

Juan Rivano

El principio de la evidencia apodíctica en la filosofía de E. Husserl

PARA LOS QUE SE HAN FORMADO en estos últimos veinte años en nuestros centros de estudios filosóficos, las doctrinas más importantes de Edmundo Husserl, este célebre filósofo alemán, son familiares. Es así que exponer simplemente aquí su pensamiento puede sonar como una ofensa. Pero, por otra parte, no soy capaz de salir al encuentro de los que tienen ya este conocimiento con la pretensión de extenderlo. De manera que debo buscar en una dirección diferente lo que mejor pueda hacer en este acto en que se me concede la honra de contribuir a la memoria de tan señalado maestro. Me propongo así el examen de una doctrina husserliana que, al tiempo que fácil de exponer en primera aproximación, posee una proporción notable de lo más característico en nuestro filósofo. Supongo que no desaprobaba él nuestro proyecto, puesto que pasamos así a un género de problemas de su predilección, al tiempo que nos esforzamos por hacer algo con lo que él ya hizo (es decir, por respirar en la tradición que él creó), y no reiterar meramente sus muy altos pensamientos.

I

a) Me propongo, pues, examinar algunos aspectos de un principio que Husserl formula en la primera de sus *Meditaciones Cartesianas* y que denominaré aquí *principio de la evidencia apodíctica*. Según este principio —que debemos entender como una regla metodológica— la certidumbre absoluta que han de poseer los fundamentos —o el fundamento— de la ciencia verdadera viene dada en forma de evidencia apodíctica, que es la evidencia perfecta a nuestro alcance y cuyo “carácter fundamental” consiste en que, además de ser evidencia, es decir, “certeza de la existencia de una cosa o ‘hecho’ evidente”, “se manifiesta a la reflexión crítica como inconcebibilidad absoluta de su no-existencia”. Así, en primera apariencia, el principio de la evidencia apodíctica nos indica que el punto de partida en el movimiento de fundamentación absoluta de la ciencia ha de consistir en la presentación personal de una existencia que me fuerza a tomarla como tal, a riesgo de que me decida a perecer luchando contra la más firme necesidad que sea posible concebir.

El principio de la evidencia apodíctica manifiesta su carácter fundamental en el establecimiento riguroso de la ciencia, a través de un intento en que ensayamos aprehender el ideal implícito en el hacer científico. Si

logramos identificarnos con la modalidad propia de esta actividad, sale a luz en primer lugar la preocupación del sabio por asentar todo el edificio de sus conocimientos en principios que sean apodícticamente ciertos.

Husserl relaciona su doctrina de la evidencia apodíctica con la idea cartesiana de la indubitabilidad absoluta, aunque, como debemos anticiparnos a declarar aquí, no se propone él hacer un empleo de la regla a la manera de Descartes. Este último (según expresa el mismo autor de *Ideas*), ha puesto el énfasis en el momento antitético, es decir, en la no existencia de lo que constituye el contenido de la tesis existencial (específicamente, en la no existencia del mundo de la experiencia natural), de manera que ha resultado de ello —como debemos suponer— ese tono escéptico que no podemos eliminar de sus reflexiones. Por el contrario, lo que Husserl propone en relación a la actitud natural es meramente un “abstenernos de juzgar, que es conciliable con la convicción no quebrantada, y en casos inquebrantable, por evidente, de la verdad” (*Ideas*, 31, pág. 72). Así se entiende que hable de una desconexión, de un poner entre paréntesis, o fuera de juego, la tesis existencial. Sin embargo, el principio de la evidencia apodíctica sólo puede operar de dos maneras: O se manifiesta algo como apodícticamente evidente, o no es este el caso. De modo que, si la epojé fenomenológica resulta de la aplicación del principio de la evidencia apodíctica, debemos concluir que Husserl no puede hablar de mera desconexión. La posibilidad misma de la desconexión es que, a su vez, me sea posible negar universalmente la existencia de aquello que es contenido en la tesis natural. La desconexión de la posición natural de existencia contiene como condición esencial que pueda ser yo escéptico en un sentido universal. Y esto constituye un refuerzo de la relación a Descartes, que —como dijimos— Husserl ha tratado de eliminar.

b) Un breve examen de algunas ideas relacionadas con el principio de la evidencia apodíctica nos ayudará a precisar su sentido y a familiarizarnos con los momentos que hemos de considerar en nuestro ulterior examen. Nos limitaremos en esta conexión a Aristóteles, Kant, y Hegel.

Hay un pasaje en el libro Γ de la *Metafísica* en donde se dice que “el que conoce el conjunto de los seres debe ser capaz de establecer sus principios más firmes”. . . y también que el principio más firme de todos “se define como aquél respecto del cual es imposible equivocarse”. Aristóteles agrega que este principio es el mejor conocido y que es además incondicional, porque “su posesión es necesaria para comprender todo ser, cualquiera sea. . .”. Sabemos que Aristóteles introduce mediante estas

consideraciones la ley de contradicción. “No es posible en absoluto concebir que la misma cosa sea y no sea.” Es decir, Aristóteles nos habla de un principio cuyo contradictorio es inconcebible, de manera que debemos aceptar que las consideraciones anteriores al movimiento de fundamentación universal son en Husserl muy semejantes a las que encontramos en Aristóteles. La diferencia se manifiesta en “el punto de partida real”, es decir, en el primer resultado positivo que arroje el principio de la evidencia apodíctica. La comparación a que, como hombres modernos, estamos habituados, nos canta al oído, diciéndonos que Aristóteles no echó de ver cómo un supuesto fundamental en el desarrollo de su filosofía se encontraba en pugna con el principio de la evidencia apodíctica; que “la evidencia de la existencia del mundo natural no es apodíctica” y que en consecuencia su filosofía estaba infectada de un vicio fatal. Diciéndolo de otra manera: Aristóteles encuentra un principio cuyo contradictorio es inconcebible; y el principio es así apodíctico. Pero no es una evidencia apodíctica, en el sentido de una existencia necesaria, lo que el principio nos da. Aristóteles pensaba que el principio de no contradicción era un principio del ser en cuanto ser, o de la totalidad de los seres; siendo que (así diríamos nosotros, hombres modernos) su principio no es más que una condición formal del pensamiento. Podríamos acaso aceptar que la ley de contradicción es una condición formal de todo ser, que es una ley de la ontología general, que nos es imposible concebir un ente cualquiera que no la respete. Pero, de todos modos, rechazaremos que sea un resultado en el sentido de un punto de partida real que obtengamos mediante la aplicación de la regla de la evidencia apodíctica. Para decirlo de una vez: el movimiento de fundamentación en Aristóteles es menos radical que, p. ej., en Descartes. Hay una idea de consolidación del saber sobre cimientos apodícticos; pero hay también una aceptación sin examen de la existencia. Si la actitud aristotélica es o no en este sentido más legítima y más *reflexiva* que la que encontramos en Husserl, es cosa que está por decidirse, aunque es cierto que la reiteración siempre bien acogida de nuestra condición de hombres modernos indica que de antemano estamos poco dispuestos a ceder un terreno debido ‘al esfuerzo y al progreso’.

La idea de la evidencia apodíctica se relaciona naturalmente con la noción kantiana de lo sintético *a priori*. La crítica de Hume importaba un rechazo del conocimiento en el sentido de lo universal y necesario. Conocimiento universal y necesario significa evidencia apodíctica. Hume es, pues, enemigo de tales evidencias. Kant venía a decirnos que el

conocimiento en el sentido de lo universal y necesario se reduce a la noción de juicio sintético *a priori* y que todo lo que tiene que hacer un filósofo que toma el conocimiento como tema es mostrar cómo son posibles tales juicios. Allí se encuentra entonces la evidencia apodíctica en la forma de juicios sintéticos *a priori*. Sólo que la evidencia en este caso no nos muestra la existencia de nada en el sentido de presencia personal de algo que nos trasciende absolutamente. La existencia es una de las categorías y queda así del lado de la actividad del sujeto trascendental. La actitud gnoseológica en Kant se transforma en un idealismo que cierra definitivamente al conocimiento el acceso a una realidad que pueble los exteriores del yo trascendental. Ahora bien: diría uno que Husserl procede en consecuencia con el principio de la evidencia apodíctica cuando se separa de Kant, puesto que éste ha dejado del lado del sujeto, y como pura actividad, puro proceso, el dominio de lo que es sintético y necesario. Sin embargo, los motivos son otros. La oposición a Kant es en razón de que su idealismo “cree poder dejar abierta la posibilidad de un mundo de cosas en sí, aunque no fuera ello sino a título de concepto-límite” (4 Med., 41). Es decir, que Husserl rechaza este sentido de la trascendencia: que algo existe y no es alcanzado en su existencia por la actividad del sujeto. De manera que su idea de la evidencia en el sentido de “experiencia en la cual las ‘cosas’ y ‘hechos’ . . . me son presentes ‘ellos mismos’ ” no puede entenderse así como sus palabras lo sugieren. “Ellos mismos” se encuentran ante mí en mi evidente experiencia de ellos, pero (cosa extraña), “ellos mismos” conservan su mismidad como algo condicionado por otro. “Ellos mismos” sin mi yo con el cual se encuentran en esta relación de presentación personal, no sólo ya no son “ellos mismos”, sino que nada son como no sea, acaso, en el campo de constitución de otro ego trascendental o en el dominio intersubjetivo de la multiplicidad de los ego; pero siempre, indirectamente o no, ligados a mi subjetividad trascendental. La ‘autonomía’ de las cosas que se muestran en la evidencia no puede entenderse como ‘autonomía absoluta’. El ego se explicita a sí mismo y en ésta su esfera original “encontramos también ‘un mundo trascendente’, resultado de la reducción del fenómeno intencional ‘mundo objetivo’ que antes de la reducción contiene la experiencia constitutiva ajena a ‘lo que me pertenece’ ” (5ª Medit., 47); este resultado es una trascendencia inmanente, a partir de la cual se constituye el sentido ‘trascendencia objetiva’. L. Husserl se manifiesta en toda su elaboración como enemigo de la objetividad en el sentido de la ‘autonomía absoluta’:

“Se trata de interrogar esta experiencia misma y de elucidar por el análisis de la intencionalidad el modo en que ella ‘confiere el sentido’, la manera en que puede aparecer como experiencia y justificarse como evidencia de un ser real y que tiene una esencia propia, susceptible de explicitación; como evidencia de un ser que no es mi ser propio y no es una parte integrante suya, aún cuando no pueda adquirir sentido y justificación sino a partir del ser de mi yo” (5ª *Medit.*, 48).

Vamos viendo así que la evidencia apodíctica comporta una presencia personal que se resuelve en sentido y constitución. No hay ya aquí existencia en el modo que implica la tesis natural. Cuando hemos concluido que la existencia del mundo de la actitud natural no era apodíctica pudo pensarse que buscábamos una existencia de ‘igual nivel’; pero ahora va mostrándose una idea con la que, en primera aproximación, no contábamos: la existencia en el sentido de lo que admite sobre sí la tesis natural no puede entenderse como meta de nuestras investigaciones.

El pensamiento de Husserl respecto de lo que inspira su filosofía en el sentido de una ciencia rigurosa es bastante explícito. A nosotros nos interesa tan sólo señalar que su atención está fija en la idea que impulsa al hombre de ciencias cuando busca éste establecer un orden de fundamentación entre los principios que rigen en su dominio particular. Este ordenamiento posee (o, si no es éste el caso, tiende a poseer), además de la cualidad de una impecable concatenación formal, ésta otra de una impregnación apodíctica de todas sus partes y que resulta (principalmente, como debemos pensar) del carácter del punto de partida de la serie, es decir, del fundamento.

Ahora bien, es difícil ver que sea posible, a partir de las ideas que inspiran a Husserl, superar en sentido riguroso el concepto de ciencia implícito en la actividad del sabio. Este (nos dice Husserl) procede de cierta manera; y todo lo que tenemos que hacer nosotros es esforzarnos por percibir la ‘idea teleológica’ que anima su comportamiento. Sin embargo, debemos reconocer la esencia no fundada del fundamento, en el sentido del principio de la ciencia. En efecto, hace mucho tiempo ya que Hegel nos enseñó a valorar correctamente el estilo lógico de la teoría científica; es decir, a considerar que la asignación de un fundamento en el caso de las ciencias naturales exactas se reduce “a un puro formalismo, a una vacua tautología, que expresa en la forma de la reflexión en sí, es decir, de la esencialidad, aquel mismo contenido que se halla ya en la forma de la existencia inmediata, considerada como puesta” (*La*

Ciencia de la Lógica, Libro II, 1ª Sección, Cap. III). De manera que el movimiento no supera la existencia que tratamos de fundar. Dicho de otra manera, no hay diferencia entre el contenido del fundamento y el contenido del ser-puesto que presupone un fundamento, y que, propiamente, nos mueve en su presuposición a algo que sea su indeterminación y que por una ulterior actividad inmanente elimine implícitamente su inestabilidad. Por esto es que Hegel llega a decirnos que el lenguaje de las ciencias que se constituyen entre conexiones formales de fundamentación es de la especie de la “vacuidad que caracteriza el hablar que procede de acuerdo con el principio de identidad”. Una conexión de fundamentación de esta naturaleza no puede ofrecerse como forma y ley de la articulación en que se exprese la ciencia rigurosa que Husserl quiere establecer. Hay una exigencia en este caso que ni siquiera se absorbe en aquella idea de un carácter sintético del fundamento. Porque el fundamento —como dice Hegel— es, en el caso de las ciencias naturales exactas, algo que se obtiene derivándolo de la existencia, “es decir, transformando la existencia inmediata en la forma de un ser reflejado”, y en este sentido contiene ya las condiciones de un principio sintético, o sea, de una relación que importa ir más allá de los simples términos entre los cuales se establece. Es decir, que la crítica de Hegel no implica la eliminación de un contenido, sino una persistencia del contenido sintético de la existencia puesta. En una palabra, cuando Husserl busca un principio apodíctico ha ido más allá de este nivel en que se establecen las conexiones entre las aserciones de la ciencia; o si no es así, no puede aspirar a un fundamento que excluya los defectos de que nos habla Hegel.

c) La filosofía que Husserl se propone fundar debe comenzar (según nos lo dice él mismo: 1ª *Med.* 3) en un sentido absoluto. Su comienzo ha de ser por antonomasia el comienzo. Con respecto a ella debe decirse (y aún con mayor razón) lo que Hegel dice de la ciencia de la lógica, o sea, que “no puede presuponer ninguna de las formas de la reflexión, o reglas y leyes del pensamiento, pues ellas constituyen una parte de su contenido propio y tienen que ser primeramente fundadas en la lógica misma”. Sin embargo, debemos adelantarnos a reconocer que hay mucho que objetar al intento de empezar en un sentido, por decirlo así, matemáticamente absoluto, y desarrollar una construcción que no contenga hiatos insolubles en su trazado. Por lo pronto, señalemos lo que por todas partes se muestra cuando se trata de llevar a cabo formidables reducciones; cuando nos proponemos, p. ej. no suponer la ciencia, ni la lógica, ni la existencia del mundo exterior. Todo ello, decimos, im-

plica introducir buena parte de lo que presuponemos acerca de la filosofía. Si hay toda una serie de movimientos tendientes a eliminar el defecto en el sentido del círculo, del supuesto ilegítimo, de la inspiración en una estructura no fundada, parece ser ello prueba suficiente de que es muy clara en nuestra mente la idea general de la ciencia que tratamos de construir en el sentido de una filosofía. Además, como el mismo Husserl reconoce, debemos recurrir, para aprehender este principio teleológico, a la ciencia así como se halla establecida; es decir, que al ensayar vivir por nuestra cuenta el esfuerzo del científico con vistas a obtener la idea teleológica de ciencia que anima su movimiento, estamos confiándonos a lo que no podemos aspirar a fundar como tal a través de una crítica que se propone abarcarlo todo. En tal caso, mejor sería partir proponiendo simplemente el principio de la evidencia apodíctica, sin hacer para nada relación a una ciencia que lo implique o que proceda de acuerdo con él. Bastará entonces con señalar que la tendencia que preside nuestra experiencia teórica consiste en arreglar y ordenar el conjunto entero de nuestras aserciones según las relaciones de la fundamentación y la necesidad formal, y que aquello que constituye el total fundamento del sistema que obtenemos de este modo es algo en que proyectamos la idea según la cual lo que es base de nuestro edificio es contenido del conocimiento más firme que podamos concebir, es decir, es tal que dudar de la totalidad, y de uno cualquiera de los momentos, de su sentido es imposible por inconcebible, por absolutamente absurdo.

II

a) Pero ahora queremos examinar el principio de la evidencia apodíctica dejando de lado las consideraciones anteriores. El sentido con que dicho principio aparece en las *Meditaciones* de Descartes es bastante explícito en relación al punto que nos interesa considerar en primer lugar. Se trata de la verdad indubitable entendida como existencia indubitable; se trata de alcanzar un estado cognoscitivo en que el contenido asertivo, el núcleo de verdad, tenga el fundamento inmediato de la realidad, el vínculo de sentido en la presentación desnuda de lo existente. En cuanto a Husserl, reprocha éste a Descartes el haber confundido el resultado a que conduce “el principio de la intuición (o evidencia) pura” cuando lo aplicamos con fidelidad y en un sentido radical, el haber creído que “el que no hace valer sino lo que le es dado realmente” desemboca en “una pequeña parcela del mundo”, en una “sustancia pensante separada”. Por su parte, nuestro filósofo parece implicar en su

desarrollo, en primer lugar, que el sentido en que nos desplazamos cuando utilizamos radical y estrictamente el principio de la evidencia apodíctica es (por lo menos en la primera y más significativa fase del movimiento) único; en segundo lugar, que en el término del proceso estamos en el nivel del ego trascendental conjuntamente con el dominio de su experiencia:

“... esta ‘epojé fenomenológica’, este ‘poner entre paréntesis’ el mundo objetivo no nos deja ante una pura nada. Lo que, en revanche, y por ello mismo, se hace nuestro, o mejor, lo que por ello pasa a ser mío, a pertenecerme a mí sujeto que medita, es mi vida pura con el conjunto de sus estados vividos puros y de sus objetos intencionales, es decir, la universalidad de los ‘fenómenos’ en el sentido especial y extendido de la fenomenología” (*Medit. 1ª, 8*).

I. Sin embargo, no es obvio que el principio de la evidencia apodíctica posea una dirección originariamente única, que sea forzoso proponer en primer lugar la desconexión de la tesis existencial. Y más todavía: podría uno argumentar que es increíble que tal operación que reduce toda tesis natural sea posible; porque debemos darnos a la muy difícil tarea de imaginar una fuente reductora que no tiene entendiendo lógicamente las cosas, un sustrato existente de inherencia. Es decir, que las reflexiones que llevamos adelante, por mucho que no contengan referencia alguna a nuestra existencia, implican más allá de su contenido significativo nuestra existencia en el sentido en que alguien está reflexionando, en que la reflexión es un modo o adjetivo de un ser existente que piensa. La objeción es simple y corremos el riesgo de que parezca ingenua; pero la lógica del proceso de desconexión importa un punto de partida en que no puede valer, en un sentido significativo para el proceso mismo, el hecho de la existencia del sujeto que hace la reducción. Pero, ¿cómo es posible poner en cuestión esta existencia? En otras palabras: ¿no es justamente en este punto que se abre la ruta de Descartes? Husserl nos dice que el mundo de la experiencia natural y los estados psíquicos concretos siguen allí.

“... El hecho de que el yo reflexivo no aplique la afirmación existencial de la percepción espontánea de (p. ej.) una casa, no cambia nada al hecho de que esta experiencia reflexiva es experiencia reflexiva de la percepción ‘de la casa’, con todos los elementos que le eran y que continúan siéndole propios...” (*2ª Medit., 15*).

Es decir, que la reflexión fenomenológica no toca para nada los elementos que constituyen su objeto (es decir, los elementos del fenómeno intencional espontáneo en su totalidad); “hay, de un lado, la posición existencial que es propia de la percepción normal, como hay también del lado de la casa que aparece, el carácter de la ‘existencia’ pura y simple”. Pero no es ni obvio, ni, al parecer, plausible que la existencia continúe allí cuando hemos eliminado este aspecto de la tesis. Y aún cuando fuera éste el caso, lo que importa a nuestro argumento es que todo este dominio en que aplicábamos antes una tesis existencial “obtiene de mi yo trascendental todo el sentido y todo el valor existencial que tiene para mí”. Y la objeción a que nos referíamos se endereza sobre la base de esta afirmación. Porque toda esta construcción no puede llevarse adelante si no se supone una existencia; y sin embargo, esta existencia viene a fundarse a partir de aquella construcción. ¿Es esto un círculo, puesto que todo el movimiento es de fundamentación radical? ¿O no hemos de ver en esta elaboración otra cosa que un arreglo, una pura estética conceptual? ¿O no hay linealidad en este movimiento, y debemos considerarlo como un vaivén dialéctico que saca una razón de lo sin razón?

II. Pero hay otras dificultades. El principio de la evidencia apodíctica nos habla de una existencia, nos dice que la no existencia de aquello que en la intuición pura se manifiesta sería inconcebible. Si partimos en busca de una existencia indudable es ello en razón de la no apodicticidad de la existencia así como nos es dada cotidianamente. Nuestro propósito es alcanzar la existencia indubitable; y suponemos que ella será existencia todavía a la cual podremos finalmente aplicar la tesis existencial. No podemos aspirar a lo que no aspiramos. Si lo que descubrimos es una existencia a la cual es imposible aplicar las palabras “esto existe”, “esto es real”, en el sentido en que creía yo que era real el mundo de mi natural experiencia, si lo que alcanzamos es un reino de la ‘existencia trascendental’, la existencia que guarda una esencial relación de constitución con mi yo reducido, entonces, no podemos sostener que nuestra aplicación del principio de la evidencia apodíctica produzca el resultado que esperábamos de él. Es como si dijéramos: ‘Esto es lo apodícticamente cierto, respecto de ello puede decirse que es real, que es existente; pero, ¡cuidado con decir de ello que es real o existente!’

III. Además, y en relación con lo que hemos dicho en primer lugar, debemos considerar este aspecto de lo inconcebible. Supongo que para todos ‘inconcebible’ significa lo que no podemos concebir. De manera

que el principio de la evidencia apodíctica se formula así: Si no podemos concebir que algo sea no existente, entonces, ello existe. Hay, en primer lugar, y debemos reconocerlo francamente, algo de subjetivo en este principio. Hemos partido aceptando que somos la medida de la verdad, que algo manifiesta su existencia en relación a una batalla en que empleamos todos nuestros efectivos para reducirlo; nosotros mismos somos la fuente del agua regia en que todo lo restante prueba su nobleza. Tenemos confianza en nuestras facultades; y en nada confiamos como en ellas, aunque debemos aceptar un dudoso origen: Porque al tiempo que estamos probando las más altas verdades sobre el fundamento concreto de nuestra realidad psíquica, aceptamos que nada puede aspirar a ser tenido por existente y verdadero toda vez que su condición de realidad sea encontrarse como un elemento más en el mundo de la realidad natural. Es decir, que nadie puede asignar apodicticidad a la existencia en que es inherente el asignar apodicticidad. Y no puede decirse que los procesos mentales que van implícitos en el concebir y en el no ser capaz de concebir se encuentren fuera del dominio no apodíctico, puesto que el salir de este dominio es en razón de un impulso que se da desde dentro. Uno diría (recurriendo a una terminología que no sería del agrado de Husserl) que el movimiento intelectual en procura de una apodicticidad concreta se manifiesta en éste su propósito de autofundarse, de sacar mediante una impulsión inmanente las interiores condiciones de su autarquía cognoscitiva, como una actividad dialéctica. Que no es desde un mundo extraño y desconectado de la realidad factual, en el sentido de lo que Husserl llama 'natural', que se proyecta de pronto una reflexión trascendental hacedora de reducciones. Sino que la conciencia teórica destruye por sí misma su unidad y trasciende su estado natural en razón de un principio infinito que en sí misma contiene. Y agregaría uno que su movimiento tendiente a sacar a su propia luz las condiciones de toda su realidad es el destino mismo de su libertad; que un nivel no apodíctico, no autofundado saca de sí un otro que lo supera y lo absorbe y que es de esta manera el suelo en que la autoconciencia se nutre; que el comienzo absoluto (si hay un comienzo que pueda calificarse de esta manera) no resulta tanto de una desconexión de la tesis existencial en el sentido de un salto abstracto que da la espalda a dicha tesis y que importa un abandono de su grado de realidad, sino que llegamos a él asumiendo a fondo todo el sentido teórico de la tesis natural. Y así cambiamos de lugar, y estamos en la antítesis, como consecuencia necesaria del desarrollo que hemos asumido seriamente; y así también se cumplen las exigencias de

continuidad que, sólo ellas, nos dejan en condiciones de recuperar lo que hemos separado, incorporándolo como fase de una síntesis ciertamente concreta.

b) Y esto nos orienta en relación a una meta en la que sí parece estar el ideal de la autosubsistencia teórica. Porque no se trata ya de poner un principio que se caracterice como un punto de partida real y absoluto; sino de sacudir la libertad dormida y atenerse al movimiento que le es esencial y necesario. Se trata simplemente de afrontar la propia responsabilidad, de alterarse interiormente con vistas al despliegue de una auténtica existencia que ha de sacar de su compleja individualidad mil y diez mil diferencias que contengan en su orgánica diversidad el germen de la realidad absoluta.

En relación a esto, no tengo que esforzarme demasiado; lo que voy diciendo ha sido sugerido ya por uno que (según implica Husserl en un pasaje de la 4ª *Meditación*) se entretenía en juegos dialécticos:

“Cuando se dice de algo que es necesario, la primera pregunta es ¿porqué? Según esto, cualquiera cosa necesaria se manifiesta ante nosotros como algo debido a una suposición, como el resultado de algunos antecedentes. Sin embargo, cuando no vamos más allá de esta mera derivación a partir de antecedentes, no hemos alcanzado una noción completa de lo que significa la necesidad. Lo que es meramente derivado, es lo que es, no a través de sí mismo, sino a través de algo distinto; y de esta manera es, también, algo meramente contingente. Por el contrario, lo que es necesario, es lo que es a través de sí mismo; y así, aunque derivado, debe aún contener el antecedente a partir del cual es derivado como un elemento que es trascendido en él” (HEGEL, *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, Lógica, Nº 147).

Puestos en la ruta de la necesidad autosubsistente vamos recogiendo la huella de nuestros mismos pasos; más que eso: vamos explicitando los fundamentos mismos de la ruta y develando los detalles implícitos que esclarecen los fundamentos de su realidad. Todo recurre, pero no ya en el sentido de un objeto intencional sin creencia; sino al contrario: lo que recurre viene en demanda de su reparo, en procura de las diferencias que subsanan su precariedad relativa. El movimiento teórico que busca la más firme estabilidad arrastra consigo justamente aquello cuya inestabilidad produjo el movimiento, y se manifiesta además como una reparación continua del sustrato que lo engendra.

III

Pero hay todavía un aspecto importante en el principio de la evidencia apodíctica; y es fácil ver que va implícito en dicho aspecto su más hondo significado. Es, por otra parte, notable el hecho de que lo en él implícito constituya el dominio de acuerdo de casi todos los grandes filósofos, siendo además que aquellos que explícitamente lo rechazan no hacen sino hostilizarse a sí mismos, puesto que por todas partes se conducen suponiéndolo. Se enuncia simplemente: lo real es racional y lo racional es real. Si, dada una evidencia cualquiera (que podemos hacer nuestras consideraciones en este nivel), es posible que conciba la no existencia de lo que en ella se manifiesta, lo rechazo *así como se manifiesta*, como no real. Mi operación no sería posible si no hubiera un defecto en las condiciones que exhibe como apoyo de su realidad lo que en la evidencia me es dado. Puesto que agregó a ello ideas que lo hacen dudoso debo concluir que es esto señal de que su densidad significativa no es total; hay un vacío en su interior naturaleza que resulta un talón de Aquiles para el crítico; su inestabilidad es en relación a una inquisitiva pugna de la conciencia racionante que encuentra en su objeto lo que es la definición misma del vacío de ella, es decir, aquello en que se mueve arbitrariamente, y girando en redondo, su actividad determinante. La existencia necesaria, la presencia indubitable, lo apodícticamente manifiesto, son fórmulas coincidentes, variaciones literales de la idea de densidad significativa, de racionalidad integral, en cuyo sentido se expresa lo que es real y existente. Y si adoptamos, por el contrario, el punto de vista de la actividad, de las funciones cuyo complejo despliegue entra desde su lado en la definición de lo que se pone a sí mismo en la presencia indubitable, encontramos la segunda parte del dictum hegeliano. No olvidemos nuestro principio: 'Aquello cuya no existencia es inconcebible, existe'. La racionalidad en el sentido de la mera actividad es, se puede decir, expresión cabal de la más cerrada irracionalidad. La conciencia que se toma a sí misma como esta abstracción es conciencia de una inestable precariedad, y no es seguro que haya una experiencia que se reduzca a tales aspectos. Lo formal, lo que es pura función instrumental, puro esquematismo vacío que ha de aplicarse a una exterior materia indeterminada, ha de ser trascendido en el acto mismo en que se lo señala como un contenido. Su inestabilidad busca el apoyo de aquello que lo contiene como idea y que le da el sustrato, la esencia, como se dice también, de su realidad. La inestabilidad de la abstracción que se toma como punto de partida cuando iniciamos la ruta de la raciona-

lidad pone interioridad al principio del movimiento; lo racional saca de sí mismo su realidad así como lo real crece y se desarrolla hacia su racionalidad. La inestabilidad interior de lo meramente subjetivo y la oscuridad exterior, la impenetrable solidez, de lo que se presenta en persona son los defectos complementarios de una misma abstracción.

Es así que, mediante nuestra consideración, el principio de la identidad entre razón y realidad se desarrolla hasta manifestarse como la expresión más general de la experiencia teórica; como la verdad más general que contiene en sí misma la posibilidad de un movimiento efectivo, en el cual no solamente se elimina el problema que deja sin resolver la duda escéptica, superándose, además, el empleo abstracto del principio de la evidencia apodíctica, sino que somos asimismo liberados de una sujeción indebida a lo subjetivo, la cual tenía por efecto cerrar en un sentido absurdo el acceso a una realidad absoluta. El principio de la evidencia apodíctica pide una existencia en un sentido que se encuentra fuera de los términos en que puede tan sólo expresarse su efectiva operación; ha sido formulado sin cuidarse de eliminar su implícita unilateralidad; y salir del universo que asentamos sobre su base ya no será posible si no es por mera adición de una nueva abstracción. Si en cambio partimos identificando concretamente razón y realidad, hemos asegurado de antemano la entera totalidad de la experiencia, hemos puesto en la raíz misma del proceso de la verdad las condiciones de una coexistencia armoniosa de todas las diferencias o, como acostumbramos decir, de todas las dimensiones del ser. Y podremos entonces proceder sin atenernos a un sentido determinado y único que pase por la vía sutil y casi inexistente de la mera subjetividad. Se abren los horizontes en el comienzo mismo y desde todos los puntos podemos iniciar, sacudiendo la pereza de nuestra libertad originaria, la ruta hacia lo eterno.