

LA VÍA SEGURA DE LA FILOSOFÍA

MIGUEL PÉREZ DE LABORDA

The *secure way* of Philosophy. In the Prologue to the first *Critique* Kant gives some notes to recognize if a science goes his own secure way. The author discusses if Philosophy is able to follow the science's way, or if—in doing so— goes against its own nature.

Con ocasión del segundo centenario del nacimiento de Kant, Ortega y Gasset publicó en la *Revista de Occidente* unas *Reflexiones de centenario*¹, que se abrían declarando que “en la obra de Kant están contenidos los secretos decisivos de la época moderna, sus virtudes y sus limitaciones”. Ahora, cuando celebramos el segundo centenario de su muerte, y son cada vez más los que intentan superar los planteamientos de la modernidad, es un buen momento para considerar si hemos sabido aprovechar las *virtudes* de la época moderna y evitar sus *limitaciones*. En estas páginas mi propósito es sólo señalar una de estas limitaciones, que después de Kant pocos filósofos han sabido superar.

Kant abre el prólogo de la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* afirmando que una ciencia no ha entrado todavía en la *vía segura* cuando, para alcanzar su fin, “se ve obligada a retroceder una y otra vez y a tomar otro camino; cuando, igualmente, no es posible poner de acuerdo a los distintos colaboradores sobre la manera de realizar el objetivo común; cuando esto ocurre se puede

1. J. ORTEGA Y GASSET, *Reflexiones de centenario*, en *Obras completas*, Alianza-Revista de Occidente, Madrid 1987, vol. IV, pp. 25-47.

estar convencido de que semejante estudio está todavía muy lejos de haber encontrado el camino seguro de una ciencia: no es más que un andar a tientas”. El hecho de que este congreso se proponga hablar de *retornos* y *relecturas* de Kant es indicativo de como también después de él los filósofos nos hemos visto obligados “a retroceder una y otra vez y a tomar otro camino”; es señal, por tanto, de que todavía no hemos encontrado la vía segura propugnada por Kant, y seguimos andando a tientas. Si después de él ha seguido habiendo discusiones, su obra no ha sido, como Kant mismo esperaba², “el término conveniente y el fin de un error inacabable”.

Lo que ahora intentaré mostrar es que pretender que la filosofía logre el acuerdo que puede alcanzar una ciencia positiva —como la geometría de Euclides—, es ir contra su misma naturaleza, y renunciar a su objeto propio, que es al mismo tiempo causa de su grandeza y de su debilidad.

1. LA VÍA SEGURA DE LA CIENCIA

Es bien conocido que Kant logró salir del dogmatismo gracias a la ayuda de Hume, y que entonces se convenció de que la metafísica no puede proceder “*sin previa crítica de su propia capacidad*”³. Gracias a su despertar del sueño dogmático, Kant pudo superar el *escándalo de la razón*, que se turba viendo que todavía no ha conseguido llegar a un acuerdo pleno y definitivo⁴. Haciendo girar el mundo alrededor de nuestra razón, creía poder establecer de una vez por todas el alcance y los límites de nuestro conocimiento metafísico, poniendo así las bases para lograr ese acuerdo. El mismo preguntarse por la posibilidad de la metafísica sería innecesario, “si se pudiera decir: aquí está la metafísica, no necesitáis

2. I. KANT, *Crítica de la razón pura*, B II, trad. Pedro Ribas, Alfaguara, Madrid, 1986. Se trata de la cita de Bacon con la que empieza su obra.

3. I. KANT, *Crítica de la razón pura*, B XXXVI.

4. Carta a Ch. Garbe, 21-9-1798. *Briefwechsel* II, AK, XII, pp. 258-9.

más que estudiarla, y os convenceréis irresistible e invariablemente de su verdad”⁵.

En realidad, Kant estaba pidiendo a la filosofía, y sobre todo a la metafísica, una certeza que no puede ni debe dar. Detrás del intento de buscar una respuesta incontrovertible hay un error escondido: creer que el único modo en que la metafísica puede ser una ciencia *real* es poder presentar un libro que contenga sólo afirmaciones que ninguno podría poner en discusión. Kant olvida que el hombre goza de una asombrosa capacidad de negar lo que teóricamente no puede ser negado, y que se ve en grandes dificultades para comprender lo que es máximamente evidente. Y lo olvida porque no es realmente consciente de lo que en verdad es la metafísica, compartiendo con Descartes una visión errónea de la relación entre lo sensible y lo racional, y entre lo contingente y lo necesario.

Hume, en efecto, no le ayudó a superar la concepción cartesiana de la conexión entre metafísica y experiencia. Al menos desde Descartes, la razón estaba intentando descubrir por su propia cuenta cómo es la realidad, sin antes dejar que el conocimiento sensible le diese la información necesaria para que sus especulaciones no fuesen pura fantasía. A este tipo de actitud se refiere Kant cuando afirma que la metafísica precedente es un “conocimiento especulativo de la razón, completamente aislado, que se levanta enteramente por encima de lo que enseña la experiencia, con meros conceptos (no aplicándolos a la intuición, como hacen las matemáticas), donde, por tanto, la razón ha de ser discípula de sí misma”⁶.

Lo que está en juego no es sólo la relación entre metafísica y experiencia, sino, más en general, la relación entre conocimiento racional y conocimiento sensible, entre certeza y experiencia. Se trata de decidir cómo puede el hombre alcanzar conocimientos necesarios. Hume, reaccionando en modo radical contra los plantea-

5. I. KANT, *Prolegómenos*, trad. Julián Besteiro, Aguilar, Buenos Aires, 1968, p. 66.

6. I. KANT, *Crítica de la razón pura*, B XIV.

mientos racionalistas, niega la misma posibilidad de las ciencias, entendidas como conocimientos universales y necesarios. Kant, en cambio, gracias a su revolución copernicana, *construye* sus propios conocimientos, impone al mundo el modo de ser que debe tener para que puedan ser justificadas las ciencias que él mismo quiere justificar. De este modo, Kant piensa que la razón consigue ir más allá de la experiencia, y fundar conocimientos necesarios. No va *más allá* en sentido platónico, como una búsqueda de aquellas realidades que no son sensibles sino inteligibles, sino en el sentido de ir *más acá de la experiencia*, buscando juicios *a priori* (independientes de la experiencia) fundados en nuestra razón. De este modo, evita de raíz que la razón pueda dormir un sueño dogmático.

Es curioso notar que Descartes y Kant estaban igualmente llenos de buenas intenciones. En su *Discurso del método*, Descartes había señalado que, viendo cuántas diversas opiniones habían sido sostenidas por personas doctas acerca de un mismo tema, había acabado por considerar todas esas opiniones falsas. Ello le había llevado a intentar recomenzar de cero, no con la actitud de los escépticos, que dudan por dudar, sino con la intención de evitar las arenas movedizas y alcanzar la tierra firme que da certeza.

Kant, por su parte, desea sólo evitar los desvaríos de la razón, frutos de la ingenuidad de quien no ha sabido tener en cuenta los límites de nuestra capacidad de conocer, e intenta elevarse por encima de sus posibilidades. Tuvo “que suprimir el *saber* para dejar sitio a la *fe*”⁷, pero lo hizo porque pensaba que la fuente de toda *incredulidad* e *inmoralidad* es el prejuicio de que se puede avanzar en metafísica sin una crítica de la razón pura⁸. Los límites que pone a la razón son al mismo tiempo su garantía más segura, contra la amenaza de los escépticos.

Para acabar de una vez por todas con las objeciones contra la moralidad y la religión se debe cegar la fuente de todos los errores. ¿Cuál es ésta? El problema consiste, según Kant, en pretender que la seguridad acerca de las cuestiones máximamente vitales (inmor-

7. I. KANT, *Crítica de la razón pura*, B XXX, p. 27.

8. *Ibidem*.

talidad del alma, libertad del hombre, existencia de Dios) se alcance sólo a través de demostraciones racionales. Esto es lo que ha pretendido la metafísica dogmática, y lo que ha dado origen al *materialismo*, *fatalismo*, *ateísmo*, *fanatismo* y *superstición*, y también a la *incredulidad librepensadora*. Según él, el uso dogmático de la ciencia, “sin crítica, desemboca en las afirmaciones gratuitas —a las que pueden contraponerse otras igualmente ficticias— y, consiguientemente, en el *escepticismo*”⁹. En efecto, una vez que los racionamientos metafísicos se demuestran falaces (Kant está convencido de que todos lo son), los hombres quedan sin convicciones, a merced del escepticismo y la desilusión. Por ello Kant piensa que el filósofo “está obligado a prevenir, de una vez por todas, por medio de una rigurosa investigación de los derechos de la razón especulativa, el escándalo que estallará, tarde o temprano, entre el mismo pueblo, debido a las disputas sin crítica en las que se enredan fatalmente los metafísicos”¹⁰.

A pesar de sus buenas intenciones, y de que no cae en el *desprecio* de la metafísica —y advierte del peligro de caer en él—, Kant la reduce a un estado tal que los que hemos venido después no podemos hacer otra cosa que rechazarla y abandonarla, en suma, *despreciarla*, pues la solución que él mismo propuso —basada en la recuperación *práctica* del contenido fundamental de la metafísica—, era claramente insatisfactoria. Al despertarse con Kant del sueño de la razón, el filósofo se llena de prejuicios contra sí mismo, y pierde la confianza en su propia razón, desconfiando de que tenga alcance metafísico. Como haciendo una profecía, Kant había afirmado que “quienes rechazan el método de Wolf y el proceder de la crítica de la razón pura a un tiempo no pueden intentar otra cosa que desentenderse de los grillos de la *ciencia*, convertir el trabajo en juego, la certeza en opinión y la filosofía en *filodoxia*”¹¹. Esta será, de hecho, la situación de muchos de los que han aceptado la problemática kantiana, sin haber seguido sus pasos

9. I. KANT, *Crítica de la razón pura*, B 22.

10. I. KANT, *Crítica de la razón pura*, B XXXIV, p. 29.

11. I. KANT, *Crítica de la razón pura*, B XXXVII, p. 31.

en la *Crítica de la razón pura*, es decir, sin haber recuperado en el ámbito práctico lo que la razón teórica había perdido; sin *creer*, como hace Kant, en el contenido de la metafísica: la inmortalidad del alma, la libertad del hombre, la existencia de Dios. Otros, al contrario, han tratado de radicalizar la crítica kantiana, buscando un nuevo tipo de *a priori*: el lenguaje.

2. LA HERENCIA KANTIANA: LA FILOSOFÍA COMO BÚSQUEDA DEL A PRIORI

Durante el siglo XIX hubo diversos proyectos de fundar todo el conocimiento cierto en la sola sensibilidad, es decir, fundarlo exclusivamente *a posteriori* (el más completo fue el de Mill), pero pronto se abandonaron tales intentos, sobre todo a instancias de Frege y Husserl, porque esas tentativas implicaban dejar nuestros conocimientos en manos de la subjetividad. En el siglo XX, por ello, muchos filósofos han intentado seguir otra vía, compartiendo con Kant el deseo de fundar *a priori* el conocimiento necesario, pero disintiendo de él en cuanto piensan que todas nuestras proposiciones *a priori* son analíticas.

En los últimos años, muchos filósofos —en primer lugar Apel y Tugendhat— han interpretado la filosofía analítica precisamente desde esta perspectiva de la transformación kantiana de la filosofía. Siguiendo los pasos del proyecto logicista de Frege, que intentaba fundar *la aritmética* en la lógica, el intento kantiano se radicaliza en la filosofía analítica, convirtiéndose en una aspiración de fundar *toda la filosofía* en la lógica, que es *a priori*. La ciencia consiste en la aplicación de la lógica a los datos de la experiencia, de modo que a la filosofía no le queda más que la posibilidad de ocuparse de la lógica *sin la experiencia*. En la analítica, por tanto, se da una transformación lingüística de la filosofía trascendental kantiana, puesto que el *a priori* no será ya buscado en el pensamiento (y considerado como *sintético*), sino en el lenguaje (será entonces *analítico*).

Tugendhat ha defendido con especial firmeza el carácter *a priori* de la filosofía. Según él, sólo las diversas ciencias particulares ofrecen un conocimiento del mundo, basado en la propia experiencia. Por tanto, para que la filosofía exista de modo independiente respecto a las ciencias, habría que dotarla de una temática no empírica, es decir, *a priori*. Pero este *a priori*, según Tugendhat, no puede ser sintético sino *analítico*. La filosofía se reduce entonces a *análisis* del lenguaje.

Encontramos en este autor, como se ve, el mismo prejuicio que en Descartes, Hume y Kant, según el cual las ciencias empíricas agotan todo el conocimiento que se puede tener del mundo. Nuestra concepción filosófica del mundo, por tanto, no se puede en ningún modo justificar en la experiencia (*en la práctica*, claro está, no podemos renunciar a nuestra concepción del mundo, aunque no sea justificada).

Que esta noción apriorística de filosofía hunde sus raíces en el empirismo se ve claro en la defensa que Tugendhat hace de su tesis. En primer lugar, formula una objeción que se le podría hacer a él mismo: “Ciertamente no niego que una parte de la filosofía sea la explicación de las palabras, pero esto, que desde siempre se ha hecho para evitar la ambigüedad y la confusión, no es más que una introducción, que será seguida de la investigación de las cosas mismas”¹². Ahora bien, se pregunta Tugendhat, ¿en qué ámbito extra lingüístico se podrían buscar las *cosas mismas* de las que se habla, y cuál podría ser la vía hacia ellas? Si se responde que las cosas nos son dadas en la experiencia, este autor piensa que se estaría presuponiendo que hay un tipo de experiencia que es propio de la filosofía, y que por tanto no es experiencia *empírica* —que es la propia de las ciencias—. Pero él sostiene, en cambio, que no gozamos de una experiencia no empírica, que pueda ser objeto de estudio de la filosofía. Ésta, por tanto, se tendrá que ocupar de lo que es *a priori*.

12. E. TUGENDHAT, *Introduzione alla filosofia analitica*, Marietti, Genova, 1989, p. 13.

3. ENTENDIMIENTO Y EXPERIENCIA

Una de las claves para entender la respuesta de Tugendhat es tener en cuenta que se presupone una *ruptura* entre el conocimiento sensible y el conocimiento intelectual, es decir, la imposibilidad de que nuestra razón pueda *encontrar* en la sensibilidad algunos aspectos de los que ella se pueda ocupar, sin que hayan sido tratados por las ciencias positivas. El trabajo que queda al científico, después de haber acumulado los datos sensibles, es ponerlos en orden, conectarlos lógicamente.

Ese presupuesto es algo que Tugendhat tiene en común con Descartes, Hume y Kant. Todos ellos, sin importar que se puedan considerar racionalistas, empiristas o críticos, mantienen una desconfianza o sospecha contra la sensibilidad, que es vaciada de todo contenido inteligible, y se vuelve incapaz de colaborar con la inteligencia para fundar un conocimiento *cierto*. Descartes pensaba que los conocimientos necesarios de la filosofía se podían fundar con la sola razón, Hume rechazaba todo conocimiento necesario, Kant en cambio lo fundaba en la propia subjetividad. Podemos decir, por tanto, que ni Descartes ni Hume pensaban que el conocimiento pudiera ser en ocasiones resultado de la acción conjunta del entendimiento y la sensibilidad. Kant, por el contrario, intentó explicar la interacción entre las diversas facultades, pero lo hizo fundando *a priori* la necesidad del conocimiento. Por tanto, ninguno de los tres intentaba asentar la necesidad en la propia experiencia, pues todos son herederos de la concepción nominalista de la intuición —que substituyó a la teoría aristotélica de la abstracción—, que deriva de una visión *desencionalizada* del mundo. Por tanto, no admiten que los conceptos puedan ser elaborados a partir de los datos de la sensibilidad.

Kant comparte con el empirismo lo que Strawson¹³ ha llamado *principio de significatividad*, según el cual el uso de las ideas es legítimo sólo cuando se aplican a la experiencia. Pero comparte

13. P. F. STRAWSON, *Los límites del sentido*, trad. Carlos Thiebaut Luis-André, Revista de Occidente, Madrid, 1975, p. 14.

con el racionalismo la tesis según la cual las ideas metafísicas no se pueden aplicar a la experiencia. Vemos por tanto que Kant, a pesar de que reacciona contra los *visionarios* racionalistas, afirma con ellos que las *fuentes* del conocimiento metafísico *no pueden ser empíricas*: sus principios “jamás deben ser tomados de la experiencia, pues deben ser conocimientos, no físicos, sino metafísicos; esto es, de más allá de la experiencia”¹⁴. Como se ve, la concepción de la metafísica que él tiene presente es la leibniziana y wolffiana (sobre todo la de Baumgarten), por él mismo practicada durante el periodo precrítico. Una metafísica que es *apriorística*, y no se funda sobre la experiencia. Reprochando a la metafísica el elevarse por encima de la experiencia en un modo infundado, por medio de una razón abandonada a sí misma, no tiene en cuenta la metafísica aristotélica —sobre todo en su interpretación tomista— que jamás ha intentado fundarse en simples conceptos, desligados de la experiencia¹⁵.

En el caso de Kant, ciertamente hay que señalar que él *intenta* explicar nuestro conocimiento teniendo al mismo tiempo presente la sensibilidad y el entendimiento; desea establecer un *punte*, como otros pensadores éticos pretenderán después justificar el *salto* del ser al deber ser. Intenta también fundar la necesidad de algunos principios imprescindibles para la ciencia, como el de causalidad. Pero, convencido de que su fundación nada tiene que ver con la experiencia, ofrece una solución que no es en absoluto admisible.

Veamos con un poco más de detalle qué relación establece Kant entre conocimiento y experiencia. En la introducción de la *Crítica de la razón pura*, Kant hace diversas afirmaciones que ahora conviene considerar:

1. “Todo nuestro conocimiento comienza con la experiencia”.
2. “*En el orden temporal*, ningún conocimiento precede a la experiencia y todo conocimiento comienza en ella”.

14. I. KANT, *Prolegómenos*, p. 55.

15. G. KALINOWSKY, *L'impossible métaphysique*, Beauchesne, Paris, 1981, p. 35.

3. “Aunque todo nuestro conocimiento empieza *con* la experiencia, no por eso procede todo él *de* la experiencia”.

Creo que no hay ningún motivo para dudar de estas tres afirmaciones. Es confuso, en cambio, el motivo por el que sostiene la tercera tesis:

“En efecto, podría ocurrir que nuestro mismo conocimiento empírico fuera una composición de lo que recibimos mediante las impresiones y de lo que nuestra propia facultad de conocer produce (simplemente motivada por las impresiones) a partir de sí misma”¹⁶.

Kant cree que la universalidad y la necesidad no pueden proceder de la experiencia, e intenta encontrarlas *revolucionando* la relación entre los objetos y nuestro conocimiento: esas dimensiones del objeto, que son indispensables para el conocimiento del objeto, son *producidas* por nuestra facultad.

En realidad el motivo por el que no todo conocimiento procede *de* la experiencia es que el hombre es capaz de comprender los primeros principios en sí mismos. Ciertamente estos principios están de algún modo conectados con la experiencia (sin ella, no podemos comprender las nociones de las que se componen), pero, al mismo tiempo, sabemos que son verdaderos simplemente comprendiendo el significado de las palabras¹⁷. Se puede decir, por ello, que es un conocimiento “independiente de la experiencia”¹⁸, al menos en cuanto a su justificación; es decir, es *a priori*.

Para mostrar la posibilidad de una metafísica que no sea ni un simple vagar entre ensueños, ni un *construir* el conocimiento, al modo kantiano, debemos demostrar en primer lugar que podemos

16. I. KANT, *Crítica de la razón pura*, B 1.

17. Un ejemplo nos lo ofrece G. Kalinowsky: “La métaphysique de type aquinien, que Kant ignore, infère simplement du principe de raison d’être que le monde a sa raison d’être en lui ou hors de lui (amenée ensuite à éliminer le premier terme de cette alternative, elle n’en retient que le second) et ce principe n’est pour elle nullement une proposition synthétique *a priori*; il est analytique sans être apriorique, car il est évident à la lumière de la notion d’être dégagée du réel”. G. KALINOWSKY, *L’impossible métaphysique*, p. 45.

18. La expresión es del mismo Kant. I. KANT, *Crítica de la razón pura*, B 2.

conocer la necesidad *a posteriori*, en la misma experiencia, de modo que se puedan admitir conocimientos ciertos derivados de ella. De este modo, no será ya necesario establecer un puente entre dos dimensiones absolutamente separadas —obra sería imposible—, sino continuar un enlace que en cierto modo ya ha comenzado¹⁹. En un segundo momento, se tendrá que probar que no sólo las ciencias son capaces de estos conocimientos, sino que también la misma metafísica lo es. En lo que queda de mi intervención, me ocuparé de ambas cuestiones.

4. CONOCIMIENTOS CIERTOS A POSTERIORI

Algunos autores formados en la tradición analítica —que, como hemos visto, nace como una búsqueda del *a priori*—, han sabido superar varias tesis pacíficamente admitidas en esa tradición, que habían sido heredadas de Kant²⁰. En especial, la tesis de que “la experiencia nos enseña que algo tiene éstas u otras características, pero no que no pueda ser de otro modo”²¹. En estas páginas, me voy a centrar en dos de las tesis defendidas por Kripke en su célebre *Nombre y necesidad*: que las cosas tienen propiedades necesarias, y que el hombre puede conocerlas *a posteriori*.

Como hace también Putnam, Kripke sostiene que los nombres de géneros naturales (“hombre”, “oro”, “calor”) se usan para referirse a realidades que tienen propiedades esenciales, sin las cuales

19. Styczen ha señalado que Karol Wojtyła ha tratado de mostrar que el problema ético del *punte* entre ser y deber ser no existe: “Al punto di partenza dell’etica l’esperienza del dovere morale manifesta l’equazione fra il ‘dover essere’ e l’è”. T. STYCZEN, “Premessa”, en K. WOJTYŁA, *Metafísica della persona: tutte le opere filosofiche e saggi integrativi*, a cura di Giovanni Reale Tadeusz Styczen, Bompiani, Milano, 2003, p. CXIX.

20. Para un análisis detallado de cómo estos autores analíticos vuelven a viejas ideas aristotélicas, cfr. A. LLANO, *Metafísica y lenguaje*, Eunsa, Pamplona, 1984, pp. 331-357.

21. I. KANT, *Crítica de la razón pura*, B 3.

esas cosas dejarían de ser lo que son. Les pertenecen, por tanto, en todos los mundos posibles.

Ciertamente esas propiedades no se conocen siempre desde un primer momento. Los hombres, por ejemplo, han estado hablando del oro durante mucho tiempo, sin saber *en realidad qué es*. Se sabía más o menos lo que era, es decir, se describía a través de las impresiones sensibles: el tacto propio del metal, su color amarillento, su dureza, etc. Sólo en un segundo momento, gracias a los avances de las ciencias, se comenzó a tener un conocimiento más apropiado de él. De hecho, como señala Kripke, esas características sensibles no eran suficientes para distinguir el oro de otra realidad: la pirita, llamada a veces *oro de los tontos*, porque fácilmente puede confundirlos quien no es experto.

Para no ser engañados, es indispensable no fiarnos del todo de las impresiones que el oro produce en nosotros, sino mirar detrás de esas apariencias para buscar lo que realmente es. El progreso científico no ha ayudado a ello, cuando se ha podido descubrir la composición química de las moléculas de oro, determinando que su número atómico es 79. Desde entonces, podemos estar seguros (al menos tanto cuanto estamos seguros de la teoría química) de que un objeto que tenemos delante es oro puro si todas sus moléculas tienen el número atómico 79. Ciertamente no podemos pretender que entonces conozcamos *toda* la esencia del oro, pero al menos podemos estar convencidos de que esta propiedad es esencial y necesaria: el oro no puede ser de otro modo.

Las diversas ciencias, en la medida de lo posible, intentan conocer este tipo de propiedades necesarias, que se pueden atribuir a un objeto dado en cualquiera de las circunstancias posibles, es decir, en cualquier mundo posible. Nixon, por ejemplo, podría no haber sido presidente de los Estados Unidos, pero no podría no haber sido hombre.

Kripke no sólo admite la necesidad *de re*, sino también la posibilidad de conocerla a partir de la experiencia, y, por tanto, de fundar la ciencia *a posteriori* (se tenga en cuenta, de todos modos, que muchas de las verdades científicas son contingentes, no necesarias). Kripke insiste en la necesidad de separar las cuestiones

metafísicas y las epistemológicas y, por tanto, de distinguir las nociones de necesario (*de re*) y *a priori*. Para probarlo, mostrará que hay verdades necesarias *a posteriori* y verdades contingentes *a priori*. Centrémonos ahora en las del primer tipo.

Como ejemplo de verdad necesaria *a posteriori* pone, entre otras, “El lucero matutino es el lucero vespertino”, siguiendo con el ejemplo fregeano (como ejemplo nos podría servir también el de las propiedades necesarias del oro). Ésta es una proposición *necesaria*, pues ambas expresiones son nombres de un mismo planeta (Venus), que en todo mundo posible es idéntico consigo mismo (también sería necesaria en un mundo en el que el primer cuerpo celeste que se ve en el cielo no fuese Venus: en este caso diríamos que el nombre Lucero Vespertino se le ha dado por un motivo equivocado). Ésa es además una proposición *a posteriori*, pues su verdad sólo se puede descubrir empíricamente; no es suficiente detenerse a pensar el sujeto de la proposición, haciendo explícito todo lo que ser lucero matutino implica, sino que hay que quedarse toda la noche mirando el planeta.

No podemos ahora detenernos en responder a todas las objeciones que esta tesis ha suscitado entre los adversarios de toda forma de *esencialismo* —en especial Quine—, puesto que ello exigiría entrar de lleno en discusiones propias de la filosofía del lenguaje. Para acabar, quisiera sólo hacer algunas observaciones acerca de la posibilidad de fundar una concepción de la filosofía que no se reduzca a un puro análisis del sujeto o del lenguaje.

5. LA VÍA SEGURA DE LA FILOSOFÍA

Quien admite la posibilidad de conocimientos ciertos derivados de la experiencia, puede también reducir éstos a los propios de las ciencias positivas. Queda por mostrar, por tanto, que también en metafísica es posible un conocimiento *a posteriori* de la necesidad, y qué consecuencias derivan para la filosofía del tener que fundar *a posteriori* sus conocimientos ciertos.

En esta breve exposición no podemos detenernos a considerar todos los aspectos del método de la metafísica (entendida como una investigación acerca de algunas causas y algunos principios de la realidad: las causas y los principios que Aristóteles llama *últimas* y *primeros*). Pero hay uno que querría señalar como especialmente fundamental. En una metafísica realista pero no empirista, la experiencia, y la misma sensibilidad, juegan un papel fundamental, aunque no sean los únicos elementos a tener en cuenta. El filósofo debe partir de la experiencia, para después descubrir causas y principios, que no estaban dados en ella, pero que permiten comprenderla; debe sumergirse en la profundidad de la realidad para averiguar lo que se esconde detrás de las apariencias, fundándolas. Como es evidente, esto no se podrá hacer con un método *científico*. Usando la metáfora platónica, podemos decir que el metafísico tendrá que abandonar los caminos previamente recorridos, para salir de la caverna en la que se encontraba, y ver directamente la luz. No es tarea fácil, requiere preparación y voluntad férrea.

Curiosamente, este proceso —que va de los efectos a las causas— ha sido llamado en la filosofía clásica *análisis o resolución* en las últimas causas y los primeros principios. Pero es un análisis bien diverso al kantiano: ahora no se trata de sacar a la luz los elementos *a priori* de todo *concepto*, sino profundizar en el modo de ser de una *realidad*, sacando a la luz dimensiones que no se ven ni se tocan, pero que son igualmente reales.

Este proceso resolutivo (Fabro lo llama *reducción al fundamento*²²) busca las condiciones de inteligibilidad de la experiencia misma. Como explica bien Kalinowski, “es reductiva la inferencia que tiene como premisa una proposición verdadera que constata el efecto de una causa desconocida, y como conclusión la proposición que indica la causa, real o presunta, del efecto en cuestión. Si diversas causas son capaces de producir el efecto constatado por la premisa, la conclusión no sería más que probable. Pero

22. C. FABRO, “Il trascendentale esistenziale e la riduzione al fondamento (La fine della metafisica e l’equivoco della teologia trascendentale)”, *Giornale critico della filosofia italiana*, 52 (1973).

si aparece una sola causa, es claro entonces que la conclusión que la indica es verdadera”²³.

Es evidente que, puesto que estas causas o principios no estaban contenidos en nuestro conocimiento precedente del efecto, quien se queda viviendo en la caverna puede pensar que lo que dice el metafísico no son más que extrañas ocurrencias suyas, sueños de la razón. Pero son en cambio los habitantes de la caverna los que viven entre sueños, son ellos los que no son capaces de despertar a la verdadera realidad, ellos son los que no han sabido acostumbrar sus ojos a la luz del sol, para poder ver las cosas en todo detalle, gozar de ellas en todo su esplendor.

Esto no quiere decir que el metafísico pueda pensar que *él* no se puede equivocar, y que es capaz de conocer todo lo que hay. Éste podría ser el planteamiento de uno que se cree poseedor de una razón *desencarnada*, libre de todas las limitaciones que nos acechan. Esta razón absoluta (independiente de todo) es la que produce los monstruos, la que genera ideas que nada tienen que ver con nuestras experiencias. Cuando Kant, en el prefacio de sus *Prolegómenos*, se pregunta por qué la metafísica no ha logrado, como las otras ciencias, una aprobación permanente, él mismo está cayendo en el error sutil de pensar que en metafísica es posible esta aprobación permanente. En realidad, como ya dijo Aristóteles al inicio de su *Metafísica*, el sabio se las ha de entender con las realidades más difíciles de comprender, la más lejanas al conocimiento sensible. Son difíciles por culpa nuestra, no porque en ellas haya una especie de confusión intrínseca, que las haga incomprensibles. Somos nosotros los que, como la lechuza, no podemos ver las cosas a la luz del sol, y sólo conseguimos vislumbrarlas, ver su pálido reflejo en el fondo de la caverna, o al máximo conseguimos mirarlas directamente manteniendo los ojos entrecerrados. Por ello mismo, no podemos pedir a la metafísica la certeza y la claridad que se piden a las otras ciencias.

Podemos ahora comprender que el filósofo no debe descartar la utilidad de este *andar a tientas* que había criticado Kant. Es cierto

23. G. KALINOWSKI, *L'impossible métaphysique*, p. 150.

que debe evitar el “irreflexivo vagabundeo” del que también habla²⁴, pero son inevitables en cambio las divagaciones y andanzas *reflexivas*, el ir y venir por los caminos de la razón, que, después de muchas vueltas, nos permiten atisbar al menos de lejos el anhelado objeto de nuestra busca. Éste no es el campo de batalla de inacabables *disputas* del que hablaba Kant²⁵, sino ámbito de una *búsqueda* sin fin. A quien exige certeza *absoluta*, puede parecer que la que se logra en metafísica es poca, y no es suficiente para dar su aprobación. Pero la experiencia histórica nos ha enseñado que negar la posibilidad de la filosofía primera ha llevado al final a desconfiar de la verdad de las demás ciencias. Si no hay filosofía primera, no hay tampoco filosofías segundas, y tampoco las demás ciencias encontrarán un fundamento en el que poder descansar.

Para acabar, podemos volver a recordar a Ortega, que nos invita a un realismo lleno de afán de saber, pero humilde en sus pretensiones: “[A Kant] no le importa saber, sino saber si sabe. Dicho de otra manera, más que saber, le importa no errar [...] Pues qué —preguntará alguien—, ¿no es natural el empeño de evitar la ilusión, el engaño, el error? Ciertamente; pero no es menos natural el empeño de saber, de descubrir el secreto de las cosas. Homero murió de una congoja por no haber logrado descifrar el enigma que unos mozos pescadores le propusieron. Afán de saber y afán de no errar son dos ímpetus esenciales al hombre, pero la preponderancia de uno sobre otro define dos tipos diferentes de hombre. ¿Predomina en el espíritu el uno o el otro? ¿Se prefiere no errar, o no saber? ¿Se comienza por el intento audaz de raptar la verdad, o por la precaución de excluir previamente el error?”²⁶.

24. I. KANT, *Crítica de la razón pura*, Prol. 2ª ed., B XXX, p. 27

25. Kant piensa que “por lo que toca a la unanimidad de lo que sus partidarios afirman, está aún tan lejos de ser un hecho, que más bien es un campo de batalla realmente destinado, al parecer, a ejercitar las fuerzas propias en un combate donde ninguno de los contendientes ha logrado jamás conquistar el más pequeño terreno ni fundar sobre su victoria una posesión duradera”. I. KANT, *Crítica de la razón pura*, B XIV-XV, p. 19.

26. J. ORTEGA Y GASSET, *Reflexiones de centenario*, p. 28.

LA VÍA SEGURA DE LA FILOSOFÍA

El *intento audaz de raptar la verdad*, para disfrutar al menos de una parte de ella, no es más que la filo-sofía de la que hablaban los griegos: un amor a la sabiduría que no es plena posesión de ella, sino humilde intento de vislumbrarla.

Miguel Pérez de Laborda
Pontificia Università della Santa Croce
Piazza di S. Apollinare, 49
00186 Roma. Italia
perezlab@usc.urbe.it