZ DE ARÉVALO, *Tratado sobre técnica, método y manera de criar a los hijos, niños y jóvenes (1453)*. Estudio y notas de Lorenzo Velázquez; Traducción de Pedro Arias (1999).
10. TOMÁS DE MERCADO (1523-1575), *Antología filosófica*. Introducción y selección de textos de Mauricio Beuchot (1999).
11. NELSON ORRINGER, *La filosofía de la corporalidad en Ortega y Gasset* (1999).
12. MAURICIO BEUCHOT, *Semiótica, filosofía del lenguaje y argumentación en Juan de Santo Tomás* (1999).
13. JOSÉ ÁNGEL GARCÍA CUADRADO, *Domingo Báñez (1528-1604): Introducción a su obra filosófica y teológica* (1999).
14. ALONSO LÓPEZ DE CORELLA, *Trescientas preguntas de cosas naturales 1546*, Estudio y edición de Juan Cruz Cruz (2000).
15. ALONSO FERNÁNDEZ DE MADRIGAL, "EL TOSTADO", *Breviloquio de amor e amiçicia*, Introducción y selección de textos de Nuria Beloso Martín (2000).
16. MARCIN CZAJKOWSKI, *El tema de Dios en la filosofía de Julián Marías* (2001).
17. ALEXANDER FIDORA / JOSÉ G. HIGUERA (eds.), *Ramon Lull: Caballero de la fe. El arte lulina y su proyección en la Edad Media* (2001) (agotado).
18. PEDRO MARTÍNEZ DE OSMA, *Petri Osmensis In libros Aristotelis commentarii*, Introducción y selección de textos de Ana Cebeira (2002).
19. MAURICIO BEUCHOT, *Humanismo novohispano* (2003).
20. IDOYA ZORROZA, *La filosofía de lo real en Xavier Zubiri* (2003).
21. DOMINGO BÁÑEZ, *La imagen de Dios en el hombre. Comentario a la 'Suma Teológica', I, q. 93, Sobre el fin o término de la producción del hombre*, Introducción y notas de José Angel García Cuadrado, Traducción de Alfonso Chacón (2003).
22. JUAN JOSÉ RODRÍGUEZ ROSADO, *Obras filosóficas I* (2004).
23. JUAN JOSÉ RODRÍGUEZ ROSADO, *Obras filosóficas II* (2004).
24. JUAN JOSÉ RODRÍGUEZ ROSADO, *Obras filosóficas III* (2004).
25. CARLOS TORRES, *La ética de Jaime Balmes* (2004).
26. DIEGO PÉREZ DE VALDIVIA, *Tratado de la Inmaculada Concepción de Nuestra Señora (1582)*, Introducción y edición de Juan Cruz Cruz (2004).
27. BÁRBARA DÍAZ, *El internacionalismo de Vitoria en la era de la globalización* (2005).

28. JUAN JOSÉ GARCÍA, *Persona y contexto socio-histórico en María Zambrano* (2005).
29. SAVERIO DI LISO, *Domingo de Soto: ciencia y filosofía de la naturaleza* (2006).
30. JUAN JOSÉ GARCÍA, *Inteligencia sentiente, reidad, Dios. Nociones fundamentales en la filosofía de Zubiri* (2006).
31. ANTONIO PÉREZ, *Presciencia y posibilidad (Comentario a Suma Teológica, I, disp. V y VI, 1656)*, Introducción, selección de textos y traducción de Juan Cruz Cruz (2006).
32. FRANCISCO O'REILLY, *Duda y opinión. La conciencia moral en Soto y Medina* (2006).
33. ANTONIO PÉREZ, *Naturaleza y sobrenaturaleza (Comentario a la Segunda y Tercera parte de la Suma Teológica, tratado II: disputaciones II, III y IV, 1669)*, Estudio preliminar, selección de textos y traducción de Juan Cruz Cruz (2006).
34. WALTER REDMOND, *El albedrío. Proyección del tema de la libertad desde el Siglo de Oro español* (2007).
35. JOSÉ ÁNGEL GARCÍA CUADRADO, *Una lectura del diálogo sobre la dignidad del hombre de Pérez de Oliva* (2007).
36. M^a IDOYA ZORROZA (ed.), *Proyecciones sistemáticas e históricas de la teoría suareciana de la ley* (2009).
37. DAVID GONZÁLEZ GINOCCHIO / M^a IDOYA ZORROZA, *Metafísica y libertad. Hitos del pensamiento español* (2009).
38. VÍCTOR ZORRILLA, *El estado de naturaleza en Bartolomé de las Casas* (2010).
39. ARMANDO SAVIGNANO, *Ocho miradas al pensamiento español del s. XX* (2010).
40. IÑIGO GARCÍA ELTON, *La bondad y la malicia de los actos humanos. Un comentario de Juan de Santo Tomás a la 'Suma Teológica'* (2010).
41. JEAN PAUL COUJOU, *Bibliografía suareciana* (2010).
42. M^a IDOYA ZORROZA (ed.), *Causalidad y libertad. Y otras cuestiones filosóficas del Siglo de Oro español* (2011).
43. SERGIO RAÚL CASTAÑO, *La interpretación del poder en Vitoria y Suárez* (2011).
44. JUAN CRUZ CRUZ, *La interpretación de la ley según Juan de Salas (1553-1612)* (2011).
45. JUAN A. GARCÍA GONZÁLEZ (ED.), *El conocimiento de lo físico, según Leonardo Polo* (2011).
46. ÁNGEL RUMAYOR, *El yo en Zubiri* (2013).
47. ÁNGEL LUIS GONZÁLEZ / DAVID GONZÁLEZ GINOCCHIO, *Pensamiento, lenguaje y realidad. Estudios sobre la filosofía de Leonardo Polo* (2012).
48. JUAN FERNANDO SELLÉS, *Sustancia, autoconciencia y libertad. Estudio sobre la antropología de Antonio Millán-Puelles* (2013).
49. MAURICIO BEUCHOT, *Ensayos sobre escolástica hispana* (2013).
50. RAFAEL CORAZÓN GONZÁLEZ, *La idea de ente. El objeto de la metafísica en la filosofía de Leonardo Polo* (2014).
51. FRANCESCO DE NIGRIS, *Sustancia y persona. Para una hermenéutica de la Metafísica de Aristóteles según la razón vital* (2013).
52. JEAN PAUL COUJOU / M^a IDOYA ZORROZA, *Bibliografía vitoriana* (2014)
53. JUAN FERNANDO SELLÉS, *Del dualismo alma-cuerpo al monismo corporalista. La antropología de Pedro Laín Entralgo* (2014)
54. JUAN A. GARCÍA GONZÁLEZ (ED.), *Escritos en memoria de Leonardo Polo. I: Ser y conocer* (2014)
55. JUAN A. GARCÍA GONZÁLEZ (ED.), *Escritos en memoria de Leonardo Polo. II: Persona y acción* (2014)
56. PEDRO DE LEDESMA, *La cuestión del dominio en la 'Summa' de moral*, Introducción de M^a Idoya Zorroza, edición, notas y bibliografía de Enric Fernández Gel y M^a Idoya Zorroza (2015)
57. JUAN FERNANDO SELLÉS (ED.), *El hombre como solucionador de problemas. Investigaciones en torno a la antropología de Leonardo Polo* (2015)
58. CECILIA SABIDO, *El aristotelismo en la Escuela humanista de Salamanca del siglo XV: Pensamiento ético-político de Alfonso de Madrigal* (2016)

- 59 MAURICIO LECÓN (ed.), *Perspectivas del De legibus de Francisco Suárez* (2016)
- 60 ANA ISABEL MOSCOSO, *Una libertad creciente. La persona en la Antropología trascendental de Leonardo Polo* (2016)
- 61 FRANCISCO JAVIER SAGÜÉS SALA, *Francisco de Vitoria y los derechos humanos* (2016)
- 62 ANTONIO ÑAHUINCOPA ARANGO, JOSÉ ÁNGEL GARCÍA CUADRADO, *La inmortalidad del alma en Aristóteles: Toledo, Báñez y Suárez*, Introducción y notas de Antonio Ñahuincopa Arango, traducción de José Ángel García Cuadrado (2016)
- 63 JUAN FERNANDO SELLÉS, *Hallazgos y dificultades en la teoría del conocimiento de Leonardo Polo* (2016)
- 64 ALBERTO I. VARGAS / GONZALO ALONSO-BASTARRECHE / DAAN VAN SCHALKWIJK (eds.), *Transcendence and Love for a New Global Society* (2017)
- 65 ÓSCAR JIMÉNEZ TORRES, *Diálogos llaneanos. Metafísica y epistemología* (2017)