

CATEGORIA Y CONCEPTO

Cada día nos acercamos más a la comprensión del ordenamiento subjetivo que en sentido trascendental está en la base de distintas concepciones filosóficas, o sea ver a la filosofía como producto de determinado “ordenamiento” de la subjetividad. “Le rôle de la philosophie ne serait pas ici de nous amener a une perception plus complète de la réalité par une certain déplacement de notre attention?... Cette conversion de l’attention serait la philosophie même (1).”

Un mismo “desplazamiento” de la atención, aunque en distinto grado está en la base de las críticas de Hume a las nociones de “sustancia” y “causalidad”, del “despertar de un sueño dogmático” de Kant, y de la “percepción pura” de Bergson. Aquello que es “dado” a la atención tiene en Kant y Bergson idéntico sentido gnoseológico: el de servir de “material” en la elaboración de la representación del mundo exterior que realiza el pensamiento. Se equivalen gnoseológicamente “lo inmediato” bergsoniano y los “restos” de la sustancia que Hume legó a Kant.

Hay en Kant y Bergson dos sentidos del concepto de “experiencia” entendida como “lo que se ofrece a la mirada”, ya sea ingenua o crítica, con referencia externa. En un primer sentido significa “lo que aparece”, y se traduce en la visión común de las cosas. Esta visión primera nos muestra un mundo ordenado “sustancialmente”; es una visión de “cosas”; “Notre esprit, qui cherche des points d’appui solides, a pour

(1) BERGSON, *La perception du changement*, Alcan 1934.

principale fonction, dans le cours ordinaire de la vie représenter des choses" (2). Por eso se entiende cuando agrega que "nous n'écartons nullement la substance". Kant se pregunta por las condiciones "a priori" que hacen posible dicha representación, que para Bergson es el producto de una actividad ordenada a los fines de la acción; "Ce qu'on appelle ordinairement un "fait" ce n'est pas la réalité telle qu'elle apparaît a une "intuition immédiate", mais une adaptation du réel aux intérêts de la pratique et aux exigences de la vie sociale. "L'intuition pure" extérieure ou interne, est celle d'une continuité indivisée. Nous la fractionnons en éléments juxtaposés, qui répondent ici à des mots distincts, là à des "objets" indépendents" (3).

En su segundo sentido, el concepto de "experiencia" significa "lo dado", y es lo que se ofrece a un examen crítico de la experiencia entendida como "lo que aparece". Es lo "dado" a la "atención desplazada", o sea la "intuición pura" de que nos habla Bergson, cuyo pasaje anterior nos ilustra perfectamente sobre los dos sentidos de la idea de "experiencia". Entonces la sustancia se transforma en un complejo de sensaciones, lo permanente cede su lugar al cambio. Estamos en el dominio de la "experiencia radical" y en el "despertar de un sueño dogmático".

La teoría kantiana y pragmática del conocimiento siguen aquí idéntico camino, recomponen "lo que aparece" a partir de lo "dado". En Kant son las categorías del entendimiento trascendental las que elaboran, a partir del "material" de la experiencia entendida en el segundo sentido, la representación de un mundo ordenado causal y sustancialmente, o sea de la experiencia entendida en el primer sentido. Los conceptos bergsonianos se identifican en su funcionamiento gnoseológico con las categorías kantianas, ya que, partiendo del material que le ofrecen el devenir y el cambio (lo dado), re-

(2) BERGSON, *Introduction a la Métaphysique*, Alcan 1934.

(3) BERGSON, *Matière et mémoire*. Presses universitaires 1949.

componen las "cosas" (lo que aparece); determinan el pasaje de lo "inmediato" a lo "útil". Los conceptos "detienen" el fluir de la realidad, señalando puntos de permanencia indispensables para la acción. Dichos puntos de permanencia son las sustancias. Este "detener" las rutas del devenir y "proceder" por percepciones sólidas, define la *actividad trascendental* de los conceptos (4).

Esta semejanza de funcionamiento no significa de naturaleza. No se trata aquí de señalar el origen psicológico de los conceptos sino su funcionamiento gnoseológico, que despliegan en sentido trascendental; ni tampoco el valor que poseen en relación al saber metafísico, ya que mientras las "formas puras" de Kant son los "marcos" que cierran la posibilidad del conocimiento metafísico, los conceptos bergsonianos son "répresentations souples, mobiles, presque fluides, toujours prêtes à se mouler sur les formes fluyentes de l'intuition", la cual sugieren (5). Los conceptos, en cuanto se aplican a elaborar representaciones de "cosas", poseen, como las categorías de "Kant", "realidad empírica" e "idealidad trascendental". La representación se define como la "realización sensible de un concepto", o sea, el concepto en su "realidad empírica".

La psicología contemporánea al hablar de la percepción, nos dice que es una "síntesis" de elementos sensibles y no sensibles (conceptos). El elemento no sensible es el saber implicado en la percepción y no es "dado" sino "puesto"; representa la "forma". El complejo de sensaciones es la "materia", que se transforma en "objeto" por la forma. Tomemos un ejemplo: me represento una silla; analizo la representación y veo que lo "dado" es un complejo de sensaciones: color, dureza, etc. Sin embargo mi representación no es sino "silla",

(4) Tomando el concepto de "trascendental" en su auténtico sentido kantiano, o sea, "función que elabora un dato".

(5) En la psicología actual se habla del valor de "resonancia" de las palabras.

a tal punto que si se redujese a lo “dado” no podría utilizarla; lo que yo utilizo no son “verde”, “duro”, “frío”, “rectangular”, sino un “instrumento que sirve para sentarse”; pero ésto es el concepto de “silla”, y yo no utilizo un concepto sino un “objeto”, o dicho mejor, utilizo un concepto en tanto es “objeto”, o sea, está “presente” a mi espíritu en su plena “realidad empírica, realizado sensiblemente. Si yo hago abstracción del saber implicado en la percepción de la silla, saber condensado en el concepto de silla, no hay más percepción. De ahí la “idealidad trascendental” de los conceptos, y significa, en suma, que no hay representación de cosas si prescindimos de la función trascendental del pensamiento que objetiva los datos de la sensación.

Esta comparación entre categorías y conceptos nos lleva a una interpretación gnoseológica de un factor que Bergson definió como esencialmente metafísico: “lo inmediato”. El trabajo filosófico que se realiza por sucesivas “desviaciones” de la atención nos lleva de la “percepción usual” a la “percepción pura”, de lo “permanente” al “cambio”, y coincide con la tarea de “descomposición” del edificio de nuestro conocimiento; el último “dato” alcanzado es el factor “material” del conocimiento, que se identifica con “lo inmediato”.

El cambio radical no posee mayor valor metafísico que la “cosa”; ambos son relativos a dos perspectivas atencionales distintas, y no hay porqué creer que una modalidad atencional nos ubica en la realidad metafísica. En todo caso habría que buscar en dichos “modos atencionales” (atención a la vida e intuición del cambio) el “criterio de verdad” que nos permita afirmar que uno de ellos posee mayor significación metafísica; pero un análisis fenomenológico solo muestra características “ónticas” distintas. El valor metafísico atribuido a la “intuición pura” tiene otro origen. Consiste en pasar por alto, en primer lugar, que el pasaje de la atención a la vida a la intuición del cambio no supone solamente dos realidades distintas que se ofrecen al conocimiento, sino que el co-

nocimiento mismo “descompone” sus categorías usuales de funcionamiento (que son las “últimas” de un proceso gnoseológico evolutivo) para llegar a los “cimientos” de lo “inmediato”. Lo más curioso es que todo esto lo sabía Bergson cuando decía que la intuición metafísica es un conocimiento “desinteresado” de la realidad, que supone una “tarea” negativa con respecto a los “hábitos usuales” de conocimiento. De este modo se “descorre el velo” que cubre lo real, y los caminos del arte y de la filosofía se identifican; ambos constituyen una tarea de “descomposición”. El cambio radical se dá en tanto hay un proceso de “desintegración”, y en este sentido acierta Bergson, pero luego lo olvida al absolutizar el dato, al convertirlo en lo “metafísico”, en “lo que es”. Del mismo modo olvida de que hay una “experiencia de la sustancia” como la hay del cambio, y él mismo caracteriza a la perfección estos dos tipos de experiencia, según hemos visto, pero no es consecuente, pues al absolutizar “lo inmediato” absolutiza un cierto “tipo de experiencia” en detrimento de otra, que no se distingue de la primera, para la reflexión fenomenológica, más que en la modalidad óptica posicional de su objeto. Lo que podría creerse el camino hacia la realidad metafísica no es más que un proceso gnoseológico “involutivo”, que nos conduce al factor “primario”, “elemental” o “material” del conocimiento y *nada más*. Por otra parte “lo inmediato” no es nada “en sí” (condición esencial de la realidad metafísica) sino “para” una determinada “posición” gnoseológica; es lo “dado” a una modalidad atencional y “relativa” a ella”. Lo metafísico por principio no puede ser “dado” porque todo lo que es “dado” al conocimiento es “construido” por él de alguna manera, y la descomposición de las formas del conocimiento es precisamente el factor “a priori” de “lo inmediato” como objeto de conocimiento. Lo metafísico en cambio no puede ser “dado”, vale decir “elaborado” de ninguna manera. Es más que “inmediato”: *estamos en El*.

En suma: es tan coherente hablar de una “ilusión de sus-

tancia” como de una “ilusión del cambio”. Ambas obedecen a dos *perspectivas* intencionales distintas; son la “objetividad trascendental” de un “funcionamiento “a priori””.

Hemos visto hasta acá la importancia que posee la atención entendida como “modo posicional” en la teoría del conocimiento. Esta perspectiva nos mostró como en el centro de las teorías del conocimiento kantianas y pragmática se mueve idéntico “modo posicional”, para terminar con una crítica de “lo inmediato” bergsoniano como realidad metafísica al reducirlo a mero factor gnoseológico. Pero la importancia de la atención como “modo subjetivo a priori” de la genoseología entendida como su objetividad trascendental, se nos va a mostrar mejor en la disputa tradicional de los “universales” y en el moderno empirismo de Locke y Hume.

Tanto los viejos “nominalistas” como los modernos “empiristas” niegan la capacidad de pensar universalmente, de referirme a un objeto universal; en suma, la existencia misma del concepto entendida como referencia universal. Nuestra tarea consistirá en llevar a cabo un análisis fenomenológico del acto de conocimiento que constituye la fuente de dichas concepciones, vale decir indagar el origen, el fundamento a priori que permite tomar conciencia no de un acto intencional en la plenitud de su fuerza posicional, sino de un “residuo material” de imágenes particulares. En efecto, el concepto supone una intencionalidad “específica” que se sirve de la imagen particular que se dá en todo pensamiento como de una “materia” para confirmar su objeto universal. Así como los fenómenos físico-químicos son la “materia” de la vida que se sirve de ellos para realizar su propia modalidad óptica sin que por ello se confundan estas dos instancias; así como la vida orgánica es “materia de la psique, aunque en una relación muy distinta a la anterior, y así como la intuición de la belleza se rodea de sentimientos de admiración o de gozo sin confundirse con ellos, así el concepto se sirve de la imagen pero sin confundirse con ella; “a través” de ella realiza su inten-

ción: confirma el objeto universal “a través” de una imagen singular a la que *transforma*.

¿Qué significa que *transforma* a la imagen singular? Supongamos que pienso en “la silla”, no en ésta o aquella sino en “la silla”. La “materia” del pensamiento es aquí una imagen de una silla concreta, y la “forma” es la “intencionalidad” del acto que al apuntar al objeto universal “silla”, transforma la materia, vale decir que no tomamos conciencia de ella como “imagen particular”. El acto intencional en su perspectiva universal hace por así decir “desaparecer” en cierta forma la materia al servirse de ella; la hace desaparecer como “momento abstracto”, vale decir como imagen particular con intencionalidad propia. La “intencionalidad estructural” del acto conceptual “subordina” la intencionalidad propia de la imagen particular, que de este modo deja de ser el residuo abstracto de un análisis pseudo científico, para significar la “materia concreta” de una “conciencia posicional” de un objeto universal. De este modo la auténtica reflexión fenomenológica dirigida al acto conceptual y que sirve de base a nuestra doctrina del concepto como “conciencia intencional” nos revela la falsedad del empirismo en este punto. En efecto: La teoría empirista tiene su origen en un análisis “abstracto” del acto conceptual; abstracto por cuanto no toma al acto en su totalidad, en su “plenitud intencional” tal cual se manifiesta a una “reflexión ingenua”, sino que dirige una “mirada crítica” en busca de “lo inmediato”, de “lo dado” y se topa con imágenes particulares; y no puede ser de otra manera: la atención crítica dirigida al acto conceptual introduce en él una modificación; no es imparcial frente a su objeto sino que pretendiendo conocerlo lo modifica. ¿Pero qué modificación? Nada más ni nada menos que quitarle al acto su “intencionalidad”. De este modo se “desmembra” la estructura quedando *solamente un residuo material de imágenes particulares*. De este modo creyendo abarcar la realidad del concepto no hace más que alcanzar el *residuo material de elementos* de un acto que ha perdido su intención estructural.

La historia se repite: como en el caso de la sustancia, el camino hacia lo "dado" no es el camino hacia la verdad" en el sentido total y auténtico de la idea; es la construcción del objeto de conocimiento a partir de una "desintegración" como condición de posibilidad.

Así como el empirismo *reduce* la sustancia o cosa a un complejo de cualidades que tradicionalmente se llamaron accidentes, a partir de la desintegración de la "forma usual de conocimiento" como condición "a priori", así también *reduce* el concepto a la imagen particular; en ambos casos el camino es el mismo: se deja de lado la intuición "ingenua" de los hechos que es la que los dá en su plenitud estructural por una visión "crítica" que creyendo abarcar la realidad del hecho no hace más que "reducirlo" a sus "elementos materiales". Reducción que significa "elaboración" del objeto de conocimiento que se identifica con los elementos materiales del hecho (6). En ambos casos la "reducción" es una verdadera actividad trascendental de la intuición "crítica" que *elabora desintegrando*. En suma: *la teoría del conocimiento empirista de la sustancia como cualidad y del concepto como imagen particular es la "objetividad trascendental" de la atención "crítica" como condición de posibilidad*. Esta conclusión es por supuesto válida para la teoría del "cambio radical" que no es sino la expresión de la "conciencia" de la sustancia como cualidad llevada al "último grado" de su intencionalidad específica.

Debemos pues recuperar la intuición "ingenua" para tener una perspectiva adecuada. La intuición "crítica" no puede conocer sin modificar sin "sustraer" algo de la totalidad del hecho. "Lo dado" es resultado de una sustracción. Ya vimos como el empirismo para negarle al pensamiento la posibilidad de referencia universal tiene que hacer caso omiso de la intencionalidad del concepto. Cómo la "reflexión" em-

(6) Hecho entendido como el "primitivo" objeto de conocimiento, el que se ofrece a la intuición "ingenua".

pirista crítica sobre el concepto le quita a éste su intencionalidad. La “conciencia” del concepto como imagen particular supone una sustracción.

Pero el empirismo no queda limitado a los problemas que hemos analizado; abraza mucho más. Es una “actitud de la conciencia” y por lo mismo se la puede hallar en cualquier problema filosófico, y en todos los casos conduce al mismo resultado: escamotear la totalidad de la estructura; y ya Max Scheler lo sabía al mostrar la falsedad de la “psicología científica” en el problema de los valores; transcribimos textualmente de la “Ética” algunos pasajes que tienden a refutar la “teoría de la apreciación” como solución al problema de la esencia de los hechos morales: “Por lo dicho podremos ya conocer lo erróneo de los supuestos que han forzado a muchos investigadores a una posición según la cual los valores éticos pueden surgir únicamente por medio de una ‘apreciación’ y una ley de la apreciación con respecto a ciertas ‘ideas’ o ‘normas’. En su mayoría esos investigadores parten del principio de que los *procesos psíquicos mismos no encierran ningún valor*. Y si, no obstante (como en todos los juicios morales) se les atribuye un valor —opinan— debe serles introducido o ‘añadido’ desde fuera del modo que sea: esto podría ocurrir solamente gracias a un acto de apreciación basado en un ‘criterio’, una ‘dea’, o un ‘fin’, que no pueden *ellos mismos*, a su vez, ser tomados de entre los procesos psíquicos. Pero —como ya hemos hecho resaltar— no pueden indicar en lo más mínimo, *de dónde* nos habría de venir aquel criterio, aquella ‘norma’ o aquel ‘fin, y por qué razón no elegiríamos de un modo arbitrario esta o aquella ‘regla de medida’, análogamente a como ocurre en el convencionalismo acerca de las medidas (por ejemplo con el metro). En principio la causa de este error, reside para mí, en que aquellos investigadores no reflexionaron sobre el modo como se llega a la hipótesis específicamente psicológica de los *procesos psíquicos desprovistos de valor* (y de un modo análogo puede decirse esto también respecto de los valores de los objetos exteriores). Ahora bien:

enfocando la reflexión en la dirección apuntada se verá enseñada que no es una 'adición' a un proceso dado o indiferente al valor lo atribuye a lo 'psíquico' (como contenido de la intuición interna) los valores, sino que por el contrario, los objetos desprovistos de valor son el resultado de un 'escamoteo' más o menos artificioso operado en lo que primitivamente es dado, (así, pues, no hay tal adición, sino más bien una sustracción) por medio de una expresa 'no-realización' de ciertos actos de sentir, amar, odiar, querer, etc."

“El hecho de que al no instruido en psicología —es decir, el que no ha *aprendido* como el psicólogo a ejecutar aisladamente, separándoles del todo concreto de la realización ingenua de los actos, los actos percipientes de la vivencia y retener los actos emocionales de la vivencia— le sea tan extraordinariamente difícil el pensar psicológicamente esos actos y observarlos como desprovistos de valor, muestra ya patentemente que los valores no son introducidos ni añadidos en modo alguno. *Tan difícil como lo es al que aprende a dibujar el fijarse en las cosas vistas y en sus desplazamientos y escorzos debidos a la perspectiva, en lugar de atender las cosas materiales tal como se dan primariamente en la concepción natural del mundo, tanto más difícil ha sido en la historia del conocimiento, como en el caso concreto de cada hombre particular, el prescindir de las cualidades de valor dadas siempre primariamente en las vivencias psíquicas, mediante la no-realización de los actos vivenciales del sentir, amar, etc., unidos por ley de esencia a aquellas vivencias.*”

“El hombre que siente los valores de manera viva y adecuada, y que en sus actos de proferir dislumbra la superioridad de este o aquel valor, pondrá *datos* muy diversos a disposición del psicólogo e investigador de los nexos causales que le observe meramente (o también si él mismo se observa siempre que se comporte como psicólogo) que cuando no la vislumbre”.

Así, pues, una única y misma “actitud” funciona como el “a priori trascendental” de las soluciones empiristas a dis-

tintos problemas filosóficos. Por eso llamaremos empirismo a toda teoría en cuyo "centro" hallemos dicha actitud.

Es empirismo también concebir la conciencia como un "recipiente" que encierra multitud de pequeños simulacros" (7) que llamamos imágenes. "Los psicólogos y los filósofos han adoptado en su gran mayoría este punto de vista, que también es el del sentido común. Cuando digo que 'tengo una imagen' de Pedro pienso que tengo en este momento un cierto retrato de Pedro en la conciencia. El objeto de mi conciencia actual será, precisamente, ese retrato, y Pedro el hombre de carne y hueso, solo será alcanzado muy indirectamente de una manera 'extrínseca', por el solo hecho de que él es aquel que el retrato representa" (8). Este punto de vista es llamado por Sartre "ilusión de inmanencia" y encuentra en Hume su más claro representante. Y es empirismo no por que sea en Hume donde mejor se manifieste sino porque en el centro de la ilusión de inmanencia se descubre la *actitud* empirista. En efecto; la reflexión fenomenológica dirigida sobre la imagen nos la manifiesta no como una "conciencia inmanente" sino como una "conciencia intencional", no como un simulacro interno, sino como una conciencia que "confirma" un objeto que se "abre" a él. La reflexión ingenua sobre el acto de percibir un árbol por ej. (9), no lo muestra como la "representación" de los psicólogos como una "fotografía" del objeto, sino como un "abrazar" el objeto. No es el "hecho psíquico" encerrado en una conciencia subjetiva como el "lugar de los fantasmas". No puede estar encerrado porque al "apuntar" a su objeto "lo toca". Luego solo es posible concebir una representación "subjetiva" en tanto le quitamos al acto su intencionalidad, en tanto no lo consideramos en su normalidad funcional. Y esto es lo propio del empirismo; luego puede

(7) Expresión de Sartre.

(8) SARTE, J. P., *Lo Imaginario*, Ibero Americana, 1948.

(9) Todo esto es válido tanto para el acto de percibir como el de imaginar.

llamarse empirismo toda doctrina del conocimiento como “fenómeno psíquico”. Solo es posible hablar de fenómenos o hechos psíquicos en la esfera de los movimientos subjetivos carentes de intencionalidad. Mas no puede hablarse del amor o del odio, como “estados” o “contenidos” de conciencia. Son “conciencias” pero en el sentido que Sartre le dá al término, vale decir, como estructuras que se trascienden y que poseen una intencionalidad específica diferente, por ej., a la intelectual; “el amor es amor *de* alguno; el odio es odio *de* alguno. James dice: “Sacad las manifestaciones fisiológicas del odio, de la indignación y no tendreis más que juicios abstractos, la afectividad habrá desaparecido. Hoy día podemos contestarle así: *Ensayad* realizar en vosotros los fenómenos subjetivos de odio, de la indignación, sin que esos fenómenos sean orientados *sobre* una persona odiada, *sobre* una acción injusta, y podréis temblar, golpear con el puño, rugir, y vuestro estado íntimo será de todo menos odio e indignación (10). No hace falta recalcar la excepcional importancia que tiene este modo de ver la afectividad. No es esta la ocasión de considerar todas las posibles implicaciones, de abrazar toda la riqueza filosófica de esta idea. Baste decir que en ella se pone al descubierto la “actitud” empirista, encarnada en este caso en James. En efecto; se escamotea la totalidad de la estructura confundiéndola con el “residuo material” de impresiones corporales que quedan al perder el acto su intencionalidad específica, y como en el caso del acto conceptual, entiendo que es la “intuición crítica” la que introduce dichas modificaciones. No es “imparcial” frente a la estructura afectiva sino que le quita su intencionalidad. Repito: el camino hacia lo “dado” no conduce a la “totalidad” del hecho sino a la de sus “elementos materiales”; el “impulso formal” se deja en el camino. La “intuición crítica” es ciega para la “forma”, solo vé la “materia”. La intuición “ingenua” abraza la totalidad. El acto conceptual es unidad de “materia” y “forma”; el pensa-

(10) SARTRE, J. P., *Lo Imaginario*.

miento universal "silla" por ejemplo, tiene como "materia" la imagen de una silla singular concreta, que he visto alguna vez, y en una especial situación (en un patio, al lado de una mesa, etc., y éste es el 'lado de verdad' del empirismo; hay efectivamente este momento de la imagen, pero es el momento material) y como "forma" (y éste es lo que falta para completar la totalidad del acto) la intención específica del concepto, que "confirma" la silla universal "a través" de la imagen de una silla singular que le sirve de "materia".

El mismo proceso se registra en la vida afectiva aunque los elementos cambien: mi odio actual hacia Pedro es unidad de materia y forma. La materia está dada por el complejo de sensaciones corporales, y la forma por la intencionalidad propia del acto, que "orienta" la materia *sobre* Pedro y "confirmándolo" de esta manera en su calidad de "odioso".

La reflexión "crítica" dirigida sobre mi odio hacia Pedro solo puede abarcar como su objeto de conocimiento lo "dado", y éste es lo que queda el acto cuando la misma reflexión crítica le ha quitado su intencionalidad; un "residuo" material de impresiones corporales. Por eso no es sino el contenido "abstracto" de la intuición "crítica". Lo concreto de mi odio hacia Pedro no es el conjunto de impresiones provenientes de los movimientos corporales sino la cualidad "odiosa" de Pedro. Mi atención no se dirige hacia los movimientos corporales sino hacia Pedro; es una conciencia afectiva posicional de un objeto "odioso". Las sensaciones provenientes del cuerpo "desaparecen" al ser "transformadas" por la intencionalidad. "Aparecen" cuando dirigiendo mi atención hacia ellas el odio deja de ser odio. La intuición estética o de un valor moral es también una "conciencia" y por lo mismo lo que hemos dicho con respecto al concepto y a la afectividad podemos decirlo ahora; pero dejemos hablar a Scheller: cuando intuyo la belleza "no me hallo vuelto a mi estado, ni vivo en tal estado, sino que me hallo *vuelto* a los contenidos y vivo en estos objetos. Podrán enlazarse a mi aprehender lo bello" y lo "delicioso" de aquellos objetos los estados sen-

timentales que se quieran, y encontrar también tales estados la expresión más variada; pero en todo caso, no son “mentados de ninguna manera tales estados como son “mentados” lo bello y lo delicioso de las cosas mismas, a la manera que ni por asomo se mienta en la proposición ‘esto es rojo’ enunciada por mí a la vista de una cosa roja el que durante mi visión he experimentado ciertas sensaciones en los músculos de los ojos (11).

Podríamos decir que nuestro análisis de la intuición crítica hace concreta la dificultad comtiana sobre la posibilidad de una “psicología científica”. Dejamos para otra oportunidad considerar el problema de si esta dificultad se extiende al modo “ingenuo” de reflexión, o sea, si la intuición “ingenua” no es también en cierto modo algo “crítica”. En última instancia todo esto no es sino la perspectiva particular de un problema metafísico fundamental: el de saber si el conocimiento pertenece al ser; siendo así es evidente entonces que “conocer el ser” significa una contradicción, supone lo absurdo; tal es, en efecto, la pretensión de que la parte “abarque” al todo.

Pero: *nada con exceso*; la intuición “crítica” tiene un significado y un valor muy profundos para el conocimiento del ser; es lo que permite conocer la “materia”. La intuición “ingenua” me dá la totalidad de la estructura, y desde un punto de vista teórico me dá la “forma”. Y la “reflexión” (12) es el puente que los liga (13). En efecto: el auténtico método filosófico es una *reflexión inmediata a dos intuiciones*. Es el concepto, la plena inteligibilidad del ser que se mueve entre dos modalidades distintas de conocimiento. Dado el contenido “crítico” y dado el contenido “ingenuo” en la investigación del ser, surge inmediatamente como “pendiente natural” de la inteligencia entender al primero como “materia”, el se-

(11) SCHELLER, Max, *Ética*. Argentina.

(12) Entendida ahora como movimiento de conceptos.

(13) Y de este modo los incluye.

gundo como "forma" y el ser como "la estructura". Estamos en el *reino de la Filosofía Perenne*; las viejas categorías aristotélicas son el horizonte fundamental de que dispone la inteligencia para al plena comprensión del ser.

La intuición "crítica" no es más que un "momento" del método. De solo ésto surge su importancia. Sin ella no tendríamos el conocimiento de las características de la "materia" en la estructura que se indaga. Ella nos manifiesta la "materia" en su plenitud óptica. Hay pues en el empirismo un lado de verdad y un lado de error; el lado de error consiste en confundir la estructura con sus elementos materiales; y el lado de verdad es su conocimiento de la naturaleza íntima de la "materia" (14).

La filosofía del cambio radical concibe el ser de la "sustancia" de la "cosa" como la pura temporalidad, como el fluir perpetuo, como el cambio sin estaciones, como el cambio continuo *de nadie*. Pero ya hemos visto como el ser, la estructura se revela en su totalidad a la intuición "ingenua"; en este caso me revela una "cosa", es decir algo permanente, idéntico; pero también hemos dicho que el método incluye la intuición "crítica", y esta solo me revela en el último grado de su intención específica, el cambio radical. Y no puede ser de otra manera; lo permanente lo idéntico solo es tal en el tiempo, en el cambio; es tan absurdo concebir una identidad fuera del cambio, como un cambio sin permanencia. Y el cambio es el "momento material" de lo idéntico que lo incluye y lo supera. La sustancia es la "negación" del cambio, lo niega al afirmarlo como su momento material. Es una negación incluyente. La contradicción como proceso dialéctico. Prueba ontológica: el ser "silla" como auténtico ser de la silla no "incluye" el ser de sus accidentes; gnoseológicamente hablando, el ser de esta silla no se "define" por sus cualidades accidentales, al igual que como decía Scheler en el texto

(14) Desde este punto de vista la filosofía bergsoniana del cambio radical es empirismo.

que hemos transcrito, “ni por asomo se *mienta* en la proposición “esto es rojo” enunciada por mí a la vista de una cosa roja, el que durante mi visión he experimentado ciertas sensaciones en los músculos de los ojos”. Es decir que del mismo modo como la intuición del rojo no hace referencia, no tiene conciencia de las sensaciones que se producen en los músculos de los ojos, así también mi conciencia intencional de “una silla” no incluye ninguna conciencia de sus cualidades. Hasta aquí el momento de la negación, de la pura negación excluyente; pero dijimos que la sustancia es una negación incluyente, una contradicción. En efecto: es evidente a pesar de todo que la sustancia posee cualidades, que la silla es verde, colorada o de cualquier modo, pero también es cierto lo que decíamos antes; entonces la cualidad es y no es, y este especial modo de ser y no ser, es lo que define a la “materia”, vale decir a la temporalidad, al cambio, sea en sí mismo, en su naturaleza íntima, sea en lo que tiene de ser con respecto al ser de la sustancia. Ya Aristóteles había visto la contradicción cuando decía que lo verdaderamente real es la sustancia y que solo por analogía se puede hablar del ser de la cualidad.

En suma: digamos que el especial modo de ser y no ser de la “materia” en la sustancia consiste en su “*desaparición*”. La sustancia, lo idéntico, se sirve de la cualidad, del cambio, para realizarse como idéntico “en” el cambio; pero el cambio así afirmado es a la vez negado, porque lo verdaderamente real es la sustancia que lo incluye como su momento negativo y lo supera.

La estructura sustancial, atemporal, toma como “materia”, para realizarse como tal, al cambio, es decir al tiempo, del mismo modo como el concepto “toma” a la imagen particular y mi odio hacia Pedro toma a las sensaciones provenientes del cuerpo. El tiempo, al servir de “materia” a lo idéntico “desaparece” como la imagen particular subsumida por la intencionalidad específica del concepto, y como el com-

plejo cenestésico del cual no tengo conciencia en el calor de mi odio hacia Pedro.

En suma: la interpretación del ser como *estructura dialéctica* surge de las nociones de "materia" y "forma".

La Inteligencia solo puede concebir como principios constitutivos del ser a la materia y a la forma en tanto los relaciona dialécticamente. Hegel es Aristóteles consecuente. Pero aún más: la óptica crítica de nuestros días sigue las huellas de Aristóteles al establecer las relaciones específicas entre los distintos estratos de la realidad y formular leyes categoriales. La relación de supraformación que establece Hartman en varios estratos de la realidad define la relación de materia y forma. Sin entrar en detalles de los análisis de Hartmann (análisis ónticos de los diferentes estratos) digamos que la supra-formación es la relación que se establece cuando al pasar de una a otra capa de la realidad las categorías de la capa más baja vuelven a aparecer en la más alta, aunque no como categorías "formales", es decir como principios determinantes, sino como meros contenidos "materiales". Por ejemplo, la relación entre vida orgánica y los fenómenos físico-químicos, o bien entre espíritu subjetivo y psique. La relación de supra-construcción se establece cuando una capa se edifica sobre otra que permanece "externa" a la primera; por ejemplo entre vida orgánica y psique, o bien entre psique y espíritu objetivo, pero lo que interesa acá es que la relación de supra-formación conviene a los elementos de las estructuras que hemos analizado. Hay pues una relación de supra-formación entre concepto e imagen particular, entre las sensaciones provenientes del cuerpo y mi odio hacia Pedro, y entre la identidad de la sustancia con respecto a sus variaciones accidentales.

Pero la problemática que plantea la dialéctica del ser se concentra en un punto: la investigación de los caracteres ónticos de la "desaparición" de la materia. Ya hemos apuntado algunas características, pero en la obra de arte se nos va a manifestar la característica fundamental, a saber: la fun-

ción “*irrealizante*” del acto intencional como modalidad óptica de la “desaparición”.

Veamos: la obra de arte es una “irrealidad”; esto es, una perspectiva que no se dá como “cosa”; cuando contemplo un cuadro lo que “veo” es *el paisaje* que no es nada real; el aspecto “cosístico” de la obra de arte y que posee significación estética está dado por los colores “reales” que el pintor despliega sobre la tela según medidas y relaciones; todas esas cualidades conjuntamente con el material extra-estético como por ejemplo el marco del cuadro son temporales; pueden sufrir deterioro. Pero si bien la obra de arte en su esencia no se dá como “cosa” en cierto modo debe incluir las cualidades reales; es precisamente eso lo que permite afirmar que tal cuadro está en tal exposición de pintura.

Pero no es un “estar” absoluto sino relativo. Porque la obra de arte es una “irrealidad” que incluye las cualidades reales del mismo modo (genérico” como la sustancia incuye al cambio, el concepto a la imagen particular y mi odio hacia Pedro al complejo de impresiones provenientes de mi agitación corporal: es decir, como “materia”.

Podemos decir entonces que la relación entre el “paisaje imaginario” y el “colorido real” es de supra-formación. Las cualidades reales “desaparecen” en la perspectiva imaginaria del mismo modo como el “ser” “de madera” de la silla “desaparece” en su “servir para sentarse” vale decir en su “instrumentalidad”. Esto no significa caer en una concepción instrumental del arte, ni mucho menos, pero sí descubrir una profunda semejanza dada por el hecho de que tanto la obra le arte en sentido estricto ⁽¹⁵⁾ como el instrumento se sirven de una “materia”. En suma: desde el punto de vista ontológico la obra de arte en sentido estricto es el momento dialéctico de una perspectiva imaginaria que “irrealiza” lo real y escapa al tiempo.

(15) Vale decir como perspectiva imaginaria.

Y ya el solo hablar de una perspectiva imaginaria nos conduce al punto de vista gnoseológico; entonces la obra de arte se define como el objeto irreal de una conciencia imaginante, vale decir como una "imagen", pero no en sentido psicológico, como un "estado", sino como el objeto intencional de un acto que lo confirma "a través" de una "materia" a la cual transforma. Y la transformación de la materia define la función irrealizante del acto intencional. Por ejemplo, la contemplación estética del paisaje pintado se sirve de las cualidades reales de color desplegadas sobre la tela como de una "materia" para poder intencionar su objeto imaginario. A través de lo real confirma un irreal.

La intencionalidad específica del acto imaginante que confirma un objeto "irreal", "desrealiza" los colores reales al "proyectarlos" en su perspectiva imaginaria. Más concretamente: la intencionalidad principal del acto imaginante "subordina" las intenciones "perceptivas" de los colores reales, vale decir que les quita su intencionalidad propia. Las intenciones perceptivas son subordinadas, puestas al servicio de una intención imaginante que sirve de ellas como de una "materia", las "irrealiza" para poder incluirlas en la totalidad del acto; de este modo "desaparecen" de mi vista los colores reales para dar paso a la perspectiva imaginaria.

Gnoseológicamente hablando la conciencia de los colores reales "está" en la conciencia imaginante pero repito, no es un estar absoluto sino relativo, es un *estar como materia irrealizado por la forma*. Por eso puedo decir que veo el paisaje "en" el cuadro o bien que el paisaje "está" en el cuadro y de este modo admitir que *pintar* el paisaje no significa comerse el número.

Las intenciones percipientes de los colores reales "están" en la intención imaginante como el cambio está en lo idéntico, las sensaciones corporales en mi odio hacia Pedro o la imagen particular en el pensamiento universal: como "materia", es decir "irrealizados" por la forma e incluidos en ella. Así como

la imagen particular “desaparece” en la referencia universal del pensamiento, del mismo modo “desaparecen” los colores reales en la perspectiva imaginaria de una intuición estética.

En suma: lo verdaderamente real es la forma; esta afirmación aristotélica adquiere su mayor significación concreta en las *estructuras intencionales*.

Porque la dialéctica del ser consiste en la función “*irrealizante*” de la forma.

JOSE ARGENTINO VACCARO