

V. LA FUNDAMENTACIÓN SUBJETIVA DE LA LÓGICA COMO PROBLEMA DE UNA FILOSOFÍA TRASCENDENTAL

§ 92. *Dilucidación del sentido que tiene el carácter positivo de la lógica objetiva*

a) *La referencia de la lógica tradicional a un mundo real*

PUESTO QUE todos los juicios remiten a la experiencia, en cuanto lógicos se nos presentan los problemas de la *operación de la evidencia*, sea respecto de la experiencia misma o respecto de sus correspondientes entidades categoriales. Ambos respectos se combinan en la dilucidación del nivel básico del juicio, o del nivel básico de entidades categoriales que comportan aún, de modo inmediato, su origen experimental. A quienes nos guiamos por una crítica de la lógica ingenua y de su carácter positivo, para alcanzar una lógica trascendental, el acceso a estos problemas nos conduce ante todo a una *crítica de los conceptos ingenuos de evidencia y de verdad* o del concepto de ser verdadero, que imperan en toda la tradición de la lógica.

La lógica como teoría formal de la ciencia sólo en sus primeros, inolvidables comienzos, con la dialéctica platónica, tuvo por tema fundamental —recordémoslo— la posibilidad de una ciencia del ente en general. Para ella no había aún ciencia ni mundo efectivamente existentes que de antemano tuvieran validez. En la diferente situación de las épocas ulteriores sucedió lo contrario. La lógica tomó la forma de una crítica formal apofántica de la ciencia existente, de la verdad y la teoría existentes; o bien tomó la forma de una ontología formal para la cual subsistían de antemano firmemente, por lo general, los objetos existentes, un mundo existente. No como si la lógica presupusiera determinados con-

tenidos del mundo y determinadas ciencias elaboradas conforme a ellos; contenidos y ciencias cuya crítica resultara posible estableciendo normas lógicas *a priori*. Al contrario: el ser verdadero, la verdad y teoría predicativa, la posibilidad de acceder por la experiencia y por el conocimiento teórico a ese ser verdadero, presupuesto de antemano en general como algo existente: todo ello era cosa obvia, jamás discutida en la lógica formal tradicional. Puede decirse (luego mostraremos que esto encierra una concepción peculiar) que la lógica formal tradicional es una *lógica* —apofántica formal y ontología formal— *para un mundo real concebido como ya existente*. Por supuesto, este mundo es en sí y para sí lo que es; sin embargo, por otra parte es accesible para nosotros y para cualquiera en la conciencia cognoscente; ante todo, mediante la experiencia. Sobre la base de la experiencia, aunque sin duda muy incompleta e imperfectamente, se levanta la operación de conocimiento superior, propiamente dicha, que nos conduce a la verdad objetiva.

A este mundo existente se refieren todos los juicios, verdades, ciencias de que habla la lógica. Las verdades de hecho, las ciencias positivas conciernen a la existencia fáctica en el mundo o al mundo mismo; las verdades, las ciencias *a priori* conciernen asimismo al ser mundano posible. Mejor dicho: estas últimas conciernen a las proposiciones necesariamente válidas que se mantienen al través de la libre variación en la fantasía del mundo fáctico; son necesariamente válidas en cuanto son formas esenciales de un mundo en general, también de este mundo dado, por ende. Así, la teoría *a priori* del espacio y la teoría *a priori* del tiempo (geometría, cronología) se refieren al espacio y al tiempo como formas esenciales de este mundo, en cuanto mundo en general. Incluso las ciencias *a priori*, que tiene en vista la lógica, son mundanas; así como se presupone el ser en sí del mundo efectivamente existente, así también se presupone el ser en sí posible de sus posibles variantes; se presupone en fin que, gracias a la experiencia y a la teoría efectivas y posibles, una ciencia del mundo efectivamente existente y una ciencia de un mundo posible *a priori* en general son posibles “en sí”, es decir, tienen consistencia en sí y pueden naturalmente, por lo tanto, ser la meta de un trabajo de lógica.

Ahora bien, sin duda se mantenía la lógica con un carácter *a priori* y no podía recurrir, en sus teorías, a ningún hecho, a

ningún mundo fáctico. Pero por una parte, hay que pensar en que, en cuanto ontología formal, suponía al menos el ser mundano posible, el cual debía haberse obtenido como una variante posible del mundo efectivamente existente. Por otra parte, siempre que sentía la inclinación de clarificar sus conceptos fundamentales y emprendía investigaciones *dirigidas a la subjetividad*, las tomaba por investigaciones *psicológicas* en el sentido ordinario, por investigaciones sobre la vida representativa y la vida mental, sobre las vivencias de evidencia que tienen los hombres en el mundo; le era indiferente si se recurría con ello a la psicofísica y a experimentos “objetivos” o bien a una mera “experiencia interna”. Incluso nuestras precedentes investigaciones sobre los conceptos fundamentales habrán sido tomadas, sin más averiguaciones, por investigaciones psicológicas en el sentido ordinario, puesto que no nos pronunciamos en este respecto. En cualquier caso, siempre se mantenía en el fondo el mundo efectivamente existente ya dado; aunque, por lo demás, bastara para nuestros propósitos que la referencia de la lógica a un mundo posible *a priori* —como quiera se haya introducido en la lógica— significara un presupuesto, un presupuesto de no menor importancia crítica que el del mundo fáctico.

b) *El presupuesto ingenuo de un mundo coloca a la lógica entre las ciencias positivas*

Decíamos antes que la lógica, con su referencia a un mundo real, no sólo suponía el ser en sí de éste, sino también la posibilidad, subsistente “en sí”, de obtener un conocimiento del mundo como saber y ciencia auténtica, sea de un modo empírico o *a priori*. Lo cual implica lo siguiente: puesto que las realidades del mundo son lo que son en sí y para sí, son también sustratos de verdades válidas en sí: de “verdades en sí”, como decíamos con Bolzano. Además: a las verdades en sí corresponden en los sujetos cognoscentes, posibilidades cognoscitivas de aprehender esas mismas verdades con evidencias absolutas; éstas son consideradas como aprehensiones de las verdades absolutas mismas, que precisamente son válidas en sí. Todo ello se reivindica como un *a priori*. Las verdades que subsisten en sí para el ente —para el *ente absoluto* y no para el ente subjetivo relativo (o que se nos da como ente en la experiencia y aparece existiendo de tal o cual

manera)— son *verdades absolutas*. En las ciencias se las “descubre”; mediante el método científico, se las expone y funda. Esto nunca se logra, tal vez, con perfección; pero sin duda la meta misma sigue teniendo una tácita vigencia como idea universal; correlativamente, la tiene también la idea de la posibilidad de alcanzar esa meta, esto es, la idea de una *evidencia absoluta*. Si la lógica misma no tomaba por tema estos presupuestos, con mayor razón lo hacían la teoría del conocimiento, la psicología y la metafísica; aunque al modo de ciencias secundarias que no querían atentar contra la absoluta autarquía de la lógica.

Pero esta ordenación de las disciplinas sólo es posible (pronto habrá de seguir una fundamentación detallada de este punto) por una total falta de claridad sobre sus problemas; en lo que respecta a las disciplinas filosóficas complementarias que mencionamos, conduce a una *ingenuidad de una clase enteramente distinta* a la de la positividad pura y simple. Pues ésta, en cuanto es una aceptación ingenua del mundo ya dado de hecho en la vida tanto práctica como teórica, tiene cierta legitimidad; sin duda no aclarada y por lo tanto imprecisa aún, pero legitimidad al cabo. En cambio, sucede lo contrario con una crítica ingenua de la experiencia y del conocimiento derivado de ella, que se refiere a un mundo existente en sí; dicha crítica opera con los modos de deducción de una lógica usual, de una lógica que nunca investigó si el sentido de esos modos deductivos no suponía ya un mundo, que nunca pensó en investigar la operación propia de la experiencia y de los otros componentes subjetivos que importan para su sentido ontológico: una crítica de este tipo es de una ingenuidad tal que sus teorías aparentemente científicas quedan excluidas de antemano de toda consideración seria.

Naturalmente, la subsistencia de evidencias absolutas posibles, que el lógico tiene por cierta *a priori*, se concibe como una subsistencia para *cualquier* sujeto capaz de conocimiento. Cualquiera equivale a cualquiera en este punto. El ente absoluto en su absoluta verdad, o bien es visto y comprendido con evidencia tal como es, o bien no lo es. Así, la validez de la verdad para cualquiera una vez por todas no suscita ningún problema especial. Este “*cualquiera*” es cualquier hombre o cualquier otro ente semejante al hombre, que pueda suponerse en el mundo efectivamente existente (o en un mundo posible, para las verdades absolutas que correspondan a él), y que pueda tener conocimiento evidente

de la verdad. Qué constelaciones psicológicas haya en nosotros los hombres (nada sabemos de entes inteligentes de otros mundos) para que esas evidencias lleguen a realizarse efectivamente en nosotros, mediante la causalidad que impera en todo lo psíquico como en todas las demás realidades: tal cosa no concierne a la lógica sino a la psicología.

El problema de la verdad en sí, introducido por nosotros al comienzo, ha adquirido así, con esta exposición de los presupuestos de la lógica tradicional, un sentido más preciso, que se refiere a un mundo efectivo y posible. La lógica, en cuanto lógica objetiva en este nuevo sentido, en cuanto *lógica formal de un mundo posible* ocupa, por lo tanto, un lugar en la multiplicidad de las ciencias "positivas"; pues para todas ellas —para las ciencias en el sentido del lenguaje corriente que no conoce ninguna otra— el mundo es un hecho de antemano indudable; y poner en cuestión la legitimidad de su subsistencia (o la de los mundos posibles) es contrario al estilo de una ciencia positiva.

§ 93. *La insuficiencia de los intentos de crítica de la experiencia desde Descartes*

a) *El presupuesto ingenuo de la validez de la lógica objetiva*

La reforma epistemológica de todas las ciencias intentada por Descartes, su transformación en una *sapientia universalis* que las unifique en una fundamentación radical, implica ciertamente que, para fundarlas, les preceda una *crítica de la experiencia*; ésta concede de antemano a las ciencias la existencia del mundo. Como se sabe, esta crítica conduce en Descartes al siguiente resultado: la experiencia carece de evidencia absoluta (de la evidencia que funda apodícticamente el ser del mundo); por lo tanto el presupuesto ingenuo sobre el mundo debe cancelarse y todo el conocimiento objetivo debe fundarse en el único dato apodíctico, el de un ente: el *ego cogito*. Sabemos que éste fue el *comienzo* de toda la *filosofía trascendental* moderna, que avanza luchando contra oscuridades y extravíos siempre renovados. Este comienzo cartesiano, con el gran descubrimiento de la subjetividad trascendental —aunque sólo se manifiesta a medias—, se empaña de inmediato con un fatal *error*, hasta hoy inextirpable: el que nos deparó ese "*realismo*" cuya contrapartida no menos errónea constituyen los idea-

lismos de un Berkeley y de un Hume. Con Descartes el ego se estableció, por una evidencia absoluta, como un *pequeño fragmento del mundo*, primero e indudablemente existente (*mens sive animus, substantia cogitans*); se trataba únicamente entonces de inferir a partir de él, mediante un *procedimiento deductivo* lógicamente fehaciente, el resto del mundo (en Descartes: la sustancia absoluta y las sustancias finitas del mundo fuera de mi propia sustancia anímica).

Descartes opera ya, al manejar la temática trascendental, con la herencia de un *a priori* ingenuo: el *a priori* de la causalidad, el presupuesto ingenuo de evidencias ontológicas y lógicas. *No acierta* pues con el sentido trascendental propio del ego descubierto por él, del ego que en el orden del conocimiento precede al ser del mundo. Tampoco acierta con el sentido propiamente trascendental de las cuestiones que deben plantearse respecto de la experiencia y del pensamiento científico, e incluso, con generalidad de principio, respecto de la misma lógica.

Esta falta de claridad se trasmite ocultamente a las aparentes claridades inherentes a todas las recaídas de la teoría del conocimiento en las ingenuidades naturales; se trasmite igualmente a la científicidad aparentemente clara del realismo contemporáneo. Se trata de una teoría del conocimiento ligada con una lógica ingenuamente aislada; esa teoría sirve para demostrarle al científico, sobre todo para convencerlo plenamente de que las convicciones fundamentales de las ciencias positivas sobre el mundo real y sobre el método lógico, que trata de ellas, son del todo correctas; por lo tanto, el científico puede pasarse propiamente sin una teoría del conocimiento, tal y como pudo arreglárselas sin ella desde hace siglos.

b) *Descartes no acierta con el sentido trascendental de la reducción al ego*

¿Pero podemos contentarnos con esa relación entre ciencia positiva, lógica y teoría del conocimiento? Después de todo lo que hemos tenido que exponer repetidas veces en las páginas anteriores, por más incompletamente que fuera y aun como mera sugerencia, ya es seguro que esta pregunta debe responderse negativamente. Un realismo como el de Descartes cree haber aprehendido en el ego, al cual remite primero la reflexión trascendental sobre

sí mismo, el alma real del hombre y, a partir de esa primera realidad, proyecta hipótesis y deducciones de probabilidad en un dominio de realidades trascendentes; para ello utiliza (expresa o implícitamente) los principios de la matemática de la probabilidad pertenecientes a la lógica misma y, dado el caso, utiliza también el resto de la lógica formal. Un realismo semejante *no acierta con el verdadero problema y cae en un contrasentido*, pues siempre supone la posibilidad de lo que está en cuestión aun como posibilidad.

Dilucidar la validez de los principios lógicos —incluso de todos los conceptos y proposiciones fundamentales— conduce a *investigaciones dirigidas a la subjetividad*, sin las cuales esos principios se quedan en el aire desde el punto de vista científico. Después de las investigaciones parciales que ya desarrollamos y que nos incitan a proseguir siempre adelante, esto resulta indudable. Pero si volvemos al *ego cogito*, como subjetividad a partir de cuya conciencia pura y particularmente a partir de cuya evidencia todo es ente para ese ego, mas también todo es posible, concebible, presumible, falso, absurdo, etcétera (para *mí*, que filósofo con radicalidad), *¿podemos entonces presuponer la lógica? ¿Qué hay de esas investigaciones subjetivas que fundan, en sentido estricto, toda lógica? ¿Podemos impugnar esas investigaciones con una lógica que debe clarificarse sólo por ellas y que, con su mundanidad —aun si está por justificar—, introduce tal vez componentes significativos y proposiciones válidas que rebasan injustificadamente el terreno de dichas investigaciones subjetivas?*

Además, *¿esas investigaciones subjetivas pueden ser impugnadas con la psicología, que se basa totalmente en la lógica objetiva o, al menos, en el constante presupuesto del mundo objetivo al que pertenecen, por su sentido, todas las vivencias psíquicas, in cuanto componentes reales de un ente psicofísico real? ¿No se pone en cuestión el mundo real entero para fundar con radicalidad la lógica? No para demostrar su existencia efectiva, sino para establecer su sentido auténtico posible y el alcance con que este sentido puede intervenir en los conceptos lógicos fundamentales. Si el “algo en general” de la lógica formal, en su concepción como lógica objetiva, entraña también en último término el sentido del ser mundano, entonces este sentido forma parte justamente de los conceptos fundamentales de la lógica, de los conceptos que determinan todo el sentido de la lógica.*

c) *La fundamentación de la lógica conduce al problema universal de la fenomenología trascendental*

¿Qué hay, además, de las hipótesis que tan fácilmente se ofrecen a los realistas y que permitirían alcanzar un mundo exterior real a base del ser del ego, único que permanece evidente e indudable al través de la reducción cartesiana y que resulta lo primero en sí respecto de todo conocimiento? ¿No es este "exterior", no es el sentido posible de una realidad trascendente y de un *a priori* que le corresponda, con sus formas de espacio, tiempo y causalidad que permiten las deducciones, no es eso lo que constituye el problema? Se trata justamente del problema de saber cómo puede aceptarse y probarse en la inmanencia del ego ese sentido de trascendencia que ingenuamente tenemos y aplicamos. ¿Y no hay que preguntar qué presunciones ocultas procedentes de la subjetividad constituyente del sentido delimitan el alcance de ese sentido? ¿No es éste el problema que habría que resolver primero, para poder decidir en la esfera trascendental del ego, sobre la posibilidad fundamental y sobre el sentido o contrasentido de esas hipótesis? Si se han comprendido los problemas auténticos que surgen con el recurso al ego, todo este esquema de "explicación" de los datos puramente inmanentes mediante una realidad objetiva aceptada por hipótesis y ligada causalmente con ellos, ¿no es al cabo un completo contrasentido?

De hecho así es, y el contrasentido proviene de que, con la *reducción cartesiana* a mi ego como sujeto de mi conciencia pura, *se vuelve problema una nueva clase de posibilidad de conocimiento y de ser*: la posibilidad trascendental de un ente en sí *en cuanto* ente para mí con ese sentido, que proviene exclusivamente de las posibilidades de mi conciencia pura. El contrasentido proviene también de confundir esta posibilidad problemática con otra totalmente distinta: la de deducir a partir de algo real que ya se *posee* en el conocimiento, otra cosa real que *no se posee*.

El *paso que lleva a esta confusión* sólo es posible, sin duda, por no haber visto claramente el sentido de la primera posibilidad: se trata de la *confusión del ego con la realidad del yo en cuanto alma humana*. No se ve que el alma (*mens*) tomada como realidad ya tiene un *elemento significativo de exterioridad* (forma parte del mundo espacial) y que toda exterioridad, incluso la que se quería alcanzar mediante hipótesis, tiene de antemano su

sitio en la interioridad pura del ego, en cuanto *polo intencional de la experiencia*; este mismo, con toda la corriente de experiencia mundana y con el ente concordante con dicha experiencia, forma parte de la interioridad, al igual que todos los demás componentes que pudiéramos atribuirle gracias a la experiencia posible y a la teoría. Cualquier problemática que pudiéramos plantear a partir de ese ego, ¿no se encuentra toda entera en él mismo, en sus efectividades y posibilidades de conciencia, en sus operaciones y en las estructuras esenciales que les corresponden?

Así, conducidos del saber y de la ciencia a la lógica como teoría de la ciencia, conducidos luego de la fundamentación efectiva de la lógica a una teoría de la razón lógica o científica, estamos *ante el problema universal de la filosofía trascendental*, en su única forma pura y radical: la de una fenomenología trascendental.