

ALGUNAS REFLEXIONES ACERCA DE CUESTIONES DE MÉTODO, INMANENCIA Y EVIDENCIA EN LA FILOSOFÍA MODERNA

Some Reflections on Method, Immanence and Evidence in Modern Philosophy

Gustavo SARMIENTO
Universidad Simón Bolívar

BIBLID [(0213-356)14,2012,107-122]

Fecha de recepción: 15 de julio de 2011

Fecha de aceptación: 22 de noviembre de 2011

RESUMEN

En este trabajo se expone una crítica a la perspectiva de la conciencia, propia de la filosofía moderna: A partir de una errada interpretación del método de las matemáticas, Descartes y la filosofía moderna piensan que el conocimiento filosófico cierto se basa en la evidencia de un principio, la del *yo existo*, lo *evidente* dado a ese yo, más lo que se siga de ello. Como consecuencia de este error inicial, la doctrina moderna de la percepción sensible reduce toda la inmediatez del ente dado al cognoscente humano a la inmediatez de lo dado a la percepción sensible, negando que pueda haber otra inmediatez, entendida como la ausencia de representaciones, en la relación del hombre con las cosas, entre las cuales él estaría. Con esto, solo quedan el *yo* reducido a *conciencia* y sus *representaciones* y se niega el conocimiento inmediato de las cosas mismas, desembocando en la doctrina de la inmanencia de la conciencia.

Palabras clave: filosofía moderna, método, evidencia, conciencia, inmanencia, percepción sensible.

ABSTRACT

In this paper a critique of the perspective of consciousness –characteristic of modern philosophy– is proposed: Beginning with a mistaken interpretation of the method of mathematics, Descartes and modern philosophy came to think that philosophical knowledge is based on the evidence of a principle, the certainty of the ego, what is evident to that ego and what follows from this. Elaborating on this initial error, the modern doctrine of sensory perception reduces all immediacy of the things given to man to the immediacy of what is given to sensory perception, denying that there may be another immediacy, that of the absence of representations in man's relationship to things, among which he would exist. There are solely the ego, reduced to consciousness, and representations. Immediate knowledge of the things themselves is refused, leading to the doctrine of the immanence of consciousness.

Key words: modern philosophy, method, evidence, conscience, immanence, sensory perception.

Como es bien sabido, respecto de la relación del hombre con los entes la modernidad filosófica adopta la perspectiva de la conciencia, inaugurada por Descartes¹. En un sentido general, esta perspectiva no es exclusiva de la modernidad, sino de sentido común, cuando expresa que en cada caso es un yo el que indaga e investiga al ente. En el sentido cartesiano-moderno, dicha perspectiva va mucho más allá: afirma a la certeza del yo como primer principio de la filosofía y propone la tarea de construir el conocimiento desde esa certeza y bajo esa perspectiva. La concepción cartesiano-moderna del saber, que busca certeza en el mismo e intenta modelar el método de la filosofía de conformidad con el de las matemáticas, se plantea el problema de encontrar principios firmes². La duda hiperbólica conduce a dejar de lado los conocimientos tradicionales y a encontrar un principio seguro en la certeza del yo existo³; y la decisión de volver a este el primer principio de la filosofía conduce a considerar a la

1. DESCARTES, R., *Discours de la Méthode*, texto y comentario de E. Gilson, 4.^a edición, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1967, IV, p. 32; DESCARTES, R., *Meditations*, en *Oeuvres de Descartes*, Ch. Adam y P. Tannery (eds.), 11 vols., Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1964-1974, vol. IX-1: II, p. 19; DESCARTES, R., *Principes de la Philosophie*, en *Oeuvres de Descartes*, vol. IX-2: I, 7, p. 27.

2. Véase DESCARTES, R., *Discours de la Méthode*, 2.^a parte, pp. 18-19; DESCARTES, R., *Règles pour la direction de l'esprit*, traduction et notes par J. Sirven, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1996, III, pp. 11 y ss., IV, pp. 18 y ss.

3. DESCARTES, R., *Discours de la Méthode*, IV, p. 32; *Meditations*, II, p. 19; *Principes de la Philosophie*, I, 7, p. 27.

perspectiva desde el yo como única y a la inmanencia de la conciencia, que a partir de entonces pasan ambas a ser predominantes en la filosofía y acaban por conducir al idealismo y a diversas filosofías de la subjetividad.

En las páginas que siguen me propongo esbozar algunas reflexiones críticas sobre la mencionada perspectiva de la conciencia. No es posible en el relativamente corto espacio de que dispongo exponer los diversos aspectos de una crítica más elaborada de la misma.

§ 1.

El modelo para el método cartesiano ha sido aquel de las matemáticas⁴. No obstante, Descartes y la modernidad malinterpretan el método de las matemáticas. Las matemáticas (griegas) surgieron a partir del método analítico. A partir de verdades (teoremas) cuya verdad se conoce con certeza se retrocede a fundamentos cada vez más lejanos hasta llegar a unos pocos primeros principios, vrg.: los cinco postulados que constituyen el punto de partida de la exposición sintética por antonomasia de un saber riguroso, los *Elementos* de Euclides, a partir de los cuales postulados se pueden deducir los elementos de la geometría⁵. La verdad y certeza de los postulados está constituida por dos características. En primer lugar, que ellos no pueden ser demostrados a partir de principios anteriores, y, en segundo lugar, que a partir de ellos se da cuenta de las verdades ciertas ya conocidas. Ambas propiedades son necesarias para establecer a los postulados como primeros principios. No basta la evidencia, ésta no es lo exigido, sino su rasgo de no ser demostrables.

Atribuir evidencia a los principios de la geometría es problemático. Ser indemostrable no es lo mismo que ser evidente. La evidencia requiere el conocimiento inmediato de la verdad del principio. Ello reclama la presencia inmediata de dicha verdad de la proposición; requiere también de una facultad en

4. DESCARTES, R., *Discours de la Méthode*, 2.^a parte, pp. 18-19, *Règles pour la direction de l'esprit*, II, pp. 5-6, III, pp. 11 y ss., IV, pp. 18 y ss, VI, pp. 31, 32 y ss. La aritmética y la geometría son los únicos conocimientos ciertos que Descartes reconoce en las *Règles* (II, pp. 7, 8). Su proceder es, por encima del de la lógica, la mayor inspiración para las reglas del método (cf. *Discours de la Méthode*, II, pp. 17-18; *Règles pour la direction de l'esprit*, III, pp. 13-17). La extensión del método matemático a la filosofía es expuesta por primera vez en el *Discours de la Méthode*. Sobre esto, ver el comentario de GILSON a su edición del *Discours* (París, Librairie Philosophique J. Vrin, 1967, p. 201).

5. EUCLIDES, *The Thirteen Books of Euclid's Elements*, T. L. Heath (traducción y comentario), 2.^a edición, vols. I-III, New York, Dover Publications, 1956.

el hombre que haga posible el conocimiento inmediato, la intuición, y en este caso: no de entes sino de la verdad de proposiciones. Tanto la presencia inmediata de algo así como la verdad de una proposición –diferente a la proposición misma– como la intuición de dicha verdad son inciertas. Si esto es así, la verdad de las proposiciones debe ser conocida a partir de la constatación de la conformidad de los entes –aquello que sí puede ser conocido inmediatamente– con el contenido de la proposición. Eso requiere de la presencia inmediata de los entes a los cuales se refiere la proposición (por ejemplo: puntos y líneas para el primer postulado de la geometría), de manera que la verdad en cuestión se pueda constatar, ahora sí inmediatamente, en dichos entes. Ahora bien, en el caso de las proposiciones universales no es posible conocer su verdad en todos los entes, reales y posibles, que caen bajo ellas. Las proposiciones de la geometría son ciertas y no empíricas, por lo cual su verdad no puede fundarse en meras generalizaciones. Por otro lado, la verdad de todas ellas se funda en la verdad de los primeros principios (los postulados). Estos no pueden ser asegurados recorriendo todos los posibles entes sobre los cuales predicen relaciones y comprobando en cada uno de ellos su verdad; no es así como nos damos cuenta de la verdad de un postulado; tampoco se trata de que intuyamos dicha verdad, algo diferente de la proposición y de los entes sobre los cuales esta versa. La manera que queda para que puedan asegurarse como primeros consiste en constatar que ellos no pueden ser reducidos a principios anteriores. Y son primeros principios en tanto que de ellos se deducen las proposiciones, ya conocidas como verdaderas y universales, del saber.

Si esto es así, para constituir un saber cierto, no se trata de hallar proposiciones evidentes y deducir sus consecuencias, sino de retroceder (mediante inferencias regresivas) desde proposiciones cuya verdad y certeza ya se conocen hasta llegar a proposiciones indemostrables (irreducibles) desde las cuales y solo desde las cuales aquellas se deducen⁶, pero que no son necesariamente evidentes en el sentido de que su verdad sea conocida inmediata e independientemente del conocimiento de los entes sobre los cuales versa la proposición.

6. El regreso en los saberes en general, incluidas las matemáticas, no es estrictamente un inferir en el cual se van recorriendo las proposiciones en el sentido contrario de la deducción, sino un ir directo al principio mediante una construcción original del matemático o investigador en general, la cual, tomando en cuenta aquello que hay que fundar, logra dar con el principio, con su carácter de primero –darse cuenta de que no es reducible a principios previos– y encuentra la manera de probar lo ya sabido a partir del mismo. Todo esto puede ser y normalmente es difícil en todos los saberes. Es posible que la idea del yo-existo como primer principio de la filosofía sea una construcción y la reducción al mismo no es realmente el resultado de un razonamiento cierto, sino la manera de presentarlo como primer principio.

Apartando la cuestión de la certeza, así han procedido los saberes en general. A partir de lo conocido como verdadero se retrocede a aquello que lo funda. Los principios quedan establecidos cuando y en tanto ellos y solo ellos sirven de fundamento a las verdades conocidas; y son primeros principios en tanto son fundamentos no fundados. En todo esto es necesario partir de verdades ya conocidas. No hay otra manera de hacerlo. Ellas controlan la verdad de los principios. El proceso del saber consiste en un reiterado ir y venir desde lo fundado hacia los fundamentos en el cual se van construyendo fundamentaciones más adecuadas a las cosas, se descubren nuevas cosas a partir de las construcciones y se puede descubrir y corregir aquellos pretendidos conocimientos invalidados que inicialmente se tenían como verdaderos.

El punto de vista cartesiano es diferente, pues duda de todos los conocimientos tenidos por verdaderos y –buscando certeza– se fija en las matemáticas, pero las interpreta como fundadas en la evidencia de sus axiomas⁷, pensando que dicha evidencia es la que constituye a sus principios como tales, que los axiomas son primeros principios en tanto de ellos se deducen consecuencias, y que son primeros principios de aquello que se deduce de ellos, mas de lo cual, estrictamente, no se sabe que es verdadero (ni cierto) hasta que es deducido. Para el método moderno, las condiciones del saber cierto son evidencia y deducción; pero realmente en las matemáticas han sido el retroceso desde las verdades conocidas hasta principios que no pueden demostrarse y la deducción de las proposiciones cuya verdad ya se sabía⁸. La interpretación cartesiana de las matemáticas hace posible pensar –erróneamente– que la evidencia es lo que hace a una verdad un primer principio. Ello tiene consecuencias importantes para el método moderno, pues, más que buscar principios que den cuenta de verdades conocidas, ahora se va a tratar de dudar de los conocimientos tenidos por verdaderos y de buscar una verdad evidente para deducir consecuencias de ella. Con esto, el papel de la evidencia en el conocimiento adquiere una inmensa relevancia, que no tenía antes. Eso a su vez es importante en el camino que conduce hacia la perspectiva única desde la conciencia que caracteriza a la modernidad. Y la duda juega un rol central.

7. Ver DESCARTES, R., *Discours de la Méthode*, pp. 17-19; *Règles pour la direction de l'esprit*, II, pp. 5-8, III, pp. 11 y ss., pp. 13-17, IV, pp. 18 y ss.

8. El carácter de no demostrables de los principios, más que el de evidentes, ha sido predominante en el pensamiento matemático. De hecho ha habido posturas que han pensado que los axiomas son en última instancia arbitrarios y que es posible constituir sistemas deductivos a partir de axiomas arbitrarios e incluso reglas de inferencia arbitrarias. Otro indicio de la no-evidencia de los principios es ofrecido por los intentos de demostrar el postulado de las paralelas, imposibles de emprender si este fuese realmente evidente. Piénsese también en la posibilidad de construir otras geometrías a partir de la eliminación de dicho postulado.

Tanto en las matemáticas como en otros saberes, los principios son generalmente proposiciones universales. Por esta razón, ellos deben ser encontrados de la manera que hemos esbozado y no son evidentes. La modernidad encuentra sin embargo un principio evidente. Ello es posible debido a la peculiaridad única del primer principio en cuestión, pues en la certeza del yo existo sí es posible la evidencia, a saber, la de un ente, el yo ante el cual estamos inmediatamente en cada caso cada uno de nosotros.

§ 2.

La aplicación de la duda parece dejar fuera de juego a todo menos a *yo*. En relación con la imposición de la perspectiva única de la conciencia y la inmanencia de esta última, este cuestionamiento llega a un momento decisivo cuando es aplicado al mundo sensible y sus objetos. El problema de la percepción de la cosa sensible es central en el abandono de la tradición y la nueva teoría de la percepción del objeto sensible es una parte esencial del giro moderno. La cosa en sí (substancia) sensible, lo que parece estar inmediatamente ante el hombre, es reducida por la duda cartesiana, inicialmente a mera representación para el yo que duda, y luego es descompuesta por la modernidad temprana (Descartes y sobre todo el empirismo), primero en sus partes, después en sus cualidades y en última instancia en ideas de las cualidades simples de la sensación, las cuales serían lo único que está dado inmediatamente al yo que investiga la verdad. Ello hubiera sido imposible para la filosofía aristotélico-escolástica, pero con eso la cosa pierde toda consistencia, sustancialidad y objetividad por sí misma –como algo que esté dado inmediatamente– pues estos atributos no pueden darse inmediatamente a la percepción⁹. Esto conduce a pensar al yo como primer principio y lleva a considerar al ente y su conocimiento desde la perspectiva del yo.

Sin embargo, este objetivo no se cumple verdaderamente. Una aplicación ingenua de la duda y la eliminación de todo aquello que sea susceptible a la misma no hubieran conducido a establecer al yo existo como primer principio de la filosofía. Para llegar allí, el empleo de la duda tiene que hacer más: suprimir verdades teniéndolas por falsas, introducir premisas no ciertas ni verdaderas y tomar partido a favor de afirmaciones que no son evidentes. La posición del yo como principio tiene presupuestos no declarados y, sin embargo, Descartes no logra realmente establecer al yo como primer principio. La filosofía moderna hizo mal en seguirle en este punto.

9. Descartes, por supuesto, piensa que la cosa sensible es cuerpo y en cuanto tal sustancia, no mera suma de ideas, pero ahora todo eso tiene que ser probado.

§ 3.

La exacerbada duda del método no es necesaria para descubrir la certeza del yo existo. Cualquiera que reflexione sobre sí mismo se da cuenta de esta certeza. Ya San Agustín la menciona, usándola contra los escépticos, pero no saca nada más de ella y tampoco la toma como el primer principio de la filosofía¹⁰. A nuestro modo de ver, ella no puede serlo.

De la sola certeza del yo existo nada se sigue. Para que el yo sea el primer principio es necesario volverlo tal y eso requiere fundar en él verdades. Pero lo que Descartes y las filosofías de la modernidad fundan sobre el yo en reiterados intentos requiere de otros presupuestos añadidos tácitamente. Como para poder ponerlo como primer principio es necesario eliminar la competencia, las «verdades tradicionales» y sus principios, más toda otra verdad, lo que la duda funda es la seguridad de que el yo existo es la única certeza. Sin embargo, el método de la duda puede producir errores: En el ámbito de la duda metódica, el acto de dudar conduce en realidad a negar la verdad de lo dudado y dejarlo a un lado, descartarlo como si fuera falso, inexistente como verdad. Y como la duda cartesiana solo requiere reconocer la posibilidad de dudar –y basta con que sea lógicamente posible dudar, e incluso menos, ya que la exageración de la duda la lleva hasta más allá del límite de la posibilidad lógica– la aplicación de esta clase de dudar a la totalidad del ente y de los conocimientos corre el riesgo de dejar fuera, considerándolos como falsos, conocimientos verdaderos e incluso evidentes, como de hecho lo hace. La confianza en que después de establecer principios evidentes se podrá deducir de ellos el conocimiento verdadero e inclusive recuperar las verdades que hayan sido dejadas a un lado no puede justificar este procedimiento.

De una proposición evidente pueden deducirse otras proposiciones, pero ni el método ni la evidencia de la misma pueden asegurar (en el sentido de probar) que lo que se deduzca va a coincidir con las verdades ya conocidas de las cuales se ha dudado solo por razones metódicas. Es decir, no hay garantía de que lo que se deduzca de una proposición cierta sea la totalidad de los conocimientos verdaderos (sobre el ente). La demostración de que efectivamente se podrá deducir del primer principio dichas verdades consiste en la propia deducción, controlada por esas verdades ya sabidas. Por esta razón, es ineludible, en la construcción de conocimientos fundados, el retroceso desde verdades no fundamentales ya conocidas, de las cuales hay buenas razones para considerarlas verdaderas, hacia principios que den cuenta de ellas. Para recuperar verdades ya sabidas, deduciéndolas a partir de la certeza del yo existo, tanto Descartes como otros filósofos modernos tienen que introducir nuevas premisas,

10. AGUSTÍN, *De la Santísima Trinidad*, X, 10, 14; *La Ciudad de Dios*, XI, 26.

que muchas veces son modificaciones más o menos grandes de puntos de vista tradicionales, pues aquellas verdades no se siguen de la mera verdad y certeza del yo. A la inversa, consecuencias del yo existo tomado como primer principio sacadas por las filosofías modernas no pueden conciliarse con las cosas y son rechazadas por estas.

Esto nos lleva a otra razón por la cual es necesario retroceder desde verdades ya conocidas hacia principios que den cuenta de ellas y solo de ellas. De lo contrario, se corre el riesgo de que a partir de un principio cierto, pero que no lo es de (todas) las verdades acerca del ente, se sigan consecuencias falsas y hasta absurdas. Adoptarlas como verdades acerca del ente porque se deducen de una proposición cierta no es un procedimiento adecuado. A partir de la certeza del yo, tomada como primer principio, la modernidad fue llevada, a pesar de las resistencias iniciales, a las verdaderas consecuencias del principio: la inmanencia, el idealismo, el énfasis exagerado en la subjetividad, la elevación de la misma por encima de todos los demás entes, etc. Solo recientemente se ha podido ver de manera crítica a esas posturas.

El camino del dudar tiene que establecer otras proposiciones, necesarias para que el yo pueda ser considerado el primer principio y se inaugure la perspectiva desde el mismo. La sola certeza del yo no conduciría a nada sin la seguridad de que el mismo es esencialmente un darse cuenta (conciencia) y lo es solo de representaciones. Eso también debe volverse transparente a partir de la aplicación de la duda. La función que en realidad cumple la duda hiperbólica es, pues, hacer al yo existo primer principio, no mostrar su certeza. Ya esto indica que ella añade a la vez que excluye pretendidos conocimientos, pues, como acabamos de ver, la certeza del yo existo no basta para hacerlo principio, ni tampoco ella sola asegura que el yo sea lo único que queda con certeza y por lo tanto lo primero en conocerse (de nuevo: pues de la mera certeza del yo existo no se sigue nada). De manera que no es la sola certeza del yo existo lo que la vuelve primer principio sino que el mismo es puesto en ese lugar mediante la negación –parcial, sin embargo– de la filosofía tradicional. Si esto es así, el método cartesiano basado en la duda no logra establecer al yo existo como primer principio de la filosofía, como tampoco la inmanencia de la conciencia ni la necesidad de la única perspectiva del yo. De manera que, si bien el yo existo es cierto, la tesis moderna de que dicha certeza ha de constituir el punto de partida de la filosofía es falsa. En lo que sigue presentaré un razonamiento que apoya esta afirmación.

§ 4.

No se puede saber inmediatamente, no es evidente, que lo único dado inmediatamente a la conciencia son las ideas de las cualidades primarias en las

cuales se ha descompuesto a los objetos. Por supuesto, la modernidad pretende que eso es lo que queda y que ello es evidente, pero en realidad se trata de una interpretación de lo dado inmediatamente al ente que somos cada uno de nosotros (el hombre). En tanto interpretación, resulta de un argumento, tiene presupuestos que no son evidentes ni ciertos, aunque no es abiertamente rechazada por las cosas, por lo cual pudo aceptarse como cierta y volverse dogma. Para que aquello inmediatamente ante el hombre sean representaciones, se requiere que solo ellas estén presentes, como entes individuales y, en cuanto tales, como ideas o representaciones de cualidades. Al pensarlas de esta manera, la modernidad echa mano, parcialmente, de teorías y presupuestos tradicionales.

En primer lugar, las considera entes al igual que la tradición (desconociendo la diferencia ontológica entre los *entes* y sus *loques*) y las ve desde la perspectiva de la teoría de la sustancia (el ente por sí mismo) y los accidentes (el ente que no es por sí mismo). En tanto entes, les ha quitado el subyacente, la substancia. Todo eso no es posible sin reconocer alguna validez objetiva a los conceptos tradicionales correspondientes, aun cuando sus significaciones hayan sido modificadas y sus referentes ya no sean los mismos¹¹. Ahora las representaciones o ideas no tienen subyacente externo, son como «vistas» de cualidades que no tienen subyacente en las cosas, pero se conserva la posibilidad, que proviene de la tradición, del alma como su subyacente. Esta posibilidad es adoptada por la modernidad. Si bien desaparece el ente auto estante, subyacente, independiente del yo, queda el alma como ente auto estante y subyacente de los *eide*. En virtud de esto, quedan consideradas (expresa o implícitamente) como meras ideas, «vistas» de entes que necesitan, para poder existir, un alma (una conciencia) –único subyacente admitido, ya que los subyacentes no pueden ser objetos de la percepción sensible externa, pues no es posible que se muestren con evidencia como tales–. Son, pues, pensadas como entes, ideas o representaciones, individuos que son conocidos inmediatamente en un acto simple, su conocimiento es agotado en el acto en cuestión y ellos se agotan en lo conocido. Esto es parte de lo que está detrás de la transformación moderna. Aquí, sin embargo, se han tomado decisiones filosóficas, basadas en interpretaciones de lo dado inmediatamente al hombre, fundadas en la aplicación de un proyecto, esto es: de una construcción filosófica (en parte implícita) dedicada a la

11. Que hay mucho de la escolástica en la filosofía cartesiana ha sido puesto de relieve por varios comentaristas, entre ellos E. Gilson, vgr., en las notas (que constituyen un verdadero comentario) de su edición del *Discours de la Méthode* (DESCARTES, R., *Discours de la Méthode*, texto y comentario de E. GILSON, 4.^a edición, París, Librairie Philosophique J. Vrin, 1967).

explicación de lo dado. No se trata de algo que se revele como evidente. En última instancia, ello es posible por una confusión ontológica¹².

§ 5.

La crítica moderna a la tradición pone de relieve dos posibilidades destacadas para la determinación de aquello que está dado al hombre. La primera consiste en que las representaciones de las llamadas cualidades simples de la percepción son lo (inmediatamente) dado y evidente: colores, figuras, durezas, texturas, pesos, olores, etc.; no hay cosas inmediatamente ante el yo, sino meras representaciones (de cualidades o incluso meras sensaciones). La otra posibilidad, descartada por el proceso de la duda, piensa que el objeto, el ente individual auto estante, lo que la tradición había comprendido, aunque erróneamente, como substancia, es lo que está inmediatamente ante el hombre y eso es lo evidente.

Evidente es entendido como lo «visto», conocido o comprendido inmediatamente, lo que está inmediatamente patente. Inmediato y evidente pueden coincidir pero no son lo mismo. La evidencia es para alguien, requiere de alguien que «vea», se dé cuenta, conozca o comprenda lo evidente. La evidencia de las cosas requiere de su inmediatez –en un sentido a ser precisado–, pero no se reduce a ella, pues además de que algo esté inmediatamente presente, alguien se tiene que dar cuenta de ello. Por esta razón tiene una relación con quien se da cuenta. Depende de un ente que pueda conocerla, el hombre, para el cual lo evidente es evidente. Si solo se acepta como verdadero lo evidente y lo deducido de ello se designa a ese ente como punto de origen de toda perspectiva, de manera que la verdad no puede prescindir de la referencia a él; si, además, como consecuencia de la exigencia de tomar por verdadero solo lo evidente, solo se acepta como inmediatamente dado lo verdadero con carácter de evidencia, es decir: se iguala lo evidente a lo inmediato, entonces lo que hay, lo dado, al menos de manera inmediata, no va poder prescindir de la referencia a un alguien, el ente que se da cuenta, el hombre.

Generalmente se entiende que inmediato es algo, un ente, un *loque*, una proposición, un estado de cosas, que está inmediatamente presente, él mismo, ante algo otro. La inmediatez es la ausencia de mediador, de algo en el medio, que se interponga o conduzca a lo intermediado; sea este mediador ente, tiempo, distancia, acción, signo, representación u otro posible intermedio entre una cosa y otra. Inmediato se opone a mediato. Se trata de un concepto que puede

12. Los *loques* no pueden separarse del *ente* ni son entes que existan como tales, así sea al modo del ente que es en otro, relativo a otro ente, porque pertenecen al ser del ente, a lo que este es.

tomar una pluralidad de significaciones, las cuales, sin embargo, están bajo una unidad. Algo, por ejemplo, puede estar inmediatamente al lado de algo otro, o seguirlo inmediatamente en el tiempo, inferirse inmediatamente de ello o estar inmediatamente ante una conciencia, según que el mediador ausente sea distancia, tiempo, inferencia, signo o representación. Lo común a los diferentes sentidos de lo inmediato es la ausencia de mediador entre una cosa y otra, de algo en el medio –que sería lo inmediato–. La naturaleza del mediador ausente determina el sentido en el cual hay inmediatez. La referencia de este concepto a la ausencia de algo, que generalmente no es nombrado, tiene como consecuencia la posible confusión de diferentes sentidos de lo inmediato. Entre las cosas puede haber a la vez intermediación e inmediatez, pero en sentidos distintos, según la presencia y ausencia de mediadores diferentes. Las cosas pueden estar inmediatamente ante nosotros si no hay mediación de representaciones a través de las cuales se dé nuestra referencia a ellas. Pero de entre ellas mismas, solo algunas están inmediatamente ante nosotros, esta vez si no hay mediación de otra clase, verbigracia: de distancia o de terceras cosas interpuestas. Entonces podemos darnos cuenta de ellas. Otras están ocultas por cosas situadas en el medio, entre ellas y nosotros; también es posible que partes, determinaciones o aspectos de una misma cosa puedan no estar inmediatamente ante nosotros, aunque la cosa, ella misma, lo esté. Por ejemplo, solo está inmediatamente ante nosotros una cara del objeto que vemos, no así el reverso o su interior; tampoco están al frente todos sus aspectos, escorzos, determinaciones o partes. Los diferentes sentidos de la inmediatez no deben ser confundidos.

De acuerdo con esto, lo evidente es aquello que está inmediatamente ante nosotros sin mediación de distancia u otra cosa que esté en el medio, de cuya verdad nos damos cuenta inmediatamente (sin necesidad de inferencia); aquellas cosas con las cuales tenemos una referencia inmediata sin mediación de representaciones (coexistencia), entre las cuales estamos, pero que no están inmediatamente al frente no son evidentes. Pero no por ello dejan de existir ni ser verdaderas. Así pues, evidente no es igual a inmediato en el segundo sentido mencionado, sino solo en el primero.

Respecto de la posibilidad de la inmanencia y la perspectiva desde el yo, el mediador relevante para la determinación del sentido importante de lo inmediato es la representación; este sentido no es el de la presencia de lo evidente. El ente que es el hombre está inmediatamente referido a las cosas si no hay representaciones entre las cosas mismas y dicho ente. Si las hay, entonces lo inmediato son las representaciones (inmanencia) e incluso pudiera no haber cosas más allá de las representaciones (idealismo). La distinción a tener en cuenta concierne, pues, a la ausencia de mediación de algo otro que impida de manera absoluta el acceso inmediato a las cosas (como lo serían las representaciones: sensaciones, ideas de cualidades sensibles o apariciones), no meramente de

manera condicionada el acceso aquí y ahora, como lo serían objetos interpuestos u ocurre con las partes, aspectos o vistas ahora ocultos de un objeto. Pues esos obstáculos pueden ser sorteados y no hay imposibilidad definitiva de estar frente a la cosa¹³. Las cosas mismas, teniendo el hombre una referencia inmediata con ellas en el sentido principal de que no hay representaciones interpuestas, pueden estar o no inmediatamente ante él en sentidos secundarios como los mencionados, de manera que proposiciones acerca de ellas pueden ser evidentes o no.

Si lo que está inmediatamente al frente fuesen solo representaciones (y no las cosas) lo inmediato –en el sentido de la referencia inmediata del hombre a ello, que llamaremos sentido fuerte o principal– y lo evidente –en el sentido de estar inmediatamente ante ello, el sentido débil o secundario– coincidirían. A la inversa, pensar –implícitamente– que inmediato, en el sentido fuerte o principal, y evidente coinciden lleva a pensar como evidente que solo hay representaciones. De las representaciones nos damos cuenta inmediatamente, eso forma parte de su ser representaciones. En principio, no puede haber representaciones ocultas para el ente que las tiene, todas están ante él. Por lo tanto, si solo hubiera representaciones para una conciencia, la evidencia se agotaría en lo representado, en lo cual también se agotaría lo dado inmediatamente (en el sentido principal de ausencia de representación). Este es el punto de vista que ha predominado desde la modernidad y es el pensamiento que subyace en el camino cartesiano hacia la reducción al yo existo y sus representaciones: Las representaciones sensibles, aquellas mediante las cuales nos son dados objetos, y de las que se trata aquí, no pueden dejar de estar inmediatamente

13. Aquí está en juego una perspectiva metodológica decisiva. Si no hay representaciones entre el hombre y las cosas, entonces comparten un mundo y hay coexistencia. El hombre está entre las cosas. Solo puede estarlo si él es también una cosa y no hay un abismo insalvable entre él y ellas, como no lo hay entre las propias cosas. Esta manera de pensar requiere que el hombre se re-una con su cuerpo, no que sea reducido de manera más o menos cruda al cuerpo, sino que sea pensado como un ente que tiene –pero no es– un (mero) cuerpo. Ello, a su vez, requiere una nueva explicación del ente individual auto estante, determinación compartida por el hombre con los demás entes y del cuerpo. Tal modo de ver renunciaría a la división moderna de la totalidad del ente e incluiría el abandono de la perspectiva única de la conciencia y la re-admisión de una perspectiva en la cual al hombre le sea posible ponerse frente al hombre y las cosas –ambos, el hombre junto con las cosas, no él frente a las cosas (referidas a él)– y considerar así su relación con las cosas. No hay una distinción radical entre el hombre y las cosas, no la hay en el sentido de poner al hombre del otro lado de las cosas, sea franqueable o no la separación. Por esta razón, estrictamente no se puede decir que las cosas están dadas al hombre, ni expresar su relación con ellas de maneras que pongan a las cosas a estar referidas al hombre, como lo ha hecho la modernidad.

dadas al ente ante el cual se presentan. En ello hay una identificación entre inmediato (en el sentido principal antes precisado: ausencia de representación entre el hombre y lo dado inmediatamente, que es solo una representación) y evidente. La mencionada identificación entre inmediato y evidente es, no obstante, un paso en falso. Debido a esto, la determinación de fundar la filosofía en evidencias, unida a la identificación de lo evidente con lo inmediato, y a una confusión en el sentido de lo inmediato, conduce a la reducción de esto último a meras representaciones.

Respecto del problema del ente, lo que cuenta es lo dado inmediatamente (en el sentido principal de ausencia de representación), no lo evidente. La evidencia no necesariamente abarca todo lo dado inmediatamente sin mediación de representaciones. Si las cosas están frente al hombre ellas mismas, inmediatamente en el sentido fuerte de una referencia a ellas, la evidencia no abarca todo lo que les pertenece, pues no todo está dado inmediatamente en el sentido débil de estar ante el hombre, ya que puede haber tiempo, distancia u objetos interpuestos. Además, tampoco es accesible el interior, ni lo son todos los aspectos de las cosas. Si esto es verdad, concluir que lo evidente abarca todo lo que es inmediato en el sentido fuerte es erróneo. Y tampoco es evidente que aquello a lo cual el hombre está referido inmediatamente en este sentido se reduzca a aquello que tiene al frente y de lo cual tiene percepción inmediata, ni que eso que hay al frente es mera representación; ni ello se sigue de la certeza del yo-existo.

La confusión de los dos sentidos de lo inmediato que hemos explicado lleva a pensar que solo lo que está dado inmediatamente en el sentido débil está dado inmediatamente en el sentido fuerte. Debido a ello, la inmediatez de lo evidente se entiende como la igualdad de ambos sentidos, que son tenidos por equivalentes. Y esto hace posible reducir a lo evidente aquello hacia lo cual el hombre tiene una referencia inmediata y por lo tanto reducirlo a aquello que es percibido inmediatamente. Con esto ya está preparada o posibilitada la reducción a meras representaciones de aquello a lo cual tenemos referencia inmediata.

La determinación de fundar la filosofía en evidencias proviene, según mostramos, de una incorrecta comprensión del método de las matemáticas (de la geometría en particular) y da lugar a la cadena de razones que conduce a la reducción del hombre al yo pienso, de lo dado a representaciones y a la negación de la existencia de cosas ante el hombre (sin mediación de representaciones). No obstante, lo evidente es aquello entre lo cual estamos inmediatamente sin mediación de representaciones y ante lo cual estamos inmediatamente sin distancia u objeto en el medio. De ello nos damos cuenta inmediatamente (sin inferencia alguna). La noción de evidencia no excluye que lo evidente sea la cosa misma. En cambio, el pensamiento cartesiano y moderno reduce el ámbito de la evidencia a aquel de las representaciones ante una conciencia.

Decimos, pues, que se confunde la evidencia, que es el darse cuenta de aquello que está inmediatamente al frente, sin algo interpuesto, aquello delante de nosotros, con aquello que está inmediatamente ante el hombre sin mediación de representaciones y de lo cual este se da cuenta. El darse cuenta es central, pues va a dar lugar a la exclusión de todo aquello entre lo que pueda estar el hombre y de lo cual este no se dé cuenta, como resultado de la exigencia de evidencia¹⁴. La mencionada exigencia para poder aceptar la verdad de lo dado, unida a la descomposición de la cosa y el pensamiento de que sus cualidades simples son lo percibido inmediatamente, mas no la cosa misma en su totalidad, conduce al pensamiento de que lo único que puede estar inmediatamente ante el hombre (es decir: sin mediación de representaciones) son las propias representaciones de dichas cualidades. No se trata de algo evidente.

La duda elimina primero la realidad en sí del mundo sensible (aunque ello no es evidente y es resultado de la exacerbación del cuestionar); luego toda cosa de la cual el hombre no se da cuenta, por lo tanto elimina toda cosa que no esté al frente. Quedan solo las cosas que están inmediatamente delante del yo¹⁵. Si la cosa es para el yo, entonces, se razona implícitamente, solo puede haber en ella aquello que es para el yo, esto es, lo que este percibe, por cuanto solo eso es evidente. La posibilidad de dudar la existencia independiente de la cosa la deja como mera realidad para el yo que duda. Algo más parece que es pensado como consecuencia de ello; a saber, que pierde toda sustancialidad o cosidad si deja de ser en sí, quedando solo las representaciones, lo cual hará posible descomponerla¹⁶. Así, de la cosa se elimina todo lo que no está al frente: la parte de atrás, los lados que no vemos, aquello que no tocamos ni olemos, lo que no percibimos, el interior, sus partes ocultas, etc. Solo quedan las cualidades percibidas de ella, lo que está al frente¹⁷. Pero si todo lo anterior se ha eliminado, la cosa misma ha sido eliminada. Ha como perdido toda profundidad, quedando solo una suerte

14. Prefiero emplear la expresión «darse cuenta de» que conciencia, a fin de evitar connotaciones que este último pudiera incorporar, las cuales generarían confusión, como, por ejemplo, la idea de la inmanencia o la propia perspectiva desde el yo.

15. Sin algo otro interpuesto, reducidas a mera representación para el yo que duda.

16. Si la cosa fuese solo para el yo, como en el argumento cartesiano del sueño, podría serlo de todos modos al modo de un ente completo no reducible a sus cualidades mediante una descomposición. Sin embargo, la interpretación de los objetos de los sueños como composición de partes que a su vez son composición de ideas de cualidades conduce a Descartes a pensar a la cosa como una agregación de las ideas de sus cualidades, lo cual le hace posible descomponerla. Sin embargo, en los sueños soñamos objetos, irreales, claro está, creaturas fantásticas puede ser, pero no meras ideas de cualidades unidas en esas creaturas. Ni en aquellos más alucinantes soñamos meras cualidades, sino siempre objetos.

17. Sin embargo, lo que no está al frente no deja de existir porque no sea evidente, pues basta con dar vuelta a la cosa, examinarla, abrirla, etc., para que ello esté al frente.

de «superficie» constituida por dichas cualidades. Entonces se concluye que éstas son lo único que está dado inmediatamente. Y lo están, pero solo en el sentido débil de que no están ocultas por otras cosas o partes de la misma cosa; no ha sido probado, ni es evidente, que sean lo único inmediato en el sentido fuerte –pues también lo son las demás cualidades, partes o escorzos ahora ocultos (y las demás cosas que no están al frente)–. Como ya se había dejado fuera de juego a la tesis de la existencia en sí de la cosa, se piensa, veámoslo de otra manera, que en este residuo lo que hay son meras representaciones de cualidades. Descartes y la modernidad pretenden que este camino ha puesto en evidencia que lo inmediato son dichas representaciones de cualidades y no la cosa misma. La separación de las ideas de las cualidades de la cosa y la descomposición de ésta parece mostrar con evidencia que ellas son solo representaciones; y así piensa, de manera equivocada, la filosofía moderna. Sin embargo, esto no es evidente.

Después de descomponer las cosas, queda la posibilidad de que las cualidades sean cosas en sí mismas, independientes de nuestra percepción. Aquí la filosofía moderna temprana paga tácitamente tributo a la tradición y al sentido común, y no llega a pensar que dichas ideas puedan existir independientemente de un subyacente. Las ideas de cualidades han sido pensadas desde la teoría tradicional de la substancia y los accidentes y, bajo dicha teoría, no han sido pensadas como entes auto estantes sino como entes en otro ente por su relación de dependencia con el ente del cual son *loques*. La eliminación moderna de la cosa les quita el subyacente externo al hombre y, siendo pensadas a partir de conceptos tradicionales (el de substancia como ente auto estante y también como subyacente, el de accidente como ente que no es auto estante), en particular bajo el concepto de ente que no es auto estante, el cual tiene como correlato necesario el del ente auto estante, la relación de dependencia al modo de condicionamiento de posibilidad que antes tenían con el subyacente externo es sustituida por una con otro subyacente, esta vez interno: la conciencia como tal subyacente, según se dijo anteriormente.

La descomposición de la cosa lleva, además, al pensamiento de que el hombre tiene conocimiento de ella en virtud de la reunión de las representaciones en las cuales había sido descompuesta, por lo cual la cosa se funda en la unión de dichas representaciones. Ulteriormente, esto conduce al pensamiento de que la cosa (que tendrá que ser solo objeto) consiste en, o se funda en aquello que ha sido removido; a saber: la unidad de sus representaciones¹⁸. Además, todo

18. Este es el modo de pensar de la filosofía crítica, que ve al objeto como el resultado de una compleja unidad de materiales sensibles, la cual es el resultado de las ejecutorias de síntesis espacio-temporal, bajo las categorías a priori del entendimiento, de un dicho material sensible. De esta manera, tenemos experiencia de un objeto con cualidades reunidas en el mismo.

aquello que había sido eliminado porque no era percibido, las cualidades, los lados, las partes, los escorzos que no habían sido percibidos inicialmente, debe ser recuperado por dicha unidad como manera de restaurar la objetividad del objeto. Con ello se produce un cambio importante en la teoría filosófica del ente sensible. La unidad en un ente uno de la pluralidad de cualidades, que antes estaba fundada en la unidad de la substancia como subyacente de las mismas, pasa a ser pensada como la unidad –no al modo de aquella, ya dada, de un ente dado todo él ya de una vez, sino de una síntesis, un proceso, sucesión de pasos– de la totalidad de apariciones, no solo de cualidades y no solo bajo las categorías, sino también de vistas, partes, escorzos, etc. de un objeto. La concepción del ente cambia radicalmente. Ese pensamiento conduce a las diversas filosofías modernas «de la síntesis», desde los empiristas hasta Husserl; también da lugar a las enormes dificultades que ha experimentado e intentado (infructuosamente) resolver la filosofía para dar cuenta de la mencionada unidad.

Así pues, la cosa sensible es descompuesta, aniquilada como cosa dada inmediatamente, aun pudiendo ser evidente, y lo es sobre la base de presupuestos cuya certeza no se ha mostrado ni demostrado. Dichos razonamientos conducen a pensar que es evidente que el yo es una conciencia que tiene inmediatamente ante sí solo representaciones, en el sentido fuerte de inmediato. La posición tradicional equivale a que en el sentido fuerte no todo lo dado inmediatamente es percibido, la nueva sostiene que la condición de ser dado de manera inmediata es ser percibido y esto conduce a la reducción de eso a mera representación. El nuevo modo de pensar apunta a que solo está ante el hombre (inmediatamente) aquello de lo cual tiene conciencia, y por lo tanto a que éste solo está entre, mejor: ante aquello que percibe, las representaciones, pues ya no se va a poder decir que está entre las cosas en sí mismas¹⁹.

La reducción al yo pienso y la descomposición de la cosa no nos muestra como evidente que lo que queda es un yo como conciencia de meras representaciones para él. La perspectiva de la primera persona y la idea de que la certeza de este yo sea el primer principio de la filosofía no han sido, por lo tanto, probadas ni mostradas como evidentes. Más bien, ellas se apoyan en las confusiones explicadas y en puntos de vista tradicionales incorporados más o menos tácitamente. Esto plantea la tarea de asegurar qué es lo realmente dado a la evidencia de las cosas. La misma, sin embargo, va más allá de los límites de este trabajo.

19. Esto, por cierto, ya contiene el pensamiento de la reducción del hombre a su conciencia, pues lo fundamental del mismo en su relación con los entes, sean o no en sí mismos, es tener conciencia de representaciones de ellos. Sin conciencia no hay posibilidad de que haya algo que esté inmediatamente ante él.