LECCION INAUGURAL EN LA CATEDRA DE FILOSOFIA DEL CONOCIMIENTO DEL COLEGIO DE FRANCIA, EL 5 DE DICIEMBRE DE 1962

Jules Vuillemin

I

Hace diez años, aquí mismo, Maurice Merleau-Ponty pronunciaba el elogio de la filosofía.

Hablaré poco de aquel hombre secreto y generoso, irónico y sonriente, ejemplar y contrito de serlo. Nada le era más ajeno que el representar el papel de filósofo grave e importante. Su arte de vivir y de pensar rechazaba toda idea de aderezar de sí mismo una imagen despojada de circunstancias singulares y ya purificada por los ritos de la inmortalidad. Ningún recuerdo suyo lo muestra protocolario; y al evocarlo está vivien-

te entre nosotros, para expresar lo que todos debemos a su pensamiento.

Habiendo partido de reflexiones científicas sobre el comportamiento y la percepción, ese pensamiento, fiel a los patronos ilustres, que pronto halló en Sócrates y en Montaigne, se liberó cada vez más de toda erudición y de todo saber libresco, para mejor expresar una intuición fundamental y simple. Nadie puede encontrar en el tribunal supremo un juez que, desligado por lo demás de toda relación viviente con sus acciones, las declarará buenas o malas; tampoco, nadie puede referir sus pensamientos ante una conciencia impersonal, serena y desprendida, que distinga verdades y falsedades; y ningún Dios interpreta los enigmas que plantean la naturaleza y la historia.

Estamos solos, entre nosotros, atados a nuestro cuerpo y a circunstancias ambiguas o irrisorias. La filosofía no nos emancipa de estas condiciones. A lo más, nos

enseña a reír de los adivinos.

Pues bien, esta intuición, de la cual toda la filosofía de Merleau-Ponty fue apasionado comentario, no hace, como sucede con todas las intuiciones verdaderas, más que prolongar y ensanchar una experiencia tan natural y tan constantemente presente que de de ella no observamos ya más la singularidad, la experiencia que hacemos de nuestro cuerpo. Sin duda se encuentran en los contemporáneos otros análisis de esta experiencia. Lo contrario sería sorprendente. Pero una cosa es encontrar el problema entre otros e iluminar intermitentemente ciertos aspectos de esta experiencia ineluctable, elemental y difícil, y otra cosa es considerar el problema como primitivo, y la descripción de esta experiencia como fundamental.

Este problema fue el primero que abordó Merleau-Ponty y esta descripción nunca ha dejado de perfeccionarla y profundizarla. Nuestro cuerpo no es más, para él, que el lugar donde se ata la unión de alma y materia, y donde despliega sus vicisitudes. Anónimo como no lo es la conciencia y subjetivo como no lo es la cosa, aquél define una situación metafísica que nuestra condición nos prohibe rebasar. Así, la filosofía deja de poder guardar sus distancias con relación a este fenómeno originario; deja de mirarlo como objeto o incluso como instrumento de selección al servicio de la vida y

de la conservación; deja, en fin, de invocar cualquier otra instancia del pensamiento para comentar la revelación del ser real. Por primera vez, la experiencia del cuerpo llega a ser un método de análisis filosófico, e incluso hasta podría decirse que un método crítico de los métodos filosóficos.

Pues esta experiencia, dando su contenido y su sentido a la afirmación metafísica fundamental, la de la finitud del pensamiento, posee, por este título, un poder indefinido de extensión y no le es extraño ninguno de los campos en que encontramos algo de lo que el hombre hace o comprende. Aclara la naturaleza de los signos en el lenguaje y en las formas más sutiles de la comunicación entre los hombres. Bajo las apariencias de las fatalidades que un imaginario espíritu del arte, parece perseguir a través de las obras, cuando, depositadas en los museos, carecen de su origen real, recobra el milagro natural de la expresión ya esbozado en el menor de nuestros actos y de nuestras miradas. Permite, en fin, bosquejar una política por entre el fanatismo y el mandarinato; y será por referencia al análisis que Merleau-Ponty hacía de la experiencia corporal como se podrá comprender verdaderamente el texto siguiente, que consagraba a Maquiavelo y en el que describía su propia situación: "Maquiavelo une, escribía, el más agudo sentimiento de la contingencia o de lo irracional en el mundo con el gusto de la conciencia o de la libertad en el hombre. Al considerar esta historia con tantos desórdenes, tantas opresiones, tanto de imprevisto y tanto trastorno, no ve nada que la predestine a una consonancia final. Evoca la idea de un azar fundamental, de una adversidad que la sustraería del acoso de los más inteligentes y más fuertes. Y, aunque exorciza finalmente ese genio maligno, no es por ningún principio trascendente, sino como simple recurso a los datos de nuestra condición" (Signes, p. 276-277).

En cada gesto del hombre, Merleau-Ponty encontraba la libertad, y también en cada gesto la encontraba infinitamente limitada. Igualmente alejado del optimismo y de la desesperación, sabía que nada se adquiere ni se pierde nunca. Gracias a esta imagen del mundo, que excluyó la escatología, tanto como la indiferencia, el filósofo, decía; "no difiere del hombre: ambos piensan la verdad en el acontecimiento, están juntos contra el sujeto importante que piensa por principios, y contra el astuto, que vive sin verdad".

Todos parecen comprender hoy esta idea, sin duda demasiado desembarazante como para conservar la audacia; ¡cómo si el número de los espíritus libres pudiera aumentarse de pronto! En realidad, cada vez que el filósofo recordaba, con ocasión de un acontecimiento determinado, que hay una verdad y que no hay un lugar de la verdad, desagradaba a la mayoría: los astutos lo habían acusado de fanatismo, los fanáticos le acusaron pronto de astucia. Esta coincidencia es señal de que se ha acertado y acaso sea una forma refinada de la equidad filosófica el esperar a que estemos solos para hacernoslo saber.

Así se me ha mostrado ese pensamiento, enemigo de todo dogmatismo, tanto del Dios exterior como de la historia universal, y sin embargo, confiado en nuestros poderes inmanentes. En el plano de la reflexión, se inscribe en una larga tradición que, desde el siglo XVIII, trata de fundar la filosofía sobre la finitud. Pero no éramos juguetes de una ilusión cuando, al leer la *Phénomenologie de la perception*, tuvimos el sentimiento de hallar exactamente lo que buscábamos. Hasta Merleau-Ponty, la tradición que evoco aportó constantemente sustitutos de los ídolos que pretendía destruir. Merleau-Ponty fue radical, Se nos había enseñado que percibir es juzgar. El nos mostró lo fantástico de esta teoría entonces aceptada, y sacó todas las consecuencias de su crítica. De la filosofía rechazó lo que la tradición acaso estimaba más: la vida contemplativa y la especulación pura.

II

Un pensamiento sólo ejerce en profundidad su influencia cuando se extiende a

los campos que antes abandonaba o incluso negaba.

Aparentemente todo separa la filosofía del conocimiento y el existencialismo de Merleau-Ponty. A la preocupación por el rigor se oponen los escrúpulos de la ambigűedad; a la universalidad, el compromiso. En una palabra, por sus métodos y su objetivo parece que la filosofía del conocimiento debe restituir sus privilegios a la especulación.

Las cosas no son tan sencillas.

A Merleau-Ponty le gustaba decir que una filosofía del signo dista igual de una interpretación por la conciencia, y de la dialéctica y de la subjetividad trascendental. Quisiera mostrar que pese a las diferencias inherentes a su materia y a sus métodos, la filosofía del conocimiento se halla ante una situación análoga en sus problemas.

Entretanto, para muchos la filosofía del conocimiento no se distingue hoy del po-

sitivismo. ¿Qué es entonces el positivismo?

Bajo su forma más radical, esta doctrina niega toda significación a las preguntas que la ciencia no puede resolver; sólo les concede la condición de trampas lingüísticas y las diversas filosofías no hacen, para ella, más que ilustrar las diversas maneras de embrollarse que los hombres han encontrado. Los pirronianos, antaño, se guardaban de no afirmar nada, por miedo de que, si reconocían dudar, se les forzaba, por ello, a reconocer que sabían, y comparaban toda proposición de ignorancia con el ruibarbo; los positivistas, todo lo contrario, intolerantes con los problemas, reciben únicamente los discursos científicos supuestos categóricos y aptos para pronunciarse de golpe sobre su propio valor, por miedo de que una sola indecisión no haga renacer toda la filosofía.

No habremos comprendido la seducción que todavía ejerce esta caricatura sobre muchos hombres de hoy si no les podemos discernir el origen de la ocasión. Porque el origen y la ocasión son de parte en parte filosóficos. Al servir para justificar las ambiciones de los tecnócratas, el positivismo, en efecto, expresó la esperanza de organizar racionalmente nuestra existencia y de liberarla de prejuicios y supersticiones. No era entonces una antifilosofía, y no se daba para tal: trataba solamente de precisar la naturaleza de esa razón llamada a traer la paz en el conflicto de las opiniones y los fanatismos. En breve, no había otro blanco que el de criticar la razón.

Así pues la crisis de la teología racional en el siglo XVIII, puede ser legitimamente tenida como la ocasión del positivismo, y se le hará entonces remontar su origen al primer ensayo serio que fue intentado para desacreditar esa teología y reconstruir una filosofía que no la supeditara más a sus principios. Tal fue el objeto de la doctrina kantiana. Un universo a la medida de la razón humana, un jardín listo para cultivar, he ahí la idea primitiva del positivismo. Si deseamos comprender cómo se ha extenuado en retoños cada vez más exangües, si deseamos describir por qué el raciocionalismo, que tan íntimamente estuvo ligado a la grandeza de Occidente, ha recibido formas degeneradas y desfiguradas, ha refrenado y humillado la razón al rango de una facultad técnica y no ha logrado en suma más que desencadenar de nuevo las fuerzas salvajes, hace falta buscar la causa de la decadencia en el origen mismo del positivismo e interrogar a Kant.

Toda la filosofía teórica de Kant tiene éste como único postulado: la crítica de la teología racional está unida a la destrucción de la metafísica. Una vez denunciadas las ilusiones a las que se reducen las pruebas racionales de la existencia de Dios o de la inmortalidad del alma, las querellas de las escuelas se desvanecen, las opciones metafísicas pierden toda significación y no queda más que preguntarse si se es escéptico o dogmático, empirista o racionalista, idealista o realista. Las querellas provienen, en efecto, de una falsa pretensión de la razón teórica, que se atacó apenas emitida: la de conocer las cosas en sí, como Dios las ha creado. Interroguémonos para presen-

tar los fenómenos como las ciencias los estudian. Entramos entonces al campo de lo cierto y la razón está segura, ahora que está limitada. Sin embargo, ¿de dónde le viene esta seguridad y cómo, si la luz divina falta, puede distinguir entre los fenómenos bien fundados y las apariencias?

La respuesta que da Kant a esta pregunta es también la solución de nuestro problema. En el lugar de Dios, invoca en efecto, un principio, que le parece propio para fundar a la vez la validez de las matemáticas y la mecánica racional. Ese principio es el de la identidad entre las condiciones que hacen posible el objeto y las que hacen posible su experiencia. O de las categorías de la mecánica, comprobamos un acuerdo entre la forma de nuestras facultades y el modo de ser de las leyes que ellas nos permiten aprehender. Ciertamente, no hemos de buscar una razón misteriosa de esta conformidad entre el conocimiento y las cosas, puesto que las cosas en sí han cedido el lugar a los simpres fenómenos y esta conformidad es interior a las potestades de la razón.

Y sin embargo por un hecho contingente y rigurosamente impenetrable a la luz natural. Porque las condiciones de la experiencia y de su objeto sólo son idénticas si nuestra razón, dejando de legislar en lo absoluto, limita sus pretensiones al conocimiento de los fenómenos tal como aparezcan en el espacio y en el tiempo. La metafísica clásica infirió de los simples conceptos de los seres el conocimiento de sus propiedades. Es esta deducción la que Kant vuelve en adelante imposible. Para conocer, debemos ver, y esa intuición está ligada al hecho contingente y particular de aprehender,

como lo hacemos, los objetos en el espacio y en el tiempo.

En otros términos, Kant no solamente condena la metafísica en tanto que sobrepasa los límites del conocimiento humano, sino que, no recibiendo por válidos más que los conocimientos basados en los fenómenos y, en consecuencia, dados en una intuición particular, elimina de la filosofía toda teoría que quiera aprehender el ser en general, el sen en cuanto ser. En suma, elimina la ontología, y, con ella, como lo prueba la concepción que se hizo de la aritmética y la geometría, toda idea de una matemática universal y formal.

Así, el pretendido principio que funda la ciencia y la distingue de la ontología, se reduce al reconocimiento de un hecho, característico de nuestra humana facultad de conocer y ligado a nuestra representación del espacio y del tiempo. Si se pregunta ahora por la razón de esa ilusión, se comprobará que Kant no ha cedido a ella más que deslumbrado por la filosofía natural de Newton: la armonía maravillosa que regía, bajo una misma ley, el acontecimiento de una manzana que cae y la gravitación universal, sugería irresistiblemente el acuerdo definitivo entre la experiencia vulgar de la per-

cepción y la experiencia armada y objetiva de la ciencia.

Pero, al otorgarle a este hecho contingente la dignidad de un principio, Kant se encontraba de nuevo expuesto a los peligros del dogmatismo, y más aún, si este dogmatismo era el de un hecho y no más que el de una idea. ¿Quién no advierte entonces en el idealismo trascendental una nueva forma de la filosofía de lo absoluto? En comparación con esta metamorfosis, se tendrá por un simple episodio la historia del positivismo y las degradaciones que él ha hecho sufrir a la representación kantiana, por subordinar cada vez más la posibilidad de la experiencia a la de su objeto y por eliminar, en fin, la filosofía misma en provecho de la ciencia. Y es de la misma idolatría de donde proceden en realidad el primado positivo de las leyes y el primado kantiano de los fenómenos.

III

Sin embargo, dos hechos contradicen esta imagen del conocimiento, que demasiado a menudo es tomada como auténtica filosofía.

En primer lugar, el acontecimiento destruyó inmediatamente la armonía que el positivismo había supuesto entre el sentido común y la ciencia. La referencia de las experiencias y observaciones en escala de grandeza muy diferentes, la necesidad de

recurrir a los métodos característicos de estas diferentes escalas, sobre todo la aparición de paradojas que no han cesado de acumularse desde principios de siglo, desorganizaron las asociaciones de conceptos sobre los cuales había vivido la física clásica y destruyeron sin recurso la coherencia sencilla que Kant, tomándola al sentido común, a Euclides y Newton, había inyectado en los elementos de su doctrina. En matemáticas, las concepciones de Cantor destruyeron un dogma que había recibido la categoría de una verdad metafísica: hizo concebir el infinito como actual. Desde entonces no dejarían de crecer las divergencias entre las ideas científicas y los antecedentes inmediatos, aun cuando, en el continente sobre todo, la perezosa razón, a menudo confundida con la filosofía, tomaba el partido de la ignorancia o de la protesta.

La razón filosófica cojeaba. Pero esta claudicación no tenía nada de natural o glorioso. Por no aplicar su atención a los nuevos principios de las ciencias, tan radicalmente transformadas, continuaba reflexionando sobre una conciencia común, por lo demás, empobrecidas, puesto que se sabía a que atenerse respecto a sus pretenciones de objetividad. Abandonando la naturaleza a los científicos, el filósofo se limitó a la des-

cripción de la vida interior. Se hizo psicólogo.

Ahora bien, un segundo hecho reforzó y pareció legitimar su resolución de poner mala cara a la aventura científica. La crisis que había atacado las relaciones entre la experiencia científica y la conciencia común pronto amenazó al conocimiento en sus más seguros fundamentos. Problematizó la idea de determinismo físico. Más aún, hizo nacer contradicciones lógicas en el principio de la teoría de conjuntos, que parecían poner en conflicto a la razón pura consigo misma. Y quienes, entre los filósofos, con cierto valor, se habían aventurado fuera de los palacios interiores fueron castigados, por no haber hecho de necesidad virtud.

Se ve así la verdad del diagnóstico que Merleau-Ponty formulaba sobre la situación del positivismo, cuando escribía: "La ciencia, en tiempos de Augusto Comte, se aprestaba a dominar teórica y prácticamente la existencia. Ya se tratase de la acción técnica o de la acción política, se esperaba llegar a las leyes según las cuales naturaleza y sociedad están hechas, y se esperaba gobernarlas según sus principios. Es algo completamente distinto, casi lo contrario, lo que se ha producido: en la ciencia, lejos de haber crecido juntas luz y eficacia, las aplicaciones que trastornan al mundo han nacido de una ciencia altamente especulativa, sobre cuyo sentido último no se está de acuerdo. Y lejos de haberse sometido la ciencia a la política, hemos tenido, por el contrario, una física totalmente llena de discusiones filosóficas y casi políticas" (Signes, p. 242).

De un diagnóstico como ese, se puede sacar una de las dos consecuencias siguientes: o bien, al no ser más que una sola cosa filosofía del conocimiento y positivismo, éste arrastra en su ruina a aquélla; o bien, si una filosofía del conocimiento sigue siendo posible, no lo es sino a condición de desolidarizarse del positivismo.

IV

Pero la crisis fue precisamente la ocasión de reconstruir sobre nuevas bases. De una manera inesperada el campo había quedado libre para una reflexión que encontraba una situación bastante análoga a la que, dentro del diferente campo de la psicología, de la filosofía moral y política, y en suma, de la existencia, el mismo Merleau-Ponty había descrito.

El divorcio entre las ciencias y la percepción acarreaba en el universo del conocimiento el fin de las ilusiones trascendentales y se descubría que con esta armonía, desaparecía también el principio del que se había pretendido deducir las leyes uni-

versales del entendimiento.

Sobre todo, la crisis interna de las ciencias arruinó de golpe las amplificaciones teológicas a las que la teoría del conocimiento había estado ligada siempre. Por una parte, para reconstruir, era menester dictar un conjunto de prescripciones limitativas sobre la legitimidad de la abstracción matemática y a los títulos de certidumbre lógica

a los que los sistemas reputados como los más exactos pueden pretender. Por la otra, lejos de que estas prescripciones formen un todo obligado y unívoco, se distinguen varios sistemas posibles de principios aceptables, entre los cuales conviene escoger, sin que ninguno de ellos se beneficie del estatuto de la evidencia absoluta que no ha mucho se había reconocido en el cuerpo de los principios fundamentales de la ciencia.

De esa manera, en el campo que parecía más impersonal, más objetivo, más teológico y, en consecuencia, menos filosófico de todos, el de la razón pura, la finitud

y por ella la filosofía, hacían valer de nuevo sus derechos.

V

Así una situación filosófica estaba creada.

Pero es algo muy diferente saber si su análisis depende de una filosofía propiamente dicha. En una palabra, hace falta asegurarse de la posibilidad misma de una filosofía del conocimiento determinando por de pronto cuál es su objeto, cuál puede ser su utilidad y cuál debe ser su método.

Dejaré de lado la segunda de estas preguntas. No es útil responderla en este lugar.

Las otras dos merecen un examen. Y trataré de inmediato la primera.

A lo largo de su historia, la filosofía ha luchado contra la tutela de la teología. Ahora bien, ¿no debe la filosofía del conocimiento temer en la ciencia a un déspota

más riguroso?

Este difícil problema de autonomía depende de la imposibilidad de aceptar la representación totalmente imaginativa de una ciencia reducida a una práctica de la cual vendría a tomar conciencia desde el exterior el filósofo. En realidad, el matemá-abstraer y en generalizar ciertos métodos utilizados en un contexto particular para destico, por sí solo, dispone de dos bien distintas formas de reflexión. La una consiste en arrollarlos de una manera autónoma: así, por ejemplo, ha procedido constantemente el álgebra moderna. La otra penetra aún más íntimamente en la naturaleza de las operaciones que imperan en la formación de un sistema deductivo: es propia de la metamatemática, que se hace juez de los caracteres de solidez y acabamiento que conviene reconocer en una estructura formal.

De esta manera el científico reflexiona doblemente sobre su objeto: aquí para descubrir y enriquecer, allá para criticar y fundar. ¿Qué misión le queda entonces al filósofo?

Tres réplicas me parecen ser convenientes a esto último.

Junta ante todo los nuevos arreglos de ideas que, hechos los análisis, el científico concentra en sus axiomas. Este último los expresa en su lenguaje simbólico, contentándose con que produzcan, con los menores gastos, los resultados deseados. Por el contrario, el filósofo les extrae el sentido y los transforma en principios. Consideremos, por ejemplo, la noción de orden de propiedades y de conceptos en lógica. Resulta de las investigaciones que tenían por objeto dar del número cardinal o de la potencia de los conjuntos una definición por abstracción. Así, Cantor definió la potencia de un conjunto como la propiedad común a todos los conjuntos equivalentes, con exclusión de los demás. Por este artificio, el número se halla reducido a un concepto de concepto, a un concepto de segundo orden. El lógico notará todavía, cuando tenga que "quantificar" una proposición, que hay analogía entre el número y la existencia. Cuando se dice:

$(\exists x) P x,$

se significa, en efecto, que la extensión que corresponde al concepto P no es vacía, y esta observación es suficiente para constreñirnos a tratar la existencia como una propiedad de los conceptos y no como una propiedad de los individuos, es decir, por analogía con el número, como una propiedad de segundo orden. Tales constataciones, notémoslo, pertenecen enteramente al campo de la lógica formal: se habrá reconocido

su necesidad, si se piensa que tal distinción de órdenes de funciones puede ser utilizada para eliminar las antinomias. Que el filósofo reflexione entonces sobre este análisis
del lógico, que considere la concepción de la existencia que un lenguaje mal hecho, el
peso de los análisis y el prestigio que ilustres y aciagos ejemplos, le han impuesto;
verá disiparse las evidencias que creía adquiridas y plantearse con términos nuevos los
problemas que creía enteramente resueltos y que tocan sin embargo a sus intereses
fundamentales. Los más de los historiadores de la filosofía y de los filósofos todavía
consideran como ganado que Kant demostró suficientemente la vanidad de la prueba
ontológica, haciendo notar, contra sus partidarios que la existencia no es una propiedad. Es, con todo, según Frege, una propiedad de segundo orden, lo que destruye
también la prueba, pero por motivos inéditos, que obligan al filósofo a replantearlo todo
y a rehacerlo todo.

Este primer momento no difiere de la reflexión científica más que por la manera como el espíritu interroga los resultados que le son sometidos y eventualmente los aplica a las materias que le son propias. Pero, una vez que se los ha apropiado, el filósofo puede dar un nuevo paso y servirse de él para reanudar el examen de las teorías clásicas. Una ojeada superficial de los trabajos de Frege y Russell da a conocer suficientemente cuáles luces puede el filósofo esperar de ellas para esclarecer la discusión sobre los universales y la naturaleza de los conceptos; al igual, no se ignora que los científicos que estudian los fundamentos de la teoría de conjuntos y la lógica, están divididos entre el intuicionismo y el idealismo; en fin, ¿no es este el problema de las antinomias matemáticas que, por ahí de 1900, impuso de nuevo a la atención de los filósofos el problema de la oposición entre escépticos y dogmáticos? ¿No es legítimo, entonces, esperar de métodos más precisos y más potentes, un análisis más riguroso y cierto de estas teorías clásicas y de sus relaciones recíprocas?

En tercer lugar sobre todo, la pluralidad de los modos de reconstrucción en la ciencia impone a la filosofía del conocimiento una tarea más alta que la de aceptar ideas, disipar confusiones o incluso aclarar discusiones seculares. Cuando, para expurgar la teoría de los conjuntos de las antinomias que la amenazan, los matemáticos determinan los diferentes tipos de limitaciones, entre los cuales la razón pura debe escoger, definen al mismo tiempo la posibilidad de una nueva crítica de esta razón. Tal es el punto supremo al cual puede elevarse la filosofía del conocimiento: comprender la naturaleza de las antinomias y de las ilusiones intrínsecas de la razón pura, describir y clasificar las propias limitaciones para evitarlas, analizar en fin los motivos que la razón alega para escoger entre ellas.

VI

Aunque se haya acusado a los lógicos de haber infestado algunas veces a las matemáticas con antinominas, estas últimas, lejos de ser patrimonio de la lógica, aparecen en matemáticas desde que éstas se han generalizado suficientemente y liberado de las garantías inmediatas de la intuición, y desde que, conforme a la evolución natural de esta ciencia, se tiene por primitiva la noción de conjunto. Cuando recibió la carta en la cual Russell le comunicaba la contradicción que acababa de descubrir en el principio de la teoría cantoriana de conjuntos y que perturbaba también a su propia doctrina, Frege añadió a la gran obra en la que había estudiado las leyes fundamentales de la aritmética un epílogo desengañado; no es sin motivo que al evocar los trabajos de Cantor y de Dedekind escribía allí dirigiéndose a los matemáticos: "solatium miseris, socios habuisse malorum".

Luego es razonable suponer un vínculo, por difícil que sea precisar su naturaleza, entre el pensamiento abstracto y formal y la producción de antinomias. Como esta cuestión es fundamental en filosofía del conocimiento, me dedicaré a aclararla de inmediato, y será a estas dos nociones de estructura y de antinomia a lo que consagraré la enseñanza del presente año. Pienso que no hay necesidad de explicar por qué he escogido la segunda de estas dos nociones; me bastará con decir por qué he seleccionado la primera.

No creo que haya ninguna otra cuestión que permita aclarar mejor las dos clases de reflexión reconocidas como propias del matemático y es de tener en cuenta el pro-

vecho que la crítica filosófica puede ganar con ello.

Al nivel de la abstracción y de la generalización matemática, la teoría de las estructuras ha ejercido un papel doblemente crítico. Por una parte, ha permitido aislar propiedades que el estudio de objetos individuales confundía o asociaba sin distinguirlas; así, la determinación de invariantes relativas a grupos de transformaciones cada vez más generales hizo ver cómo se podía descomponer y estratificar las propiedades de un objeto, en función de la extensión del grupo considerado. Por otra parte, la teoría ha superado un prejuicio que parece remontarse a Euler y que ha viciado largo tiempo la concepción formulada de la definición matemática. Euler había notado que los números relativos, fraccionarios, irracionales, imaginarios, habían sido introducidos para resolver algunos problemas considerados imposibles por la imposibilidad de invertir en algunos casos las operaciones. Pero se vio pronto que tales creaciones encontraban límites, a falta de los cuales todas las matemáticas se hacían arbitrarias. Entonces se creyó poder encontrar el principio de sus limitaciones en la permanencia de leyes formales: si se tenía el derecho de extender la noción de número, antes reservada al conjunto de los números naturales, es porque estos números nuevos continuaban verificando las leyes formales, tales como la asociatividad, la conmutatividad, la distributividad, características de las llamadas operaciones algebraicas.

A pesar de su falsedad, esta idea hizo progresar considerablemente a los matemáticos, atrayendo su atención hacia las leyes formales que antes ni siquiera se daban la pena de estipular, de tanto como les parecían evidentes y características de las operaciones legítimas. Una vez advertidas estas leyes, se hacía fácil construir entes, a los que se había negado en un principio su condición de números, para los cuales se definían leyes de composición respondiendo a algunas leyes formales y no a otras. Uno de los encantos de la teoría cantoriana de conjuntos proviene acaso de la gama extraordinaria, que esta teoría ofrecía, de conjuntos para los cuales se verificaba alguna asociación de leyes formales, pero no otra, al manifestarse la fecundidad del infinito actual en su poder de disociar leyes que, las más de las veces, lo finito mezcla inextricablemente

entre si.

La teoría de las estructuras también se da en el origen del segundo tipo de reflexión matemática, aquella que tiene por objeto estimar la solidez de los cimientos. Puesto que ninguna operación obedecía necesariamente a todas las leyes formales, se tuvo la idea de examinar lo que podía ocurrir cuando se reducía el número de las que se hacía funcionar en un conjunto o cuando se las variaba. Tales operaciones perdían entonces su significación primitiva, incluso cuando el empleo de un modelo permite imaginarlas instantáneamente. Para estudiar sus efectos sin mezclarlos con otros, se debía conservarlos solamente a título de signos desprovistos de sentido y cuyas leyes formales estipuladas regulaban solas las modalidades de aplicación. El formalismo nació de esta necesidad, pero, habiendo sido olvidada la relación de los signos con su referencia, su mismo movimiento lo llevó a no buscar garantías más que en los diversos criterios de coherencia que se podían descubrir entre las estipulaciones explícitas. Tal es el origen de la metamatemática, que corona lógicamente al formalismo.

Este resumen deja entrever las consecuencias filosóficas que puede producir la teoría matemática de estructuras. Ante todo ofrece al filósofo ideas nuevas y funda-

mentales que éste debe acoger.

Ciertamente que algunas de esas nociones (la de operación, la de forma y de lenguaje formal, la de abstracción por variación de una ley formal) han sido estudiadas por la fenomenología de Husserl; pero ese estudio ha quedado oscurecido por la concepción, oscura o al menos discutible, que este filósofo elaboró de la intuición y

por el proyecto quimérico de buscar en tal intuición (para decir verdad, muy cerca de la conciencia inmediata) un fundamento capaz de legitimar el formalismo. Se habrá reconocido en esta tentativa una repetición de la ilusión trascendental y del positivismo kantiano concerniente a la armonía entre la experiencia y el objeto científico. Conviene por tanto reemprender estos análisis.

El formalismo posee una segunda virtud filosófica. En lo que concierne a las grandes discusiones metafísicas, plantea de manera radical y exacta el viejo problema del nominalismo. El nominalismo clásico ha estado siempre ligado a la regla que prescribe no multiplicar inútilmente las entidades: consistía pues en delimitar estrictamente el campo de las entidades aceptables (dadas por los sentidos o por una intuición intelectual restrictivamente definida) y siempre particulares; todo lo que no pertenecía a este campo, las ideas generales, se encontraba por consiguiente reducido a palabras; al no servir las palabras mismas más que para resumir algunos elementos del campo fundamental o para reducir al máximo, para nuestro pensamiento, el camino adecuado para conducirlo de uno a otro elemento del campo. Cuando Hilbert formuló su programa, tuvo cuidado de considerar lo que llamaba los elementos ideales de las matemáticas como análogos a las palabras del nominalismo clásico y de comprender en estos elementos todo lo que concierne al infinito, no aprobando, como campo real más que el del pensamiento finito e intuitivo. Tal es todavía el punto de vista de aquellos lógicos contemporáneos, que aceptan como interpretable una cierta parte de las matemáticas (la teoría recursiva de los números), y no consideran el resto más que como cálculos no interpretables cuyo uso está limitado a transformar enunciaciones provistas de sentido en otras enunciaciones provista de sentido.

En fin la metamatemática desembocó en un cierto número de teoremas de limitación concernientes al carácter incompleto de la mayoría de las teorías formalizadas y a la constructibilidad de fórmulas indecidibles. Ahora bien, asignar sus límites a la técnica de formalización y la lógica que guarda relación con la teoría de la demostración es, se aceptará fácilmente, un aporte de primera magnitud a una crítica de la razón pura.

VII

Todas estas razones acaso llevarán a admitir que la filosofía del conocimiento posee un objeto definido. Se preguntará entonces si dispone también de un método propio.

Confieso aquí mi embarazo.

Sin duda filosofar es siempre utilizar implícitamente un método para poner en orden los pensamientos propios, pero no sólo para reflexionar sobre las reglas en acción y conocerlas como tales. Así, cuando se medita sobre el conocimiento, el objeto al cual se aplica la atención diseña acuerdos e implicaciones metódicos, sin que estos últimos sean necesariamente identificados mediante una idea clara y distinta.

Para delimitar esta idea, es natural referirse al pasado de la filosofía.

El filósofo historiador gustaría entonces de recurrir al método comparativo: seleccionando algunos sistemas significativos, gustaría de estudiar lo que tienen de común cuando se hace abstracción de sus diferencias individuales. Se sabe cómo este método, introducido primero en lingüística, ha trasmitido su poder de renovación metódica a algunas disciplinas, habituadas por sus intereses tradicionales a proceder por colección ecléctica de documentos y observaciones. Así el estudio de las civilizaciones indoeuropeas y la antropología han encontrado un nuevo impulso y una esplendorosa floración.

El filósofo no tiene aún esta suerte. Mientras que en los fenómenos globales de civilización cada realización histórica aparece como una variante entre otras de un mismo sistema, cada filosofía constituye, por sí sola, un sistema.

Ahora bien, no es más que en el interior de un sistema donde una comparación podría tener lugar. ¿Cómo proceder entonces para conocer la filosofía de un autor y restituirla en su originalidad objetiva? La única gestión posible es captarla en su coherencia interna y específica, en el estilo de pruebas que le corresponden en propiedad y según el orden de pensamientos que de él resulta. Tal es el uso que ha hecho, aquí mismo, de la noción de estructura, un historiador de la filosofía, a quien debemos no sólo una reconstrucción monumental de las filosofías del pasado, sino también un cambio completo del método propio de su disciplina.

Se sabe cómo, aplicado por ejemplo a la doctrina de Descartes, este método ha permitido restituir lo que podría llamarse la forma de su metafísica. Solo semejante restitución permite comprender la unidad del pensamiento cartesiano, y cómo pedazos tan diversos cual la teoría de la sustancia, las pruebas de la existencia de Dios y la teoría de los animales-máquinas entran en un solo y mismo cuadro. Se encontrará disperso, en otros, alguno de estos pedazos. Lo que elabora Descartes es la forma que los unifica sin confundirse con ellos.

Tal método es pues necesario para explicar un autor. Lo es sobre todo para aprehender las características que designan el saber metafísico. En efecto, distinguiendo en una metafísica la estructura y los materiales, una crítica sana evitará confundir dos órdenes de problemas. Para juzgar la validez de una prueba, tendrá en cuenta no solamente los elementos que pone en juego, sino las estructuras que juegan en cierta forma en ese campo el papel de una teoría de la demostración.

Luego, cuando encontremos la noción nueva y usada de estructura, es para comprobar que su empleo en el estudio de los sistemas filosóficos produce, en la historia de estos últimos, efectos análogos a los que la razón pura experimentaba por hecho del álgebra formal. A la vez diferenciada de una crónica en que los pensamientos son narrados como acontecimientos, y de una filosofía de la historia en la cual constituyen los materiales de una teodicea, la historia tecnológica de los sistemas filosóficos abandona la idea intolerante de una norma absoluta y encuentra de la suerte, por un método enteramente distinto, la vena crítica del existencialismo de Merleau-Ponty. Se niega a referir las filosofías a una instancia definida fuera de su desarrollo efectivo, y sin embargo, para juzgarlas, dispone del criterio intelectual, aunque finito, de la compatibilidad entre los pensamientos, al cual añada el de la riqueza que esta compatibilidad soporta.

Aristóteles repite que una de las ocupaciones más importantes del metafísico es establecer si la relación de una misma palabra con las ideas que designa se realiza univocamente o por analogía o por simple equívoco. Es el momento de seguir este precepto y se convendrá que aplicarlo a la noción de estructura, es arrojar la luz esperanzada sobre el método de la filosofía del conocimiento. Pues, ¿será ciertamente la misma realidad la que nos ha permitido definir el objeto propio de una filosofía del conocimiento y la que pretende proporcionar a toda filosofía y por tanto igualmente a ésta su método de investigación?

Ahora bien, nada permite a priori asegurar que los enlaces sismáticos entre los elementos de una filosofía sean susceptibles de constituir una estructura formal. Es posible e incluso probable que la coherencia, el estilo y el orden que definen la arquitectónica de un sistema filosófico no corresponden ni a los elementos ni a las leyes de composición del álgebra, y se puede preguntar si la forma de una metafísica puede estar completamente aislada de su materia.

Pero, cuando es el filósofo del conocimiento quien reflexiona sobre una estructura formal y cuando esta reflexión proporciona, en un segundo examen, una estructura de tipo filosófico, se hace entonces necesario y urgente responder a Aristóteles examinando su relación. Si el filósofo debe situarse bajo una claridad al menos igual a la que desearía derramar sobre las cosas, se percibe en esta segunda reflexión que la metodología filosófica es una nueva razón de haber escogido ante todo la noción de estructura.

VIII

Para concluir falta examinar cuál es el alcance de esta misma noción sobre la economía general de la filosofía.

Ante todo, acoger en filosofía la noción de estructura, es comprometerse a definir el conocimiento como una relación de la razón consigo misma y no ya como una relación de esta facultad con un dato exterior.

De este único principio fluyen tres consecuencias.

En primer lugar, no se debe escoger un hecho, ni siquiera aunque esté adornado con las virtudes del derecho, para hacer de él el límite del dominio legítimo de la razón; porque, haciendo esto, se la preserva seguramente del error, aunque a precio de insoportables sacrificios: se la separa de lo que le pertenece y se la deja sobre todo ignorar los motivos del veredicto. Es a la razón misma a quien corresponde instruir el proceso que se le intenta. Una revolución de pensamientos se impone pues, la cual exige no solamente que la razón se instale en el centro copernicano del universo, sino que determine, desde dentro mediante una sucesión de decisiones que dependen de su poder de escoger, los límites propios para separar la ilusión y la verdad. De tales límites pueden situarse, a distancias variables, los riesgos de error aumentando a medida que se aleje del centro, mientras que poniéndole un límite desde el exterior, se fijaba el punto dogmático y único de la verdad. En breve, la luz está en la razón misma, porque hay en ella un acto interior, una especie de vida superabundante; así son los insectos de los que habla Plotino: brillan en la noche cuando se abren sus alas, y si las cierran, ya no hay luz fuera.

En segundo lugar, la metafísica puede renacer. La antigua crítica, al concebir las antinomias como el producto necesario de una razón dejada a sí sola, excluía por eso mismo el ejercicio puro de esta razón, es decir, precisamente, la metafísica. Pero, si la razón se prohibe el abdicar el poder de escoger lo que ha descubierto en el conocimiento y en la existencia, si las antinomias no son más que el desbordamiento de esta superabundancia de luz, entonces la elección a la que está obligada, tiene lugar entre dos modos diferentes de contener la luz, y de nuevo aparece la metafísica. Las antinomias nos parece ahora que han de ser descritas en función de las opciones, cuya elección ya bosqueja el tipo de solución que se tendrá el derecho de esperar. Así, no sólo la crítica deja de excluir a la metafísica, sino que por estar tan íntimamente ligadas la una con la otra, la primera no puede concebir sus problemas propios más que adelantándose sobre las posiciones de principio de la segunda, y a su vez ésta no puede desarrollar sus posiciones de manera coherente sino tomando a aquélla el arte de purificarlas o limitarlas.

En tercer lugar, se ha terminado la necesidad que ataba a los filósofos, cuando se creían obligados a escoger entre la metafísica y la crítica, destruyendo de todos modos la filosofía, al subordinarla, ya a la teología, ya a la ciencia. En adelante la ciencia del ser en cuanto ser, la ontología, se halla liberada de su vínculo secular con la metafísica especial y las pruebas de la existencia de Dios, y ya su propia naturaleza puede aparecer sobre un horizonte de finitud. A la vez, las perplejidades nacidas de la difícil relación entre el método filosófico y el método matemático, se encuentran fundadas por la interrogación que, en la nueva metafísica crítica, el ser se dirige a sí mismo, fuera de toda afección exterior, al nivel de las estructuras que definen la relación de la razón consigo misma. Sin duda, resolver las dificultades del método no consiste en encontrar su razón de ser en las dificultades de la ontología misma. Pero estos ecos de las profundidades son el índice de que la dificultad depende menos de la manera subjetiva y singular de abordar el problema que de la naturaleza de las cosas.

Eso es lo que el mundo llama una dificultad filosófica.