

LA REBELION CONTRA LOS SISTEMAS*

Si quisiéramos, en breves palabras, determinar una de las modalidades más profundas de la filosofía actual, podríamos hacer uso para ello del título mismo con que se anuncia este ensayo. En verdad, nada distingue tanto la agitación presente dentro del campo de la investigación filosófica como su afán de rebeldía contra las construcciones sistemáticas. Por diversos que aparezcan los detalles y las particularidades en uno y otro pensador, todos tienen de común su posición adversa para con las corrientes filosóficas que inmediatamente les precedieron. No solo hay aquí la creencia en el peligro que entraña una vuelta al sistema kantiano, sino también al sistema hegeliano, igualmente en auge cuando aparecen los representantes de la filosofía fenomenológica. Parejo modo de pensar se entiende también para los sistemas restantes que habían prosperado junto a éstos. La ida contra las construcciones sistemáticas de la pasada centuria es, pues, indirecta. O sea, es solo una ida contra una renovación, una ida, permítasenos expresarnos así, contra la vuelta. No se crea que esta especificación adolece de falta de importancia. Precisamente ocurre lo contrario. Pues se deja la posibilidad de acercarse a aquellos filósofos a la hora oportuna. Pero lo que se quiere evitar a toda costa es una vuelta

/*/ Con la autorización de su autor, el profesor Rafael Carrillo, reproducimos este texto de 1944, el cual quedó inconcluso.

a los sistemas como sistemas. El *zurück zu Kant* es peligroso en extremo para un momento en que se ha impuesto con premura, no el volver atrás, sino el volver a partir.

Pero cabe preguntar, además, por otra cuestión que salta al contacto con lo anterior. Es la primera vez que esto ocurre? Mejor aún, es esta la única ocasión en que nos es dado asistir a un fenómeno semejante? No habrá habido en la historia de la filosofía un acto similar de rebeldía contra la actitud sistemática de esta disciplina? Se trata de presentar una situación análoga a la anterior, es claro, no una situación en que comprobemos la busca, por desesperada que ésta sea, de un punto de partida. Esta última fue la situación en que trabajó Descartes, pero nada más. En lugar de asumir una actitud antisistemática, se envolvió en la red de su propio sistema. A poco tiempo de estar él rigiendo la mente moderna, se emprende una lucha contra su filosofía constructiva, semejante a la emprendida por Husserl contemporáneamente. Si el neokantismo tiene contra su aparición el movimiento fenomenológico, el cartesianismo cuenta con un adversario semejante en la ciencia de Newton. Así, pues, tratándose de mostrar y estudiar dos verdaderas reacciones antisistemáticas, nada mejor que tomar en paralelo al creador de la fenomenología y al representante de la ciencia moderna de la naturaleza. A lo largo de los siglos siguientes a la nueva física, sobre todo en la centuria que inmediatamente sigue a la fundación de ésta, no se pierde de vista por un momento la virtud de pasar a la posteridad como demarcadoras de nuevos períodos de tiempo, como cabezas epónimas, en la acepción originaria de esta voz. Si Newton logra trazar las fronteras precisas entre la modernidad y la época anterior, con Husserl se inicia en filosofía, que es lo que verdaderamente rige el carácter de las edades, la actualidad.

A la idea de sistema, al sistema mismo, va adherida, decíamos, la idea de hipótesis. Si comparamos, por vía de aclaración, dos obras circunscritas dentro de la mera investigación filosófica, vemos al punto que cada uno de ellas, siempre que pertenezca a esta o a la otra mentalidad, ha partido de un sitio distinto, de una actitud muy opuesta a la otra. Tal cosa acontece, por ejemplo, en las obras de Husserl y de Hegel, para escoger, entre los pensadores sistemáticos de todas las épocas, al que de mejor manera y con más perfección ha llevado a la realidad los deseos y afanes de la construcción. Hegel tuvo más prisa que nadie en construir, y sus esfuerzos se vieron premiados, pero no salvó al suyo de la fatalidad que se aloja en toda construcción de esta índole. Mientras el primero retorna a una actitud que empieza por ser resueltamente antisistemática, el segundo parte de aquella idea que decíamos va adherida sin remedio a la preferencia por el sistema, la idea

de hipótesis. Ahora bien; esto, el partir de una hipótesis, sin más, no fuera tan grave como pudiera deducirse de lo anteriormente expuesto. Al fin y al cabo, en donde quiera aparezca una actividad filosófica o científica, sea de carácter sistemático, sea de resuelto matiz anticonstructivo, nos encontramos con que al fondo de esta actividad existe y persiste la creencia en algo que se ha puesto allí previamente. Mejor aún, convencionalmente, como punto de salida. La palabra convencional no tiene aquí el sentido de rectificable, pues la hipótesis que fundamenta los sistemas tiene el carácter de fase última, sobre la cual no hay otra instancia a la que sea dable apelar.

Para mejor especificación de lo que es una posición sistemática, no vamos a apartarnos ahora de la filosofía hegeliana. No es necesario, si se considera que su sistema no solo tiene la propiedad de ser el más acabado de todos, sino que termina a la vez por absorberlos. Los diversos sistemas filosóficos que han prosperado en lo que va de la investigación en este sector de la cultura quedan como involucrados en el sistema de Hegel. Es éste un sistema voraz de los sistemas anteriores. El modo fácil como se realizó este acto de voracidad sin precedentes es fácil de entender. Con la misma intelección se respondería a quien preguntara por qué un pensador de la soberbia de Hegel, que afirmaba sin titubeos que la meditación filosófica concluía con él, pudo permitir a los sistemas precedentes un puesto dentro de su propio sistema. Precisamente por ser Hegel el más grande sistemático de todos los tiempos concedió o tuvo que conceder a los otros sistemas el derecho de afirmar para sí una porción, al menos, de la verdad. Los lineamientos fundamentales de los sistemas anteriores a Hegel son ciertos, pero solo en cuanto abarcan una faceta de lo verdadero. El hecho de que el sistema hegeliano haya incorporado dentro de sí los sistemas pasados hace que sea él un sistema único. Que sea, mejor dicho, un sistema absoluto, junto al cual no pueda ya pensarse en otro.

Es la totalidad del afán constructivo, de la prisa por edificar en filosofía cerradamente. Nadie con más fortuna que Hegel nos presenta la oportunidad para situar, al lado de un Husserl o de un Scheler —para no hablar de Nicolai Hartman, el sistematizador, digamos así, de la actitud antisistemática— un pensador que ha encarnado la prisa constructiva. Las faltas o fallas que se noten a lo ancho de toda la elaboración de la filosofía hegeliana deberán entenderse con relación a cualquiera otra producción similar. Pues la índole cerrada de estas producciones, su punto de partida en el modo de la intuición, en la hipótesis, obliga a referir a todos el menor defecto de cada uno de ellos.

El sistema hegeliano permite pues, que aparezcan dentro de él las posiciones hipotéticas con que trabajan los sistemas restantes. No de

otra manera se comprendería que Hegel, con orgullo nunca visto hasta entonces en el curso de la historia filosófica, declarara que en su doctrina se integraban por fin todos los afanes constructivos por donde había pasado la investigación. No se explicaría tampoco que hubiera visto en sus predecesores una misma filosofía que avanza a través de una variedad de grados, y que termina por constituir un solo y único todo. Por la misma causa, sería difícil poder declarar que se diera una filosofía que, como la de él, reclamara la dignidad de ser la más completa y desarrollada. Con arreglo a su idea central de la evolución, expone Hegel el sentido de la filosofía como un sistema de la integración. Pues en la historia de la filosofía, que es la persecución del "Logos" en sus distintos estados, se produce también el proceso evolutivo, proceso que encuentra su ápice en el sistema hegeliano.

Con mayor razón, pues, que con respecto a otra filosofía cualquiera, tenemos que decir de la hegeliana que ha partido de una hipótesis, de una integración de las hipótesis. Pero no debe desatenderse lo que dijimos antes. Existen, repetimos, dos clases de posiciones hipotéticas. Una que está situada al principio de toda filosofía sistemática, constructiva, y otra que, estando allí mismo, en aquel principio, está, sin embargo, como de paso, como a sabiendas de que algún día puede perder su posición. Es la clase de hipótesis que se usa en la investigación de Newton, para quien hasta la misma ley de la gravitación tenía un sentido provisional.

Tanto la una como la otra proceden, no obstante, de una actitud de la mente humana que es irreductible. Hay un modo de darse la primera y un modo de darse la segunda clase de posición hipotética que vienen a constituir, en última instancia, uno solo. Pero, si bien se ve, el modo de darse cada una puede ser llevado, en una serie a la vez de posiciones cuestionables, dentro del campo de la problematicidad, a un punto en que se hacen diferentes. Al llevar una determinada posición hipotética al campo abierto de la problematicidad hemos entrado, es cierto, en una etapa de complicaciones, pero no importa. La posición hipotética que no se ha traído hasta aquí se queda siendo lo que es, lo que significó desde su aparición. Queda siendo una hipótesis absoluta, sin valor ya para la investigación. La otra avanza por el camino de las aporías, de las dificultades, de los problemas, resuelta a renunciar a su existencia como hipótesis, para que otra se abra paso a ocupar su lugar. Esto viene a hacer que difieran esencialmente una filosofía sistemática y una filosofía problemática.

El modo de darse cada posición o actitud hipotética es la intuición, cualquiera que ella sea. No es necesario entrar ahora a establecer la

clasificación de las intuiciones. Basta con dejar advertido que las intuiciones son varias, que existe una familia entera de formas intuitivas. Pero no está demás advertir también que, por ser uno solo el modo de darse la actitud hipotética, cabe hablar de una intuición genérica. Más todavía, ésta existe indiscutiblemente. Para aducir la mejor prueba, piénsese en la variedad de intuiciones que va desde la intuición cartesiana, pasando por la intuición de los positivistas, a la intuición emocional reciente con que logramos el conocimiento de los valores.

Teniendo a la vista el curso que van tomando estas consideraciones, no nos sorprenderá un interrogante que ya dentro de poco va a salirnos al paso. En toda filosofía, por poco meritoria o por muy conveniente que ella sea, estamos en presencia de un determinado modo de intuición. Inclusive hasta cuando renunciamos a todas las demás filosofías para iniciar nosotros, por nuestra cuenta y riesgo, otra que las deberá superar, partimos de una intuición. En este caso intuimos una verdad lejana, pero no por lejana menos capaz de ser intuida. Allá en el horizonte del pensamiento, al renunciar a toda verdad de algún modo transmitida, divisamos un punto de apoyo al que vamos a echar mano. Así pasó, por ejemplo, en Descartes. No es fácil ver cómo este espíritu, todo hecho de dudas, aunque en apariencia, había ya aprisionado, antes de ponerse a dudar, la verdad de su pensamiento? Había, más aún, aprisionado la verdad de su pensamiento y también que éste no lo engañaba? Tenía aseguradas una verdad y una veracidad. No es visible, a poco que penetremos en la serie de sus razonamientos, que dudaba que se atrevía a dudar porque se sabía pensando? Parece incuestionable la intuición originaria de un yo pensante en Descartes. La percepción intuitiva de su *Ergo Sum* estaba dada con anterioridad a su escepticismo.

La intuición es, pues intuición genérica, y es como tal hay que tenerla presente. Ahora bien; como la hipótesis, toda hipótesis, se da en el modo de la intuición, resulta que a ésta se le puede pedir cuenta por lo que pasa en la posición hipotética. Ella viene a ser en el fondo, la culpable de las dificultades en que hemos sorprendido a quienes trabajan sobre la base de una hipótesis constitutiva de la ulterior elaboración sistemática. Hemos llegado así al punto en que salta, aunque ya no de un modo sorpresivo, un interrogante que tiene prisa de respuesta. Puede el modo de la intuición en que se da la posición hipotética servir de base firme a un sistema? Se previene contra los argumentos del adversario tal clase de investigación filosófica? Podría responderse en sentido negativo, con la seguridad de que no vamos a echar pie atrás.

A su turno, el hecho de la negación a la pregunta nos pone sobre la pista, de una vez, para lograr una explicación de los pronunciamientos contemporáneos contra la filosofía sistemática. Es decir, para explicarnos la vuelta de los pensadores de la época actual a la actitud antisistemática que aparece en los comienzos de la edad moderna.

Filosóficamente, no sirve de mucho la intuición, o sea el modo en que se da la hipótesis. Y no sirve de mucho porque, como el mismo Hegel decía, en esta clase de investigación no se debe presuponer ningún fundamento. Por desgracia, esto es lo que menos se cumple en el más grande representante de la filosofía sistemática. Es digno de considerar lo que sucede cuando dejamos a la base del filosofar una intuición. Posiblemente los resultados a la larga son casi desastrosos. Advirtámoslo o no, progresamos en apariencia, sumergidos en una infinita confianza. Al no llevar la hipótesis más allá de ella misma, al no problematizarla, resulta que tampoco nosotros vamos a ninguna parte. No sucede lo mismo cuando partimos de una intuición solo de un modo provisional. O cuando, siquiera aparentemente —no se olvide lo dicho al respecto— no partimos de intuición alguna. Aquí hay espacio para el problema, para la idealización de la intuición inicial. Dos actitudes, dos consecuencias. Caminamos a tientas, pero sin temor a tener que ejercitar un retroceso. En ciencia como en filosofía no es de ninguna utilidad ni la intuición racional ni la intuición de los sentidos cuando se dejan establecidas para siempre. Por eso tanto los sistemas racionalistas como los sistemas positivistas llevan con su arrogancia su extinción irremediable. Es preferible la tarea reposada, paciente con que se entrega Husserl a la meditación, a la premura con que Hegel traza los planos de su construcción filosófica. No se había difundido todavía la escuela fenomenológica en la forma arrolladora en que lo hizo posteriormente, y ya las ciencias particulares de la naturaleza se acercaban a ella en busca de seguridad y apoyo. En cambio, cuando estas mismas ciencias particulares conocieron la intención del sistema hegeliano de regir su destino, organizaron la protesta. El resultado fue la vuelta con más fuerza del positivismo.

La aclaración de todo esto nos la facilita una averiguación acerca del fenómeno, del movimiento conforme lo interpreta la edad antigua, de un lado, y la edad moderna, de otro. Como en ninguna otra parte, se observa aquí la diferencia entre una investigación que toma el acto intuitivo por algo absoluto y otra que lo considera solo como etapa previa y como un momento apenas para realizar un tránsito a la idealización de ese acto. Si nos conformamos con lo primero, entonces habremos construido una determinada clase de física, si con lo segundo, se nos pone de manifiesto otra ciencia de la naturaleza de muy distinto

cariz. Nos encontramos, siguiendo las interpretaciones diferentes de que dimos cuenta, ante la física antigua, basada en la intuición apromblemática, y ante la física moderna, estructurada sobre una intuición que pasa luego a convertirse en problema por medio de la fuerza idealizadora del espíritu.

La mera intuición, la que podemos denominar intuición a secas, nos dice, en efecto, que un cuerpo, al establecer contacto con otro cuerpo en reposo lo pone en movimiento. Se entiende, es claro, que el primero es, en este instante, una fuerza que actúa. Nos dice también la intuición, a cada paso que la celeridad es un fenómeno consecuente del mayor esfuerzo del cuerpo que se mueve. Que a más grande esfuerzo o acción en suma, se produce mayor celeridad. Parejamente, la misma intuición apromblemática, nos sigue mostrando cómo también se produce el caso contrario, pues a veces nos hallamos en presencia de una disminución de la celeridad antecedida de una disminución de la fuerza sobre el cuerpo móvil. Es más, ocurre que siempre estamos observando cómo, de la misma manera, a la nulidad completa de la fuerza sigue el cese total del moverse el cuerpo. Extinción del esfuerzo es algo equivalente a reposo del cuerpo, según la intuición más fiel desde el punto de vista expuesto. Todo esto es fenomenológicamente cierto, y hasta ahora puede asegurarse que los sentidos no nos engañan. No hay, cuando se está situado en un plano estrictamente fenomenológico, es decir, cuando sólo se da una atención al mundo de los sentidos, que es la actitud natural para cada uno de nosotros, no hay discusión sobre lo que en ese mundo y dentro de esa actitud acontece. Solo que la ciencia no se conforma con ese mundo y esa actitud, consistiendo más bien su esencia entre otras cosas, en sobrepasarlos.

Así, pues, lo malo, lo nefasto para la investigación científica, son las derivaciones que de los hechos confrontados, aunque confrontados simplemente como hechos, puedan llegar a hacerse. No otra cosa es lo que ha acontecido a la física antigua. La falaz intuición no fue problematizada y todo el edificio construido sobre ella se vino abajo después. Se creyó que, en vista de aquel complejo de observaciones, por otra parte muy fieles, era dable ya concluir la existencia del movimiento al dejar de actuar la fuerza que lo provocaba. En relación con esto, se dio lugar al principio explicativo de la mecánica del movimiento que ha perdurado por tanto tiempo en la física.

A nadie se oculta que los primeros físicos se sorprendieron ante el fenómeno bastante oscuro de cómo un cuerpo, puesto en movimiento en un instante cualquiera, seguía ejercitando su velocidad cuando ya esa acción originaria había terminado. Era un punto que inducía a la

sospecha, y a la vez era un punto, latente al menos, de arranque para que la cuestión tomara un nuevo giro. Con un poco de perspicacia científica más habría asistido la antigüedad clásica a la conversión en serio problema de un caso en apariencia sencillo y de fácil interpretación natural. El movimiento que sucede a los instantes posteriores en que ha desaparecido el impulso inicial, el movimiento no sugerido por el esfuerzo primitivo, en qué consistía? Cómo explicar que el cuerpo se deslice así no más, por la sola acción de una fuerza que está ya muy lejos de seguir actuando inmediatamente sobre él? Estos interrogantes nos convencen de lo cerca que estaba la antigüedad del planteamiento y la solución certera del problema. Pero, no obstante, nunca llegaron a tomar contacto con la verdadera solución o con el único planteamiento eficaz del fenómeno. La perplejidad no pasó de ser perplejidad, aunque, por serlo precisamente, incitó tarde o temprano a un ulterior despeje de la cuestión.

Ahora, en contraste con esta primera interpretación del fenómeno del movimiento, veamos lo que ocurre dentro de la física moderna. Se deja entendido que se parte en ella de la misma y única intuición. Cómo se comporta el físico moderno frente a esta intuición, que no es sino la intuición de lo que pasa en un mundo igual para todos, es decir, en un mundo fenomenológico? La clase de intuición de que ahora se parte no es, ni mucho menos, semajante a la anterior en lo que se refiere a su capacidad para infundirnos confianza absoluta. Somos, sin que haya nada que nos haga cambiar de conducta, desconfiados en sumo grado cuando se trata de esta especie de intuición. Pero, a través de la confianza y por ella misma como una ayuda concausal, alcanzamos pronto la idealización del acto intuitivo, y con ello posiblemente el principio explicativo auténtico de la mecánica del movimiento. Sometemos los hechos a la tortura de un implacable interrogatorio. Sí; hay que torturar los hechos con el fuego del espíritu para que hablen claro y confiesen la verdad.

II

En la física antigua, pues para apaciguar nuestras ansias de explicación, acudimos a los hechos y les dejamos la palabra. Por doquiera nos las habemos con una serie de fenómenos locuaces, ante los cuales declaramos nuestra satisfacción intelectual. Quién sabe si mientras más fenómenos tanto mejor para nosotros. Pero viene la física moderna y nos dice, con manifiesto aire de reprensión, que procede a hacer todo lo contrario a lo que se venía haciendo, que urge darse a la tarea de echar abajo muchos hechos, de quitar fenómenos, de barrer muchas interposiciones superfluas. Ahora bien, por desgracia o por fortuna, tales hechos no pueden suprimirse realmente, para así llevar a

cabo con precisión y perfecta visibilidad una demostración del principio que tenemos a la vista. Más, si es indudable que tenemos necesidad de renunciar a una supresión de hechos, de fenómenos, que sea una supresión real en el más riguroso sentido de este término, no hay motivo para desengañarnos todavía. A la verdad, tales supresiones no son alcanzables en la experiencia. Pero sí lo son en la idealidad. Podemos, pues, suprimirlos en la idealidad, que es donde existen o pueden existir auténticas supresiones científicas. Suprimimos, siguiendo el nuevo aspecto que han tomado las cosas, todo lo que estorbe al movimiento, todos los hechos o fenómenos perturbadores de él tan pronto como éste se inicie. Ahora vemos deslizarse al cuerpo en un plano ideal propicio a la demostración científica. Qué pasa con este nuevo rumbo que ha tomado la física? Qué sucede en este plano ideal sin perturbaciones de ninguna naturaleza? Pues, sencillamente, lo opuesto a lo que pasaba dentro de la física clásica. O sea, que el receso de la fuerza actuante sobre un determinado cuerpo no es causa para que éste se comporte declarando otro receso en su gira sobre un plano de idealidad. Su deslizamiento continúa, contrariamente a lo supuesto dentro de la física antigua. Ahora como nunca, sigue su movimiento rectilínea y uniformemente hasta lo infinito, mientras otra fuerza no lo haga modificar su actitud. La idealización de la segunda forma de darse la actividad móvil, como se ve, condujo al descubrimiento de una ley opuesta a la anterior. Si el principio de explicación antiguo dice que un cuerpo cualquiera deja de moverse al dejar de ser provocado su movimiento por una fuerza o acción determinada, el segundo principio, que es la misma ley de la facultad de permanecer, sostiene que ese cuerpo móvil sigue siendo móvil mientras no se le obligue a adoptar otro comportamiento. /1/. No se deduce científicamente de nada que sea necesario la presencia de una fuerza donde se nos da la presencia de un movimiento. Más aún, científicamente hay que aceptar que el movimiento se da sin una fuerza constante que lo sostenga. Pero qué raro nos puede parecer esto en el mismo momento en que la física reciente concibe el movimiento, en ciertas circunstancias, sin que siquiera haya un cuerpo en que sea transportado? Puede haber movimiento sin cuerpo alguno que lo soporte, un movimiento al que cabría en rigor la especificación de movimiento racional. Un movimiento al que solo se le podría captar racionalmente.

Pero, sin embargo la fuerza, la acción que nosotros observamos a cada paso que está en relación, aunque dentro del mundo fenomenológico, con el movimiento, tiene que estar en relación

/1/ Véase: Einstein-Infeld: La Física, aventura del pensamiento.

asimismo con algo más. El mundo fenomenológico, nos engaña, pero nos da la base para otros descubrimientos que sin él serían imposibles. Ya que, según hemos dejado establecido, a mayor celeridad corresponde una mayor acción sobre el cuerpo, cómo explicarnos esta constante relación entre fuerza y movimiento acelerado? Pues, sin duda alguna, planteando otra cuestión distinta a la ya mencionada, y que se ha dado por resuelta. Hay que interrogar por la "propiedad cuantitativa del movimiento que se halla en una conexión legal con la fuerza". Max Born, de quien son las anteriores palabras, aunque retransmitidas desde la física clásica, cree que esta cuestión debe dejarse a la experiencia y no a la reflexión filosófica. Convenimos en ello. Por qué no? En nada va a afectar este dejar la cuestión presente a la experiencia nuestro modo de ver. Pues si es cierto que la experiencia, la intuición nos pone de manifiesto que la acción, el esfuerzo ejercen una modificación sobre la velocidad y están en relación constante con ella, también es indudable que a ello hemos sido conducidos ulteriormente. Mucho después de haber hecho uso de la facultad racional, y, lo que es más favorable para nuestro punto de vista, mediante ella. Sin la reflexión espiritual, sin la idealización del acto intuitivo inicial, no habríamos alcanzado destruir la vieja confrontación del problema, ni habríamos podido fundar, y esto es lo decisivo, la ley de la facultad de permanecer. Las intuiciones posteriores solo han hecho decirnos que la fuerza está en conexión con las variaciones de la velocidad pero no con la velocidad misma. La intuición no puede decirnos, ya lo hemos probado, como erróneamente cree Max Born, que para la conservación del movimiento no hace falta fuerza alguna. No. Para llegar a este resultado precisamente tuvimos que abandonar la realidad y remontarnos a un mundo ideal, el único donde se puede constatar la presunta creencia. La intuición nos remite a una comprobación ciertamente de no menor interés, al enseñarnos que hace falta una fuerza para que haya también una variación en la cantidad y dirección del movimiento. Pero cómo constatar en la intuición fenomenológica que, suprimida la variación y cantidad del movimiento, ya no haya necesidad de fuerza alguna para que éste se siga produciendo? Solo acercándonos o transportándonos definitivamente a un plano de idealidad estamos en capacidad de formular la ley anterior de la facultad de permanecer. Por lo tanto, si la reflexión filosófica no nos dice —ni hace falta que ella intervenga en casos en que la sola intuición pueda aclararlo todo— que las fuerzas están en conexión con la variación directriz y cuantitativa del movimiento, sí nos conduce al planteamiento de este problema lateral al anterior.

Sabemos bien, después de lo dicho, que la intuición como mera intuición tiene solo los derechos que ella conquiste con ayuda de la

capacidad idealizadora del hombre. Y tal deber de conquista —deber que no es posible pensar tampoco sin un previo derecho correlativo— se extiende más al campo de la investigación filosófica. En este campo, la idealización de las intuiciones vendría a equivaler a la constante problematización de ellas. De aquí que sea vista como insoportable por algunos pensadores sobre todo de la actualidad esa faena de la sistematización, esa voluntad decidida de construcción, partiendo, como acontece en tales casos, de posiciones hipotéticas dadas en el modo de la intuición absoluta. En la filosofía debe atenderse más que en ninguna otra disciplina a este deber de conquista, pues ella seguirá siendo la ciencia fundadora de todos los restantes conocimientos. Por consiguiente, si no se pone atención a este imperativo que está al comienzo de todo intento serio de investigación, entonces, dado un sistema filosófico cualquiera, que, como sistema que es, ha partido de una determinada hipótesis dada en el modo de la intuición aporética, se producen en consecuencia las dificultades que son de esperarse siempre que se procede en esta forma. El tener que echar pié atrás muy pronto es la condición implícita en toda actividad constructiva, fuera de los otros inconvenientes de que sería oportuno hablar.

Para salir al paso a una objeción que está en el ambiente, digamos algo sobre la filosofía de donde esta objeción puede venir. No hay, no ha habido un caso más patente de intuición gratuita que las dos intuiciones kantianas de espacio y de tiempo. Y sin embargo, se arguirá, sobre estas dos intuiciones se edificó todo un mundo filosófico. El problema de la fundamentación del conocimiento científico, gran porción por cierto de la filosofía de Kant, tiene sus soportes aquí. La posibilidad de los juicios sintéticos a priori, punto que inquietó tanto la mente del viejo pensador, tiene su razón de ser en las intuiciones de espacio y tiempo. Ahora bien, estos juicios son los fundamentos que estableció Kant para la justificación del conocimiento científico. Partió, pues, de aquí. Se puede dejar una intuición absoluta a la base de una posterior investigación, y de un sistema. Con todo, un poco de atención nos dilucida este asunto.

Ciertamente, el pensamiento kantiano partió de los juicios sintéticos a priori, que a la vez se dan en el espacio y en el tiempo. Estas dos formas de la intuición de los juicios mencionados son a la vez dos intuiciones. Lo son a priori, pues posibilitan las intuiciones de aquellos juicios. De manera que Kant tuvo primero que sentar la existencia de aquellos juicios, para pasar luego al modo de darse. De donde él partió verdaderamente fue de los juicios sintéticos de espacio y tiempo. En cuanto a aquellos juicios, que quedaron establecidos en forma absoluta,

no se dieron en intuición, pues eran nada menos que los juicios fundamentadores de la física de Newton. Se conocían por la ciencia física newtoniana, no por esta o aquella otra clase de acto intuitivo. De manera que, suponiendo que sea cierto que Kant deje estas dos intuiciones de espacio y tiempo como partes interesantes científicamente de su filosofía, en nada toca esto a lo esencial de la cuestión nuestra, pues el que tales juicios se den en tales modos intuitivos no afirma a la vez que estas dos intuiciones sean las fundamentales.

Y está bien que no lo sean. Ahora resulta que la física de Newton, sobre la que Kant apoyó sus conclusiones, ha sido reemplazada, con visibles consecuencias para una rectificación inmediata del modo de ver de Kant. La teoría de la relatividad ha sido la primera en emprender una rectificación, al consignar taxativamente que no hay un espacio absoluto ni un tiempo absoluto como creía Kant, y a los cuales colocaba él como formas apriorísticas del conocimiento interno y del externo. La teoría del espacio-tiempo deja o hace imposible la diferenciación básica para la filosofía kantiana entre aquellos dos elementos o formas del conocer. Cómo explicar ahora las dos clases de sentidos por separado? Por lo demás, siguen conmoviéndose los pilares de la obra de Kant en lo que atañe a estas dos formas de intuición, a estas condiciones apriorísticas del conocimiento.

No es concebible ningún conocimiento a que no lleguemos utilizando los dos elementos de la percepción y del pensamiento. Aquí viene, como atendiendo a una urgente solicitud, aquello de que todo objeto es objeto para un sujeto, y a la inversa. La reciprocidad inseparable del conocimiento, la intuición y la actividad espiritual o pensante del hombre. La forma conciliadora entre las dos tendencias que se disputaban el triunfo a la llegada de Kant en el terreno gnoseológico, viene a hacer de cada uno de estos elementos algo irrecusable para la adquisición de todo conocimiento. Por lo tanto la intuición ha salido triunfante en la filosofía kantiana en cuanto se le reconocen ciertos derechos sin los cuales no se explicaría aquel acto cognitivo. En suma, en todo conocimiento se da el contenido intuitivo y las formas puras de la intuición, que son las formas de espacio y tiempo. Yo no veo nunca, al serme dado un objeto en la experiencia, sino una serie de determinaciones sensibles que mi actividad pensante recoge u organiza en un verdadero objeto del conocimiento, bajo la forma apriorística del espacio. Sin suponer la aprioridad de este elemento no se concibe el acto cognitivo. Lo propio vale con relación al tiempo, en lo que se refiere al conocimiento de mi mundo interior.

Si se deja sentado, como lo hace la teoría kantiana del espacio y del tiempo como formas apriorísticas del conocer, el carácter a

priori-absoluto del espacio y del tiempo, se ha consentido también en que los fenómenos físicos poseen un punto preciso en el espacio y en el tiempo, puesto que dentro de estos dos elementos acaecen aquellos fenómenos. No obstante de suponer como inaccesible al conocimiento humano, debido a los pocos medios de precisión con que cuenta, el lugar exacto en que se verifica el fenómeno físico, no es menos evidente que, con recursos mejor proporcionados a aquel conocimiento deseable, podemos aproximarnos a su localización. Así, según la autorizada exposición de Hans Hahn, razonaba la física que él llama antigua, y que no es sino la física de la época de Kant y del siglo pasado hasta casi nuestros días. Pero esto no es aceptado dentro de la física actual. Hay según ella, obstáculos que impiden realizar aquellas deseadas aproximaciones, y estos obstáculos residen —aquí está el nervio de la cuestión— en la misma física. La intuición ha sufrido, pues, hasta aquí, una derrota de la cual difícilmente podrá reponerse por mucho tiempo.

Hans Hahn ha demostrado además, fundándose en los novísimos progresos de las ciencias matemáticas, que la intuición como punto de partida para esta clase de investigaciones no representa ya el mismo aporte valioso que se creyó representaba hasta hace poco. Dentro de la geometría misma —quién lo hubiera puesto en duda en los tiempos de la filosofía crítica y en los que le siguieron— la intuición ha venido a menos. Por un lado, pues, se destruye ahora el prestigio dentro de la física, y por otro dentro de la aritmética y la geometría. La filosofía matemática, tan avanzada en la época presente, ha puesto de relieve el fundamento puramente lógico de la aritmética, contribuyendo eficazmente a desvanecer la creencia u opinión que a partir de Kant ve en esta ciencia una disciplina que tiene su ambiente propio en el campo de la intuición pura. Parece raro esta derrota de la intuición y sin embargo, no es tan nueva como a primera vista pudiera pensarse. En efecto, tiene una edad que empieza a contarse —nos reducimos a hablar en este caso de la derrota de la intuición en el campo de las matemáticas nada más— desde mediados del siglo pasado. Es decir, cuando Weierstrass —sigo aquí la exposición de Hans Hahn de que antes hablé— demostró la existencia de curvas que nunca llegan a ser tangenciales. Desde que este autor hizo ver cómo podemos concebir que un determinado punto se mueva indefinidamente sin que se presente a la observación en ningún momento velocidad alguna /2/. Por doquiera, pues, que se presente —en su avance triunfal— la nueva ciencia físico-matemática, notamos y comprobamos una retirada de la intuición como

/2/ Véase: Hans Hahn: La Crisis de la intuición; Rev. de Occ. (Hay aquí valiosos aportes para una crítica de la intuición, pero limitada a la intuición experimental).

factor básico para estas actividades espirituales. Pero importa hacer constar que nuestra desconfianza en la intuición se refiere no sólo a la intuición en que fundamentaba Kant los conocimientos físico-matemáticos, sino a la intuición genérica de que hemos hablado, dentro de la cual se agrupa una variedad no muy insignificante. La derrota de la intuición no es, pues, una derrota aquí y dentro de esta determinada intuición. Es, a nuestro modo de ver, una derrota donde quiera esté ella presente como intuición fundamentadora de conocimientos ulteriores. Principalmente dentro de los sistemas filosóficos, donde la encontramos en la forma de una hipótesis absoluta, sin ser sometida a los interrogantes que provienen de la facultad idealizadora del espíritu.

Mientras más avancemos en la manera de comportarse recientemente la matemática actual con respecto a la antigua, más vamos constatando que los datos intuitivos como últimos fundamentadores de la ciencia han perdido terreno. Acontece por todas partes lo opuesto a todo acto intuitivo, esto es, a los actos intuitivos empíricos y a los actos intuitivos conceptuales, para no hablar por ahora sino de estos dos. Por consiguiente, hasta en la misma matemática asistimos a una desestimación profunda de la intuición genérica. Aquí se trata, en efecto, de la intuición conceptual, como sucede en la filosofía sistemática, según veremos a su tiempo. De la intuición emocional, descubierta en los momentos de mayor apogeo de la fenomenología, podríamos hacer ciertamente una salvedad. No se trata en esta especie de intuición de aprehender por medio de ella ninguna clase de objetos de las regiones ópticas, y por lo tanto no es aplicable a semejante intuición emocional lo que llevamos dicho. En la aprehensión de los objetos de valor, de los valores, por mejor expresarnos, no es aceptable ni posible hablar de una posterior problematización de la intuición inicial. Es absolutamente incuestionable tal acto aprehensivo, y tiene por sí sólo una categoría de verdadero conocimiento. Pero al salir de la esfera de los valores y de la esfera de la intuición emocional ya se puede exigir lo que antes era una temeridad gnoseológica. Se puede exigir una ulterior problematización del acto intuitivo.

La intuición conceptual matemática sufre también las embestidas de la crítica más aguda, sobre todo dentro del campo estrictamente de la geometría. Y dentro de este mismo campo se menosprecia igualmente la intuición empírica, como ya lo hemos visto, pero según podemos comprobarlo con más detenimiento, o al menos aportando más casos y ejemplos donde esto acontezca. Quien quiera ilustrarse sobre tal estado de cosas puede recurrir al estudio de Hans Hahn, es cierto, pero además de los puntos aportados por él existe un número considerable de

situaciones análogas en que presenciamos una nueva conducta por parte de los geómetras.

Si por algo viene a contraponerse la nueva geometría a la geometría euclidea es precisamente porque en aquélla se procede no solo de modo contrario a como sería dable proceder según el acto intuitivo empírico, sino también según el acto intuitivo conceptual. Pasa, pues, dentro de la geometría no euclidea lo propio que acontece en la filosofía antisistemática, que no puede creer ya en la validez última de estos actos de intuición racional. Ilustra esta conducta de la geometría no euclidea el postulado sobre el cual todavía en la hora presente se sigue construyendo una buena porción de conocimientos geométricos, y que dice que por un punto fuera una recta no puede trazarse sino una paralela a esa recta. Es claro que dentro del espacio euclideo resulta inmovible esta aseveración. Pero ahora vienen dos nuevos genios de la geometría y, mediante una nueva concepción del espacio, la concepción curvilínea, postulan todo lo contrario. Para Riemann y para Lobatchewsky no sólo puede trazarse una paralela a una recta por un punto fuera de ésta sino que pueden trazarse muchas, muchísimas, una infinidad. Con este espacio finito e ilimitado a la vez es posible al geómetra hacer maravillas científicas. Dentro de esta nueva concepción del espacio caben hasta las contradicciones, aparentes, claro está, de dos geometrías que funcionen dentro de él. Así vemos cómo el mismo Riemann y Lobatchewsky, moviéndose en un espacio curvilíneo común, llegan a resultados opuestos sobre un mismo principio. Para el primero, en efecto, la suma de los ángulos de un triángulo es mayor que dos rectos, para el segundo es menor. Es fácil observar que la intuición conceptual, sobre todo cuando se trata de principios como el de la posibilidad de trazar sólo una paralela por un punto situado fuera de una recta, nos da, ateniéndonos únicamente a ella, como una seguridad de aquella exclusiva posibilidad. Sin embargo, ya dimos cuenta de la posibilidad contraria. Del mismo modo, el acto intuitivo conceptual nos muestra que dos paralelas no se encuentran nunca. Aquí tenemos un caso en que confiamos en un infinito paralelismo solo porque a ello nos induce el acto de la intuición conceptual, pues el acto intuitivo empírico nada puede asegurarnos sobre este constante e inmutable paralelismo. Con todo, dentro del espacio de la nueva geometría se afirma el encuentro de dos paralelas, con la misma facilidad que antes se pudo afirmar la serie de postulados recientes que abren una distancia estelar entre la geometría euclidea y las geometrías dominantes en la actualidad.

Dentro de la ciencia de la naturaleza, como dentro de la investigación filosófica se cuenta ya con algunos pronunciamientos contra una

situación que no es la normal. Sobre todo en la novísima filosofía, hay una rebelión contra los sistemas, que comporta, según lo expuesto antes, una rebelión contra los actos de intuición como base absoluta del filosofar. Se atiende de nuevo al valor decisivo que posee la capacidad idealizadora del hombre, y se vuelve a problematizar todo lo que se nos da en los modos de la intuición. Se construye, es cierto, pero a fuerza de fenómenos y de actividad espiritual. Y a veces, a solas con este último factor. En la biografía sobre Einstein, de Garbodian, al pie de una lámina fotográfica, leemos esta significativa expresión: empleando la pluma y el papel como “herramientas”, Einstein ataca los misterios del universo.

III

Es curioso lo que ocurre en este momento de nuestro estudio a que hemos llegado. Vale la pena ponerlo de presente, pues sirve a nuestros fines, que son desalojar por doquiera los fundamentos del constructivismo. Se recordará —hace poco lo vimos— que la mecánica de Newton partió, lo mismo que la física antigua, del acto intuitivo del mundo fenomenológico. Pero, a poco de haber partido de aquí, sobreviene un cambio de comportamiento. Para ir sin riesgo alguno, se emprende una idealización de la realidad. No se confía, pues, en los hechos tal y como se nos presentan. No se confía tampoco en la infalibilidad de la intuición, que aquí viene a ser lo mismo que la observación de esta realidad. Es curioso lo que vamos a presenciar. Así como Newton se opone a la física antigua en tanto ésta se atiene a los hechos, a la infalibilidad de la observación, la física nueva, que es la física actual —a la *física* de Newton se le llama desde algún tiempo física clásica— se opone a la mecánica newtoniana por las mismas razones. Qué ha pasado? Por qué se ha producido esta reacción contra Newton, análoga a la de él contra la física antigua? Para nosotros la raíz de todo está en que Newton no se conservó fiel a su principio de desconfianza en la intuición empírica, y abrió el camino para nuevas dificultades.

Nos lo demuestra así el hecho de que la física nueva tuvo que hacer lo que Newton había hecho, o sea, valerse de idealidades, de factores directrices aunque sin ninguna confirmación real. Estaba bien su actitud con respecto a la filosofía de Descartes, pero se pasaba fácilmente a hacer de la intuición una posición absolutizadora. Y esto era precisamente lo que Newton había desdeñado, para emprender un análisis a fondo del fenómeno del movimiento. La mecánica clásica —por el predominio que dió a la observación después de haberla reducido a su auténtico valor para explicar el movimiento— cayó en el

defecto que una vez corrigió. De esto se desprenden las dificultades con que tropezó la mecánica nueva al querer traer al mundo de los cuerpos no macroscópicos las conclusiones de la mecánica newtoniana. Se explica por sí solo el que se llame ahora a esta mecánica, como se le llama desde hace mucho en Alemania, mecánica clásica. Penetremos un poco más en la cuestión, que es de sumo interés.

La dificultad más pronunciada y perturbadora se presenta al establecer, para mal de la física newtoniana, que los fenómenos de luz y materia pueden entenderse partiendo del concepto de onda y a la vez pueden entenderse partiendo del concepto de partícula que acusa una velocidad. Ahora bien; tanto el concepto de partícula como el concepto de onda nos vienen de la física clásica. Entonces se empieza por desconfiar de la intuición en el sentido de una observación de carácter empírico, se empieza por desconfiar de aquellas cosas en que la física clásica había confiado y de que había partido en ciertas circunstancias.

Ya no es suficiente, al colocarnos dentro de la nueva física del átomo, la confianza en la intuición u observabilidad como prefieren decir otros. Véase, entonces, que la física newtoniana pasa por dos períodos bastantes encontrados. Uno en que despeja de una vez para siempre el problema del movimiento cuando se está en un mundo de cuerpos macroscópicos, en que idealiza la realidad, y otro en que se atiene a ésta, creyéndola perfectamente observable. Lo que hoy tenemos ganado con esta reacción antinewtoniana de la nueva física, no es, en verdad, poca cosa. Poseemos casi la certeza del carácter estadístico que se ha apoderado de esta disciplina, dándole así a la filosofía el puesto que las ciencias particulares han tratado constantemente de arrebatarle. Este carácter estadístico va implícito en las relaciones de indeterminación de Heisenberg, uno de los físicos de mayor prestigio en nuestra época, y también uno de los primeros que vió en la fenomenología la ocasión propicia para robustecer su propia ciencia. Por mediación de Heisenberg, en efecto, empieza a influir la dirección fenomenológica en la ciencia física.

Si admitimos que es dable realizar una medición exacta por medio de la cual comprobamos la posición y velocidad de una partícula, hemos admitido a un tiempo con esto la perfección del acto intuitivo empírico. La física clásica admitió no sólo la posibilidad de tal medición sino que admitió la fase recíproca, por así decir. Dada la posibilidad, mejor aún, la seguridad y adecuación del acto intuitivo, es obvia ya la posibilidad de la medición. Con todo, la física anterior a las nuevas investigaciones acerca de la estructura del átomo no previó ni pudo prever las dificultades que se iban a presentar más adelante. Cuando se trató de hacer uso de las categorías de la física newtoniana, que era en su

capítulo de la mecánica una física para el macrocosmos, dentro de las nuevas necesidades, es decir, dentro de los nuevos problemas, ya no fue posible atenerse a ella. Se originó una profunda revisión de sus categorías fundamentales como la categoría de la observabilidad. Se pasó de situar esta noción en puesto privilegiado a situarla en otra parte donde solo pudiera desempeñar un papel menos honorífico. No hay posición absolutizadora con relación al acto de observar, porque en este acto, en la observabilidad misma, entran factores insuperables que impiden realizar aquel intento. Difícil partir de nociones fijadas de antemano de un modo absoluto como la noción de observabilidad de donde partía la física clásica siendo así que existen tales interposiciones en el camino. Ni siquiera en principio estamos capacitados, o mejor posibilitados, para realizar la medición del lugar y la velocidad de una partícula. Lo único fuera de toda discusión ahora, en la física atómica, es que no son evitables, que no se pueden superar las alteraciones implícitas en la medición. La observabilidad, tan cara a la física de Newton, ha perdido prestigio para con la mecánica cuantista. Ahora precisa introducir un elemento que no tiene que ver nada con la realidad, que no es dado como existiendo realmente sino de un modo ideal. Ocurrir, pues igual cosa que en la física de Newton cuando éste se volvió contra la mecánica antigua. La nueva física es, en este sentido no real, una física newtoniana. Y en otro sentido, en el ya indicado antes, una física anticlásica rotundamente. Con razón se ha dicho, para dar idea exacta de la naturaleza idealizadora de la nueva mecánica, que echamos mano de una imagen de una idealidad. Nos valemos, en efecto, a fin de conseguir una explicación acertada, del movimiento ondulatorio, que no tiene existencia real. La onda es un factor ideal, que interviene favorablemente aquí, pero solo como guía de cuyos servicios no puede prescindirse.

La mecánica ondulatoria tiene una enorme ventaja sobre la mecánica clásica. Cuando se adscribe la cuestión dentro de los límites del mundo no atómico, del mundo de los cuerpos macroscópicos, entonces la experiencia tiene la última palabra. De modo que es aplicable a los cuerpos del macromundo igualmente. Pero no hay ni puede haber armonía en tratándose de lo que sucede fuera del macrocosmos. Tanto el lugar como la velocidad de los cuerpos pertenecientes al macrocosmos son susceptibles de medición. Se pone de acuerdo con la mecánica clásica y prosigue en cambio, por donde no puede hacerlo ésta.

En resumen, la intuición, la observabilidad, que la física clásica admitió sin más pierde terreno al tratarse de procesos atómicos. Las dificultades que surgen con la medición no son superables, y por lo tanto es imposible medir exactamente el lugar y velocidad de una

partícula. Por razones que no es necesario explicar aquí, cada vez que logramos determinar con exactitud el lugar de la partícula perdemos la determinación de la velocidad, y si determinamos la velocidad perdemos la determinación de lugar. Lo que ganamos por un lado lo perdemos por otro/3/.

Frente a las relaciones de seguridad de Newton, así podemos llamarlas, tenemos ahora y por virtud del nuevo comportamiento con relación al acto intuitivo, las relaciones de probabilidad. Debido a la confianza en la observabilidad de ciertos estados de un sistema, dice March, se podían deducir según la física clásica los estados futuros que se suponían igualmente observables con exactitud. Pero los estados de un sistema no son mesurables sino en una forma inexacta.

De donde se desprende para la nueva física que solo hay relaciones de probabilidad, y nunca relaciones de seguridad. Al hablar Newton de observaciones exactas, no hacía sino abandonar lo ganado cuando descubrió la ley de inercia. Abandonó cierta desconfianza originaria en la observación, y que lo puso sobre la pista de una nueva mecánica del movimiento. Ahora, a causa de no haber tenido en cuenta las dificultades de mediciones exactas, de observaciones definitivas, la nueva mecánica se opone resueltamente a la suya, y frente a las relaciones de seguridad se levantan las relaciones de probabilidad. No se arguya que el acto intuitivo, la intuición en sí, no es culpable de estas relaciones de probabilidad por ser el obstáculo que se interpone aquí relativo solo a la imposibilidad de observar, y no a la observación propiamente dicha. No se arguya nada de esto, pues el acto intuitivo, para considerarse capaz de ejercer una eficacia absoluta, debe superar

/3/ Véase sobre todo esto: Arthur March, *La Física del átomo*; R. de Occ., principalmente los capítulos I y II. Concretando el caso, dice textualmente March: "Consideremos como ejemplo una simple partícula y propongámonos determinar su posición y su velocidad en un momento determinado t. Vamos a suponer que se ha conseguido resolver ya la mitad del problema y que conozcamos, por ejemplo, la velocidad con que se mueve la partícula en el instante considerado; nos falta solamente el conocimiento del lugar. Al tratar de medir el lugar sucede lo siguiente: a causa del rayo de luz con que necesariamente habremos de iluminarla, la partícula sufre un efecto Compton, puesto que es encontrada por un fotón; a consecuencia del choque la velocidad de la partícula se altera, dentro de ciertos límites, en proporción desconocida, resultando así que, al conocer exactamente el lugar, se pierde el conocimiento exacto de la velocidad. Intentamos reparar esta pérdida mediante una nueva medición de la velocidad; ello sería a costa, nuevamente, del conocimiento del lugar. La peculiaridad de los procesos atómicos lleva consigo la imposibilidad de medir **SIMULTANEAMENTE** con exactitud el lugar y la velocidad.

los obstáculos interpuestos. Debe superar los defectos o interposiciones provenientes del acto de la medición. Si no lo hace así, quiere decir que él no nos sirve de mucho, tal vez de nada, en casos en que, como en la física atómica, tenemos que abandonarlo. Los obstáculos introducidos por el acto de la medición son, a su turno, obstáculos introducidos por la intuición, que no está en capacidad de hacerlos inoperantes como obstáculos.

Para remontarnos metódicamente a los comienzos de todo esto, veamos con claridad donde incide la discrepancia entre la nueva y la vieja física. De lo expuesto se desprende que tal discrepancia surge cuando se hizo notoria la diferente conducta observada por los átomos, conducta que no tuvo en cuenta la vieja física, circunscrita en este respecto a los cuerpos del mundo macroscópico. No se daba correspondencia entre el mundo atómico y el mundo fenomenológico, como nos gustaría llamar al mundo de los cuerpos donde operaba la física clásica. Pero, cómo no ha de valer la mecánica clásica para el mundo atómico, siendo éste también un perfecto sistema planetario? Si se comprueba, como de hecho quedó comprobado, que no hay posibilidad de hacer valer en el sistema planetario atómico la mecánica clásica aplicada o válida dentro del macrocosmos, entonces no cabe sino ensayar una nueva mecánica. Esta nueva mecánica debe valer para el átomo, debe ser una mecánica atómica. Pero a la vez tiene que valer para el mundo de los cuerpos macrocósmicos, pues no es dable pensar en una física de doble cariz. Más aún no sería ya esta física una física de doble cariz nada más, sino que, en rigor habría dos físicas. Y esto es un contrasentido, no habiendo sino una sola naturaleza. La física atómica debía reemplazar a la física clásica en ambas regiones de la sola y única naturaleza. Y si la física atómica iba a ser algo eficaz entonces coincidiría con la física clásica en tanto se tratara del mundo fenomenológico, del macrocosmos. Tal eficacia implicaba por necesidad esta coincidencia. Se entiende que, bien vistas las cosas, no era posible ensayar una física particular, limitada al mundo atómico, sino una física general que abarcara la naturaleza en total. Las leyes naturales son universales, como universal debe ser la física que intente dar cuenta de lo que pasa en la naturaleza, acercándose a estas leyes. Pero dentro del mundo atómico hace crisis la intuición como lo prueba el hecho de que el fenómeno de la luz y también de la materia — tanto la materia como la luz presentan un doble aspecto de partícula y de onda— no nos ofrece la posibilidad de aquella actividad. El estudio del fenómeno de la luz y del fenómeno de la materia son, podemos decir, el origen de donde han nacido las dificultades que hemos expuesto, y que han ocasionado una revisión de los principios de la física clásica. La revisión casi decisiva recae sobre la

noción de observabilidad, como se deja explicado hasta donde lo exige la finalidad de estas consideraciones. El fenómeno ondulatorio —dice March a propósito— no se deja captar; en el momento mismo de aprehenderlo con un aparato de medida, haciendo actuar la radiación sobre una placa fotográfica, desaparece inmediatamente y se ha transformado de nuevo en partícula.

La intervención, decíamos hace poco, del hecho de medir hace imposible la intuición exacta. Pero con atribuir a la medición tales inconvenientes no ha recaído la culpa sobre ella, debiendo el acto intuitivo evitar, para ser un acto intuitivo completo, los inconvenientes aparecidos por la intervención de la medida. Así se confirma que debemos renunciar a apoyarnos en la intuición dentro de las ciencias físico-matemáticas. La minuciosidad que hemos traído hasta aquí la justifican muchas cosas. En primer lugar atacar la intuición por varios costados, por dondequiera aparezca con ímpetus de principios absolutizadores. Se deja ver mejor esta justificación, si adelantamos que puede haber intuiciones capaces de sentar tales principios absolutizadores. Esto vendrá posiblemente un poco más tarde. Por lo pronto, pasemos a otra clase de intuición distinta de la intuición empírica, sobre la que se apoyan los sistemas filosóficos contra los cuales se ha rebelado la investigación contemporánea.

IV

Si nos fuera posible intentar con éxito la asimilación de un sistema filosófico cualquiera a aquella manera de situarse frente al cosmos que queda circunscrita dentro de la significación de la palabra "Weltanschauung", habríamos ganado por este solo motivo una fórmula para llevar a cabo con respecto a la filosofía sistemática las mismas impugnaciones que pueden aducirse en relación a toda concepción del universo. Que no hay motivo alguno para dejar de aceptar aquella similitud, nos lo prueba el hecho de que tanto la filosofía sistemática como la "Weltanschauung" se fundamentan en última instancia en una intuición originaria, en primer lugar, y que así la una como la otra ostentan por donde quiera se les mire una naturaleza común. Las notas afines entre concepción del mundo y sistema filosófico podríamos dejarlas para más tarde, limitándonos por el momento a presentar algunas excusas razonadas por no sernos posible aceptar algunas consideraciones que se opondrían a la asimilación que acabamos de afirmar existía entre estas dos posiciones frente al mundo aparentemente distintas.

Tratándose de lo que nosotros hemos acostumbrado desde el principio de este estudio a llamar intuición originaria, no queda duda —después de haberlo advertido expresamente— que no se menciona con ello una sola clase de intuición. Lejos de ser así, la denominación de intuición originaria abarca la totalidad del término, y se convierte en una intuición genérica. Hasta la intuición conceptual cae dentro del círculo de significaciones posibles de esta palabra, como veremos después. Tal intuición conceptual nos interesa en gran manera, pues uno de los sistemas filosóficos más acabados como sistema se fundamenta a nuestro entender en esta clase de intuición. Por ser genérica la significación del término, no nos es dado aceptar en ningún caso el procedimiento de quienes limitan la fundamentación de la “Weltanschauung” a una intuición específica, esto es, de quienes la restringen a la esfera del sentimiento. No quiere esto decir que no sea esta esfera del sentimiento algunas veces el sitio básico para que se produzca una concepción del cosmos; pero no es esta esfera la única, y antes podemos hacer notar cómo ella —en momentos en que se le cree exclusiva— va unida a otra intuición que recae sobre plano distinto al plano en que se ha sostenido recae toda “Weltanschauung”. No es necesario entrar todavía en este aspecto de la cuestión. Pasemos a considerar detenidamente lo primero, por ser la intuición originaria el punto de contacto o de similitud más interesante para negar que pueda haber disparidad entre sistema y concepción del mundo.

La tesis que sostiene toda “Weltanschauung” se apoya en la esfera del sentimiento, en una intuición originaria emocional y únicamente en una intuición originaria emocional, no solo no amplía como debiera hacerlo la significación de este término, sino que por restringirlo indebidamente, deja por fuera las concepciones del mundo que tienen por base una intuición de distinto origen. Esta tesis, claro debe suponer, en tratándose de la intuición en general, y dejando ya a un lado el problema de las concepciones del mundo, debe suponer que el concepto de intuición es un concepto genérico. Pero aquí dentro del problema que confrontamos de la esencia de la “Weltanschauung”, hace una restricción indebida, y retrotrae el significado del término a la esfera del sentimiento. De la misma manera que se excluye toda posible concepción del cosmos arraigada en la intuición emocional, y por las mismas causas, se dejan por fuera aquellas concepciones que se edifican sobre una intuición perteneciente a la esfera de la observación de la realidad empírica, aunque se deba echar mano para su formación de los resultados de las ciencias particulares.

Tales concepciones del mundo no son excluibles del concepto de la “Weltanschauung” por no tener a su base intuición emocional alguna, a

menos que se quiera hacer una delimitación arbitraria entre una y otra cosa, lo cual se encontraría ya alejado de toda discusión seria, que no se preocupa ni tiene por qué preocuparse de pareceres gratuitos, sino que tiende a partir siempre de hechos. Por ninguna parte se ve, pues, cómo la esfera del sentimiento es la única base, entre las bases dadas implícitamente en el concepto de intuición, sobre la que puede asentarse una concepción del mundo. En el origen de la "Weltanschauung" juega muchas veces —decimos muchas veces porque hay cierta especie de "Weltanschauung" asentada exclusivamente sobre una intuición originaria que cabe designar como el acto de la veneración— un papel importantísimo el estado psíquico que precede al filosofar y que desde Platón se acostumbra a denominar como el estado de asombro. No es difícil ponerse de acuerdo en esta afirmación nuestra cuando se para la atención sobre los comienzos de la filosofía occidental, donde el estado de asombro significa la raíz de la futura investigación ontológica. Y sin embargo, nadie negará que las escuelas donde se adelanta esta investigación van formando auténticas concepciones del mundo y, en consecuencia, auténticas filosofías constructivas. Solo en la época socrática damos con una investigación de giro problemático, es decir, cuando la metafísica de los periodos anteriores, que era una metafísica constructiva, se reemplaza por una busca inquietante pero sin prisa de la verdad, aunque el giro de la investigación recayera ahora sobre otras cuestiones. En todo caso, el estado de asombro y solo el estado de asombro constituye la raíz de la "Weltanschauung" durante un buen trayecto del camino que recorre la meditación filosófica, desde la escuela milesia hasta la época socrática. Privar a las concepciones del mundo de esta raíz de su existencia, raíz que viene a confundirse a la vez con el propósito desinteresado de la explicación del mundo, así sea de su sentido o de su estructura, o de sentido y estructura a la par, sería desconocer sencillamente los hechos. No es necesario remontarse a la época de iniciación del pensamiento filosófico, también tenemos ejemplos en concepciones modernas del mundo donde el estado de asombro — estado inseparable de la persona espiritual en el hombre— desempeña el papel principal en la formación de una determinada "Weltanschauung".

Nada ha impedido tampoco que recientemente, dentro de la modernidad más cercana a nosotros se confíe en la posibilidad de que una "Weltanschauung" proceda conforme a ciertos métodos del campo de las ciencias particulares de la naturaleza. Así, en Scheler tenemos, con mayor visibilidad y más fuerza que en ningún otro pensador, un ejemplo que nos sirve de mucho, pues viene a robustecer nuestra posición. Scheler es partidario de que una "Weltanschauung" puede provenir de algo muy distinto —al menos en lo que constituye su más

primaria iniciación, que lo que ahora importa— al mero acto de la intuición emocional. No se tiene en cuenta para nada aquí el estado de asombro, pero igualmente se descarta el estado de veneración. Recorriendo tres grados, como momentos progresivos de su estructuración final, una “Weltanschauung” puede originarse de lo que Scheler llama el deber de rendimiento útil. Este grado no es único, pero, repetimos, no interesa mucho a nuestro caso que sea necesario solo en la unidad inquebrantable que forma con otros dos grados. Debe pasar la estructuración de la “Weltanschauung” para lograr el tipo de una “Weltanschauung” definitiva o válida que no es otra cosa que una “Weltanschauung” con carácter de generalidad, de comprensión para la totalidad del cosmos por otros dos grados. Sin los grados, pues, del saber esencial y del saber metafísico, que son, en otros términos, los grados del culto y de salvación, no se posibilita la estructuración de una “Weltanschauung”. Como se ha visto los grados restantes son de no menor importancia, son grados indispensables. Pero lo que importa es justamente que en Scheler lo primario está constituido por el saber de rendimiento, saber que quedaría descartado de las concepciones del mundo ya existentes al aceptar la tesis que las concibe solo como concepciones fundamentadas en aquella intuición específica del tipo indicado. No compartimos, pues, por las razones expuestas, esta tesis, con lo cual creemos quitar un obstáculo considerable en la vía de la unificación de las concepciones del mundo con los sistemas filosóficos.

Otro inconveniente para identificación buscada sería admitir como nota específica también de la “Weltanschauung” su circunscribirse a uno de los dos principales, o mejor, todavía, exclusivos problemas que surgen al contacto de una actitud del espíritu interrogante con el universo. La “Weltanschauung”, en tal caso no tendría nada que ver con un lado de la cuestión general sobre el cosmos, cuestión general que envuelve los dos conceptos de estructura y de sentido. Este lado de la cuestión, desatendida en cuanto nos referimos a una concepción del mundo, es la cuestión de estructura. Solo recae y solc puede recaer, atendiendo a su naturaleza esencial, al problema del sentido del universo. La manera de considerar las concepciones del mundo según esta otra posición tiene estrecha analogía —según es dable deducir sin mayores esfuerzos— con la anterior acerca del punto de partida de la intuición inicial. También aquí, naturalmente, cuando se acepta que el problema no interroga por la estructura del cosmos no atañe en modo alguno a la “Weltanschauung”, se está aceptando consecuentemente, que una cosa es el sistema filosófico y otra muy distinta la concepción del mundo. Por qué está aceptada implícitamente semejante afirmación? Por qué motivo, y sin remedio, se ha tomado definitivamente esta postura? Pues la razón es de una claridad meridiana. Los

sistemas filosóficos, o los más rigurosamente contruidos de ellos, si se prefiere recaen sobre el problema de la estructura del universo.

¿No será la presente tesis tan gratuita como la anterior? ¿Se aducen en su favor exposiciones de peso, como para dejar de creer que la filosofía sistemática, al habérselas con la cuestión de estructura, deja de ser ipso facto aunque en este único caso, una "Weltanschauung"? Hasta el momento no conocemos otros motivos para realizar aquella separación y entregar una parte del problema general sobre el mundo a la "Weltanschauung" que el hecho de estar la totalidad de lo real, de las realidades ónticas, repartida entre las ciencias particulares. Con todo, supuesta esta distribución de las realidades ónticas, cabe preguntar si ello anula la posibilidad de una "Weltanschauung" referida a la estructura del cosmos. Y la respuesta será resueltamente negativa, si no se desatienden dos cosas. Primera, que a toda "Weltanschauung" genuina va adherido el propósito de una supeditación de las ciencias especiales. Esto es así, aunque valga también la fase recíproca, o sea, que las ciencias especiales asumen con respecto a la "Weltanschauung" el papel de éstas con referencia a aquéllas. Las ciencias especiales con mayor o menor razón, pretendieron en todo tiempo en que predominaron o quisieron predominar una suplantación de toda "Weltanschauung", y hoy más que nunca se reparten la totalidad de las realidades ónticas a fin de llevar a cabo con mayor probabilidad su intento de una visión general del cosmos. La segunda advertencia a que es preciso atender, para recusar este argumento, es que cuando aún no podía hablarse de una fragmentación o desintegración de la realidad, se daban ya, se estaban dando concepciones del universo. Acaso se efectuó primero aquella desintegración y se llevó a cabo aquel reparto de las realidades ónticas? Si las ciencias particulares, según se admite actualmente, condicionan o pueden condicionar una "Weltanschauung", entonces quiere decir que la distribución de las realidades ónticas entre las ciencias especiales no implica una recusación de las concepciones del universo dirigidas al problema de la estructura.

Pero nuevas razones militan a nuestro lado. Principalmente, cuando nos detenemos a considerar la primacía que debe tener no solo desde el punto de vista lógico sino metafísico, la concepción estructural sobre la concepción de sentido. No es demasiado lo que se necesita observar para caer en la cuenta de que no es tan fácil como se cree lo uno sin lo otro, de que no es a todas luces claro un aprehender intuitivamente el sentido sin mediar para esta aprehensión la respuesta a la cuestión de estructura. Son dos momentos, entre los cuales el de sentido implica el momento de estructura. Es definitivo aportar el ejemplo de una

“Weltanschauung” fundamentada únicamente en la intuición dirigida a la estructura. Tal “Wenstanschauung” niega precisamente la posibilidad del sentido del universo. Sería algo sin sentido suponer al mundo un sentido, cuando ya hemos sentenciado sobre la naturaleza de este mundo en forma adversa a la posibilidad de un sentido cualquiera. Pero, ¿se niega por ello que la “Weltanschauung” que recae sobre la estructura y deja a un lado la cuestión de sentido es una “Weltanschauung” genuina? Es obvio, por el contrario, que sigue siendo tan auténtica, tan típica como cualquiera otra que lleve a cabo a la vez una intuición del sentido y de la estructura. Pero no debe seguir siendo una “Weltanschauung” a fuerza de ser negativa con respecto al sentido. Más claramente, no debe consistir su tipicidad en que deja de poseer esta falta de intuición sobre el sentido. Sostener que no es imposible que se de una concepción del mundo sin afirmarse sobre la intuición del sentido de éste, cuando a la vez se ha despojado a la concepción correspondiente del momento de la cuestión de estructura, es ciertamente encontrar una salida demasiado fácil para limitar la naturaleza de la “Weltanschauung”. Pero la naturaleza auténtica de ésta no tolera semejante comportamiento. No cabe presentar la falta de sentido como posible modalidad de una determinada concepción del universo. Si así fuera, ¿sobre qué habría recaído entonces la intuición originaria, propia de toda concepción del mundo? ¿Qué sería entonces lo indiscutible, lo creído a ciegas, puesto que, negada la presencia de la cuestión de estructura, no habría nada ya sobre qué ejercitar la intuición? Este hecho que aparece aquí, la ausencia de un algo necesario que va a aprehenderse, contribuye a fortificar nuestra opinión sobre la similitud de las dos posiciones, aparentemente diversas.

Digamos expresamente que las consideraciones contra esta paridad son irresistibles a un examen serio del problema, y pasemos ahora a esbozar los puntos de contacto que existen entre una filosofía que se elabora constructivamente y cualquier clase de concepción del universo. Lo primero que salta a la vista es la base común sobre la cual dejan establecido su punto de partida el sistema y la concepción del universo. La base común de ambas actitudes es la intuición originaria. Como se ha dicho con toda claridad, la intuición originaria no tiene que ser esta o aquella, por ejemplo, una intuición emocional de lo absoluto, o una intuición emocional del mismo. Tampoco tiene que ser una intuición de orden empírico, o que se sostenga en gran parte en la observación, como las concepciones más antiguas del período filosófico en Grecia antes de la edad socrática. Al hablar de intuición, se entiende una intuición genérica, no una intuición específica.

Como efecto adscrito a esta intuición común, tenemos también que tanto el sistema como la “Weltanschauung”, cuando menos creemos

poseerlo es que estamos realmente viviendo desde él. No es la concepción quien perdura en nosotros, sino que somos nosotros quienes vivimos porque solo desde ella podemos vivir. Esto vale para el sistema. No solo creemos firmemente que el cosmos tiene tal estructura y tal sentido sino que somos lo que somos porque creemos esto. Hasta el materialista que se desentiende de la cuestión de sentido para quedarse con la cuestión de estructura, está captado, aprehendido por su concepción, vive entro de ella y desde ella, y sería encontrarse perdido sin remedio en el mundo perder su concepción. El está en el error, pero la veracidad de lo erróneo de una "Weltanschauung" no influye para nada en la naturaleza de ésta.

De la misma manera, ni en el sistema ni en la concepción del mundo hay etapa aporética. En verdad, también carecen ambas de etapa teórica propiamente dicha, pues la etapa teórica, en el rigor de la palabra, no se da sin una previa etapa aporética. Lo que pudiera parecer etapa teórica en la concepción del mundo no es sino una prolongación de la intuición originaria, pues ésta lo va resolviendo todo, hasta cuando estamos creyendo que tenemos problemas entre manos. Y aquí encontramos justamente uno de los mayores motivos de desconfianza con respecto al sistema. Es uno de sus lados más vulnerables, y a la vez la causa de su índole arbitraria. La etapa aporética significaría que la intuición originaria se ha dejado atrás con un sentido provisional, que estamos dispuestos a echar pié atrás al topar con hechos que no quepan naturalmente en la elaboración problemática, que se han sometido los datos, en suma, a una indagación crítica implacable. En virtud de esta ausencia de etapa aporética, la etapa teórica o definitivamente sistemática es prolongación de la intuición originaria.

Las críticas que vienen más tarde recaerán, pues, dada la paridad entre sistema y concepción del mundo, indistintamente sobre ambas posiciones. No quedan por fuera de esta crítica aquellas filosofías que en buena porción de ellas ostentan una tendencia a la instancia aporética, pero claro que sólo en cuanto son filosofías sistemáticas. No importando, según lo dicho ya, la clase de intuición en que se funda el sistema o la concepción del mundo, podemos tomar indistintamente esta o aquella elaboración constructiva que vaya guiando nuestros pasos. Y así, para no perder de vista la filosofía hegeliana, volvamos a ella.

Universidad Nacional de Colombia

