

**FACULTAD DE FILOSOFÍA
UNIVERSIDAD DE SEVILLA**



**Trabajo de Fin de Grado
Curso 2019/2020**

**'LAS APORÍAS DE LA RAZÓN PURA,
A PARTIR DE CHARLES RENOUVIER'**

Grado de Filosofía

Alumno: Mario Rodríguez Pérez

Tutor: Juan Arana Cañedo-Argüelles

Cotutor: Francisco de Paula Rodríguez Valls

LAS APORÍAS DE LA RAZÓN PURA, A PARTIR DE CHARLES RENOUVIER.

Resumen

Se realiza un análisis de la historia de las ideas metafísicas de la mano de la obra de Charles Renouvier. Se sigue su razonamiento hasta el límite, llegando a la conclusión de que sólo existen dos cuerpos doctrinales posibles para la Metafísica, ante los que el pensador ha de decantarse. Sin compartir la misma opinión, se realiza una hipótesis acerca del origen de las paradojas, además de mostrar una alternativa dentro de la floreciente *Epistemología del Riesgo* para afrontar los mismos problemas, desde una perspectiva más *flexible*, más *humana*. Finalmente, se realiza un pequeño excursus en el terreno del humor, como apuntalamiento de la hipótesis usada.

Abstract

An analysis of the history of metaphysical ideas is carried out by delving into the work of Charles Renouvier. His reasoning is followed to the limit, arriving at the conclusion that there are only two possible doctrinal options for Metaphysics, in front of which the thinker has the duty to choose. Without sharing the same opinion, a hypothesis is made about the origin of the paradoxes, in addition to showing an alternative within the burgeoning *Risk Epistemology*, to face the same problems, from a more flexible, human perspective. Finally, a small excursus is done in the field of humor, as underpinning the hypothesis used.

Palabras clave: filosofía, metafísica, dilema, paradoja, lógica, historia del pensamiento, epistemología, riesgo, humor.

Keywords: Philosophy, Metaphysics, Dilemma, Paradox, Logic, Thinking History, Epistemology, Risk, Humour.

ÍNDICE

0. Introducción
1. Parte Primera
2. Interludio

3. Parte Segunda
4. Conclusiones
5. Bibliografía

0. INTRODUCCIÓN

Este trabajo quiere hablar del principio de las cosas, y buena parte de lo que va a decirse a continuación está relacionado con ello. Como tal, esperamos que se nos excuse si usamos un tono alegórico al inicio del mismo para prefigurarnos el estado del asunto: Imagínense los comienzos de la Razón autorreflexiva, esa a la que ya nos hemos acostumbrado como algo propio en Filosofía pero que, como tal, ocupa sólo un porcentaje pequeño de la Historia Humana. En los inicios, no fue un evento espectacular; apenas unos pensadores en las costas occidentales de la actual Turquía y allá por las islas Egeas, preguntándose el por qué de las cosas, su *fundamento*. Es probable que fuesen molestos de cara a sus vecinos con sus preguntas, que debían estos de considerar *curiosas*, pero totalmente *imprácticas*. Pero al margen de las opiniones, sí se les ha de admitir un rasgo característico: el querer ir más allá de la *apariencia*, para elucidar los últimos *porqués*. La chispa es verdaderamente minúscula, pero dos mil años más tarde nos encontramos en una facultad de Filosofía, de las miles que hay en el mundo, donde se nos pide realizar un trabajo final para acreditarnos como pensadores profesionales (!). Puede resultar una pedantería, quizá, pero es innegable que aquella chispa que encendieron los *physikoi* jonios prendió y se expandió, desde sus inmediatos continuadores helénicos, hasta los doctos y serios volúmenes decimonónicos, y ha producido si volvemos al presente millones de páginas discutiendo o apoyando sus tesis. Nuestro trabajo, por tanto y si queremos seguir la tradición, puede comenzar con una revisión sistemática de la misma. Esto nos ayudará a posicionarnos ante ella y, quizá, a ofrecer una perspectiva diferente. Pero no se puede pasar la página de un libro sin haberla leído antes. Por esa razón, vamos a iniciar nuestro viaje de la mano del francés Charles Renouvier.

1. PARTE PRIMERA

Charles Renouvier puede considerarse en muchos sentidos un puro hijo del siglo XIX, al que el destino hubiese dado unos años de margen vital para donar su pensamiento finisecular a los herederos galos que habrían de sucederle. Nacido en 1815 en el seno de una familia con cargos políticos (tanto su padre como su hermano llegan a ser diputados provinciales), marcha pronto a estudiar Matemáticas en la Escuela Politécnica de París. Desencantado o, quizá, reencantado de una

nueva musa, abandona sus estudios aritméticos para adentrarse en la senda de la Filosofía; vía que ya no abandonaría. La primera vez que su nombre es escuchado en círculos académicos es a raíz de un concurso de la Academia de Ciencia Morales y Políticas de Francia. En aquella edición se trataba de analizar el pensamiento crítico a lo largo de la obra intelectual de René Descartes. Esta es la forma en la que un joven y desconocido Renouvier se estrena en el mundillo, pues gracias al trabajo presentado se hace merecedor de una mención honorífica. Si bien no tarda en abandonar las posiciones que defendió en aquel primer artículo, se hace patente una tendencia que no habría de abandonarle en toda su vida: la idea de que a través del estudio concienzudo de los sistemas ya contruidos por otros intelectuales, se pueden encontrar rasgos comunes a todos ellos (o a subgrupos de ellos) que permiten discriminar y ordenar su pensamiento a lo largo del discurrir de la Historia.

Desde el comienzo estira la tinta con su pluma sobre las páginas en blanco de futuros tratados de Metafísica, si bien no mantiene su cabeza muy lejos de la tierra; es notable su relación con el ministro de Instrucción Pública Carnot, y las incursiones que hace en el pensamiento proudhoniano, el fourista y, en general, dentro del entonces naciente socialismo. Por otro lado, es el padre del neologismo '*ucronía*' para designar un estilo literario que carecía de nombre entonces, pero que en la época en que se escribe este artículo tiene su concreción en cómics, novelas gráficas, películas, etc. La idea (¿Quién no ha jugueteado con ella alguna vez?) es imaginarse esos grandes eventos históricos que desbordan el devenir del género humano resultando de manera diferente a como lo hicieron, y tirar del hilo. En cualquier caso: no se mantuvo aislado en la torre de marfil.

Pero, afortunadamente para nosotros, sí que vivió buena parte de su vida en ella. Muy afín a la filosofía de Kant, pero no un acólito fiel de la misma, habría de fundar el *neocriticismo* francés, escuela de índole neokantiana con cierta proyección. Buena parte de su pensamiento metafísico tiene como misión cartografiar la anatomía de la Razón, lo cual acaba llevándole desde sus huesos más obvios, pasando por la carne hasta llegar a la piel que marca el límite de la misma. Es aquí donde florecen las aporías, las vaguedades, en un terreno fértil para lo paradójico.

A principios del siglo XX, a las puertas de una revolución científica de la talla de la culminada en la figura de Newton en 1687 y de relevancia epistémico-ontológica similar, poco antes de la aparición de obras que transformarían abruptamente el paisaje filosófico hasta nuestros días... y un par de años antes de su propia muerte, Charles Renouvier publica '*Los Dilemas de la Metafísica Pura*'. En esta obra de vocación sintética y al más puro estilo de aquellos pensadores tardomedievales que buscaban la discriminación entre las doctrinas platónicas y aristotélicas, el autor, poseedor de un bagaje histórico enorme, se propone revisar los frutos del pensamiento bimilenario propio de la tradición occidental siguiendo un estilo de clasificación binario. Más exactamente, circunscribe su

análisis a la Metafísica y a las doctrinas que el tiempo ha mostrado más influyentes dentro de la misma. El eruditismo, el pensamiento afilado que le es propio y la existencia casi epitáfica de sus *Dilemas* nos han hecho apostar por anclar el inicio y buena parte del desarrollo de este trabajo en Charles Renouvier.

Para empezar con buen pie, podemos preguntarnos: ¿Qué entiende el autor por *Metafísica*?

Se trata de aquella ciencia filosófica que

'[...]en su conjunto, se halla por encima de la demostración, aunque la Lógica constituya el vínculo de sus diversas partes. Por ello también [...] domina el orden empírico de los fenómenos, cuya razón primera busca mediante el estudio de sus leyes, pues el fenómeno, lo mismo que la prueba, no se da nunca más que bajo condiciones. (Renouvier,1902: 9-10).

Definida esta, el propósito explícito de la obra se puede descomponer en :

-Utilizar el 'método dicotómico' para forzar a las doctrinas, al hacerles posicionarse ante un número pequeño pero clave de problemas, a agruparse en dos alternativas lógicamente coherentes pero de naturaleza contradictoria la una con respecto a la otra. De poderse realizar esto,

-Localizar el punto de escisión a partir del cual, como partículas polarizadas, las doctrinas se dividen en sendos bloques.

-Dar razones sobre el mejor fundamento a la hora de resolverse por alguno de los dos bloques de creencias.

1.1 Las piezas del juego

La Razón no se encuentra desnuda en su enfrentamiento con la Realidad, y las mismas herramientas que le corresponden serán las utilizadas por Renouvier a lo largo de la obra con el objeto de discriminar entre doctrinas. Estos utensilios del pensar racional son los siguientes:

1.1.1 El principio de No Contradicción

A falta de un principio fundamentante positivo, de una primera *causa* o *verdad* aceptada de manera unánime, poseemos no obstante el principio de No Contradicción, reconocido ya desde Aristóteles en su *Organon* como 'universal e inmutable [...] norma y criterio del razonamiento'

(Renouvier,1902: 10). Ahora bien, este principio sólo se refiere a relaciones; no hace afirmaciones sobre proposiciones o entes aislados. Por esta razón (y como veremos), será el inicio de la cisma doctrinal. *Prima facie*, la razón de ello es que, si bien un par de proposiciones opuestas pueden llegar a pensarse, una a una, como concebibles y potencialmente aceptables, su conjunto (esto es: A y no A), resulta inaceptable a nivel discursivo y *obliga*, nos dirá Renouvier, a una elección entre teorías metafísicas contrarias.

Sin embargo, hay matices que parecen resquebrajar la unanimidad del principio¹. Por un lado, se encuentra en el factor tiempo: un sujeto lógico de cualidades, no puede poseer *al mismo tiempo* una cualidad y otra que sea, para nuestro entendimiento, su contraria. Ciertamente. No obstante, este sujeto tiene en sí la posibilidad de cambio, gracias al despliegue temporal, por lo que puede llegar a manifestar lo contrario de lo que era al inicio. Sin embargo, la verdadera pérdida de necesitarismo lógico se encuentra en el hecho de que no tenemos garantía, si seguimos una línea totalmente empírica en nuestro análisis, de que el principio sea aplicable de manera universal incluso a aquello que desconocemos por completo; que en ese tipo de entes no puedan convivir atributos contradictorios para nuestra razón. Por esta vía de razonamiento, la relación entre el sujeto lógico y sus atribuciones se pone en entredicho como forma de constitución del mismo, pudiendo pensarse que es un modo imperfecto de conocer la *esencia* verdaderamente real del sujeto.

Lo dicho más arriba redundará, según la interpretación que hagan del Principio de no Contradicción, en la posibilidad de dicotomizar las doctrinas metafísicas, en tanto en cuanto cierta corriente de ellas "arriesga una afirmación relativa a la naturaleza de lo que reside fuera de la conciencia individual" (Renouvier,1902: 12)

1.1.2. La distinción Objetivo-Subjetivo

Ahora bien, si bajamos un poco de los cielos, el *sujeto lógico* no coincide con el *sujeto* en tanto ente *real*, pues el primero es sólo una abstracción útil del segundo. De este último ser de carne y hueso (y, sobre todo, consciente), cabe hacerse sendas preguntas: La primera, acerca de las características que lo denotan para nuestro conocimiento, y de si estas son la única manera de figurárnoslo. La segunda es acerca de 'la existencia de uno o varios sujetos reales, y [...] sobre qué fundamento' (Renouvier,1902: 12). A la primera cuestión se dedica el tratado, mientras que la segunda es resuelta *apriorísticamente* desde el comienzo; no entraremos en ello, pero baste para nuestro propósito que la realidad externa y la coexistencia de la alteridad quedan asentadas desde el principio.

1 O llevarla al límite, hipostasiando la lógica y desechando el tiempo y el cambio como ilusiones; será la línea eleática.

Lo anterior, y con objeto de evitar complicaciones introducidas por la costumbre kantiana de asociar *sujeto* con *conciencia del yo*, llevan a Charles Renouvier a resemantizar los términos para evitar tanto el problema del solipsismo, como el del positivismo². De esta forma, se calificará de

'[...] *subjetiva* a toda cualidad constitutiva de cualquier sujeto o que pertenezca a su naturaleza definida, y *objetiva* a toda representación en tanto que sea dada a una consciencia como objeto de ella, tanto para objetos interiores como exteriores' (Renouvier,1902: 13)

Por otro lado, 'una cuestión *trascendente* será [...] aquella relativa, sea a la existencia de tal sujeto, sea a la verdad de una relación que escape [...] a la experiencia posible y no pueda ser más que hipotética o materia de creencia' (Renouvier,1902: 14). Esta definición no coincide con la dada por Kant en la *Crítica del Juicio* y que sentaría cátedra, y no lo hace de manera consciente, pues de esta manera queda subsumido el concepto de *trascendentalidad* kantiano en el más amplio aquí propuesto; aquel hace referencia a las condiciones de posibilidad del conocimiento (a las facultades del conocimiento), mientras que las cuestiones trascendentales 'se refieren indisolublemente al conocimiento de nuestros objetos en su verdadera naturaleza, cualquiera que sea el *modo o facultad de conocerlos*' (Renouvier,1902: 14).

Pues bien; precisamente de este tipo de cuestiones será de las que se ocupe la Metafísica, este es su campo de juego. Y los juicios que emita se referirán siempre:

- o bien a la realidad de un sujeto
- o a la verdad de una relación.

1.1.3. El método del Realismo y el método de la Realidad. El Principio de Relatividad.

Renouvier sienta las bases de la demostración apriorística de la realidad del mundo exterior (o realidad a secas) desde el comienzo. Como en este trabajo no tenemos un interés particular por entrar en discusiones escépticas, de lo que se trata ahora es de analizar la constitución de ese mundo fenoménico. La manera de hacerlo será comparando 'la idea que nos formamos del mundo y nuestros conceptos de *cualidad, cantidad, causalidad y finalidad*' (Renouvier,1902: 15). Por tanto, habrá una cuestión clave en Metafísica: saber qué condiciones tiene que cumplir un objeto del que se predica algo, para responder 'a nuestra idea de realidad, de la existencia real y representar un sujeto para sí'.

2 Posición filosófica esta que el autor encuentra ciega, por cuenta niega la subjetividad real en pos de una falsamente pura objetividad.

Pues bien, ante esta pregunta surgen dos posturas contrapuestas. Por un lado, está la llamada *Tesis de la Realidad*: sólo se le considera a un *objeto representado* el carácter de *sujeto real posible* si a) desde un punto de vista lógico, posee la forma de la subjetividad (o sea, es un sujeto que soporta atributos y relaciones, sin ser él mismo atributo de otro sujeto) y b) está caracterizado precisamente por esas relaciones, que pueden ser de diversa índole, pero siempre gobernadas por las estructuras de nuestro razonamiento.

Por otro lado, encontramos el *Realismo* que, en un irónico giro terminológico, nos dice Renouvier, se atribuye a doctrinas que tienden a cuestionar la realidad exterior. La idea fundamental es que podemos efectivamente formarnos conceptos para explicar el mundo fenoménico pero, a diferencia de la tesis anterior, el conjunto de relaciones no suponen una parte esencial de su constitución en tanto conceptos; estas ideas pueden poseer una existencia *en sí*. Adelantando su postura, Renouvier dice 'nuestro idealismo quiere comprobar [la existencia del mundo exterior] definiéndolo [...]. El término queda disponible y podemos llamar *realista* a este método de realidad de las ideas abstractas' (Renouvier,1902: 16).

La cristalización de la diferencia entre ambos métodos toma cuerpo en el *Principio de Relatividad*, según se acepte o se rechace este. La formulación del mismo queda expresado como sigue:

'la naturaleza del espíritu es tal que no puede alcanzarse y formularse ningún conocimiento y, por consiguiente, no puede concebirse ninguna existencia real, si no es con ayuda de sus relaciones, no pudiendo considerarse esta existencia misma más que como un sistema de relaciones' (Renouvier,1902: 16).

Es más el pensador francés considera que todo el desarrollo de la historia intelectual humana y de sus frutos (las diversas doctrinas) resulta ininteligible sin la inestimable ayuda del Principio de Relatividad. Tendremos ocasión de comprobarlo.

1.1.4. El Dilema Metafísico

Continuando con nuestro pequeño diccionario filosófico existe, por un lado, una versión *clásica*, aunque más bien vaga, de lo que es un *dilema metafísico*: Sean dos tesis filosóficas. Llamamos *dilema* a la oposición de tales tesis si, al aceptar o rechazar una de ellas, la otra queda automáticamente negada o aceptada.

No es una mala aproximación, pero para su obra Renouvier desea un concepto más fino. Así,

nosotros entenderemos el *dilema metafísico* como 'el enfrentamiento de dos tesis contradictorias pero limpias de rasgos particulares, reconducidas a los principios que las sustentan'. Además, se busca una afirmación o negación, una toma de postura por parte del intelectual y no reseñar sencillamente el carácter paradójico o paralizante de la cuestión.

'Pero en vano se trata de resolver las dificultades mostrando la contradicción en uno de los dos sistemas opuestos pues, como veremos luego, la oposición radica principalmente en la interpretación dada al principio de contradicción' (*Renouvier, 1902: 17*) (*en lo que se refiere a la realidad externa*) REVISAR

Dotados de estas herramientas filosóficas, podemos pasar a examinar la constitución (y el encadenamiento interno) de los cinco grandes dilemas que el autor encuentra en la Historia de la Metafísica, y en torno a los cuales, quiere mostrarnos, las diferentes escuelas del pensamiento han ido acantonándose a lo largo de casi 3000 años.

1.2. Primer Dilema: Lo Condicionado-Lo Incondicionado.

Para llegar a una formulación más precisa del primer dilema, y como haremos con los subsiguientes, recurriremos a un sumario repaso de los momentos históricos claves que le han ido dando forma. En este caso, cabe preguntarse por el estado de las cosas que ha llevado a los pensadores a reflexionar al respecto y a construir doctrinas que den cuenta del mismo. Renouvier pinta la situación de la siguiente manera:

'La norma de nuestro pensamiento pone el objeto idéntico a sí mismo, en tanto que la experiencia nos muestra una naturaleza en la que todo se halla en contradicción consigo mismo mismo y tiende a su propio aniquilamiento.' (*Renouvier, 1902: 22*)

Ya en el siglo X a.C., un grupo de ciudadanos de Elea, liberados de las labores más rudas y mundanales, pudieron permitir que su curiosidad aflorara, y esta fue a posarse rápidamente en las leyes que regían el recto pensar. Bajo la sombra de sus obras, la escuela eleática habría de sentar las bases, el núcleo duro, de las principales corrientes metafísicas hasta la modernidad. La metodología seguida se corresponde con el Realismo, y esa será la genética transmitida.

Las figuras más representativas de la mentada escuela son Parménides y Zenón; al primero de ellos corresponde la enunciación que habría de apuntalar el método realista, en su *Poema del Ser*. Puede

expresarse de la siguiente manera:

'El Ser es. El no-Ser no es. El Ser no puede proceder de sí mismo, pues entonces hubiera tenido que ser antes de ser; ni del no-Ser, que no es. No puede cambiar; es uno e indivisible, sin comienzo ni fin. [...] El Ser y el Pensamiento son idénticos. [...] Y el Ser es limitado, pues es Perfecto. O sea, finito.' (Renouvier,1902: 19)³

Esta es la doctrina del 'Incondicionalismo del Ser'; culmen del método realista, hipostasia en un sujeto 'único y global la más general de las ideas abstractas' (Renouvier,1902: 19).

Por otro lado, las famosas paradojas de Zenón, que tendremos ocasión de revisar en el tercer dilema, vienen a apuntalar la línea parmenidea. En ellas, la realidad compartida y de *sentido común* acaba pareciendo una fantasmagoría, una ilusión producida por los sentidos, que son los que llevan a la discensión y la multiplicidad. En la *verdadera* realidad, la divisibilidad y el movimiento no están presentes, pues son los síntomas de una ilusión⁴. Sofistas como Gorgias llegan al extremo de considerar al Ser como '*incognoscible* o, si no, *intransmisible*.' (Renouvier,1902: 20).⁵

En el seno del mundo Occidental, los orígenes de estas ideas pueden registrarse, aún *casi* indistinguibles de la mitología⁶, en Heráclito⁷, Empédocles o Anaxágoras. En todos ellos

'[...]se explicaban las condiciones de existencia y de cambio en el mundo físico mediante primeros principios extraídos fuera de este mundo'. (Renouvier,1902: 24)

Por otro lado, la alargada sombra de tales ideas deja su impronta en el concepto del 'Bien' platónico, del 'Pensamiento que se objetiva a sí mismo' (Renouvier,1902: 27) aristotélico, en el neoplatonismo y definitivamente en el *Dios Padre* de la teología cristiana; todos ellos comparten los rasgos de Realidad Suprema y aislada, aunque con distintos matices que los hacen distinguibles.

Por ejemplificar uno de ellos, tomemos el caso de Platón. El autor bebe decididamente de la influencia de Pitágoras, otro pensador casi coetáneo a Parménides donde la relación numérica, que él mismo y sus discípulos estaban descubriendo en la configuración del mundo, pretende realizar la

3 Nótese como parece resultar natural para la mente griega el asociar 'perfección' y 'finitud'.

4 Es una idea que podemos rastrear en culturas muy diversas y alejadas, como en el caso del concepto de 'Maia' hinduista.

5 Este pensamiento también se halla en la semilla del Budismo, y florecerá más tarde en la corriente Zen.

6 Salvo por el hecho de la sustitución de la *persona* mitológica, por diversas abstracciones.

7 Donde, por cierto, encuentran su paternidad las futuras ideas hegelianas, también *realistas*, bajo la denominación de Renouvier.

'identidad de lo concreto y lo abstracto'. (Renouvier,1902: 27). Ascendiendo en la cadena de condicionamientos llegaríamos también a lo Incondicionado, el Número, si bien bajo un estilo matemático, mientras que en Elea la forma era puramente lógica. Ahora bien, persiste un problema que alcanza a Platón: ¿Cómo dar cuenta de la dinamicidad de un mundo cambiante a través de conceptos estáticos? La solución debe ser la de tejer un puente de transición entre los entes del mundo fenoménico, 'que devienen y que jamás son' (Renouvier,1902: 28), y aquel sujeto inalterable. Pues bien, este enlace se realiza precisamente a través del *mundo de las ideas; ideas* que, por tratarse de Incondicionados *relativos*, 'precisarían' un origen común⁸: Este es, valga la redundancia, la Idea suprema de Bien.

El método realista sobrevive sin mucha oposición (con excepción del nominalismo, que resulta casi una anomalía aislada) al paso del tiempo y alcanza a hermanar el pensar de la Antigüedad con el de la Modernidad. Por mencionar a algunos de los grandes autores que se verán marcados por esta senda, tenemos los casos de Spinoza, Leibniz y Kant y por ende, a todos los continuadores que el trío (y en especial el könnigsberguense) tuvieron ulteriormente.

Spinoza, aunque encuentra soluciones ya atisbadas por Nicolas de Cusa y Giordano Bruno (Renouvier,1902: 36) merece unas palabras, por lo sistemático, original e influyente de su doctrina. Si bien las hipóstasis realistas cristianas habían enfrentado la relación entre lo Condicionado y lo Incondicionado, siempre se tuvo que recurrir a un intermediario, una especie de mensajero aúlico entre ambos tipos de seres, que no comparten ya idéntica naturaleza⁹. Lo interesante de Spinoza es que rompe con la necesidad de tal mediación, al hacer consubstancial lo Incondicionado en lo Condicionado, como dice Renouvier:

'Spinoza hizo entrar el mundo en lo Incondicionado o, lo que es igual, puso lo incondicionado en el mundo mismo' (Renouvier,1902: 36). [Continúa con la expresión del panteísmo spinozista] La substancia [...], única fuente de los modos, existe 'realmente, por su sola definición (fórmula acabada del realismo); es única, indivisible e infinita. [Y apuntala finalmente esa fe en la *más allá* del filósofo] Así, lo que se entiende generalmente por lo real es lo aparente e inadecuado, y las afecciones de la Substancia se traducen en el mundo en imaginaciones de los hombres' (Renouvier,1902: 36)

8 Esto ya es una forma subrepticia de emanantismo: 'La imagen de la emanación es la única que proporciona la ilusión de un Ser inmutable, que irradia continuamente y que produce sin saberlo, sin acción propia y sin pérdida de substancia, un inagotable curso de fenómenos (Renouvier,1902:36).

9 Sea el Logos, de raigambre helenística, o directamente el Hijo de Dios.

Leibniz mantiene esta fórmula de 'El mundo en lo Incondicionado' con su sistema de mónadas, perfectamente ajustadas, por toda la eternidad¹⁰, por un Dios inmutable, completo, presente *en* la creación; un número infinito de mónadas, con sus infinitas acciones espontáneas¹¹, recalcan tan larga y absoluta imbricación en un ser Incondicionado, de nuevo, de donde toman todo lo que fueron, son y serán. Basten estas frases someras para Leibniz; al igual que en la historia, donde el descubrimiento de la potencia de su obra se ha ido realizando de manera paulatina, nosotros nos reservaremos más palabras para el filósofo de Hannover en secciones posteriores. Dedicaremos ahora un breve comentario a Kant, pues probablemente es donde mejor se ve el acabamiento del método realista, en tanto la relación de la Condicionado con lo Incondicionado. Como el atento lector habrá intuido, efectivamente: vamos a hablar del famoso *noúmeno*; palabra que, irónicamente, proviene etimológicamente de 'lo pensable', 'lo inteligible'. Además, su influencia se extiende desde Hegel hasta Hamilton, Mill o Spencer, pensadores ya casi contemporáneos a Renouvier.

En su famosa obra '*Crítica de la Razón Pura*' Kant sienta los fundamentos de su sistema, dejando los huecos donde habrían de encajar¹² posteriormente las dos críticas que la seguirían. Hasta ahora no se había cerrado la vía de acceso racional a lo Incondicionado a través de la inteligencia humana, que podía conocer, aunque fuese negativamente¹³, ciertos rasgos de este Ser. Esta senda se va a clausurar definitivamente en Kant, con quien a la vez se fuerza y se vuelve imperativa la elección entre aceptar o no el principio de Relatividad, según Renouvier:

'Kant llega a negar la posibilidad de alcanzar el conocimiento de lo Incondicionado en lo que llama las tres ideas de la Razón Pura, y de definir un objeto inteligible que corresponde a las nociones puras de Substancia, Unidad, Simplicidad e Identidad. [...] Pero Kant, a pesar de su conclusión, mantiene la tesis de que el conjunto de condiciones implica la existencia de lo condicionado.' (*Renouvier, 1902: 39*)

Si no hay forma de pensar conceptualmente lo Incondicionado¹⁴, ¿Por qué habríamos de aceptar la existencia del Incondicionado aquí propuesto, pura *percha* fenoménica? Kant distingue en su obra entre Entendimiento y Razón, encargada ésta última de crear ideas absolutas, haciendo las veces de facultad de *principios*; pero esta distinción ha parecido para muchos críticos forzada, una especie de

10 Contra aquel 'relojero' que tiene que hacer ajustes cada cierto *tiempo* para que su sistema no se desbarate, propio de Newton, con quien Leibniz (via Clarke) mantuvo un intercambio epistolar.

11 Ya hablaremos de la relación entre (pre)determinación y libertad, o espontaneidad, en el caso de Leibniz entre otros cuando lleguemos al cuarto dilema

12 O, al menos, intentarlo

13 Estamos pensando en la teología negativa de Pseudo-Dionisio, por ejemplo.

14 Y menos aún de tener experiencias de él; Kant no es un místico.

forma de duplicar 'cargos' y de otorgar una funcionalidad tan irrefutable como gratuita¹⁵ y hueca. En cualquier caso, la deducción de un Incondicionado *incognoscible* a partir de un conjunto de condiciones empíricas la concluye Kant de nuestra capacidad de formular los archifamosos '*juicios sintéticos a priori*', de donde manarían otros juicios de naturaleza compartida. Este *Incondicionado* es bautizado a través del análisis de las *Antinomias de la Razón Pura*, de las que hablaremos más adelante. En cualquier caso, reflexionando en torno al carácter 'cuantitativo' del conjunto de los fenómenos,

'(...) pensó que el mundo de los fenómenos no podía ser considerado ni como finito ni como infinito [...] y que, en consecuencia, la realidad debía de pertenecer a un mundo de *noúmenos* situados fuera del espacio y del tiempo.' (Renouvier,1902: 40)

Ahora bien, los problemas son varios, nos apunta Renouvier, y si bien resaltan con especial fuerza en el filósofo alemán, pertenecen en general a las teorías de lo Incondicionado. En el caso de Kant y respecto a los *juicios sintéticos a priori*, nos dice que

'en su obra no se dice por qué es forzoso admitir esta clase de juicios o cómo puede distinguirse los que, entre ellos, son verdaderos, de los que el hecho de no ser analíticos y ser indemostrables no es suficiente para su verdad. [...] Con este juicio ocurre como con otros que Kant ha hecho valer también como irrecusables de la Razón Pura: el principio, por ejemplo, del *determinismo universal de los fenómenos*'¹⁶ (Renouvier,1902: 40-41).

Pero no se queda el problema ahí, sino que un mundo situado más allá de las barreras del espacio y del tiempo es para Renouvier '[...] inconcebible; su definición no tiene para nosotros ningún sentido [...]. Kant ha convertido la palabra *noúmeno* [cuya significación originaria comentábamos más arriba] en denominación de un ente que no puede ser pensado y que, por tanto, no es inteligible.' (Renouvier,1902: 42)

Conviene recordar que en la *Crítica de la Razón Pura* la existencia de tales objetos *trascendentales* es derivada a partir de la ley de causalidad, que en principio rige exclusivamente en el mundo fenoménico. Pero ocurre aquí un problema lógico, y es que la noción de *causalidad* está formada por dos términos: la causa y el efecto. El efecto es *causado* por la causa, pero el condicionamiento

15 Un par de siglos después ya se encargaría Popper de criticar el llamado 'vicio de la irrefutabilidad'.

16 De nuevo, esto será tratado más adelante en el cuarto dilema, probablemente el más importante a nivel lógico de los cinco; probablemente Renouvier saca a relucir este ejemplo nada inocente porque resulta una especie de caminito de migas de pan hacia el sitio a donde quiere conducirnos.

es bilateral; no puede pensarse la causa como algo aparte de su efecto y, por tanto, es también afectada por él. 'Si se pretende hacer abstracción de la relación [...], entonces se recae en aquel exceso de la metafísica realista que consistiría en dar la *Causa* como causa de todas las cosas. Otros dirían el *Ser*. [...] Pero si estos términos quieren tener algún sentido, deben ser tomados del conocimiento de nuestras condiciones' (Renouvier,1902: 45). Y más adelante, refiriéndose al intento de corrección del sistema kantiano por parte de Fichte, Schelling y Hegel:

'[...] No han hecho sino perfilar el inevitable vicio lógico de un incondicionado del que no puede enunciarse nada que no sea extraído del conocimiento de las condiciones que debería ignorar, y al que se le pide precisamente que dé razones de ellas' (Renouvier,1902: 46)

O expresado de otra forma:

'En todos los casos se encuentra el 'vicio lógico en la relación Incondicionado-Condicionado, y es que precisa que el primero[...] sea capaz de cualquier acción, para que alguna cosa de él sea representado en el segundo, en la Naturaleza, lo que parece debe crearle al Incondicionado relaciones y condiciones: alianza inconcebible'. (Renouvier,1902: 47)

Merece la pena recordar, llegados a este punto y aunque sólo sea como matiz, que comentamos brevísimamente al principio del estudio del primer dilema que el emanantismo surgía como un método de hacer depender el mundo de un ente o concepto de naturaleza abstracta. Kant y sus seguidores no se consideran emanantistas, pero una de las razones de ello es que pretenden dar cuenta de lo Incondicionado de una manera puramente intelectual; imágenes, metáforas, analogías y el propio sentimiento son recortados con el bisturí de la Razón de cualquier tipo de discusión. Renouvier usa palabras más bellas para expresarlo: 'Los filósofos de esta escuela no ven, bajo el aspecto lógico de la creación, el abismo entre lo Incondicionado – que es una palabra – y la vida – que es acción y amor' (Renouvier,1902: 47)

A estas alturas estamos en condiciones de hacer explícito y comprender mejor el primero de los dilemas metafísicos, si usamos las coordenadas de Renouvier y lo dicho más arriba.

El **primer dilema** se establecerá entre la dicotomía de aceptar el Principio de Relatividad, que prohíbe a lo Incondicionado existir, y menos aún ser conocido, salvo en su carácter de *inexistente*, por no dar el mínimo que la inteligencia pide para otorgar categoría de existencia a cualquier ente (esto es: no tener existencia autónoma, sino mantener unas relaciones objetuales) o rechazarlo al

aceptar la explicación del mundo fenoménico a través de un principio Incondicionado.

La Tesis de lo Incondicionado busca su apoyo en el argumento de la imposibilidad del regreso infinito de condicionamientos; la red de condicionamientos debe acabar en algún ser que no se halle condicionado por ninguna otra *causa* pues, si no fuese así, caeríamos en la paradójica situación de un mundo fenoménico que pende de la Nada y que, por tanto, sería absurdo.

Por el otro lado, la Tesis de lo Condicionado, 'cuando se plantea la cuestión de la aplicabilidad de la categoría de causalidad a la causa primera, se remite al principio de relatividad señalando la necesidad lógica de poner fin a la retrogradación infinita del condicionar' (*Renouvier, 1902: 49*) Con esto se está refiriendo Renouvier a que el mundo es entendido como una red de relaciones 'constituido en sus relaciones internas por las mismas leyes generales que rigen el ejercicio del espíritu [O sea, por las leyes del conocimiento que se encuentran en **nosotros**]. Se trata de un círculo de propiedades *que se cierra en sí mismo y cuyas relaciones internas se manifiestan como unidad sintética a una inteligencia capaz de abarcarlas*' (*Renouvier, 1902: 51*).

1.3. Segundo Dilema: La Substancia-Las Leyes de los Fenómeno

Si hay una doctrina de la Antigüedad que merezca nuestra atención en torno al asunto de la Substancia, esta es la del genial Anaximandro. A partir de él, y en contraposición con Pitágoras, queda resaltada la dicotomía entre dos métodos totalmente diferentes de conceptualizar la realidad. Jónico, como lo fuese Tales (su maestro) y otros tantos pensadores a los que hemos dado el sobrenombre de 'presocráticos'¹⁷, se preguntaba como ellos acerca del *arche*; aquello que subyace a la realidad, el primero de sus elementos constitutivos o el origen de todo lo que hay. Su teoría al respecto resulta de mayor elegancia y simplicidad que las 'ficciones realistas', como las llama Renouvier, que le precedieron, que ponían todo el peso en determinadas cualidades sensibles para subjetivarlas ulteriormente. Así, tenemos

'La idea pura y simple de un sujeto de elementos cualitativos multiplicados indefinidamente, el *Infinito*, al que se suponía se adhería un poder activo inseparable que dirigía las composiciones y descomposiciones. Anaximandro fue el primero que consideró como principio el *sujeto*' (*Renouvier, 1902: 54*)

17 Aunque, para nuestra discusión, el término 'phisikoi' sea mucho más oportuno.

Esta es la manera más abstracta de pensar la substancia y sobre todo, a la hora de enfrentarse al mundo fenoménico, la forma más universal de hacerlo. Como decíamos más arriba, con Anaximandro podemos ya ver claramente dos estilos para afrontar el problema: Uno, propio de la escuela pitagórica, el eleatismo y sucesores, considera que 'el poder constructor es la unidad abstracta, asimilable a lo incondicionado' (Renouvier,1902: 55). El otro, arranca con Anaximandro y es la raíz de las concepciones fisicalistas de la Substancia, en las cuales ésta posee un cierto número de cualidades y, sobre todo, un principio activo que le es propio.

De este segundo bebe la doctrina atomista de Demócrito. Para empezar, se toma la multiplicidad de cualidades que se le habían admitido a la Substancia y esto lleva al pensador, abierta la veda, a la postulación de una infinidad de Substancias que, por su combinación, darían lugar a las cualidades que percibimos. Estamos efectivamente hablando del *átomo*. Éste tendría que poseer unas características (figura, extensión...) que, tendencia proseguida en la Modernidad, debían ser reducidas a cantidad:

'La cualidad proviene de la cantidad por la fuerza o virtud de sus combinaciones' (Renouvier,1902: 56)

Pero lo interesante es que no se planta un abismo entre el *átomo* y los frutos de sus combinaciones, como si le ocurre al dualismo eleatismo, entre el Ser y el no-Ser. Por el contrario, la dependencia entre ambas es absoluta; por ejemplo, respecto al vacío:

'El atomismo tuvo por principio que *el no-ser* es;el vacío es correlativo de lo lleno [los átomos]' (Renouvier,1902: 61)

Cuando se plantea, por otro lado, la razón de los movimientos de estos infinitos átomos en el espacio sin límites, la encuentra en virtud de su configuración en el *torbellino* cósmico de todos los átomos (por sus choques e interacciones con ellos) y por la *ley* de la *necesidad*.

Todo lo dicho hasta ahora conforma el llamado Mecanicismo de la Substancia, que habría de ser uno de los puntales del pensamiento objetivante científico de los siglos XVII, XVIII y XIX (en especial de este último, en su modalidad atomística), y conservar su 'legitimidad e importancia [...] para aquellas teorías que no se ocupan de la realidad subjetiva, sino de los fenómenos y de las leyes que los determinan'. Por ende, en tanto que se presenta como una doctrina de carácter absoluto dentro de su dominio y dada la influencia posterior, su interés para el tratamiento de los problemas metafísicos es manifiesta.

No obstante, si proseguimos nuestra exposición nos encontramos con un obstáculo; y es que todo lo anterior no se puede aplicar directamente a los (clásicamente) dos grandes pensadores de la Antigüedad, Platón y Aristóteles¹⁸. La razón es sencilla: si bien con estos autores la Substancia en tanto 'idea abstracta del sujeto de los fenómenos sensibles y la masa indistinta de elementos' (Renouvier,1902: 65) no desaparece del bagaje filosófico, sí lo hace su autonomía en tanto fuente de sus propios cambios. En el caso de Platón, el principio de estas variaciones ya no es la Substancia, sino el Bien (idea suprema) o, en nuestra terminología, lo Incondicionado. Para Aristóteles, por otro lado, tampoco la Substancia inicia los cambios en nuestro mundo, sino que ésta es sustituida por 'cierto *devenir universal* de los fenómenos. [...] El movimiento es eterno, suspendido en la eternidad de un motor inmóvil que actúa como causa final. Si nos remontamos hasta el principio supremo, sencillamente **salimos** de la Naturaleza.' (Renouvier,1902: 67-68)

Daremos a continuación, como va ir siendo costumbre y como el propio Renouvier hace, un salto de gigante cronológico desde la Antigüedad hasta la Modernidad, sabiendo que la etapa intermedia trabaja esencialmente con las concepciones (neo)platónicas y aristotélicas heredadas, intentando adecuarlas con las ideas teológicas que manan directamente del libro *sagrado*. En cualquier caso, vale la pena resaltar cómo la idea realista que se tenía de la substancia es sustituida por una abstracción incluso mayor, en forma de una potencia indeterminada (la influencia de las *ideas* en el mundo sensible, las formas aristotélicas, etc.) a la que se supone como fundamento común de los fenómenos. Este proceso culmina en que, a finales de la Edad Media y probablemente por el monopolio de la autonomía intelectual por parte de la Iglesia, sólo Dios posea el atributo de *real* en tanto Substancia absoluta.

Y es en este entorno donde podemos enclavar la obra de Descartes, el gran iniciador de la Modernidad. Sin romper totalmente con la tradición, y fiel al espíritu científico que va imponiéndose lenta pero inexorablemente, el autor es sin embargo capaz de proponer y llevar a aceptar a sus coetáneos una crucial dicotomía a la hora de clasificar los fenómenos:

'Por una, los modos propios del pensamiento [...]; por otro, los de la materia de Demócrito [...], sin admitir ninguna causa propiamente dicha, pero ateniéndose a las relaciones existentes de hecho de su unión y sucesión. [Además, y de manera decisiva] Indicó que las definiciones mencionadas correspondían a dos *substancias diferentes*, aunque aptas para ser unidas y mutuamente determinables' (Renouvier,1902: 70)

18 Ni tampoco a sus continuadores neoplatónicos y escolásticos, en realidad.

No sólo eso. Descartes no dona, pensamos con Renouvier, la misma categoría a una y a otra cadena de fenómenos; por el contrario, acaba subordinando la *extensión* al *pensamiento*, que se vuelve el soporte lógico de aquel. Esto es un hito que marca precedente, pues a partir de ese momento, y en contra de todo el pensar de la Antigüedad, se entiende que el análisis de los fenómenos mentales es prioritario para la comprensión de las cuestiones filosóficas, y problemas como el de la conciencia, la realidad externa, etc. O bien toman cuerpo en su sentido más actual o recuperan la fuerza perdida con el devenir del tiempo.

En cualquier caso, tal dicotomía marca un camino a seguir o, lo que es en realidad lo mismo, un tipo de preguntas concretas que hacerse. Recordemos que Descartes frena su proceso de duda metódica en la certeza apodíctica del *cogito ergo sum*¹⁹. Ahora bien, ¿Cómo pasamos de esta intuición inmediata de mi propia acto de percibir, bajo una interpretación que habrá de inspirar las corrientes fenomenológicas tres siglos más tarde, al sentido substancialista? No estamos hablando de la sensación universal de identidad consciente, ni tampoco de la de propiedad de los actos mentales. Por el contrario, se trata de comprobar la existencia de algún tipo de soporte de los procesos mentales que permanece idéntico a sí mismo por debajo del cambio. Y es que, como dice Renouvier, 'En la doctrina de Descartes no queda explicada la relación que existe entre el pensamiento en cuanto substancia [...], y el pensamiento en cuanto alma, individuo de esta especie'. (Renouvier,1902: 70). Este es uno de los grandes problemas heredados.

Por otro lado y no menos importante, cabe preguntarse por el enlace entre ambas *substancias*, cuyas realidades propias no son negadas, pero cuya comunicación queda vagamente explicada. Dada la subordinación que hemos apuntado más arriba de lo *extensional* a lo *mental*, el tránsito al idealismo quedaba abierto, y es efectivamente dado por Leibniz poco después. Pero antes, como contrapunto, se encuentra la obra de Baruch Spinoza, y esta merece desde luego unas palabras.

Cuando meditaba Spinoza en relación a la Substancia, y dado que 'el pensamiento se convierte en el atributo único de todo aquello de que se puede definir existencia' (Renouvier,1902: 71), llegaba a la consecuencia lógica de la unidad universal de la substancia. Esta es identificada (usando una terminología teísta) con Dios pero, como ya vimos en el apartado del primer dilema, teniendo en cuenta que Dios y Mundo son la misma cosa (en tanto que el segundo es su desenvolvimiento necesario; *natura naturata*). Ahora bien, Spinoza mantiene el espíritu cartesiano y atribuye que la Substancia divina, que predetermina el estado del cosmos, 'ha dispuesto dos series infinitas de modos, una bajo el atributo de la extensión y otra bajo el del pensamiento[...]'

¹⁹ *Cogito* que, por cierto, incluía sensaciones, representaciones, emociones... en otras palabras; que originalmente no era tan cerradamente intelectualista como se le ha solido interpretar.

Pero el problema puede intentar solucionarse de una manera distinta. Recordemos, a modo de útil ilustración, el atomismo de Demócrito. El autor de la Antigüedad no fue insensible al problema de los fenómenos mentales, y de hecho llegó a esbozar el concepto de unos *átomos-idea*; una subclase dentro de las sustancias, que serían algo así como los elementos constitutivos del alma y del pensamiento. No obstante, con las herramientas que manejaba (*extensión, figura, fuerza...*) muchos rasgos propios de este quedaban pobremente explicadas. Es probable que si Demócrito hubiese atribuido otras características a ese tipo de átomo, esto le hubiese hecho desembocar en un resultado parecido al que Leibniz, un par de milenios más tarde, llegaría.

Esa manera diferente de afrontar el problema de la Substancia consiste en atribuir, siguiendo la herencia atomística, una potencial existencia a una infinidad de ellas. Hasta aquí no hay nada nuevo. Ahora bien, la dicotomía de la que venimos hablando, que por supuesto es Dios quien establece y entre la que crea una correlación eterna (la *Armonía Preestablecida*, que tiene el honor de solucionar el problema de comunicación entre sustancias) no se da entre los modos de la *extensión* y del *pensamiento*, sino entre 'las apeticiones, las percepciones, y los actos de una infinidad de seres dotados de sentimiento. Estos seres son las *mónadas*.'(Renouvier,1902: 75).²⁰ Por otra parte, el concepto es capaz de abarcar al pensamiento de una manera que el atomismo no podía, pues precisamente nace de él, y no de la *extensión* (como el *átomo*), siendo la asimilación de lo espacial por lo mental posible en tanto puede imaginarse aquel como una *representación* de la mente. Este y no otro es el paso decisivo al idealismo culminado en Leibniz.

Sin embargo, los caprichos de la historia quisieron que el idealismo de la substancia fuese alcanzado simultáneamente por una vía diferente a la de raigambre cartesiana, *apriorística*, si bien respetando y manteniendo una de sus reglas fundamentales, que habría de persistir: tomar como punto de partida el *fenómeno mental*, los *fenómenos de la conciencia*. La diferencia estriba en que, si bien los intelectuales de la escuela del método especulativo y sintético pensaban que 'las relaciones generales abarcadas por el entendimiento, [...], son elementos inseparables de las percepciones y de las concepciones, presidiendo también los juicios, [por otro lado] los empiristas consideraban que lo singular y sensible constituían la única fuente y el criterio del conocimiento' (Renouvier,1902: 76). Es en esta última corriente donde podemos considerar a los británicos Locke, Hume y Berkeley.

Berkeley continuó la línea abierta por Descartes, en la cual se concluía que las llamadas *cualidades sensibles*, o de la materia, corresponden realmente con *modos* del espíritu. Descartes, no obstante,

20 Siendo Dios la Mónada más perfecta, no difiere en este sentido de nuestra naturaleza.

efectuaba una división entre cualidades primarias y secundarias, reservando para las primeras (propiedades geométricas y similares) una independencia que no poseían las segundas. Cuando Berkeley (y antes Locke), reexamina el problema, lleva la conclusión más allá llegando a negar la existencia substancial de ambos tipos de cualidades, usando siempre como piedra de referencia el testimonio de los sentidos. Esto se debe a que la sensibilidad no puede salir de sí misma; ¡No puede ser criterio de existencia de nada externo!²¹

'Al no admitir la substancialidad de las ideas generales o sus demostraciones, Berkely intentó suprimirles el nombre de *ideas*, que sólo aplicó a los fenómenos sensibles como tales. [Y continua] Negó la existencia subjetiva de los cuerpos, objetos de creencia común, para substituirlos por las mencionadas *ideas*, cuya institución confirió al Creador' (*Renouvier, 1902: 77*).

En referencia a la existencia de las conciencias, propia y ajena, retoma el análisis empirista; si la materia es *lo que consiste en ser percibido (esse est esse percipi)*, la existencia del sujeto percipiente queda garantizada en su substancialidad por ser 'intuitiva para si mismo', mientras que la del sujeto ajeno quedaba instituida, para Berkeley, por inducción.

A pesar de todo, la noción de substancia resulta problemática para esta escuela: por un lado, se mostraba un abandono de las tesis realistas en la constitución del sujeto externo; sin embargo, este realismo se mantenía a la hora de proporcionar un soporte, 'un sujeto a las cualidades o funciones intelectuales'²², lo que parecía ser un vicio lógico, una especie de doble vara de medir. Locke ya se había percatado de ello, así como de los compromisos inasumibles para el método que tal noción exigía, pero no había llevado su análisis hasta las últimas consecuencias. Si queremos presenciar esto, tenemos que acudir a la obra de David Hume, donde el empirismo llega a sus máximas posibilidades lógicas.

Recordemos que en este método, la forma que tiene un ente cualquiera para constituirse como objeto de conocimiento es a través de 'una idea particular, distinta y positiva' de él, en el sentido apuntado más arriba. Es a esta exigencia lógica a la que se somete hasta las últimas consecuencias Hume. El resultado es que después de haber dado de lado al realismo de la substancia como abstracción que haría la función de vincular los fenómenos del espíritu y de la materia, el escéptico inglés no es capaz de encontrar otra cosa que realice un trabajo similar; se le quedan las manos vacías.

21 Bajo esta línea y con estos presupuestos, claros.

22 Claro que, como argumenta Renouvier, generar una concepción capaz de sustituir a la noción de *substancia* en la constitución del Yo, de la identidad personal, crea algo que excedía las herramientas del empirismo.

'Cuando hablamos de la *persona* o de la *substancia* [...], debemos adscribir una idea si queremos que sean inteligibles. [Hume sigue explicando los requisitos que habría de cumplir, para llegar a la conclusión de que no se da el caso]. Todas nuestras percepciones distintas son existencias distintas y el espíritu no percibe jamás ninguna conexión real entre existencias distintas. Es verdad que la composición se opera [...] de modo que las ideas se **sientan** en conexión e interdependencia, pero *ninguna teoría ofrece recursos para la explicación de los principios que unen nuestras percepciones sucesivas en nuestro pensamiento o conciencia*' (Renouvier, 1902: 79).

Lo anterior lleva a Hume a un rechazo de pleno de la noción de substancia, pues creyó entrever, como le ocurría con el concepto de *causa*, que el análisis psicológico desembocaba necesariamente en esa conclusión escéptica. Y, como dice Renouvier (en defensa de su Principio de Relatividad), 'si no son las mismas conexiones en lo que tienen de constantes [...] las que proporcionan la explicación pedida, Hume tendría razón.' (Renouvier, 1902: 79)

Es archiconocido que Kant diría años después que fue la lectura de Hume la que le despertó del 'sueño dogmático'²³. Esto nos da el punto de inicio para entender la posición del königsbergense en este asunto: la general falta de conexión de ideas en un sentido universal. Y los logros de la obra kantiana son grandes; pero a este respecto, su apego por el método realista se hace patente en la definición que proporciona de la categoría de substancia, hasta el punto de llegar a aquello que no puede ser nombrado, menos aún pensado: el *noúmeno*, causa de nuestras representaciones. El argumento retórico de Kant es convincente, en primera instancia: 'Si no se admitieran *cosas en sí*, se llegaría a la absurda conclusión de que existen fenómenos o apariencias sin que aparezca nada'. (Renouvier, 1902: 80) Aceptando, pues, que existieran, se manifestarían en el espacio y en el tiempo, que son formas a priori de la sensibilidad y, por tanto, sólo tendríamos acceso (crasa palabra) a ellas a través de su representación; esta sería una 'forma objetiva' en nuestro interior, pero el sujeto de dicha representación estaría *más allá* de ella y, por tanto, *fuera* de nosotros.

Todo esto no supone, para Renouvier, sino recaer en última instancia en la ficción realista de la substancia, pero en una manera incluso más pobre que las anteriores, pues ahora se ha vaciado de toda posibilidad de atribución (el *noúmeno* es *incognoscible*), aunque se le permita, de algún modo vago, ser origen de la *causalidad* en el mundo fenoménico. Y es una pérdida, pues Kant tuvo a su alcance, considera el francés, la posibilidad de 'invocar la creencia en las relaciones generalizadas para explicar y garantizar el orden del mundo y para establecer el fundamento de identidad y

23 Opiáceo que debía venirle de la escuela racionalista wolffiana.

estabilidad que el análisis le niega', cosa que habría sido, piensa, la solución al asunto.

Como en el caso del dilema de lo Incondicionado, nos encontramos ya en posición para plantear el segundo de ellos. Alcanzado el idealismo por sendas vías, el problema, como hemos visto, consistía en descubrir el *vínculo* que uniese de manera lógica el orden de los fenómenos. Hemos visto la llegada al problema y los intentos de solucionarlo de mano de diversos autores, y resulta por ejemplo interesante ver cómo Leibniz, aún usando el término *substancia*, le da una significación diferente a la habitual, para referirse al 'sujeto definido por sus relaciones internas, que posee conciencia de esas relaciones', y como es una fórmula similar a la que el avance de la ciencia habría de encontrar para el objeto accesible al descubrimiento: este es exclusivamente *el conocimiento de los fenómenos y de las leyes de los fenómenos*. En esta línea va el problema que se nos plantea en este punto: analizar la relación existente entre la conciencia, entendida como reunión o síntesis de un conjunto de fenómenos mentales y en este caso funcionando como sujeto, y un fenómeno mental concreto, actual, que hace las veces de objeto para la conciencia así propuesta. 'Este es el punto de vista exacto de la relación, conforme a la categoría lógica de substancia y al modo psíquico de asociación de la cualidad a la cosa calificada'.(Renouvier,1902: 84).

Renouvier apunta su solución al problema, lamentando que Hume no hubiese sido tan buen 'científico como psicólogo', pues habría podido entrever que las razones, la ley que explica la inteligencia no hay que buscarla fuera: 'Sus leyes fundamentales no son otra cosa que ella misma y constituyen una condición previa de toda investigación posible'. Kant se habría acercado a este descubrimiento, pero, por mor de la inercia del análisis, ha llegado a tener a las leyes del entendimiento en juego. Ahí podría haberse detenido y haber puesto fin a la marea incesante del análisis fenomenista, enfrentando su firme descubrimiento. Pero ha pasado de 'largo' de ellas, para volver a quedarse sin nada en las manos, en pos de 'el fin de la Razón'.

En cualquier caso, se trata de nuevo, como en el anterior dilema, de una elección en torno al Principio de Relatividad: si se lo acepta, se opta por un método de relaciones y funciones fenoménicas; si se lo rechaza, volvemos a alzar a entidades conceptos abstractos o simbólicos. Es esto lo que ocurre con el *realismo de la/s substancia/s*, se considere a esta de cualquiera de las formas vistas más arriba. 'En todos estos casos se trata de un sujeto cuya idea se obtiene por vía de abstracción [...] considerado como real y definido por la negación de toda cualidad que podría servir precisamente para su definición al mismo tiempo que se ponen los fenómenos bajo su dependencia'.(Renouvier,1902: 85). La otra forma de considerarlo, como hemos ido señalando de manera puntual,

es entender que el sujeto se forma en las *cualidades y relaciones*, y en *conexión* con otros sujetos así constituidos, y que no es nada sin ellas. Sólo esto es un ser real.

La apología de Renouvier es clara: las ventajas que intuitivamente tendemos a atribuirle al *substancialismo* -proporcionar una base sólida a la creencia en la identidad y a la permanencia de la conciencia asociada a ella; garantizar la creencia en la realidad *objetiva* de los cuerpos de los cuales sólo captamos impresiones- son ilusorias.²⁴El método de la substancia exige *demasiado*- la creencia en la existencia de dicha substancia, además de en la identidad y permanencia eternas- y no da aquello que promete. Y dado que no nos encontramos sin herramientas, pues la creencia en las leyes que constituyen esas propiedades y 'en el desenvolvimiento de los fenómenos' da idéntico resultado, la tesis de la substancia debería abandonarse, piensa Renouvier:

'Es suficiente [...] que, mediante generalizaciones, proyectemos al futuro la eficacia y la acción de las mismas leyes que son empíricamente comprobables en las conexiones de que se forma todo nuestro conocimiento de las cosas, tanto de las que referimos al espíritu como de las que nos son representadas en los cuerpos [para con ello garantizar la identidad y la permanencia] [...] *tanto si hay como si no hay sustancias*' (Renouvier, 1902: 86) [Y más adelante] El método que relaciona los fenómenos con las substancias es contradictorio del método en el que se consideran las leyes y funciones de fenómenos como sujetos del conocimiento y como los únicos sujetos verdaderamente inteligibles. (Renouvier, 1902: 87).

Si en el dilema de lo Incondicionado se trataba del Ser en el término más universal posible, este segundo (el dilema de la *Substancia*) se presenta como la continuación lógica de de aquel, pues ahora se refiere a la *realidad*. Así, parece que tenemos sólo dos alternativas:

O admitimos el método del realismo, negando el principio de relatividad, y entendemos que aquella ley buscada y que enlaza las cualidades con su sujeto lógico conlleva la existencia real de un sujeto tal que pueda ser definido absolutamente al margen de toda cualidad atribuible,

O, siguiendo la senda relativista, negamos la existencia a todo '*sujeto en sí mismo*', e imponemos que todo ser real deba ser definido en base a sus relaciones y, por tanto, como función de fenómenos sometidos a ley y como *sujeto lógico* de todo el conjunto de cualidades y relaciones que le son propias y que mantiene.

24 El fenomenismo sin leyes de David Hume se mostraba impotente ante ambas síntesis, incapaz de explicarlas (y es así como caía en un escepticismo radical), por realizar un tipo de análisis inverso al aquí hecho, consistente en explicar las síntesis 'por medio de su construcción'.

1.4. Tercer Dilema: Finitismo-Infinitismo

Con todo, llegamos al tercer dilema. Hasta ahora se ha considerado al Ser en general y a la realidad conformada por entes, pero *cuantitativamente* no hemos dicho nada de esta realidad. A los contemporáneos del siglo XXI las palabras espacio-tiempo, el nombre de Einstein, la relatividad, etc., no nos resultan novedosas, aunque siempre guarden ese halo de misterio cuasi absoluto para el profano en estas materias, donde todo parece caber; no digamos ya en cuántica. Sin embargo, la obra de Renouvier ve la luz *casi* a la vez que los artículos de A. Einstein; por tanto, las conceptualizaciones que en el presente podríamos realizar sobre el tema, sintetizando material de fuentes actualizadas, no van a aparecer en la formulación de este dilema, si bien investigaremos las raíces históricas de tales ideas. También se adelanta cronológicamente a los trabajos con más peso de Hilbert, a la aceptación (práctica primero) de los números *transfinitos* de Cantor y, en general, al resurgir del infinitismo en matemática a lo largo del siglo XX. Mencionar esto nos lleva a hablar del concepto que nucleará el tercer dilema, en relación al espacio y al tiempo: lo infinito, bien para aceptarlo, bien para desterrarlo. Para montar el terreno de juego, nos detendremos en dos grandes momentos históricos (con especial hincapié en el primero de ellos): el planteamiento de las paradojas de Zenón y la crisis de la matemática de la Modernidad vía análisis.

El surgimiento del concepto de infinito en relación tanto al espacio como al tiempo tiene unas raíces milenarias. Ya durante la era de los pensadores jónicos (alrededor del VII-VI a.C.) y en la Grecia Clásica, la idea que predominaba es que nada puede venir de la nada (*nihilo nihil*), de manera que en relación al tiempo, la idea de *eternidad* o incluso la de tiempo circular, no era extraña. Lo que cambiaba era la forma de entender dicha eternidad; desde la invariabilidad eleática del Ser hasta la fórmula contrapuesta de la *inestabilidad universal*, que adolece de principio, propia del fluir cósmico de la teoría heraclítea. Por otro lado, en relación a lo infinito en el espacio, hemos de mencionar que las reflexiones, si bien existieron (Parménides, Platón y Aristóteles y más tarde el neoplatonismo), fueron de carácter más marginal comparadas con las temporales. Por ello, en este breve repaso de las concepciones de la Antigüedad, nos centraremos en el tiempo; no será así en la Modernidad.

Desde los inicios, el dilema entre el finitismo y el infinitismo se ha planteado en términos claros, gracias sobre todo a los trabajos de Zenón de Elea. Este hacía y le daba un planteamiento

cristalino, en forma de experimento mental, con el fin de demostrar sus tesis. Se aplicaba la reflexión a la 'composición'²⁵ de la cantidad dentro del movimiento, con el fin de examinar si el movimiento (condición de todo cambio material²⁶) es posible. [...] No se distinguía entre lo objetivo y lo subjetivo, entre la potencia y el acto [ambas distinciones son más tardías]. El argumento principal de Zenón es como sigue: Imagínese usted un segmento dado. Divídalo a la mitad. Ese resto vuelva a dividirlo en dos. Repita a partir de ese cuarto todas las veces que sean lógicamente posibles. Efectivamente; la cantidad de operaciones y de segmentos es infinita, pues el número (1, 0'5, 0,25, 0'125, 0'0625,...) *nunca* llega a cero. Esta discusión de base presenta ya lo que será la premisa mayor de toda la argumentación de Zenón: '*En todo lo que no tiene fin, este no puede ser alcanzado*' (Renouvier, 1902: 90). Apliquemos esto de manera más visual y obtendremos la *paradoja de Aquiles y la tortuga*: A pesar de correr, pongamos, 100 veces más rápido que la tortuga, el de alados pies nunca llega a alcanzarla, porque el segmento que los separa *tiende* a cero de la misma manera que la línea antes presentada (que lo haga más rápido o más lento realmente carece de importancia), pero nunca *llega* a cero. El héroe tendría que recorrer un número infinito de partes, lo que parece resultar imposible. No obstante, resulta *intuitivo* y de sentido común, tal y como nos muestra nuestra *experiencia*, que un corredor más rápido acaba, primero igualando y luego superando al más lento. ¿Qué concluye Zenón de esto? Que nuestros sentidos nos engañan. Que si la lógica muestra semejante *impasse*, es la conclusión lógica la que ha de imponerse ante la dudosa fiabilidad de lo sensorial, pues las leyes en las que se basan son invariables, eternas y exactas.

No termina la cosa ahí. Existen aún dos paradojas famosas procedentes de Zenón, la primera destinada a apuntalar las conclusiones del Aquiles (i.e., que la continuidad de la extensión y del movimiento, que incluye el factor temporal, resultan imposibles lógicamente y por tanto son ilusorias), la segunda en contra de la subjetividad del espacio.

La primera de ellas es llamada *La flecha que vuela*, y su formulación, de nuevo, es elegante: sea un móvil que se desplaza entre dos lugares. Zenón nos pide que probemos a imaginar 'la representación de la posición de un móvil *que debe hallarse situado en todo momento en una extensión* [o sea, tener una localización concreta] *cuyas dimensiones coinciden con las suyas* y que, sin embargo, no se encuentra ni en un lugar [del que parte] ni en el siguiente más próximo, pues se mueve del uno al otro' (Renouvier, 1902: 101). El intersticio por el que se cuele la paradoja resulta de aquel '*más próximo*', por el que lógicamente debe pasar para moverse en cualquier dirección. Como hemos visto antes nos resulta lógicamente imposible definir una magnitud mínima, y esto lleva a la incapacidad de constituir claramente una sucesión y el 'encadenamiento de lugares' dentro de la misma. Sea el tiempo compuesto de momentos y el espacio de 'lugares' (puntos discretos); sean

25 Cuando hablamos de 'composición' queremos referirnos a que, sencillamente, un conjunto espacial está *compuesto* por partes más pequeñas y un período temporal lo está igualmente de lapsos de tiempo menores.

26 En principio, la materialidad de la realidad no se ponía en duda.

ambos entendidos de manera *continua*, al estilo de 'un segmento compuesto de segmentos menores. En el primer caso, 'Si los puntos se tocan, la contigüidad es la identidad, pues el punto no tiene partes y en este caso no hay movimiento. [...] Si están separados por intervalos, subsiste el problema' (*Renouvier, 1902: 101-102*). En el segundo caso estaríamos ante la situación del Aquiles y, de nuevo, volveríamos a la 'imposibilidad de la continuidad de la extensión y del movimiento' (*Renouvier, 1902: 102*).

La segunda paradoja consiste en pensar que el espacio, gran contenedor de todo lo que existe, tendría que estar contenido a su vez en algo. La sucesión se hace infinita de nuevo, aunque la refutación que ofrece Renouvier parece convincente: La objeción no puede aplicarse al espacio mismo, porque este es *condición de posibilidad* de las imágenes en él dadas; no hay que 'situarlo' en ninguna parte. Dicho de otra forma: ' Es expresión universal de la relación intuitiva de continencia. [...] Pero como la extensión es la forma intuitiva común a todas las relaciones de posición y figura, ella misma no está sujeta a una de estas relaciones: a la de continencia' (*Renouvier, 1902: 102*).

Planteadas las paradojas, la conclusión parece clara: el fenómeno es ilusorio. Sólo el Ser es real. El eleatismo negaba así toda clase de división y cambio. Para llegar a perfilar mejor las consecuencias históricas del trabajo del eléata, y exprimir el jugo máximo que pueden dar de sí sus paradojas, nos serviremos a continuación de la prosa de Jorge Luis Borges, quien dedicó una parte de su obra a reflexionar sobre ellas.

La irrupción de lo infinito ya había ocurrido en el tratamiento de lo que llegarían a ser los números irracionales dado por los pitagóricos; el descubrimiento de la inconmensurabilidad (esto es, la imposibilidad de expresar un número como razón de dos enteros) de la diagonal abrió una brecha que no hubo de cerrarse jamás. Se dice que la secta mantuvo en secreto su descubrimiento tanto tiempo como fue capaz; todo lo contrario de lo que haría Zenón. La consideración, que aún a poesía y lógica, del escritor argentino la tomamos de mano de un artículo de Juan Arana:

'Para Borges, el infinito [...] es un escándalo, pero a la pieza maestra que permitió descubrirlo con la evidencia de un resplandor la llama "joya", una joya más bien oximorónica y tan preciosa como inquietante: «valiosa pequeñez, delicadeza que no está sujeta a la fragilidad, facilidad suma de traslación, limpidez que no excluye lo impenetrable, flor para los años [...] No sé de mejor calificación para la paradoja de Aquiles...»' (*Arana, 2017: 4*)

Siguiendo la línea eleática, Borges analiza dicha *joya* y acaba concluyendo que, efectivamente, el espacio y el tiempo deben conceptualizarse de manera subjetiva, en consonancia con el idealismo, y

no como algo externo que está 'allá fuera':

'Zenón es incontestable, salvo que confesemos la idealidad del espacio y del tiempo. Aceptemos el idealismo, aceptemos el crecimiento concreto de lo percibido, y eludiremos la pululación de abismos de la paradoja (Borges, 2009: 420).'

Ahora bien, las consecuencias no se quedan en esta especie de preludio de la modernidad, sino que se expanden más allá. Lo que empieza siendo un desgarrón, apenas un jirón de irracionalidad (fruto del exceso de la lógica) en el tejido del mundo que vamos descubriendo, al tirar del hilo acaba por desbaratar el mundo entero.

'Para él [Borges] lo fascinante, lo llamativo, lo terrible, es la simple apertura de un proceso sin fin que se entierra en las lejanías de lo remoto o desaparece en los repliegues invisibles de lo próximo. Ese infinito del continuo está emparentado con el infinito de lo que vuelve sobre sí mismo y resurge una y otra vez por reflexión como monstruosa ave fénix. Es el infinito autorreferencial [...] Lo mismo ocurre con la manía de definirlo todo, hasta la propia definición y la definición de definición, etcétera. Lo mismo pasa con las premisas de los razonamientos, las causas, las relaciones y así sucesivamente.' (Arana, 2017: 8-9)

Antes de aceptar el absurdo de dicha infinita tarea, antes de volver a la vida y a las poesías en ella incardinadas, Borges saca unas últimas conclusiones de las paradojas, que tienen la naturaleza de portazo de despedida: el mundo mismo, la realidad misma en tanto inteligible parece ser tragada por la senda de ese razonamiento, no quedándonos nada en las manos, más que nuestra propia 'alucinación'. Se halla, por tanto, más cercano a la línea de un idealismo radical. Queda claro, en cualquier caso, que la irrupción del infinito en la filosofía es un hecho que marca precedente.

Renouvier, como se puede colegir de todo lo escrito hasta ahora, no saca idénticas consecuencias. Admite el valor lógico de las paradojas eleáticas, siempre y cuando 'sean entendidas como argumentos destinados a demostrar la imposibilidad lógica de admitir la existencia de un sujeto material *en sí*, que posee partes *en sí*, recorridas por un móvil [...]. La definición de la cantidad geométrica abstracta, una parte de la cual, [...] es concebida como divisible [...] hasta el infinito, determina una ley de los posibles para el entendimiento, pero no un juicio para la determinación del sujeto.' (Renouvier, 1902: 100).

Uno de los errores más reiterados en la interpretación de las paradojas, sobre todo en Matemáticas, habría sido la no distinción entre lo que Aristóteles, cuando discute la obra de Zenón, llama el

infinito potencial y el *infinito actual*. En relación a una cantidad real dada, sólo el primero es aceptable, mientras que el segundo se muestra formalmente contradictorio, como argumenta Renouvier (*Renouvier,1902: 92*). Además, el infinito en potencia se relaciona con lo Ilimitado potencial, elucidado por primera vez por Anaximandro cuando trata sobre el *Apeiron*: estamos hablando de un ente que no se agota por más que de él se saque, sin que haya que definir *en acto* su estado 'en relación a la numeración'. Se le supone por tanto capaz de seguir produciendo, de seguir aumentando, *indefinidamente*. Y esta magnitud puede ser, obviamente, tanto espacial como temporal. Para Renouvier, el paso de la primera idea a la segunda puede quizá explicarse por 'el realismo instintivo del espíritu, el cual, al pensar en la acumulación indefinida de los elementos que componen ciertos objetos, se siente impelido a formar idealmente su síntesis integral y a reunirlos en el concepto nominal de un sujeto [abstracto]'.(*Renouvier,1902: 90*).

Tras la Antigüedad, las discusiones entre tesis finitistas e infinitistas habrían de darse de la mano del relato bíblico, que asentaba una *creatio ex nihilo* y la *ubicuidad* del agente creador. El neoplatonismo y el aristotelismo, mestizado con esta base, dieron lugar en la escolástica a una posición finitista por dogma, en relación a lo terrenal, hasta que los hallazgos copernicanos, además de los trabajos de Giordano Bruno y otros, asentaron la atmósfera infinitista que reinó durante la Modernidad, y en la cual habrían de escribir Descartes, Leibniz, Malebranche... Como decía Renouvier en la cita anterior, probablemente el ensanche del cosmos copernicano (y más tarde newtoniano), dio el empuje necesario a la imaginación para dar el paso del *infinito en potencia* al *infinito en acto*.

Por otra parte y tal como dijimos al inicio de la sección, además de las paradojas eleáticas, trataremos brevemente del análisis infinitesimal, dado que ambos aclaran el camino hacia el tercer dilema. Para ello, por tanto, vamos a dedicar un apartado a uno de sus dos creadores: Leibniz.

En la figura de Leibniz se da una división peculiar. Esta ya puede apercibirse en los escritos autobiográficos donde relata cómo en su adolescencia, paseando por los parques de Leipzig, andaba ya su espíritu dividido entre las causas aristotélicas y el mecanicismo. Esta dualidad hace referencia a la existente entre sus investigaciones en tanto que matemático, y aquellas en tanto que filósofo: en el caso de las primeras, tiene claro que los *infinitésimos* se tratan de infinitos decrecientes *en potencia*, no en acto; diferencias que pueden hacerse tan mínimas como se quiera entre dos magnitudes, según requiera la fineza del cálculo a efectuar; sin embargo, en tanto que metafísico²⁷, y dado su sistema monádico, se veía impelido a imaginar que en una magnitud tan minúscula como se la quisiera, habrían de habitar una infinidad *actual* de mónadas. Esta diferencia de método puede

27 Pues eso es un filósofo que se pregunta por la esencia misma de su disciplina y de los principios de las cosas.

parecer extraña e incluso resulta contradictoria, pero '[...] la solución de la dificultad nos parece dada[...], por la suposición de que, en el fondo, consideraba, como Spinoza, la división y la individuación como imaginarias.' (Renouvier, 1902: 104)

A partir de los trabajos de Leibniz, surgieron dos corrientes: una de matemáticos que 'deseosos de determinar su lógica en una materia escabrosa' (Renouvier, 1902: 104), se encastillaba en la noción de infinito *actual* frente a la idea de sustituirla por la de 'lo indefinido'. Por otro lado, encontramos a un sector que podemos etiquetar como de 'realistas infinitarios', pues entendían que tanto la duración como la extensión estaban compuestas de *infinitesimales*, tomados en un número infinito. Si se entiende a estos elementos mínimos concretos como puntos sin dimensiones, resulta que no satisfacen los criterios de la mecánica y la geometría pues, por ser concretos pero querer ser sin dimensiones, no admitirían la potencialmente infinita división que requieren tanto la mecánica como la geometría. En caso de cumplir con esta exigencia, pero permaneciendo siempre indeterminados, 'sus símbolos no pueden ser realizados sin extenderse su realización a los infinitos de órdenes superiores' (Renouvier, 1902: 106). Dada la tardía aceptación de los *números transfinitos* de Cantor, es natural que a Renouvier le parezca absurda esta postura.

En el siglo en el que el autor escribe su obra, los geómetras han sido forzados, poco a poco y por influencia del análisis, a considerar el símbolo del infinito allí donde aparece como una manifestación universal, una realización de algo que, cuando se manifiesta en forma numérica concreta, sólo se halla representado. 'La realización de los infinitos conduce al geómetra a ver en una cantidad lineal cualquiera [continua], un infinito que comprende indefinidamente otros infinitos, a medida que se le concibe dividido. [...]. De aquí una definición general del infinito que ha podido formularse en términos claros y precisos: *La cantidad infinita es una cantidad cada una de cuyas partes, consideradas separadamente, es igual al todo*'. (Renouvier, 1902: 106). Esto presenta un carácter contradictorio, por violar las nociones de *identidad*, *parte* y *todo* de las que hace uso. Es una forma, para Renouvier, de intentar eliminar el problema multiplicando el problema. Dentro de un uso puramente pragmático y constructivista de la matemática, no hay problema al respecto; se trata de herramientas. Pero en el caso del filósofo, que tiene que hacerse cargo del peso teórico y de las consecuencias de sus definiciones, el manejo del infinito *actual* niega la estructura lógica de la categoría de *cantidad*, según Renouvier (Renouvier, 1902: 106), y es, por tanto, una renuncia a la inteligibilidad.

En cualquier caso, ya hemos llegado a puerto con las herramientas necesarias para enunciar nuestro tercer dilema. Este habrá de versar sobre el infinito en sí, y no sobre alguna de sus concreciones espacio-temporales. En los dos dilemas anteriores, hemos acabado por reconducir la cuestión a la

aceptación o no del principio de relatividad como ley regente del conocimiento posible, lo que no deja de conectarla con el principio de No Contradicción, pues 'el empleo de las categorías no se impone menos a la especulación que a la experiencia' (*Renouvier, 1902: 107*). Si anteriormente estudiamos el condicionamiento de lo *cualitativo*, se impone ahora el de lo *cuantitativo*, pues todo aquello de lo que podemos concebir existencia, si esta es definible, nos lo figuramos en una relación respecto a la unidad, y respecto a todos de los que forma parte. 'El dilema de lo infinito se refiere a la aplicación de la lógica de la cantidad al orden universal de los fenómenos en el espacio y en el tiempo' (*Renouvier, 1902: 108*). Y las opciones, como hasta ahora, son básicamente dos:

O en el orden espacio temporal pueden darse fenómenos reales y distintos que, considerados en conjuntos, no forman totalidades determinadas y a las que se les puede aplicar un número, y pueden además constituirse conjuntos de elementos reales y distintos tales que la conjunción de todos ellos no sea un número determinado;

O todo conjunto de fenómenos dados y diferentes da lugar a un conjunto que es un número concreto.

1.5. Cuarto Dilema: Determinismo-Libertad

Ninguno de los dilemas hasta ahora estudiados tienen en cuenta el desenvolvimiento dinámico de los fenómenos; por contra, tratan a la realidad como a una foto, estática. Este carácter de congelamiento se desvanece en la corriente del *devenir* a partir de este cuarto dilema, que es el que enlaza las consideraciones hechas más generales, universales, con la Vida.

En nuestro análisis, consideraremos el determinismo como aplicado de dos maneras diferentes: por un lado al mundo natural y, por otro, al mundo de los fenómenos mentales. Pero queda de manifiesto la íntima y (quizá) absoluta imbricación de uno con el otro. Así pues, los argumentos esgrimidos a favor de la libertad o de la determinación universal habrán de valer en ambos sentidos.

En primera instancia, cabe preguntarse, ¿Qué es el determinismo? La respuesta, *prima facie*, es sencilla: el encadenamiento universal y solidario de los fenómenos. Pero expliquemos esto un poco más. Para empezar y de modo analógico, parece que el determinismo guarda 'cierta' relación con las tesis parmenideas del engaño de los sensorial pues, al manejar la terminología de *causa* y *efecto*, nos estaría diciendo que 'allí donde vemos dos cosas en realidad sólo hay una, pues la segunda está *determinada* a ser como es por la primera' (*Arana, 2013: 24*) y que, por tanto, las apariencias

engañan en sentido literal. Por otro lado, hay que hacer una discriminación entre un *determinismo causal* y otro *legal*, basados respectivamente en las nociones de *causa* y de *ley natural*; como la primera de estas resulta tener una significación muy equívoca y amplia, generalmente se prefiere hablar de la segunda. No obstante, en la obra Renouvier parece estar pensando más en el primero de los determinismos pues, al basar su análisis en la historia de las ideas, es desde luego más larga la proyección del concepto 'causa' que aquel del más reciente 'ley de la naturaleza'; del mismo modo tiende a hablar de un *determinismo lógico* antes o con preeminencia de uno *ontológico*, por el simple hecho de que aquel parece relacionarse más directamente con la metafísica, al hablar de como *puede lógicamente* ser el mundo (recordemos que para Renouvier la Lógica es la 'carretera' de unión entre los conceptos metafísicos).

De la manera dicha anteriormente, el autor de los dilemas define el determinismo, en virtud de la relación entre el antecedente y el consecuente, diciendo

'[...] a un estado antecedente de las cosas [...] sólo puede o ha podido responder un único consecuente.[...] cada fenómeno tomado en particular es en cada momento el único fenómeno cuya producción ha sido posible en sus circunstancias, hasta el punto de que no hay en todas las cosas otra posibilidad que lo necesario. Esta ley del devenir es [...] el determinismo.' (*Renouvier, 1902: 111*)

La tesis opuesta viene a sostener que en el orden natural, que no es negado, pueden ocurrir contingencias, accidentes, que se escapen del puro encadenamiento e inicien nuevas cadenas causales o, sencillamente, que existe un cierto margen de *indeterminación* (como dice Arana (*Arana, 2013: 38*) el mismo acto de explicar algo es ya una forma de determinarlo, así que renunciar a las relaciones de determinación es condenar nuestra conexión con el mundo a la parálisis y al colapso, a la inoperancia) *consustancial* al mundo en el que vivimos. En estos vitales intersticios podría llegar a caber la libertad humana.

Ahora bien, el determinismo, al hacer trabajar en su máximo lógico al concepto de *cadena causal*, lleva a preguntar por el extremo de tales cadenas; lo que concluye es que existe una solidaridad total entre cualquier conjunto de cadenas que queramos figurarnos, pues, como los afluentes de un río que van con él a reunirse, si echamos la mirada hacia atrás sólo encontramos (de ser cierta la tesis determinista) un único estado posible antecedente de las cosas. Y siguiendo nuestro recorrido, se hace imperiosa la pregunta por el origen, que habría *predeterminado* las cadenas fenoménicas futuras. Si existe, y se pone fin al remontamiento, se comporta prefijando las relaciones entre las

cadenas causales, además de a estas mismas. Si no existe, el remontamiento sigue hasta el infinito y hay que colegir la eternidad. Nos recuerda Renouvier en este punto que

'[...] la hipótesis del determinismo [...] implica, pues, el predeterminismo universal, el que tiene por fórmula la *identidad de la potencia del mundo, de todo lo que es [...] y de todo lo que puede llegar a ser, con su acto, eternamente presente, y en donde todo está contenido.* (Renouvier,1902: 113).

Mientras, por otro lado, las tesis indeterministas admiten, además de las causas necesarias y su rígido encadenamiento, la contingentes.

Quizá seas conveniente, ante esta dualidad, redefinir de otra manera el concepto *causa*,

'La causalidad es esta relación de fenómenos, en tanto que, siendo dados algunos de ellos, se determina en consecuencia la producción de ciertos otros fenómenos'. (Renouvier,1902: 114). Es una noción más laxa, pero precisamente por ello más abarcativa. Nos quedaremos con ella.

Como decíamos al principio, el dilema del determinismo cambia el foco; del estatismo al dinamismo vital. El ser humano, cuando es interrogado acerca de esta cuestión (que le toca más de cerca), se muestra curiosamente intemperante en su respuesta: si se imagina el futuro, tiende a decantarse por las posiciones libertarias, dado que tiene la sensación de poder elegir distintas cosas y de que, por tanto, bien podría haber optado por algo distinto de lo que optó en el pasado; sin embargo, cuando se enfoca en los *elementos que aparecen estable o fijos* (como el carácter de una persona, las tendencias de la *masa*, etc...) tiende a ser más determinista. Bien dan cuenta de esto último los poetas trágicos, donde la *ananké* conduce inexorablemente al desastre o a la gloria²⁸. Sin embargo, bajo un análisis más minucioso, se encuentra que la filosofía, frente a la religión (y desde tiempos antiguos), ha tenido siempre una tendencia muchísimo mayor al determinismo o al necesitarismo que aquella, pues la religiosidad solía hallarse íntimamente imbricada con la necesidad de la existencia en el sujeto de la *libre voluntad*, para poder hacer imputaciones o juicios morales.

Históricamente, la figura de Sócrates es de gran relevancia, como bien sabemos. En nuestro cuarto dilema, es el encargado de hacer girar la bisagra de los debates entre determinismo y libertad hacia el ámbito humano, dejando las discusiones sobre las naturaleza para los aún entonces existentes

28 Generalmente lo primero; hay que tener en cuenta el valor moral de tales poemas.

physikois. En cualquier caso, no vamos a detenernos mucho en la Antigüedad como venimos haciendo, pues a nuestro juicio, donde más cruda y claramente se muestra la escisión entre ambas 'opciones' es en la Modernidad; además, aprovecharemos para dar un breve punto de vista más contemporáneo, a modo de actualización, con un comentario al pensamiento de Sir Karl Popper.

Baste, pues, mencionar ciertos episodios interesantes para nosotros de la Edad Antigua. Por ejemplo, en el caso de Sócrates y Platón, hay una *deducción lógica* del libre albedrío (estilo que será usado más adelante), en paralelismo con la virtud; Aristóteles añade con su *Ética* argumentos de tipo social a esta forma de fundamentar la libertad: las acciones de alabanza o censura de una comunidad. Este autor resulta interesante porque, a pesar de ser el padre del concepto tetraformal de causa y de desarrollar sesudas discusiones en torno a la relación existente entre distintas series causales, lo que en principio le haría virar hacia el necesitarismo, llega en último término contemplar la posibilidad de contingencia o accidente en la naturaleza (*Renouvier, 1902: 119*). Sin embargo, su doctrina en este punto no habría de sobrevivir mucho, pues ya su inmediato continuador en el Liceo se encastilla en un mecanicismo férreo. Por otro lado, se lamenta Renouvier, los defensores de la tesis de la libertad tienden a desentenderse del asunto de la Naturaleza y admitirle a la misma un determinismo *absoluto*, en tanto que intentan dejar un hueco a la libertad con la postulación de unos agentes libres que 'no pueden dejar de introducir los efectos de sus actos en el encadenamiento universal y de acarrear con ello la confusión y el desorden en la serie de causas y efectos' (*Renouvier, 1902: 119*).

Pese a lo dicho, la doctrina de la libertad de Aristóteles no cayó del todo en el vacío. Unos siglos más tarde, recogiendo una influencia eminentemente atomista, los epicúreos mantienen 'una teoría de la libertad dentro de la fatalidad' (*Renouvier, 1902: 121*). La manera de hacerlo puede resultar artificiosa, pero también interesante: si recordamos las tesis atomistas, estos átomos se hallaban inmersos en el gran torbellino de interacciones, poseían unas propiedades físicas concretas, etc. Lo que los epicúreos hacen es introducir un grado de aleatoriedad en el movimiento de los distintos átomos²⁹, en relación a lo que llaman *clinamen*, *caída* y a la *interacción interatómica* en general. Así, la idea aristotélica de *contingencia* o *accidente* reaparece.

...pero, como un castillo de arena, no tarda mucho en ser tragado bajo el peso del paso de los años. La escuela estoica bien sabemos que acaba teniendo una mayor proyección en el medievo y, por ende, en la modernidad, a través de su vinculación con el neoplatonismo y con el cristianismo. El estoicismo consigue combinar la ley general de la finalidad, de raigambre aristotélica, con la de causalidad. El resultado de tal mezcla para el caso concreto del hombre es que 'la libertad humana

29 Lo que no puede evitar recordar, para el contemporáneo, a la física estadística y, en general, a la física de sistemas complejos.

tuvo que reconocerse sometida a un decreto divino, cuya ejecución estaba garantizada por la inflexible conexión de los efectos y las causas desde el origen' (*Renouvier,1902: 122*). De esta manera, y adelantándose al *amor fati* nietzscheano, al ser humano no le quedaba más recursos que encoger los hombros y adecuarse resignadamente al curso de los acontecimientos, eternamente prefijados; el hombre debía actuar según la naturaleza. La fórmula de esta actitud en conexión con las cosas del mundo puede enunciarse como

'[...] estas [las cosas] no son más que lo que el hombre quiere cuando no quiere más que lo que ellas son'. (*Renouvier,1902: 122*).

Cerraríamos con esta cita el expediente determinismo-libertad en la Antigüedad, si no fuera porque existe un episodio que, a nuestro entender, aunque pueda resultar marginal, es como una pequeña llamita encendida a finales del primer milenio a.C. Estamos hablando del caso de Enesidemo y su crítica escéptica a la causalidad. El escepticismo pirrónico ya había iniciado esta línea, y es a ella a la que este autor se une.

El resultado de su análisis es que, en realidad, 'no poseemos ninguna idea de la relación de causalidad fuera de la acción voluntaria [...] no poseemos ningún conocimiento, sensorial o racional³⁰, del fundamento de nuestras acciones empíricas, sino únicamente de las relaciones bajo las cuales se manifiestan. [...] [Lo que hacemos es] trasladar vagamente la idea que tenemos de nuestra acción voluntaria a las fuerzas externas, de las que no conocemos más que las leyes de interdependencia y coordinación de fenómenos' (*Renouvier,1902: 126*). Para Enesidemo, el entendimiento humano sólo trabaja con *relaciones*. Esto resulta una conclusión interesante, e imaginamos que al lector no se le habrá pasado por alto la familiaridad de estas respuestas con las que cierto gran empirista daría, casi dos milenios más tarde.

Así, para no alargar la espera, realizamos ya nuestro habitual salto, y somos recibidos en la otra orilla por la mano de Descartes. En relación a la dicotomía necesitarismo-libertad, en sus inicios, el sabio matemático parece decantarse por el libre albedrío, por un razonamiento sencillo: le parecía que la voluntad abarcaba mucho más que el entendimiento, y ' [...] extrayendo de ello la razón del error, a causa de la precipitación del juicio, parecía abrir un amplio campo a la libertad del espíritu. [...] pensaba que en el acto de determinación del entendimiento el más alto grado de libertad se encuentra en la evidencia, [...] y el más bajo en la indiferencia intelectual [...] ' (*Renouvier,1902: 132*). No obstante, estas propuestas epistemológicas de fundamentación acaban desembocando en el determinismo en tanto, haciendo un ejercicio de memoria histórica, recordamos el parecido que esa

30 Interesante división para tratarse de un escéptico.

forma de *evidencia* guarda con la *libertad del Bien* de Plotino y con San Agustín, grandes deterministas, mientras que su concepto de *indiferencia* 'oculta [...] la sede práctica [...] de la libertad moral'. (*Renouvier, 1902: 132*).

Spinoza consideraba así las teorías de Descartes en torno al error, y se alinea a su análisis determinista cuando habla de la *servidumbre de las pasiones*; este sería el estado habitual de la gran masa de los hombres. Movidos por sus sentimientos, esclavizados por sus pasiones, no hay lugar para la libertad. Esta consistiría, pues, en una depuración de las mismas, y elevaría a la persona capaz de tal proeza al rango de ser humano *libre*. De esta manera, desde luego no se niega la libertad *de iure*, pero se la confina a un espacio tan minúsculo al que quizá sólo los sabios panteístas seguidores de Spinoza puedan llegar, mediante la purificación intelectual de sus afectos, mientras que para el *género* humano en su casi totalidad no queda sino el determinismo más puro y duro.

En la línea del determinismo encontramos también a Leibniz, a pesar de su defensa a ultranza de la libertad del ser humano en varios de sus textos. El resultado, a pesar de su intención, se apuntala para la mayoría de intérpretes a través de la omniacción de Dios, manifestada en la predeterminación total del sistema universal de mónadas³¹ y en la solidaridad total de tal sistema, que no resulta muy distinto a un barroco y perfecto reloj. No podemos evitar recordar lo dicho más arriba respecto al estoicismo y el *amor fati*, que aquí parece manifestarse en tanto que la Razón, cuya mayor presencia en la acción 'aumenta' el grado de libertad de la mónada humana en la misma, es la Razón universal y, por tanto, se halla en cierto modo predeterminada desde el inicio de los tiempos. Así, parece que ser libre es ese *adecuarse* racionalmente al flujo de lo ya determinado.

Sea como sea, nuestra intención es detenernos más tiempo en Kant, pues enuncia la dicotomía de una manera aún más clara que sus antecesores, respecto de los cuales, dicho sea, intentaba poner tierra de por medio.³² En cualquier caso, en este autor la división entre naturaleza y libertad llega a su punto más crudo y límpido. Así, se anuncia en la tercera parte de las *Antinomias de la Razón Pura*:

'Tesis: La causalidad según leyes de la naturaleza no es la única de la que pueden derivar los fenómenos todos del mundo. Para explicar éstos nos hace falta otra causalidad por libertad

31 Leibniz define la libertad de una manera muy concreta: identificándola con la propia voluntad, de la que se pregunta si es libre o no, dejando tal cuestión como vacía. Así 'libre es lo mismo que espontáneo con razón, y querer es ser llevado a actuar por una razón percibida mediante el entendimiento; pero la acción es tanto más libre cuanto más pura es la razón y menos mezclada está con impulso ciego y percepción confusa' (Leibniz, 1982: 426-427)

32 Eso pudo llevarle quizá a perderse algunos rasgos del fruto de pensadores pasados que podrían haberle sido útiles; así, por ejemplo, satiriza el sistema monádico de Leibniz, con o sin razón.

Antítesis: No hay libertad. Todo cuanto sucede en el mundo se desarrolla exclusivamente según leyes de la naturaleza.' (Kant, 1978: A 445, B 473)

Está evidentemente abriendo una brecha, un abismo entre dos opciones que parecen incomunicables. Respecto al debate naturaleza-libertad que suscitan, '[...], el formalismo kantiano resulta ventajoso: la universalidad de la ley moral consume el vaciamiento de lo empírico y hace que el sujeto moral se quede únicamente con su racionalidad desnuda, [...]. No obstante, es imperativo volver al mundo sensible. De otro modo, la libertad significaría un viaje sin retorno, partir de los fenómenos para adentrarse en una ignota dimensión de la que nada podemos decir, salvo que es real' (Arana, 2005: 120). Kant practica una separación 'salomónica' entre el ámbito de lo empírico y el ámbito de lo formal. La razón de ello es que pretende encontrar una solución a los problemas que se le plantean (en este caso, el de la dicotomía naturaleza-libertad) que sea *universal*. Para conseguirla, como ha visto que en lo particular, que viene atado por lo sensible, lo fugaz, lo *temporal* y *fenoménico*, no existe ese infinito y eterno acuerdo y uniformidad, Kant entiende que tiene que ir a buscarla en otra parte... algo que haya de común en todo ser humano; aquello que nos une y no lo que nos diferencia. En esa encrucijada se enclava (como contrapunto a su *Crítica de la Razón Pura*) la *Crítica de la Razón Práctica*, donde pretende encontrar el asidero que no vemos pero que, dice, existe bajo 'nuestros pies' (es donde nos encontramos de hecho todo el tiempo): la ley moral y el deber. Encontrarle un lugar en su sistemas es lo que le lleva a distinguir entre una determinación *fenoménica* y otra *nouménica*, ciertamente de distinto origen pero capaces ambas de producir acciones concretas en el mundo sensible, ligada la primera a la Naturaleza y la segunda a la capacidad de causación del Sujeto. Pensando por tanto en Kant como un férreo defensor del determinismo, en relación a la naturaleza, nada hay que objetar; sin embargo (y recogiendo la corriente estoica) lo que está tratando el autor es de encontrar un sitio para la libertad en el 'querer actuar como se debe actuar'. Este es el famoso *deber por el deber* kantiano³³.

Ahora bien: si ciertamente existe esa segunda fuente de causalidad, ésta tiene una peculiaridad respecto a la natural:

'[...] es de alguna manera causa, pero no una causa extrínseca al sujeto, porque su eficacia depende de que éste se la represente como tal y la haga suya, **sintiéndose** en pleno derecho **legislador** a la par que **súbdito**' (Arana, 2005: 125).

Si nos resulta difícil de concebir semejante causalidad, que proviene de un *más allá nouménico*, para Kant, es porque '[...] este otro tipo de causalidad desborda las capacidades y los límites de la

³³ Rigorismo ridiculizado y mal interpretado en general, como si significase la muerte de la espontaneidad, las emociones, el imperio de la rigidez y un largo y confuso etcétera.

receptividad de la mente' (*Arana, 2005: 126*), pero al sentirnos a la par siervos y señores, al hacerla nuestra, es como nos constituimos como sujetos plenamente libres, dentro de los mecanismos de la necesidad natural³⁴.

Sin embargo, Renouvier, además de situar a Kant como un pensador de la Substancia (ininteligible, como ya vimos), se pronuncia en relación a la diada necesidad-libertad diciendo que el prusiano no ha ido, en el fondo, más allá de lo que fue Leibniz con su Razón Suficiente y que, por tanto, vuelve a caer en el mismo necesitarismo que este (*Renouvier, 1902: 135*); queda así el libre albedrío suprimido en el orden fenomenal, siendo la libertad nouménica una especie de ilusión para hacer que el enorme mecano que supone su sistema siga teniendo coherencia, sin dejarse 'nada afuera'.

No han sido los aprioristas los únicos que han caído en el nicho de la necesidad. La escuela empirista, la otra fuente con mayor proyección dentro del pensamiento de los siglos XVII a XIX, al tomar sus elementos directamente de la sensación y del conocimiento (entendido como fruto del enlace de *ideas*), hacía que el espíritu quedase (ya lo vimos más arriba) como una cosa vaporosa, vaga, indemostrable; por ende, todo terminaba sometido a las estrictas reglas necesitaristas del juego empirista, sin espacio para la libertad (¿La de qué o quién?) y, más en general, sin hueco para las contingencias y accidentes. En estas redes cae el pensamiento de Locke, como lo hace el de Clarke, según Renouvier.

No obstante, algún empirista se escapa entre los huecos de la red. Así, nos encontramos en la figura de Berkeley un punto de vista diferente. Este pensador '[...] definía el espíritu por la unión del entendimiento y la voluntad, los cuales oponía a la experiencia sensible. La preeminencia pertenecía a la voluntad, 'que produce las ideas u opera sobre ellas', en tanto que el entendimiento sólo las percibe. Las explicaciones que daba Berkeley sobre la naturaleza [...] del espíritu se hallaban en posiciones antisustancialistas' (*Renouvier, 1902: 137-138*). Pero no es el único. También David Hume, con su crítica a la noción de causa (que encuentra sencillamente sin fundamento y formada en virtud de la asociación de ideas y de la costumbre), podría unirse a la apología por el libre albedrío berkeleyano... cosa que no hace, curiosamente; al negar la *causa física*, acaba también por negar la *causa mental*, que era el asiento de la doctrina de Berkeley sobre el *espíritu*. Y aunque aún habría espacio para la libertad, tras desterrar 'el sentimiento del poder ambiguo de la voluntad, Hume cercenaba la raíz del libre albedrío. [...] No habría más que considerar el hecho común de las 'conjunciones constantes', agregar las 'indiferencias en que se fundan' y concluir las 'conexiones necesarias'. (*Renouvier, 1902: 139*) Como la psicología asociacionista posterior ha seguido a Hume

34 Que, por otra, van a enfrentarse habitualmente a nuestros deseos y a oponerles resistencia.

en estos puntos, y dado su fuerte influencia por largo tiempo, las tesis necessitaristas han prevalecido por lo general.

Dado el panorama que la historia ha generado y que nosotros hemos intentado reproducir aquí, resultan interesantes las palabras de Juan Arana respecto a la noción de determinismo:

'Pero si se acepta la propuesta de definir 'causa' como 'cualquier principio de determinación' [no sólo el físico, el natural, químico, etc.], está claro que el principio de causalidad es aplicable sin excepción [...]. Pretender que todo está determinado y a la vez que los procesos más decisivos nacen de la autonomía inalienable [...] de las sustancias no es contradictorio si la fuente de toda la determinación no se ubica en algo espacio-temporal [...] sino en algo que trasciende y origina lo espacio temporal.[...] aunque uno se mueva en unas coordenadas naturalistas y se cierre tanto a la perspectiva teológica como a la humanística, puede muy bien aceptar la conveniencia imperiosa de ampliar el marco de la causalidad y el determinismo para evitar las paradojas autorreferenciales[...]. Cualquier determinismo que pretenda abarcar todo lo real y que al mismo tiempo se declare accesible a nuestro espíritu se queda en seguida demasiado pequeño.' (Arana, 2013: 38-39)

Dicho esto, y como otro excursus hacia nuestra época, merece la pena comentar que no están lejanas estas tesis a aquellas de Karl Popper. Entendía, como Arana en la actualidad, que cierto grado de determinismo es desde luego deseable y consustancial a nuestro acceso al mundo; el conocimiento de las leyes nos ha dado poder y nos permite brindarle bienestar al ser humano. Sin embargo, el mismo autor dejaba un espacio fundamental para el indeterminismo. Si recordamos el refutacionismo popperiano, las teorías científicas y de la verdad guardan una estrecha relación: esta como horizonte hacia el cual deben tender aquellas, pero que nunca pueden alcanzar. Pues bien, sentando esto, cabe decir que 'tiene sentido buscar la verdad; lo que no lo tiene es la esperanza de convertir su adquisición en una certeza apodíctica' (Arana, 2005: 196). Y esto resulta decisivo para el propósito de Popper.

El determinismo siempre se ha presentado a sí mismo como la consecuencia lógica, *inevitable*, de usar relaciones de causa-efecto para entender el mundo. Sin embargo, contra esta aparente solidez lógica dirige su hacha el vienés a través de tres argumentos. Nosotros nos centraremos en el que nos parece más fructífero de ellos, no sin antes establecer ciertas condiciones de partida. Para empezar, vamos a rebajar la argumentación desde un plano ontológico a uno epistemológico (Arana, 2005: 196). Por tanto, jugaremos con proposiciones y consecuencias; esto es: palabras. Esto marca un importante matiz inicial: las palabras no son el mundo, aunque puedan hablar de él. Además, 'es inútil querer dar a los conceptos nitidez mayor que la que requiere su empleo, porque la nitidez absoluta no es más que un espejismo (Popper, 1984:214-215). Para saber dónde marcar el límite,

Popper acuña el concepto '*poder dar razón de*', que nos ayuda a saber cuánta precisión es deseable, para obtener ciertas conclusiones a partir de ciertas premisas iniciales, y con ayuda de tal herramienta define lo que es para él el *determinismo*: 'afirmar que el futuro puede *deducirse racionalmente* a partir de las condiciones iniciales pasadas o presentes en unión de teorías universales verdaderas' (Popper, 1986: 55).

Ahora bien, y he aquí el argumento que nos interesa (por enlazar con las citas anteriores), las teorías científicas no son construidas por seres de un *más allá conceptual*, ni mucho menos, sino por entes pensantes, sintientes y de carne y hueso; el determinismo debería poder aplicarse con la misma validez a este ente. Ahora bien, esto les sitúa en un lugar de dominadores y de dominados. Es el problema de la recursividad. 'La paradoja es simple: si puedo conocer lo que voy a hacer mañana, estoy en condiciones de hacer lo contrario y desmentir mis propios propósitos. La conciencia refleja modifica irreversiblemente cualquier proceso de conocimiento que se refiera a ella misma y al que tenga acceso. El determinismo científico simplemente no tiene en cuenta esta limitación esencial, ni tampoco puede tenerla, dado que no deja nada fuera de sí.' (Arana, 2005: 205). De esta manera, fallaría a la hora de *dar razón de* aquello mismo que lo postula, demostrándose insuficiente para la comprensión del mundo y dejando un espacio que bien podría ser ocupado por cierta dosis de indeterminismo, libertad y contingencia.

Tras este pequeño viaje a la casi contemporaneidad y por todo lo dicho, podemos llegar al cuarto dilema con unas nociones más claras del problema. Al igual que nosotros, ahora Renouvier va a utilizar el trabajo de un coetáneo suyo para poder enunciar el dilema. Tras comentar cómo a principios del siglo XX la posición que dominaba con más fuerza era la determinista, incluso en las doctrinas filosóficas del momento (socialismo, positivismo, historicismo...), nos hace conocedores del pensamiento Jules Lequier. Este joven filósofo opinaba, en resumidas cuentas, que ni el determinismo tenía el sostén lógico de apodicticidad que se arrogaba, ni los partidarios de la libertad eran consistentes en sus argumentos, basados en la mayoría de los casos y en exclusiva en el *sentimiento* íntimo, sin aportar mayor contenido proposicional que algo que no es una proposición. Había por tanto que depurar la cuestión. En resumen, resulta que al final Lequier lo que está señalando es 'el carácter fideísta de ambas tesis: naturaleza o libertad' (Renouvier, 1902: 147). Ningún contendiente escaparía del dogmatismo.

Para empezar -señala- pareciera que la elección entre el *predeterminismo universal*, que incluye al hombre, su naturaleza y sus actos, y por otro lado la posibilidad de la *ambigüedad*, de la *contingencia* y de que, en resumen, las cosas puedan haber sido de manera distinta a como fueron, se presenta como un problema metafísico más, en donde se le pide al hombre que,

desinteresadamente, 'eché un vistazo, piense, y elija', si se nos permite la licencia en la expresión. Sin embargo, resulta que esto no es así.

'El problema es inseparable de un juicio práctico superior a toda noción teórica y concerniente al valor del conocimiento' (*Renouvier, 1902:148*).

Véase del siguiente modo: Si la opinión en concreto es determinista, este opinador se halla en pie de igualdad ontológico con quien defiende el indeterminismo, y ambas posturas son igualmente *necesarias*. 'Si su opinión es verdad, se halla imposibilitado de reconocer su verdad. Si es falsa, su error es completo y su condición lógica es la peor de todas' (*Renouvier, 1902:149*). Mientras que si afirmo necesariamente la libertad, al menos cuento con el hecho de que mi creer es totalmente necesario y de que, al menos, concuerda con la opinión común de la gente 'en el ejercicio práctico del juicio'. Si afirmo libremente la necesidad, me estoy equivocando con todas las de la ley, mientras que si afirmo libremente la libertad, estoy en lo cierto además de concordar con la creencia que subyace a los juicios de la razón práctica. Así, esta última es 'la actitud más favorable del agente moral, y como se trata de un dilema y la creencia es inevitable [...] la mejor actitud que puede adoptarse es la de la libertad afirmándose a sí misma' (*Renouvier, 1902:149-150*).

Bajo esta última tesis, el filósofo es capaz de discernir aquello que está determinado por la naturaleza y la circunstancia, de aquello en lo que su conciencia le muestra que tiene poder para poder 'determinarse previa deliberación' a actuar según considere. Al estilo del idealismo, pero sin caer en él, entiende que cualquier conocimiento y certidumbre que pueda alcanzar en filosofía es 'una función de esta conciencia que posee de su libertad [...] y de las causas multiplicadas [...] que han formado su inteligencia y su carácter' (*Renouvier, 1902:150*). El filósofo no busca las razones, las pruebas, más allá de aquello que pueda tocarle en su personal voluntad, en sus pasiones, por lo menos en lo tocante al dilema del determinismo; menos aún cuando todo lo que habrá de discutirse ulteriormente en metafísica depende de la creencia adoptada ante este problema y sabiendo que nada de lo ya dicho sobre el mismo es claro y determinante, sino dudoso. Teniendo todo esto en cuenta, Renouvier, junto a Lequier, llegan a la siguiente conclusión: **La libertad es la Condición del Conocimiento** (*Renouvier, 1902:150*).

En relación con los dilemas anteriores, este es el primero en el que se ve nítidamente la conexión posible entre Metafísica y Moral, cuando se induce a elección en base a un examen de las posiciones morales resultantes. En cualquier caso, llegados a este punto, y reconduciendo el cuarto dilema al estilo que ya hemos utilizado con los otros tres, (más lógico) primero habrá que señalar que existe una conexión inmanente entre la tesis determinista y el dilema del infinitismo, por cuanto

la sucesión de causas concatenadas no parece tener razón para parar, si no suponemos un origen; en el caso de entenderse como incognoscible (una posición substancialista dura), no sirve para frenar la retrocesión infinita de causa-efecto, pues el camino continuaría en las brumas de lo inaprensible para nosotros.

Como ya comentamos más arriba, el simple determinismo lleva, por análisis lógico, al predeterminismo universal como corolario. Y si esto es así, parece claro que las series causales dispersas, al retroceder, nos dejan en las manos con una causa, *la causa de todo lo que es y será*, que siempre permanece presente en el desenvolvimiento necesario de los fenómenos. Bajo esta perspectiva, sólo lo *real* es lo *posible*; y esta última palabra pierde su significación de apertura. El análisis histórico nos lleva, desde las soluciones dadas por Aristóteles y Platón hasta el mundo nouménico kantiano (Renouvier,1902:154), a una relación de este determinismo (que, intuitivamente, busca una unidad), con un primer principio *incondicionado* y que escapa al conocimiento, por el simple hecho de ser capaz de generar relaciones sin estar sujeto a ninguna de ellas. El *origen de los fenómenos* se acaba disolviendo como concepto aprehensible.

Tras este pequeño comentario, el *cuarto dilema* puede ser enunciado de la siguiente forma:

O bien no existe un comienzo de la serie de fenómenos universal, pero todo fenómeno ha tenido siempre un antecedente que han abarcado su causa suficiente y, por tanto, imperan las leyes de la causalidad absoluta, y no puede darse más que lo que se da, impidiéndose que nada pertenezca a lo real más que como efecto de su causa suficiente

O bien ha existido tal comienzo, esta causa primera no ha sido causada por otras que la precedieron temporalmente, y cabe la posibilidad de fenómenos cuya causa suficiente no se encuentre en la serie temporal de fenómenos anteriores.

Estos dilemas, así enunciados y en su aspecto más general, contraponen para Renouvier dos visiones: '[...] por una parte, la eternidad y la solidaridad del conjunto de todos los fenómenos, idéntica al ser universal mismo y constituyendo un predeterminismo absoluto cuya razón de ser, situada en lo infinito, resulta inaccesible; por otra, la realidad de la causa primera, cuya definición debe ser buscada con ayuda y de conformidad con las leyes del entendimiento y el dato del mundo fenomenal, situado entre límites temporales, en los que las causas y los efectos, de origen y dependencia variables, se hallan sometidos a modos de encadenamiento modificables' (Renouvier,1902:155).

Se muestra, así, la conexión lógica que va emergiendo entre los distintos dilemas; tanto en su forma de tesis como su antítesis.

1.6. Quinto Dilema: La Cosa- La Persona

Para llegar a nuestro quinto y último dilema, aquel en el que convergen todos los demás como en el centro de un remolino, hemos de entender cómo se han constituido las nociones de *cosa* y de *persona* a lo largo de la historia.

Lo primero de lo que nos apercebimos es de que existe en el ser humano una fuerte tendencia a la *subjetivación*. Este proceso se refiere a erigir en sujeto (abstracto) cosas que están fuera de sí. Encontramos esto en las tendencias fetichistas prehistóricas y antiguas, donde la naturaleza tiene su propia voluntad. Esta atávica tendencia se ha mantenido fuerte en el lenguaje, que inercialmente tiende a conceder unas cualidades *personales* a aquello que en principio es un sujeto que hace el rol de *persona*. De hecho, entenderemos por *personificación* 'el procedimiento que consiste en atribuir existencia individual a términos particulares' (*Renouvier, 1902:159*). Ocurrió algo parecido en la época de la creación de los mitos helénicos y romanos donde, además de personificar a las fuerzas de la naturaleza (cosa antigua), se divinizaba a las ideas; ideas morales (por ejemplo, justicia), de virtudes (fidelidad), de relaciones interpersonales (amor), etc. difícilmente encarnables.

Por todo lo dicho, resulta que en sus orígenes mitológicos, las nociones de *cosa* y de *persona* se hallaban solidariamente unidas. Si bien esto puede parecer extraño, hay que pensar en el procedimiento de *abstracción* que se realiza para constituir la idea de *cosa*: en primer lugar, se separa del devenir un fenómeno, se lo aísla; en segundo lugar, en el objeto sensible, es imperioso discriminar causa de cualidad. Por tendencia natural, se suele pensar la causa como *voluntad* de alguien (una persona), siempre que la experiencia y el estudio no hayan llegado a la noción de necesidad y de ley natural. 'Contrariamente a lo afirma la teoría psicológica de Hume, la costumbre no ha hecho nacer, sino que ha combatido, la noción de causalidad, que es **natural, primitiva e inseparable del sentimiento de voluntad**, excluyendo cada vez más la aplicación a las conexiones de los fenómenos naturales' (*Renouvier, 1902:159*).

Teniendo ambas cosas en cuentas, es de señalar cómo, con el tiempo y ya asentada la noción de *personalidad* asociada a la divinidad, la idea de *cosa* se constituyó correlativamente a ella en franca oposición, si bien en los inicios estaba unida. La fuerte influencia de la objetividad sensible del mundo externo ha guiado el pensamiento una vez establecida la diferencia, y hace que cuando se plantee la cuestión acerca de la naturaleza del ser del mundo en si mismo, y no sobre el ser de los fenómenos tomados aisladamente, sea la noción de *persona* la que acabe resultando vaga y

abstracta, pues el concepto de *cosa* podría abarcar el mundo entero, absorbiendo al de *persona*. Piensa Renouvier que es esta tendencia a la *metafísica realista* el gran impedimento para la consolidación intelectual de la noción de *persona* (y de *consciencia*, en directa analogía).

Podemos encontrar el caso más claro de esta separación de la *cosa* y la fundamentación del mundo en ella (en la *cosa universal*) ya en la *Teogonía* de Hesíodo: Por un lado, tenemos un punto de partida materialista (Tierra y Tártaro, más allá del Caos), una evolución, a partir de estos substratos materialistas, de abajo a arriba (desde ellos hasta, por ejemplo, los Titanes o los propios Dioses olímpicos) y finalmente el empleo de la *personificación* ya antes mencionada (primordialmente simbólica, como en el caso de Urano y Gea; símbolos del inicio de la vida). Estos elementos, aunque descargados de rasgos divinos, se encuentran de nuevo en los pensadores jónicos y posteriores, que han querido alejarse del *mito*, en sus *primeros principios* abstractos de los cuales todo procede; esta es la idea de la *evolución* de la Substancia.

Curiosamente, el idealismo tuvo su entrada en escena a partir de esta base. Es en las teorías de Demócrito y Leucipo, atomistas en su concepto de *materia mecánica* (frente a la materia viva y personalista anterior), donde se cuelan las semillas de un cierto *apriorismo*; los autores atribuían la realidad a aquello que no es sensible. Por primera vez, aparece la idea de substancia pensante, ligada a los átomos-idea. Ahora bien, ni Demócrito ni Leucipo fueron capaces de aclarar la relación existente entre la dicotomía aparente-real, ni menos aún lo que posteriormente se ha llamado 'el problema de la comunicación entre substancias'.

La influencia del sistema atomista llegaría hasta los sofistas, donde es notable el caso de Protágoras. Conducido, por la distinción entre el fenómeno sensible y la realidad, a un cierto escepticismo fenomenista, elimina los *átomos* del tablero de juego y se queda sólo con los fenómenos y el *hombre*. Ya sabemos el famoso leitmotiv del autor acerca de la medida de las cosas, y pareciera que a través de ella el *hombre* queda instituido como fundamento de la realidad. Pero no es la *persona*; es efectivamente el hombre, pero como mero receptáculo de los fenómenos, que son lo verdaderamente real. Como se ve, el método realista pareciera tener un centro de gravedad tal que no ha dejado escapar a prácticamente ninguna mente de la Antigüedad.

'Para la constitución racional del origen empírico del idealismo hacen falta dos condiciones: el concepto de *ley* [...] para la interpretación de los fenómenos, y la noción moral de *persona*' (*Renouvier, 1902: 167*).

La ciencia y, sobre todo, la psicología, estaban aún demasiado poco desarrolladas como para dar un

fundamento sólido al *idealismo* propugnado por Renouvier. Lo más cercano que encontramos en la época es, por un lado, el trabajo de la escuela *pirrónica*, gracias a su estudio metódico de las *ideas* dejando de lado a la naturaleza y a la realidad; su conclusión práctica es la suspensión del juicio, como bien sabemos. Sin embargo, por este camino no se llega a definir a las ideas exclusivamente como modos de la conciencia. Por otro lado, tenemos *prima facie* trabajo de Pitágoras y la subjetivización de la relación numérica pero, sobre todo, el pensamiento *eleático*, donde el sujeto absoluto por ellos definido 'acaba respondiendo al mismo concepto que la cópula *es* de los primitivos' (Renouvier, 1902:168), por el simple hecho de hallarse desprovisto de cualidad alguna. Tal configuración desemboca, tras un análisis lógico, en la imposibilidad de dar forma a objetos tales como cantidades reales dentro de un continuo³⁵, lo que conlleva la afirmación del carácter ilusorio de lo fenoménico.

El estudio y la configuración de las *ideas* y, subsiguientemente, de la *Idea* en la filosofía platónica provienen de esta época, como un intento de fundamentación del conocimiento a través de una ontología *realista*. Inspirado en las matemáticas de Filolao, Platón concebía que la *idea* era aplicable en toda circunstancia a todo cuerpo, a todo objeto de conocimiento, a toda *cosa*. Esto se debe a que la *idea* sería esa parte compartida, la *esencia*, de tales objetos; aquello que tienen de inmutable y de, para una ontología realista, *real*. El problema de esto, nos dice Renouvier, es que acaba por retirarles la cualidad de objetividad a dichas *ideas* y, por ende, la función que en realidad le pertenecen dentro de la conciencia, del hombre y de Dios (Renouvier, 1902:170).

Cuando unos dos milenios más tarde la figura de Descartes pretende enfrentarse al barullo de las *formas substanciales* y a todo el vocabulario escolástico, que sentía como anquilosado, no llega a conseguirlo realmente, pues la *ley de la conciencia*, como fundamento, no es realmente más que una ley, y tanto Descartes como sus continuadores han querido darle mayor alcance del que le correspondería como tal, alejándose por tanto del *método relativista* que nuestro autor de referencia utiliza como piedra de toque

Sin embargo, aún dentro de la corriente racionalista, Leibniz puede considerarse como el filósofo más lejano del realismo: con su monadología se acercaba a identificar el ser con la conciencia; no obstante, la existencia de una mónada universal y la subsiguiente configuración del resto de infinitas conciencias que de ella dependerían, hace que estas pierdan su carácter de *personalismo* por acabar atadas a la mónada divina que, tal y como hablamos, acaba por ser de nuevo otra reencarnación de lo *Incondicionado*. Esto, y la unión con el infinitismo y el predeterminismo como consecuencia lógica de sus teorías, termina disolviendo a la individualidad dentro de la naturaleza y de la mano de ella, la libertad personal, que los autores racionalistas prometían en primera instancia.

35 La hipótesis del continuo plantea precisamente esa barrera.

Como viene siendo costumbre, nadaremos a la orilla opuesta para ver lo que el *empirismo* dio de sí al respecto. Continuando la línea abierta por Descartes y la semilla plantada por el pirronismo -esto es, la fundamentación de la realidad en la conciencia y en las relaciones- Berkeley apura las consecuencias y reduce las cualidades *primarias* y *secundarias* de la materia a afecciones del espíritu. Tirando del hilo, llega a su famoso *esse est esse percipi*. No obstante, como comentamos en otro dilema, 'Berkeley confundió la posibilidad lógica de la negación de los cuerpos con la prueba efectiva de su inexistencia' (*Renouvier,1902:177*); o al menos, sus continuadores lo hicieron. Efectivamente, el solipsismo acecha si resbalamos un pie del estrecho camino lógico, y sacamos consecuencias precipitadamente. Si bien no cae en contradicción, encierra al sujeto en sí mismo y le envuelve en un bucle autorreferencial.

Pese a lo dicho, no es la única opción: pueden reconocerse fuera la existencia de otras conciencias (cosa que Berkeley derivaba por inducción). A partir de las apariencias sensibles de eso que generalmente llamamos *materia*, 'puede surgir el dato real de una multitud de seres. [...] Al considerar de este modo un mundo exterior real y su fundamento material [...] se atribuyen a las propiedades constitutivas de los espíritus la extensión y todo lo que no puede ser un sujeto por sí mismo. Se trata de un idealismo monadológico.' (*Renouvier,1902:177*) Sin embargo, las consecuencias de las tesis berkeleyanas para el concepto de *persona* de nuevo no son tan fructíferas como prometedoras; el realismo vuelve a hacerse patente y esta doctrina acaba negando el fundamento en el que se apoyaría tal *persona*, en tanto entidad capaz de autopercepción y automovimiento, dejándole con una voluntad enclenque e ineficaz, que acaba siendo una pálida sombra de la necesaria para constituirse como tal voluntad.

Tras Berkeley, hubo pensadores empiristas que prosiguieron en la estela de acentuar la fundamentalidad del *yo* y de la conciencia; ahora bien, con facilidad parecían caer en un concepto del *yo* como totalmente autosuficiente e incondicionado, pues se solía negar las relaciones que realmente definen al *yo empírico*, de forma similar en que Berkeley había negado las cualidades secundarias de la materia tiempo atrás. Una vez constituido este *yo*, de manera incondicionada, intentaban restaurar el conjunto de relaciones como algo subsidiario, derivado y casi contingente. El resultado es, para Renouvier, 'una especie particular de círculo vicioso' (*Renouvier,1902:179*). Kant no se aleja de este *idealismo monista* así considerado, en su cosmovisión. En ligera controversia con lo que la interpretación de Arana nos ayudó a exponer en el cuarto dilema, Kant es considerado por Renouvier como un negador práctico de la *personalidad* pues, la misma ley moral en que parece anclarse la libertad humana, y el deber así derivados, se vuelve de imposible cumplimiento en el orden empírico de los fenómenos. El determinismo natural, con todo, pareciera que acaba teniendo

más peso *práctico* que cualquier otro.³⁶

La psicología decimonónica posterior a Berkeley y a Hume, influidas por la abolición de las nociones de espíritu y materia de este último y por la del mundo externo de aquel, pero decididos a anclar en el sujeto el mundo, encuentran diversos caminos para hacerlo. Uno de ellos consiste en constituir a tal sujeto no a través de las funciones intelectuales sino de las fisiológicas, intentando asociar a cada cambio en la conciencia un cambio en algún órgano observable; ahora bien, estos mismos *hechos observables* lo son para la conciencia por lo que... pareciera que caemos en un círculo vicioso parecido al anteriormente sugerido. Esta tendencia al reduccionismo materialista es persistente a día de hoy aún. Dice Renouvier al respecto: 'según ellos, dicha substancia posee la propiedad de sentir y de componer ideas a base de las sensaciones, sin que su definición comprenda ningún elemento relacionado con esta propiedad que se le atribuye'. (*Renouvier, 1902:182*). La psicología post-berkeleyana no parece haber conseguido la síntesis buscada entre el espíritu y sus leyes, que habría de remitir a la conciencia como fundamento de la realidad, de lo individual y de lo universal.

Prácticamente todo lo mostrado hasta el momento son formas del realismo; una manera de buscar lo que somos y lo que hay ya dentro de nosotros en algo exterior. La *persona* es una planta que difícilmente puede arraigar en semejante terreno filosófico, que sigue en mayor o menor medida prendado de la objetividad del mundo sensible; el desenvolvimiento de un Ser Supremo e incognoscible, o de una naturaleza necesaria sólo deja para el Hombre un espacio compartido con la caducidad y la insignificancia.

'Pero suprimida la conciencia, no puede haber conocimiento posible de este mundo mortal'
(*Renouvier, 1902:193*).

Y con todo, aún pueden existir prados más verdes para la *persona* humana. Para llegar a ellos hemos de recordar aquella proposición cartesiana archimosca: *Cogito ergo Sum*. Ya hemos comentado la necesidad, para que ello se cumpla y tal como viene indicado en la sentencia, de localizar en la *conciencia* el fundamento de todas las cosas y no en un principio cualquiera del mundo sensible, de lo exterior. Mas concretamente: esto se realiza en la idea *persona*, simil a un *yo generalizado* a partir de la conciencia empírica, individual y que se presenta como un hecho ineludible (el *cogito* de la sentencia). Esta idea sería la condición inexcusable, requisito *sine qua non*, del pensamiento y de la realidad. 'Se trata de la esencia y ley de la representación' (*Renouvier, 1902:194*). Surge a partir del cogito cartesiano, que es una intuición empírica e

36 A fin de cuenta, su primera obra fue *La Crítica de la Razón Pura*.

individual y por tanto no una ley. Lo que sí que lo es es la conclusión que continua: *sum*. Y esta es la condición, la relación fundamental entre el objeto y el sujeto y la ley más primordial de la conciencia. Descartes tendió a atribuirle una deriva substancialista (y, por ende, realista) a su proposición; pero esto puede evitarse si analizamos lo que el *sum* esconde. Y esto no es sino la idea de las distintas hipóstasis temporales (pasado, presente y futuro) unidas en una totalidad dentro del pensamiento presente. Si a este conjunto se le añaden la memoria y la previsión, y la creencia natural en la 'prolongación' de esta *síntesis viviente* con todos los modos de la percepción que le son propios, obtenemos

'[...] toda la materia [...] de lo que la filosofía generaliza y designa con los términos abstractos de la identidad y permanencia del sujeto, *aunque estas no puedan demostrarse ni concluirse analíticamente*'. (Renouvier,1902:195).

Y esto último es importante, porque permite, sin rastros de dogmatismo y enclavándose firmemente en un sentimiento íntimo y natural que nos es a todos propio, encontrar un lugar más seguro para proclamar el valor del ser humano y para la erección de una tesis que se oponga al *impersonalismo*. Lo único que nos falta para hacerlo de manera correcta, por una parte, y para dar cuenta de la realidad definible dentro del orden de lo relativo (único orden compatible con una tesis que no depende de lo *Incondicionado*), es reconocer la ley de personalidad, generalizada y proyectada hacia el futuro. Por otro lado, es imprescindible dejar sentada la existencia de la individualidad inalienable dentro del fenómeno de la conciencia inmediata, presente, como algo radicalmente diferente de los demás objetos. Si esta conciencia no fuese reconocida o se la diese por abolida, la distinción entre sujeto-objeto se volvería irrealizable, además de que se acabaría el fundamento de las representaciones (y con ello, del conocimiento), pues estas requieren, además de la relación que acabamos de apuntar, un sentimiento del *yo*.³⁷ Como dice Renouvier

'[...] Mas la posibilidad no crea la existencia, en tanto que la conciencia dada implica la existencia como representación. Y la representación, junto con lo representativo, implica lo representado. Las ideas de Dios y de Mundo dependen, pues, de la idea de conciencia.' (Renouvier,1902:196)

La metafísica de la Substancia o, lo que es lo mismo, la Metafísica infinitista, pone su principio universal en la *cosa*, dado que la conciencia no interviene en la construcción de dicho Universo; por el contrario, se pide que tal conciencia sea derivada de la *cosa universal*. Dicho en otros términos: se pide el paso de lo inconsciente a lo consciente; deducir de un principio inconsciente, superpuesto

³⁷Hasta Hume reconocía cierto valor a ese 'teatro de las representaciones' que sería el yo.

al mundo, la conciencia. Esta es la *tesis del impersonalismo*: la búsqueda del principio constitutivo del mundo en la *cosa*, de manera que la conciencia y las leyes del pensamiento no sean sino un producto tardío y derivado. Contingente. Encontramos aquí, por tanto, el fruto más acabado del método realista, que se quiere mostrar como el esfuerzo de una Razón purificada, clara, por constituir un principio ajeno a ella que de cuenta de si misma y de todas las cosas del universo. Es el Absolutismo realista en su máximo potencial.

Por el contrario, puede entenderse la *tesis del personalismo* como un intento de deducir de la conciencia inmediata (tal como se nos presenta), con conocimiento de las leyes que rigen sobre ella y teniendo en cuenta sus representaciones, 'el único fundamento del conocimiento y del ser referido al conocimiento'. (*Renouvier, 1902:198*). Trenzando un paralelismo con lo dicho del *impersonalismo*, esta tesis se alía y surge del método de la realidad (como es llamado por Renouvier), en tanto encuentra en las relaciones que se dan en el Mundo (y la conciencia se erige como la '**relación de relaciones**', el núcleo latente de las mismas.) la base sobre la que erigir el conocimiento del mismo.

A modo de comentario previo a la exposición clara del *quinto dilema*, con el que cerraremos esta parte del trabajo, vale la pena tener en cuenta los siguientes dos hechos, que se derivan de la incapacidad histórica que los filósofos han tenido para optar y resolver definitivamente cualquiera de los dilemas:

Primero: en todo debate de filosofía primera nunca han desaparecido las cuatro cuestiones (lo absoluto, la substancia, lo infinito y la causalidad), sea para modificar o oponerse frontalmente a las doctrinas transmitidas. Sin embargo, puede haber habido más o menos, pero nunca ha faltado un *escepticismo* que ponga límites a las pretensiones desmedidas del absolutismo intelectual y obligue a la suspensión del juicio.

Segundo: Ha existido una clara tendencia histórica hacia el *realismo*, por parte de todas las clases de intelectuales. Y su rastro puede seguirse hasta las tendencias más *idealistas*, pues aún a ellas les aporta formas, métodos, contenido, etc.

Por ello, en el *quinto dilema* se obliga a pronunciarse sobre dicho realismo (*físico, metafísico* o *ideológico*), en uno u otro sentido. En caso de hacerlo a favor, se acaba por considerar la conciencia como un inestable y caduco producto de lo inconsciente, de la naturaleza de las cosas, y al hombre y a la *idea* de Dios (como síntesis perfecta y unitaria de conciencias) como algo imperfecto, en el

primero de los casos, e inexistente en cualquier forma inteligible, en el segundo; si se hace en contra de él, el método de las relaciones se impone, la conciencia se constituye como el fundamento de la realidad, 'cuya más sublime expresión es la persona y cuyo *ideal* de unidad y perfección individual es Dios' (Renouvier,1902:202). Por tanto, el *quinto dilema* se enuncia de nuevo como una elección forzada:

O Dios y el Hombre, definido por su conciencia y su relación con la idea de Humanidad.

O la Cosa sin Dios, y el hombre como un ser perecedero, caduco, sin lugar en el mundo.

2. INTERLUDIO

Renouvier considera a continuación, una vez planteados los cinco dilemas de la manera más esquemática posible, cómo reunirlos en formulaciones unitarias y contraponerlos entre sí, de manera que el pensador pueda ver simplificada la labor de *elección*. Se halla, de este modo, que las proposiciones de la **tesis** -así llamadas ahora- encuentran el hilo de su unión en la aceptación del *principio de relatividad* y en la aplicación del mismo a las grandes cuestiones metafísicas; obviamente, las proposiciones reunidas en la **antítesis** rechazarán tal principio³⁸.

Pero el autor es consciente del *límite* y, en concreto, de la problemática que, como pequeñas rozaduras, surgen y no desaparecen sin más al plantear el asunto de esta manera. La primera de ellas tiene que ver con los propios principios de relatividad y de No contradicción. Nos dice claramente:

'La imposibilidad de demostrar[los], sin petición de principio, [...], es signo irrecusable de la imposibilidad de dar a la metafísica un fundamento que nada exige de los coeficientes prácticos del uso de la razón' (Renouvier,1902:211).

Es algo similar a lo expresado más arriba, al final del cuarto dilema, cuando se hace referencia al trabajo de Jules Lequier: la razón *pura*, en su uso *exclusivamente teórico*, se muestra incompetente (le faltan literalmente *competencias*, herramientas) para la *elección* en algo tan fundamental. Tiene que dirigirse al mundo empírico³⁹, a sus usos *prácticos*, para poder dirimir la cuestión. Esto es ya una limitación.

Otro punto de rozadura lo encuentra en el hecho de que las proposiciones de cualquiera de los dos cuerpos doctrinales no se bicondicionan; existen relaciones de necesidad (como, por ejemplo,

38 La sensación de inevitabilidad lógica hace acto de presencia, llegados a este punto.

39 Contra el sentir kantiano

desde el determinismo causal al infinitismo) pero esta fuerza no fluye en ambas direcciones, de manera que pareciera legítima la elección del consecuente rechazando el antecedente y esperando, quizá confiando, encontrar otra forma de llegar a él.

Por otra parte, a Renouvier le parece que el abuso que se ha hecho de la aceptación de una proposición y de la negación de una consecuencia es endémico de muchos pensadores. Proceder de manera semejante es, desde el punto de vista de la Lógica, un vicio⁴⁰, que puede resultar en la falta de coherencia de los sistemas, de los que pareciera que picoteamos lo que nos resulta interesante y dejamos el resto; aún cuando resulta derivable de aquello que nos llevamos.

Volviendo sin embargo a la discusión sobre los principios de relatividad y no contradicción, tenemos que las doctrinas emanantistas, substancialistas...en fin; aquellas afines a lo *Incondicionado*, rechazan tales principios (explícita⁴¹ o implícitamente). Citando a Renouvier,

'[tales doctrinas] poseen el 'privilegio' de ser lógicamente irrefutables⁴² [...] Si bien el principio de contradicción puede resolver el litigio presentado por los dilemas de referencia, nada puede objetarse, en cambio, al adversario que se sitúa más allá de este principio' (*Renouvier,1902:213-214*)⁴³.

Y concluye

'Sólo queda la posibilidad de extraer de nuestros dilemas dos sistemas tales que cada uno de ellos posea gran coherencia en el enlace interno de sus tesis, aún cuando este enlace no sea rigurosamente analítico'. (*Renouvier,1902:214*).

40 Aunque, por otra parte, él mismo está hablando de la insuficiencia de la pura lógica para regular la elección en metafísica; la psicología, la biografía, el pragmatismo, etc., son razones que no sólo pueden influir en la elección (cosa que de hecho ocurre; puede habernos pasado a todos, por ejemplo, el sentir animadversión por una doctrina que *prima facie* hemos conocido a través de alguien que nos resulta desagradable, por la mera asociación entre la idea y la persona.), sino que quizá *deban* influir en ella. Eso sí; en relación de encaje con la lógica, no excluyéndola, en lo que se refiere a la elección intelectual. Además, en relación a la obtención de consecuencias de una proposición, los resultados pueden ser potencialmente infinitos y, por otro lado y por mucho que nazcan por derivación lógica, a nuestra psique no les transmite la misma confianza que las proposiciones iniciales, en las que podemos encastillarnos.

41 Es de recordar la 'refutación' que Friedrich Nietzsche realiza de ambos principios en su obra y como luego busca 'otros nichos desde los que pensar'.

42 ... lo que resulta en un vicio, según Karl Popper, y es rasgo de la metafísica tradicional *en general*.

43 Los teólogos más fideístas y, en general, el creyente medio, cuando se le interroga por las razones de su fe no pueden dar más 'razones' que la propia fe, que se sujeta a sí misma (como la libertad en el caso kantiano). Sienten la verdad de su doctrina. No negamos la necesidad de ese '*feeling of truthness*', pero en el caso que nos ocupa, dejando al margen la aceptabilidad o falta de ella de tales proceder, sí que nos parece cierto que, al atrincherarse en algo inaccesible públicamente como es la fe, se rompe las relaciones de comunicación ligadas a los principios lógicos de coherencia. Quizá subsistan otras y quizá sean esenciales; pero parece que el vínculo lógico o, como lo llama Karl Popper, el 'poder dar razón de', se evapora.

La tarea es realizada y cristaliza en la formulación de dos sistemas, uno contradictorio de otro: el primero, que parte como hipótesis del *predeterminismo universal* de los fenómenos y que, como hemos visto, llega al concepto de *cosa universal* (como consecuencia lógica de tal inicio), del que la *persona* no sería más que uno de sus modos contingentes y caducos y donde los cambios, la contingencia e incluso el tiempo y el espacio no serían más que una ilusión, fruto de la ignorancia; el segundo, parte del *indeterminismo causal* para llegar en última instancia a lo que sería el principio de todos los principios: la conciencia individual, lo que lleva directamente a la existencia y dignidad de las *personas humana y divina*, y a la proclamación de la libertad (en base a lo dicho más arriba sobre la conciencia) como *principio de conocimiento*. La condición para que un acto, real, sea *libre* es que 'antes de su realización mediante un acto de voluntad, no sea más que posible, siendo posible así mismo la realización de su contradictorio.'⁴⁴ (*Renouvier,1902:222*) De esta manera se instaura en el ser humano la posibilidad de iniciar nuevas cadenas causales que se desvían de un cauce único y cerrado. Y crucialmente añade: 'El carácter de la personalidad se halla constituido por la unión del sentimiento de libertad con la conciencia intelectual de la alternativa. [...] Y es que, aunque la juzgue ilusoria, el agente no puede despojarse de ese sentimiento o creencia práctica' (*Renouvier,1902:222*).

Ambas tesis quedan, pues, así erigidas. La decisión, para Renouvier, como hemos visto anteriormente, depende de un acto de creencia, pues en los primeros principios de la ciencia (y de la meta-ciencia) lo normal es que reine la incomprendibilidad (que no la ininteligibilidad). Tras el pormenorizado análisis al que se han visto sometidas las doctrinas, el autor muestra su afinidad con la doctrina *indeterminista*. Una de las razones que da la encuentra en la sensación de libre albedrío que todos poseemos, sin excepción, y que se refleja en las creencias populares y facticas de las personas; otra, por ejemplo, en un argumento muy convencionalista: muchos intelectuales de peso han llegado a optar por las tesis de la libertad, una vez que han pensado seriamente en ellas. Para rematar, son la forma de la doctrina, por su relación con la lógica, las leyes y las relaciones, su anclaje en la *conciencia* (que aparece como fundamental), y su afirmación fundamental de la creencia en la libertad humana (y divina, ya de paso), todo lo que lleva a la adopción del *indeterminismo* por parte del autor.

Por nuestra parte, hemos de confesar nuestra afinidad por la opción de Renouvier. Nos parece que el inicio y anclaje fenomenológico es importante, al igual que el imperio de las relaciones lógicas. También, así mismo, el reconocimiento de los límites de la misma y la aparición de razones

44 Esto nos puede recordar a la caracterización que Aristóteles hacía de la Inteligencia como capaz de pensar potencias contrarias; por ejemplo, mientras que lo caliente sólo puede calentar y lo frío enfriar, un médico que conozca la ciencia de la salud es capaz tanto de curar como de hacer enfermar.

prácticas, facticas, para la elección.

Sin embargo, no podemos abstraernos de una sensación íntima de que algo se está dejando fuera. Existen, así mismo, elementos del 'otro lado' que nos parecen que merecieran ser recuperados, a pesar de la advertencia al respecto: 'Nos referimos a las contradicciones que generalmente provoca en los filósofos el deseo de conservar lo que creen ventajoso de una opinión, [...], sin darse cuenta de la inevitable solidaridad que vincula entre sí los elementos de un conjunto doctrinal' (Renouvier,1902:216). Entendemos los peligros del sincretismo, pero es precisamente la división en dos doctrinas tan opuestas, sobretodo, una de las cosas que nos resulta más sospechosa y artificial. Citando a un autor contemporáneo a Renouvier:

'Cette classification est une belle et hardie tentative pour embrasser, d'un vaste regard, les systèmes philosophiques. Ce n'est malheureusement là que son seul mérite, car Renouvier *dans le but d'unifier les diverses doctrines en arrive à les défigurer* [la cursiva es mía]. [...]. Comme le faisait observer Paul Janet [refiriéndose a Renouvier y a los neokantianos en general], peu pénétrable aux idées d'autrui, le philosophe néo-critique *ne les comprend qu'a la lumière de son propre système*, ce qui ne peut que les dénaturer et les rendre, finalement, irrécognissables.' (Janssens, 1902: 517).

No nos unimos a él en tanto excluye, en otra parte del texto, a todo lo que no sea pensamiento *puro* de la discusión del problema metafísico, pero su comentario nos parece relevante.

El propio Renouvier admite que existe una cierta tendencia en el pensamiento, '*una ley que ha dominado el espíritu humano en toda suerte de investigaciones: la ley que le induce a la busca de la unidad.*' (Renouvier,1902:217). Nos parece que esto supone un condicionamiento claro, una tendencia que bien puede acabar deformando en su busca de unidad, cual lecho de Procusto. Por otro lado, intuimos que existe otra ley que, relacionada con la anterior, *tiende* a dicotomizar, a ver en forma dualista, la propia realidad; cuanto menos, la propia historia del pensamiento da cuenta de multitud de sistemas, por todas las partes del globo en donde ha aparecido el pensamiento reflexivo, en donde se hace mención a algo similar: dos principios, dos mundos, dos substancias, un frente de oposición...

Como ejemplo ilustrador de esto último nos gustaría traer a colación una de las ilusiones ópticas más conocidas: El cubo de Necker.

Estamos ante un caso donde la percepción recoge dos formas coherentes en sí mismas, pero incompatibles entre sí⁴⁵, en el sentido de que la consolidación de una de ellas en la mente del receptor hace imposible la figuración simultánea de la otra. Ejemplos así abundan: el pato-conejo, la

45 En psicología de la percepción es lo que se llama 'percepción multiestable'.

mujer-anciana, etc. Pero lo interesante de nuevo es el carácter excluyente de ambas percepciones. Aplicados a nuestro caso, y razonando por analogía (que quizá no por isomorfismo), nos recuerda a ese leitmotiv que tanto repite el francés de que 'al elegir entre una de las dos doctrinas, la otra se presenta como su contradictoria'. Esto nos lleva a preguntarnos: ¿Agota la realidad nuestra propuesta, la abarca en sus aspectos esenciales? ¿O es más bien signo precisamente de una limitación esencial?

La lectura y el análisis de la obra de Charles Renouvier ha hecho aparecer de manera constante una intuición en nuestra mente, que insistía en emerger una y otra vez: Si un autor, una sola cabeza pensante (por mucha inteligencia que esta posea), ha sido capaz de encontrar los fallos y limitaciones en las teorías de tantos otros pensadores a lo largo de más de dos milenios... ¿Cómo pudieron estos, con su brillantez, no darse cuenta? ¿No puede ocurrir lo mismo con Renouvier? Aunque sólo sea como una medida de profilaxis intelectual, nos parece conveniente poner en cuarentena las conclusiones lógicas del francés, sobre todo aquellas que, como decíamos, tienden a la dicotomía y fuerzan la elección; puede haberse perdido algo importante en el camino. Y no por falta de talento del autor, sino por el carácter finito de todo ser viviente.

En nuestro caso, ¿Cómo se traduce tal finitud?

Nos hubiese gustado dedicar un luengo espacio a discutir la tesis que vamos a presentar a continuación, a buscar casos, en el pensamiento 'puro' y en el diálogo interdisciplinar, que pudieran apoyarlo, pero habremos de contentarnos⁴⁶ con algo más modesto. La enunciación es como sigue: la Razón, se la quiera entender como se quiera, se encuentra cuanto menos incardinada en un órgano (algo físico) que ha evolucionado a través de selección natural y cultural. Ambos mecanismos fuerzan a estructurarse de una manera dada y no de otra. Así, favorecen ser capaz de recibir un tipo de información y no otro; esto es: determinan lo que puede y no puede hacer y concebir el elemento. Un ejemplo servirá para ilustrarlo: somos perfectamente capaces de *imaginarnos visualmente* cualquier color situado entre las longitudes de onda de 400 a 700 nm. Sin embargo, preguntarle a alguien por el *color* de una onda de 900 nm resulta inimaginable, a pesar de que sabemos de su existencia, a través de otros medios que no son la observación sensorial directa. Un espacio tetradimensional también escapa a nuestra imaginación *visual*, por poner otro caso. Esta idea que apuntamos puede rastrearse en el siguiente fragmento de un libro de Daniel C. Dennet⁴⁷ y refleja la idea de *cierre cognitivo*:

'Es un hecho innegable de la biología que nuestros cerebros son limitados, como los de todas las

46 Precisamente, por el carácter finito de este trabajo, del tiempo... y de su autor.

47 Aunque esté expuesta en el precisamente para enfrentarla.

otras criaturas. A partir de nuestro punto de vista comparativamente olímpico, podemos ver que los peces son inteligentes a su modo, pero está claro que no están pertrechados para entender la tectónica de placas [...]. Cualquier cerebro está sometido al cierre cognitivo (McGinn, 1990) con respecto a una serie de problemas que están más allá de sus posibilidades, inconcebibles e incomprensibles. [...] Sería profundamente abiológico [...] suponer que, de algún modo, nuestros cerebros humanos están exentos de estos límites naturales. Estas ilusiones de grandeza son reliquias obsoletas de nuestro pasado precientífico. (Dennett, 2017: 333)

Por otro lado, está el hecho de que, incluso cuando tratamos con la Metafísica (que está *dehors et au-dessus* de los fenómenos físicos, de la Naturaleza), no se rompe el vínculo con nuestra propia existencia dentro de ese mundo que *depende*⁴⁸ de tal Metafísica. El estudio de esa *filosofía primera* (y no digamos ya las otras filosofías y ciencias) no puede prescindir del hecho de que el ser humano que la desarrolla, descubre, crea, etc., es parte de ese mismo mundo. Esto puede generar problemas, cuando el *gobernador* es así mismo *gobernado*, por decirlo de alguna forma; entre ellas están, probablemente, las paradojas de la autocausación. Una idea al respecto puede rastrearse en la obra de Juan Arana (Arana, 2005).

Unidas ambas consideraciones y todo lo dicho más arriba, nos parece que puede ser fructífero proponer la siguiente idea, aunque sea de un modo provisional y ensayístico:

Hipótesis (auxiliar/de trabajo): *Son el carácter finito de la razón, por una parte, y el ser objeto de su propia investigación como sujeto, por otra, los responsables de la proliferación de paradojas y dilemas en el pensamiento humano.*

A partir de esta hipótesis nos gustaría, en la Segunda Parte del presente trabajo, investigar y ofrecer una posible alternativa a todo lo dicho hasta el momento, que, nos parece, asumiría los presupuestos de finitud y límite arriba mostrados, sin renunciar a conseguir un conocimiento racional pero humano del mundo. Especialmente, en lo que concierne a la filosofía.

3. PARTE SEGUNDA

48 La estructura explicativa piramidal, jerárquica, en la que los *primeros principios* y, en general, la Metafísica, es la que da cuenta de la Física, sin un feedback mutuo (como ocurre analógicamente en el caso del *círculo hermeneúutico*), está detrás de las suposiciones hechas en la obra; incluso en la corriente que huye de lo *Incondicionado*, según nos parece.

Creemos que el enfoque adoptado durante más de dos mil años en las más influyentes escuelas filosóficas, en lo concerniente a los lugares de trabajo comunes de la Razón Filosófica (i.e., el Ser, el Conocimiento, la Moral, etc.), es que 'no hay grados'; existen abismos insalvables (salvo emanaciones, intermediarios aúlicos y cosas del estilo) entre el 'Ser' y el 'no-Ser', entre la Bondad y la Maldad, entre el Conocimiento y la Ignorancia. No se puede 'conocer-a-medias', pensamos, 'o lo sabes o no lo sabes'⁴⁹. Las *medias verdades* son algo sin valor alguno; no son *verdades*, directamente.

Este es la idea que subyace a la investigación filosófica con especial ahínco desde las *Meditaciones metafísicas* y el *Discurso del Método* de René Descartes, y que prolonga su sombra hasta llegar a la obra del filósofo Inmanuel Kant, donde cristaliza por completo tal concepción. A nuestro entender, la historia de la metafísica que hemos relatado de la mano de Renouvier, con sus idas y venidas y, finalmente, la dicotomización realizada en dos (y sólo dos) doctrinas coherentes internamente y totalmente contradictorias la una de la otra, de manera que no quede espacio sino para la elección forzada entre ambas... es un efecto colateral de este enfoque absolutista en el pensamiento filosófico. Enfoque que, por otra parte y como apuntábamos más arriba, no tiene en cuenta las características finitas de la Razón y, por ende, del acto de pensar en sí mismo⁵⁰. Este enfoque ha sido llamado, con acierto, 'rigorista', y una epistemología (y la relación entre ésta y la Metafísica es algo vivo) que actúa amparada subterráneamente en esos presupuestos es llamada '*del rigor*'.

El ejemplo más flagrante podemos encontrarlo en la *Crítica de la Razón Pura*. Probablemente, como se nos cuenta en la obra de Arana (*Arana, 2012*), la causa de ello se encuentra en una mala interpretación de la cosmovisión y metodologías científicas por parte del autor. Kant pretendía hacer entrar a la filosofía por el *recto camino de la ciencia* (entendiendo como ciencia, en realidad, la Mecánica Newtoniana). Aquí hay varias presuposiciones que conviene resaltar:

'[...]Porque los investigadores estaban aún lejos de pretender el sometimiento completo de la naturaleza a leyes de tipo mecánico. [...] Deslumbrado por los triunfos de la nueva ciencia, se convierte en su heraldo y proclama *verdad acabada e incontrovertible* lo que -juzgado con más perspectiva- resulta ser nada más que una buena aproximación' (*Arana, 2012: 22*).

Kant consideraba que lo que en Ciencia se estaban consiguiendo, a la vista del éxito predictivo y de los progresos tecnológicos asociados a la misma, eran *verdades eternas, acabadas*, entretejidas en

49 A pesar de ello, en los últimos años se está investigando dentro de los paradigmas de las ciencias cognitivas con la posibilidad de que coexistan diferentes grados de comprensión, de conciencia, etc.,. Estas nunca llegarían a ser 'completas' por definición, en un sentido ontológico, aunque sí pueda hablarse de 'suficiente' o 'razonablemente' cumplidas; sería el estado de un ser humano sano, 'normal'. (*Dennett (2017)*).

50 Pues *pensar* es un *acto*, espacio-temporalmente dado...

la Naturaleza en su aspecto fenoménico de manera ineluctable por el Creador. Una vez encontradas, y en ese avance del desvelamiento del libro de la Naturaleza (escrito en lenguaje matemático, como ya propusiera Galileo), permanecían como un refugio inalterable y seguro, ahistórico, accesible al físico teórico para sustentar la investigación, y al físico práctico, para producir sus creaciones. Ahora bien, para dar sustento a dichas verdades, tras la crítica humeana a la causalidad, hacía falta una honda reflexión filosófica, que salvase de alguna manera el carácter apodíctico que debían poseer tales conocimientos, en tanto participantes de la certeza *absoluta*.

De todos es sabido (y esperamos que haya quedado claro en la Primera Parte) cómo Kant, en su búsqueda de asideros, pretende purificar a la Razón para encontrar los rasgos de Universalidad y, por ende, apriorismo (rasgos *sub specie aeternitatis*) que en ella haya. Por ello se centra en el aspecto formal y, en última instancia, *transcendental* (como condición de posibilidad) de sus frutos. Su labor comienza por purgar todo lo que de particular, empírico y mundano haya en el objeto de estudio, para acercarlo al nivel de certeza que él asociaba a la 'ciencia natural pura'. Esto no es nuevo. Ya en Grecia el éxito de la Geometría deslumbraba las mentes de Platón y sus discípulos cuando filosofaban.

'Lo más selecto de nuestra tradición intelectual- desde Platón, pasando por Descartes o Kant y llegando hasta Hegel o Husserl- ha denegado valor teórico a todo lo que no fuera universal, evidente, claro, distinto, puro, absoluto, exhaustivo, acabado' (*Arana, 2012: 27*).

Esta forma de entender el Conocimiento y, en general, los frutos del pensamiento humano, se puede englobar bajo una *Epistemología del Rigor*. La ciencia pujante del momento (La Geometría en época helénica; la Mecánica en la Modernidad⁵¹) era el modelo a seguir, por la aparentemente absoluta seguridad de sus resultados. Lo curioso del asunto es que la mayor parte de científicos en cuyos trabajos los filósofos decían inspirarse, no profesaban el credo del rigorismo que tradicionalmente se les viene atribuyendo; no todo científico ha sido un Laplace. Y no por falta de talla intelectual, pues encontramos en el grupo de los posibilistas a Newton, Huygens, Maxwell y otros tantos gigantes del pensamiento. Volviendo al tema que nos ocupa, nos parece probable que esta forma de pensar sea la que ha conducido en último término a la dicotomía que propone Renouvier, como recolector de dos mil largos años de subrepticio *rigorismo intelectual*.

En cualquier caso, existe otro paradigma alternativo, bautizado recientemente como *Epistemología del Riesgo*, pero cuyo nacimiento tácito es mucho anterior. Ya encontramos las muescas de su

51 ¿La Física Cuántica y la Relatividad en la Actualidad? De ser así, se estaría pecando de contradictoriedad.

presencia en el trabajo de Sir Isaac Newton. Aunque el *Escolio General* de los *Principia* comienza con una cierta torpeza filosófica⁵², los escritos y experimentos del físico inglés eran audaces, atrevidos, y no buscaban un conocimiento *cerrado* (pese a Kant, y por usar la terminología popperiana): 'No hay evidencia empírica ni de otro tipo que nos permita estar seguros [*filosóficamente hablando; en sentido fuerte, ontológico*] de los principios que constituyen y dinamizan el universo. La búsqueda de verdades apodícticas es una misión imposible, lo cual no impide la existencia ni el hallazgo de verdades *a secas*. [...] Tanto más objetivas, *reales*, cuanto más desnudas están de adornos psicológicos y epistémicos'. (Arana, 2012: 35).

Como decíamos, Kant y sus seguidores⁵³ no entendieron este rasgo de la metodología newtoniana, pero no ocurrió lo mismo con la Ciencia Moderna; esta se lanzó al experimento, a la incertidumbre, al tanteo matemático y, sólo de manera tardía, a la formalización de sus teorías. Irónicamente, la ciencia ha progresado con tanta efervescencia precisamente porque no ha seguido un camino *recto*, sino que se ha ido abriendo paso a machete como ha ido pudiendo, confrontándose con la Naturaleza y descargada, gracias al trabajo de Newton, de la antigua indisolubilidad del lazo que unía *verdad* con *certeza* o *evidencia*. De este espíritu, de esta forma de entender el conocimiento, bebe lo que más tarde se conocería como *Epistemología del Riesgo*, y cuyas líneas maestras pueden resumirse en tres rasgos:

'a) La verdad es la propiedad que tiene la realidad de resultar inteligible. No es indispensable que esa inteligibilidad sea completa, *en especial si la referimos al hombre en su presente condición histórica* [Las cursivas son mías]. Pero al menos debe ser parcialmente alcanzable de un modo que podamos contrastar.

b) Ninguno de los proyectos epistémicos desarrollados hasta ahora han obtenido ni merecido un consenso definitivo (dejando aparte la lógica y las matemáticas)⁵⁴[...].

c) No obstante, hay elementos objetivos para comparar y preferir unas opciones teóricas a otras. Se puede establecer una gradación fiable, aunque sujeta a revisiones, que hace preferibles una teorías a otras, a pesar de los elementos de incomensurabilidad que hay entre ellas'. (Arana, 2012: 23).

Nos parece que una Teoría del Conocimiento así esbozada podría dar cuenta de una manera más fiel de la estructura de la realidad accesible a nuestro carácter finito, como apuntábamos en el

52 Tanto por ignorar lo que más tarde se ha llamado *carga teórica de las observación*, como por su confianza en la inducción como método generalizador (que también ha recibido una dura crítica, desde Hume hasta la filosofía de la Ciencia vienesa del siglo XX).

53 En cierto sentido, toda la tradición filosófica occidental posterior; sea para hablar en contra o a favor de él.

54 Y, si hacemos caso de las reflexiones contemporáneas, puede que ni aún estas. Para más información, la obra *Matemáticas: La pérdida de la certidumbre* de Morris Kline presenta un análisis histórico muy interesante; por el lado lógico, por ejemplo, la proliferación de lógicas de distinto grado, modalidad, etc. (dado que en algunas de ellas se llega a poner en entredicho el propio principio de Tercio Excluido) es fiel testimonio de que, quizá, la apodicticidad no pertenezca a este mundo.

Interludio, sin paralizar la investigación en estériles discusiones terminológicas, metodológicas u ontológicas que remiten a una inconsciencia manifiesta de las limitaciones de nuestra cognición. En lugar de ello, se apuesta por asumir el *riesgo* como un rasgo constitutivo indisoluble del encaje del ser humano en la realidad; es más, ha sido justamente la presencia del mismo lo que ha dado forma, por presión evolutiva (natural y cultural), a la estructura de nuestro cerebro, asiento del Yo y de su Razón, entre otros factores.

Por lo dicho, y vista su importancia, puede convenir dar una definición algo más formal del concepto de *riesgo* en epistemología. Tomaremos el siguiente fragmento para ilustrarlo:

'Risk is part of our lives. It is part of the decisions we take (whose outcomes we are rarely fully certain about) and of the actions we perform (whose consequences often go against our personal interests). [...] the concept of risk also has significance for philosophy, in the sense that it is a key concept in some central areas of philosophy. For example, risk and, in particular, how to rationally make decisions in conditions of uncertainty is at the core of decision-theory. [...] In epistemology, the concept of risk and particularly of epistemic risk also plays a relevant role. The expression 'epistemic risk' [...] refer to the idea that any subject who believes a proposition p stands to be right if p is the case and is mistaken if p is not the case' (Navarro et al, 2019: 1)

Puede parecer una definición algo rígida, pero hay que tener en cuenta que está gestada en un campo muy específico. Ahora bien, no pensamos que la integración del *riesgo* tenga que limitarse al área de la epistemología. Por el contrario, creemos que muchos de los feudos más añejos de la Filosofía podrían verse revitalizados con la integración de dicho concepto. Desde el punto de vista teórico, la Metafísica, por su íntima relación con la Epistemología, es la primera afectada: al tratar con conceptos tales como el de *causa*, y el subsiguiente de *determinación* (entendida la primera como fuente de la última), se ve alterada en su entraña por el hecho de que para el descubrimiento de las causas y, por ende, de la naturaleza de las mismas⁵⁵, se hace necesaria una alianza con una ciencia que ya ha aceptado el riesgo y la incertidumbre como elementos constitutivos y que, así, tiene como aval principal a la experiencia. Ocurre de manera similar en Antropología Filosófica. Por el lado práctico, si se nos permite usar una distinción algo ajada, constatamos la presencia del *riesgo* en la Ética o en la Política, y los textos que anuncian un renacimiento implícito de este hecho pueden rastrearse desde Aristóteles a Maquiavelo⁵⁶, llegando a la actualidad. Un ejemplo a nuestro entender magistral de ello puede encontrarse en los textos de Max Weber, padre de la sociología,

55 Cabría hacer notar aquí que partimos de un pre-conocimiento del objeto de estudio, sin el cual el acceso al mismo sería imposible y la recesión se volvería infinita. Esta constatación de que no partimos de cero y de que, a la vez, hay una cierta retroalimentación en nuestro acceso al objeto estudiado y al conocimiento del mismo, quizá se la debemos a la Hermenéutica.

56 Qué decir de la *virtú* maquiavélica, como remo en el mar de la fortuna.

donde la 'ética de la *convicción*' (algo análogo en el terreno de lo ético a nuestra epistemología del *rigor*) es contrapuesta, al menos parcialmente, a la 'ética de la *responsabilidad*' (que tiene en cuenta que hay un límite a la acción del hombre, por muy rico en recursos o dotado que este sea). En principio, y manteniendo el carácter hipotético⁵⁷ que iniciamos en el Interludio, cabe esperar que la asunción del *riesgo* se siga mostrando fructífera en otras áreas del pensamiento que, tristemente y con el tiempo, se han ido viendo anquilosadas o aisladas del resto de la praxis y episteme humanas.

Creemos que el paradigma del *riesgo* así esbozado y, por ende, de la *incertidumbre*, *falibilidad*, *posibilismo*, *incompletitud*, etc., puede erigirse como una forma de enfrentarse a los retos que la razón se encuentra en su embate (y debate) con la realidad, sin perder en capacidad de gestar modelos de inteligibilidad, y sin caer en las paradojas que las inercias de la razón sin freno habían producido, gracias a la conciencia de los límites que le son constitutivos, en sí misma y en su encaje en el mundo. Por otra parte, entendemos que lo que aquí presentado ha sido intencionadamente una visión sumaria y general del asunto. Para una información detallada sobre *teoría del riesgo*, puede consultarse la obra de Roeser et al., *Handbook of risk theory*.

Llegados a este punto, y a modo de cierre del presente trabajo, querríamos realizar una breve incursión en un terreno que nos permita, por un lado, apuntalar nuestras hipótesis sobre la finitud de la razón (y este es el sentido que, filosóficamente, se le ha solido asignar cuando se ha reflexionado sobre ello) pero que por otro muestra, creemos, una manifestación de un encaje más sano del ser humano con lo real y consigo mismo, pues da mayor cuenta de la complejidad de ambas esferas. Nos estamos refiriendo al tema del Humor. El excursus será breve, no más que unas pinceladas anexas, pero esperamos aún así que pueda servir para aportar la especia que, como en cocina, remate este plato de la manera más enriquecedora posible.

Para conseguir lo anterior, nos basaremos en la Tesis Doctoral, de Luis Fernández Navarro, titulada '*La Risa y la Especificidad Humana*'. Entresacaremos algunos apuntes histórico-filosóficos de ella, además de aprovechar parte del resto del trabajo para llegar a nuestras conclusiones.

Como decíamos, el Humor se nos aparece como poseyendo esa doble vertiente: por un lado, límite de la razón; por el otro, encaje más adaptativo en la complejidad de la realidad. Por poner un ejemplo rápido de ello, hasta ahora, y como veíamos en Renouvier, es la Inteligencia (o, en último término, la Voluntad y la Razón práctica) la facultad que nos permite discriminar la verdad y elegir

⁵⁷ Y por ende, ensayístico; no deja el ensayo de ser el género clásicamente más asociado a la filosofía, quizá no por azar.

acertadamente entre las cosas. Por ello, resulta de sumo interés que en el siglo XVIII, un filósofo (y político) inglés⁵⁸ llamado Lord Shaftesbury llegase a considerar que

' [...] Lo ridículo o lo paródico son una especie de prueba de la verdad. Se supone que la verdad resiste cualquier luz, y una de las luces o medios naturales más importantes bajo las que deben observarse las cosas para comprenderlas cabalmente es la ridiculez,' (*Fernández Navarro, 2019: 213*)

Así pues, en pleno siglo de las *lucés*, una de las luminarias para elegir de manera cabal aparece en lo ridículo, en lo risible; en el humor. No es de extrañar, pues es el pensamiento, acostumbrado a los corsés de la lógica en su relación con la realidad, el que se siente liberado en muchas ocasiones cuando aparece la comicidad. Como dice Fernández Navarro: ' El arte y el humor son un espejo en el que el hombre se mira hasta entender que hay otros sentidos y otros significados.'(*Fernández Navarro, 2019: 135*).

Respecto a la época de la Ilustración, no se encuentra sólo: el propio Kant dedica, en su *Crítica al Juicio*, un apartado al humor y a la risa. En ellos encuentra un juego de facultades, como el que luego aplicará a sus ideas sobre el arte, en el que el raciocinio se topa con una barrera, con la frustración de sus expectativas cuando busca la resolución conceptual de un problema. Y, pese a lo paradójico de la situación (una frustración de los objetivos debiera producir, aparentemente, una frustración sentida), el sujeto pensante siente *deleite* ante tal situación así resuelta; entendido este como un tipo de placer, aunque no universalizable. Lo interesante es la intencionalidad de esta clase de placer corporal: La salud, el bienestar del propio sujeto. Así, apunta:

' El humor [...], es un juego con representaciones mediante las cuales nada es pensado en realidad, pero deleita por el cambio, muy vivamente, hasta llegar a provocar una intensa animación corporal, a pesar de venir excitada por ideas del espíritu.' (*Fernández Navarro, 2019: 236*)

Acostumbrados al rigorismo prusiano, resulta interesante esta divergencia hacia algo más corporeo, menos universal y abstracto. En ella le sigue (aunque en otras cosas le persiga) Arthur Schopenhauer, si bien con algunas correcciones sobre la idea del humor kantiana, ligada a las llamadas '*teorías de la incongruencia*'. En el caso de Schopenhauer, la inadecuación en el extremo de nuestros conceptos con 'lo que hay', con lo dado, se presenta de forma más clara en la relación entre nuestras abstracciones y nuestras intuiciones sensibles. Cuando estamos pensando algo, y este

58 Y por ende y no casualmente, heredero de las corrientes lockeanas

algo, de alguna forma, se nos presenta en otra ocasión de una manera que desdice la idea que nos habíamos formado de él, surge la risa, entendida en todos estos autores como un *proprium* del ser humano⁵⁹. Sería el resultado de tomar conciencia de la inadecuación de nuestros productos mentales para dar cuenta de la realidad. Confrontamos a nuestras intuiciones unos conceptos que pretenden reunir la diversidad bajo su seno eidético; esto no es necesariamente malo per sé, ni mucho menos, y ya hemos apuntado más arriba que la determinación de las cosas del mundo es una tendencia natural de la razón humana. Ahora bien, ante ese encuentro, son los frutos de la razón los que acaban saliendo perdiendo para Schopenhauer pues, como lúcidamente se apunta en el siguiente fragmento y en resonancia con todo lo dicho, se colige de sus teorías que

'lo intuido [...] no está sometido al error, no precisa de ninguna acreditación externa sino que se defiende por sí mismo. Su conflicto con lo pensado se debe a que este con sus conceptos abstractos no puede descender a la infinita diversidad y matizaciones de lo intuitivo. Siendo precisamente esa victoria del conocimiento intuitivo sobre el abstracto, sobre el pensar, lo que nos alegra. Porque la intuición, la experiencia, es el modo de conocimiento originario, inseparable de nuestra naturaleza animal. Porque en él se presenta todo lo que procura una satisfacción inmediata a la voluntad, y es el medio presente del goce y la alegría. [...] . De ahí, dice Schopenhauer, que nos agrade ver pillada en falta a esa estricta e infatigable preceptora, a esa importuna institutriz que es la razón y que se muestra incapaz por una vez.' (*Fernández Navarro, 2019: 244*)

Vemos aquí como nuestro doble objetivo (mostración del límite y encaje más sano con lo real) se ve previsto en la obra de Schopenhauer, en relación al humor. Los ejemplos que aparecen que sustentan nuestra tesis, dentro del trabajo de Fernández Navarro, son varios (a nuestro entender, son sobretodo el caso Søren Kierkegaard, Henri Bergson, Nietzsche, Freud, Scott Weems y John Morreall.) (*Fernández Navarro, 2019*). Sin embargo, nuestra intención era sumaria y generalista: dar unas pinceladas sobre unas ideas que, nos parece haber mostrado, han sido intuidas repetidas veces en el pasado y son refrendada en el presente. Por ello, pensamos que la presentación de algunos ejemplos históricos cumple con nuestra intención y refrenda discursivamente nuestra tesis, sabiendo que la fuente de la que manan esas gotas ofrece mucho más y que, además, la oportunidad de consultarlas está siempre abierta al lector interesado. Esperamos con este trabajo y, con este excursio final, haber contribuido ligeramente a aquello que, en la novela de Umberto Eco, ha de ser la misión del filántropo con respecto a los hombres:

59 Por su relación con la relación, risa y humor aparecerían sólo como patrimonio humano, aunque podamos ver gestos similares en otras especies, al menos en lo que a fisiología y apariencia se refiere.

«[...] lograr que éstos se rían de la verdad, lograr que la verdad ría, porque la única verdad consiste en aprender a liberarnos de la insana pasión por la verdad» (Fernández Navarro, 2019: 283)

4. CONCLUSIONES

Pese a lo anterior, no consideramos que el presente trabajo derive en unas conclusiones irracionalistas. Ni mucho menos. Hemos revisado, de la mano de Charles Renouvier y con los apuntes de otros pensadores, la historia de las ideas metafísicas a lo largo de más de dos mil años; el más acabado y refinado proceso de la razón exigiéndose a si misma más de lo que puede dar, a nuestro entender. Proyectando ese esquema sobre la Naturaleza y el Ser Humano hemos llegado a la erección de dos grandes sistemas doctrinales, comunicados y contradictorios entre sí; no había mundo más allá de ellos, sólo hay el mundo dentro de ellos. Nos hemos centrado en la obra del francés porque su exhaustividad y sistematicidad (sobre todo esto último) permiten ver hasta donde puede llegar el esquema lógico de la realidad. Aunque lo hayamos planteado como una hipótesis auxiliar, nos ha parecido que muchos, si no todos, de los problemas paradójicos o dilemáticos proceden de una inconsciencia de los límites propios del ser que se hace tales preguntas. Es probable que, aunque no sea la respuesta definitiva, la idea pueda servir como guía para futuras investigaciones. En cualquier caso, nos ha parecido que todo ese gran despliegue, tal y como es presentado por Renouvier, favorece una forma de conocimiento *dehors l'human* (incluso en la serie de las tesis pro libertad). Esto es a lo que hemos llamado una forma de enfrentarse al conocimiento humano *rigorista*, y hemos situado muchos de los desajustes de la Filosofía y, sobretodo, su parálisis endémica, en esta forma de entender la verdad: o es *pura* o no es *verdadera*. Es un camino muy distinto al seguido por la ciencia moderna lo que, probablemente, le haya llevado al estado innegable de desarrollo *coherente* y *vivo* que podemos contemplar hoy en día en esta, mientras la filosofía se recluye más y más en el ámbito puramente académico. Creemos que una forma de vencer la endogamia es tomar consciencia (como una forma de *límite* pero también de *condición de posibilidad* para describir, en la medida humana, fielmente la realidad) de la existencia omnipresente del *riesgo* y apostar por una *epistemología del riesgo* como método de investigación. Esto encauzaría a la Filosofía en el *sinuoso*, que no recto, camino del saber, por donde puede avanzar desbrozando, arriesgándose, abriéndose camino. Bajo esta perspectiva, ¿Será ella la que 'redondée' e intercomunique los productos de la Ciencia, estableciéndose como un saber de segundo orden? ¿Fundamentará de algún modo el saber humano? Quién sabe. Sea como sea, hemos querido dar algunos breves ejemplos sobre la *epistemología del riesgo* y concluir con una reflexión sobre el humor, pues nos parece que es una forma *muy humana* de mostrar los propios límites del *sapiens*, a

la par que se ensaya un nuevo encaje y una forma más sana de estar en la Vida. Personalmente, el trabajo nos ha permitido adentrarnos en dominios de la clásicamente llamada 'Filosofía Primera' que, por otra parte y aunque se transforme, resemanticé, vilipendie, etc, etc., nos parece que contienen preguntas que tienen que ser formuladas, encaradas (y quizá respondidas), por cualquier Filosofía que se precie de ser algo más que un saber 'museístico' y localista. Esperamos que la lectura haya sido también placentera y enriquecedora.

5. BIBLIOGRAFÍA CITADA

Arana, Juan (2005): '*Los filósofos y la libertad*'. Ed. Síntesis. Madrid

(2012): '*Los sótanos del universo: la determinación natural y sus mecanismos ocultos*'. Ed. Biblioteca Nueva. Madrid.

(2013): 'Los múltiples rostros del determinismo'. *Fronteras del Determinismo Científico*, Cap. 1, pp-23-38. Ed. Biblioteca Nueva. Madrid

(2017): '*Un ejemplo de transdisciplinariedad filosófico-literaria: Borges y las paradojas de Zenón*'. Filosofía, Arte y Mística. Ed. Universidad de Salamanca. Salamanca.

Dennett, Daniel C. (2017): '*De las Bacterias a Bach. La evolución de la mente*'. Ed. Pasado y Presente. Barcelona.

Fernández Navarro, Luis (2019): '*La risa y la especificidad humana*'. Tesis Doctoral, Univ. De Sevilla. Sevilla.

Janssens, Edgar (1902): Charles Renouvier, *Les dilemmes de la métaphysique pure*. En: *Revue néo-scholastique*. 9^e année, n°36, 1902. pp. 515-518.

Kant, Immanuel (1978): *Critica de la razón pura (1781)*, trad. De P. Ribas. Alfaguara. Madrid.

McGuinn, C. (1991): '*The Problem of Consciousness: Essays towards a resolution*'. Blackwell. Cambridge.

Navarro Reyes, Jesús et al. (2019): *New Perspectives on Epistemic Risk (E-RISK)*. Proyecto de Investigación.

Necker, cubo de: <https://matematicascercanas.com/2014/04/13/el-cubo-de-necker/> . En esta página puede encontrarse una sumaria pero interesante descripción del mismo.

Renouvier, Charles (1944): *Los Dilemas de la Metafísica Pura*. Ed. Losada. Buenos Aires.
http://classiques.uqac.ca/classiques/Renouvier_Ch Charles/Renouvier_Ch Charles_photo/auteur_photo.html Para una biografía del autor.