



OBRAS BREVES DE  
JACQUES  
MARITAIN



022-02

LA HISTORIA DE LA  
FILOSOFÍA DE LA NATURALEZA  
Y SUS DIFICULTADES

Jacques Maritain

Transcripción parcial de los capítulos I y II del libro  
Filosofía de la Naturaleza de 1935

LA CONCEPCIÓN DE LOS ANTIGUOS  
Y SUS DIFICULTADES

1. - Dos peligros opuestos amenazan a la filosofía de la naturaleza: ser absorbida por las ciencias experimentales, que reivindican exclusivamente para sí el conocimiento del mundo sensible, del universo de la naturaleza, o bien ser eclipsada por la metafísica, pues muchos filósofos modernos – tradición que se remonta hasta Wolff – quisieran hacer entrar la cosmología en el campo de la metafísica. Y de este modo, ya la absorban las ciencias o la eclipse la metafísica, le es muy difícil a la filosofía de la naturaleza defender su existencia propia.

Esta cuestión de la filosofía de la naturaleza, de su “autonomía” (para hablar como Driesch) y de su especificidad en cuanto conocimiento, de sus relaciones con las ciencias, por una parte, y con la metafísica, por otra, es una cuestión capital, que espero veremos claramente en el curso de estas lecciones. Ya he dado algunas explicaciones sobre esto en Los Grados del Saber, pero quisiera ahora volver a tomar la cuestión en su conjunto, de una manera más precisa y profunda.

2. - El debate de la filosofía y de las ciencias se reduce a un problema central: el de la filosofía de la naturaleza. ¿Debe existir una filosofía de la naturaleza distinta de la metafísica a la vez que de las ciencias particulares? ¿Cuáles son sus rasgos característicos, su naturaleza, definición y espíritu? Estas cuestiones no son fáciles, pues nos llegan cargadas de implicaciones y complicaciones históricas. ¿No es la filosofía de la naturaleza lo que Aristóteles llamaba física? ¿No abarcaba esta física, para los antiguos, todo el campo de las ciencias de la naturaleza? La decadencia de las explicaciones aristotélicas de los fenómenos de la naturaleza, ¿no es acaso la decadencia de la física aristotélica entera y, por consiguiente, de la filosofía de la naturaleza? Y así, ¿no es aun la física, pero en el sentido de Einstein, Planck y Luis de Broglie, o, más en general, el conjunto de las ciencias de los fenómenos de la naturaleza, eso que el mundo actual llama la Ciencia, lo que para nosotros, los modernos, debe Ocupar el lugar de la física en el sentido aristotélico? He aquí las conexiones y vínculos comprendidos en los temas teóricos que hemos de tratar.

Estas cuestiones, repito, no son fáciles, pero son fundamentales. No vacilamos en afirmar que tienen para la ciencia una importancia de primer orden. No descuidemos el problema de la filosofía de la naturaleza. Es ésta la más humilde, la más próxima a los sentidos, la más imperfecta de las ciencias especulativas; no es siquiera una ciencia en el sentido puro y simple de la palabra; lo es solamente en el orden de las cosas móviles y corruptibles. Pero este orden es precisamente el que más se conforma a nuestra naturaleza pensante. Esta ciencia es la primera que se nos ofrece en el movimiento progresivo y ascendente de nuestra razón; por eso tiene tanta importancia para nosotros.

¿Por dónde puede penetrar en nosotros lo real? No hay más que dos fuentes, natural una, sobrenatural la otra: los sentidos y el Espíritu de Dios. Si se trata de las luces que bajan del cielo, no es la metafísica: es la más elevada sabiduría,

totalmente espiritual, lo primero; por ella nos abrimos, por ella penetra en nosotros algo según el don de la gracia. Si se trata de luces que suben desde la tierra, ¡pues bien! esto tampoco es metafísica: es una ciencia inferior, sujeta a la percepción de los sentidos, estrictamente subordinada a la experiencia, que es anterior, pues por los sentidos nos abrimos a las cosas y entra en nosotros algo, según nuestro modo natural de conocer.

La metafísica está entre una y otra; no se abre directamente, como pretendían los platónicos, sobre una intuición de las cosas divinas: la intuición de que se dispone se halla en la cumbre del proceso de visualización o de abstracción cuyo origen es lo sensible. Es independiente en sí y formalmente, de la filosofía de la naturaleza, superior a ésta y su reguladora. Pero materialmente y en cuanto a nosotros la supone no, ciertamente, perfecta, pero al menos en sus posiciones primeras.

## LA FILOSOFÍA GRIEGA y MEDIEVAL

3. - ¿Cómo podemos imaginarnos los primeros momentos de la especulación sobre la naturaleza, de los cuales nos da testimonio, por ejemplo, la historia de los presocráticos?

Ante todo quisiera señalar las grandes articulaciones lógicas que hemos de tener en cuenta.

### **Heráclito y Platón**

4. - Lo sabemos: la inteligencia está hecha para el ser; lo busca, y buscando el ser que es su objeto connatural, cae sobre el flujo sensible de lo singular, de lo singular mutable y, naturalmente, sufre una decepción. Busca el ser pero encuentra el devenir, el devenir inasequible. Sufre una decepción tal que se siente tentada de hacer consistir ese mundo mismo del devenir y de lo singular sensible en una decepción: la maya de la filosofía hindú. Creo que este movimiento del espíritu que trato de describir aquí, es verdaderamente el movimiento natural de la inteligencia humana tal como se produjo en las primeras especulaciones de la India y de Grecia.

No nos extrañemos de que esta inteligencia haya sido presa del desaliento ante el flujo del devenir, en el que no encuentra su objeto, el objeto para el cual ha sido hecha: el ser con sus necesidades y su estabilidad inteligibles. El gran profeta de este descorazonamiento de la inteligencia ha sido Heráclito al afirmar, como sabéis, que uno no se baña dos veces en el mismo río, y sostener la imposibilidad de un conocimiento de la naturaleza. Heráclito poseía sin duda una metafísica oculta, más o menos mítica, pero lo que ante todo importa en la exposición de su pensamiento y lo que principalmente llama la atención, es el escándalo sufrido por el principio de contradicción a raíz del devenir; en lugar de afirmar ese principio negando el devenir, como Parménides, tiende a afirmar la identidad de lo contradictorio a fin de salvar la realidad del devenir. Mas ese devenir, por eso mismo, se niega a ser presa de la inteligencia.

Platón está muy cerca de Heráclito en este punto de vista del conocimiento de la naturaleza. Su mirada busca asimismo el ser y cae en el flujo de lo sensible, y de allí que desanimado él también ante ese flujo, dirá que el mundo de la naturaleza sensible sólo puede ser objeto de opinión, no de ciencia. Y esta mirada intelectual que cae sobre el flujo de lo sensible debe en seguida apartarse, reflejarse hacia la verdadera ciencia, fuerte, sólida, incommovible, y contemplar los tipos inteligibles separados de las cosas sensibles comprendidas en él flujo del movimiento y la mutación. El mundo de las ideas platónicas será contemplado por la mirada metafísica. Se trata de objetos que no solamente son inteligibles, esencias, sino que son tomados bajo las condiciones lógicas propias de las ideas en nuestro espíritu, bajo condiciones de razón, en lenguaje escolástico. Sólo en nuestro espíritu goza lo universal de la unidad positiva que le es propia y solamente en él está separado de las cosas. Pues bien; Platón confiere estos dos caracteres, unidad positiva y separación respecto de las cosas, estos dos caracteres que convienen al objeto de pensamiento universal tal como está en nuestro espíritu, a los objetos eternos contemplados por el metafísico. [1]

Hay en esto una contaminación de lo real por lo lógico que explica perfectamente la palabra *idea* aplicada a las realidades supremas. Son estas ideas, las de hombre en sí, de árbol en sí, etc., y finalmente, en la cima de todo, la idea del Bien contemplado por una mirada simple de la inteligencia, *noésis*, mientras que la multiplicidad de las ideas es más bien objeto de *épistèmè*: ciencia.

---

1 Cf Santo Tomás de Aquino, in Periberm., lib. I, cap. VII, lecc. 10, n. 9 (texto de importancia capital para la teoría de lo universal).

Podemos pues decir que la mirada de la inteligencia cae primero sobre el flujo sensible, mas no permanece en éste, sino que se vuelve hacia el mundo de las esencias separadas de las cosas, hacia el mundo de los arquetipos eternos, para terminar en lo que podríamos llamar una *metafísica de lo extra-real*. Hay objetos de ciencia, objetos de saber – y del saber supremo – no solamente desprendidos sino existencialmente separados de toda la realidad y colocados en un mundo diferente al de las cosas. Metafísica extra-real que es, en suma, concebida por Platón a semejanza de las matemáticas. La geometría constituye también un mundo extra-real, y todo filósofo que comience por la geometría, que tenga por lema la divisa platónica, se inclinará inevitablemente a concebir de este modo la metafísica sobre el tipo de las matemáticas y a colocar los objetos del metafísico en un mundo separado.

¿Qué resultados comprobamos entonces desde el punto de vista de la filosofía de la naturaleza? Simplemente: no hay, no puede haber filosofía de la naturaleza en un sistema como el de Platón. Por una parte tenemos la *doxa*, la opinión concerniente al mundo sensible y su devenir, y por otra, el mundo de los arquetipos eternos objeto de la metafísica. Tenemos por un lado la opinión que conduce hacia el mundo del devenir, y luego, como ciencia, las matemáticas y la metafísica. No hay en esto un conocimiento científico de la naturaleza, ni del mundo del movimiento y del tiempo. Por eso aun cuando el filósofo trate, a pesar de todo, de dar una interpretación a este mundo y de elevarse por encima de la opinión común, de la opinión vulgar, sólo podrá proceder con la ayuda de mitos. Los mitos son realmente indispensables para interpretar la naturaleza sensible en la filosofía de Platón. De un modo general, podríamos decir que los mitos explicativos son necesarios en toda tentativa de explicar los fenómenos de la naturaleza con la sola ayuda de la ciencia matemática.

### **Aristóteles**

5. - ¿Qué comprobamos si nos volvemos ahora a la doctrina de Aristóteles? Este comienza por criticar la teoría de las ideas, declarando que la metafísica de Platón es falsa, puesto que no es una ciencia propiamente dicha, sino una dialéctica. Remitámonos al libro IV de la Metafísica, lección cuarta, de Santo Tomás; y veremos que éste, siguiendo a Aristóteles, explica cómo la palabra

dialéctica conviene a un conocimiento de las cosas mediante entidades lógicas, es decir, merced a entes de razón que en el conocimiento de las cosas sustituyen a las causas reales. Pues bien; la metafísica de Platón es ciertamente una dialéctica en este sentido; nos proporciona una explicación lógica y no real de las cosas, precisamente porque los objetos que considera son tomados bajo condiciones propiamente lógicas. Se trata de la observación que hacíamos hace poco sobre la naturaleza de las ideas platónicas. Nos hallamos ante esencias separadas de las cosas; estado de separación que sólo existe en el espíritu.

Por el contrario, la de Aristóteles, en lugar de ser una metafísica de lo extra-real como la de Platón, podría ser considerada una *metafísica de lo intra-real*. Su objeto no es el mundo de las ideas separadas, de los arquetipos separados de las cosas; tiene un objeto completamente distinto: el ser *secundum quod est ens*, el ser en su carácter de ser, el ser tomado en cuanto ser. [2] El objeto de la metafísica es, pues, aquello de más íntimo y profundo que el espíritu percibe en las cosas, y no fuera de ellas. Este fondo íntimo de las cosas estará separado por sí mismo, desprendido de lo sensible, libre de la materia, lo que quiere decir que el objeto así considerado puede existir en sujetos no sometidos al tiempo y a la mutación. Ese objeto de pensamiento que el metafísico llama “acto”, por ejemplo, o ese otro al que denomina “uno y múltiple”, etc., pueden hallarse realizados en sujetos no materiales así como en sujetos materiales. Lo cual también quiere decir que en las cosas mutables mismas, el ser no será considerado en cuanto mutable, en cuanto cambiante, sino precisamente en cuanto ser, y, si podemos decirlo así, bajo sus propios colores, bajo su estandarte propio.

Si ello es así para la metafísica, es porque lo inteligible, en lugar de ser transcendente a las cosas como pensaba Platón, es inmanente a ellas, es uno de los elementos constitutivos de la realidad misma, de esa realidad contenida en el devenir sensible. Por eso las *ideas* platónicas se convierten en las *formas* de Aristóteles. Esta sustitución de la palabra idea por la palabra forma tiene una importancia capital. Debemos darnos cuenta claramente de que la significación y la connotación de la palabra *forma* en Aristóteles son totalmente diferentes de las de la palabra *idea* en Platón. A veces se tiende a platonizar las formas de Aristóteles; yo creo que si es verdad que Aristóteles no es comprensible sin Platón como “condición

---

2 Cf. 1. IV de la Metafísica, lecc. 4, y el Procerium de Santo Tomás en su Comentario sobre la Metafísica de Aristóteles

antecedente”, sin embargo, cuanto más profundizamos su filosofía, tanto más se nos muestra como de dirección profundamente anti-platónica, precisamente porque el elemento inteligible ha sido enteramente *deslogistificado* por Aristóteles; éste lo ha desembarazado completamente, lo ha liberado de los caracteres de ente de razón, de los caracteres de ente lógico que según Platón le pertenecían. Porque toda su filosofía tiende a la existencia real, mientras que la de Platón tendía a la esencia ideal. En lugar de ser un universal subsistente en una unidad ideal, el elemento inteligible es un concreto singular espiritual o cuasi-espiritual, puesto que la forma es en general como un bosquejo o un anuncio de lo que será el alma en el organismo viviente, el espíritu en el hombre y en los seres superiores; es un concepto singular que comprendemos merced a la idea universal que poseemos, pero en cuanto existe independientemente de nuestro espíritu, la forma es concreta y singular. Es uno de los elementos de la realidad sensible.

Desde luego, antes de alcanzar en las cosas de la naturaleza el ser en cuanto ser y su pura inteligibilidad metafísica, la mirada de la inteligencia puede y debe tomar en ellas una inteligibilidad contenida en lo sensible.

El cambio radical que acabamos de señalar en la concepción de la metafísica, determina un cambio correspondiente en la concepción del conocimiento de la naturaleza: después de esto es posible un conocimiento científico, una ciencia, es decir, un conocimiento de tipo perfecto, indestructible, una ciencia de la naturaleza sensible, una ciencia del universo sensible, de la mutación, del movimiento, del devenir. He ahí el gran descubrimiento de Aristóteles. Estas cosas son ahora para nosotros completamente triviales, pero hemos de referirlas a la novedad y esplendidez que tenía la primera aparición de estos descubrimientos para el espíritu humano en el momento en que se producían. Una ciencia, una sabiduría de la naturaleza sensible no es posible, sin duda, en cuanto sensible, sino en tanto contenga elementos y leyes inteligibles. Estos elementos son las naturalezas, las leyes, las conexiones y las necesidades inteligibles que hemos de descubrir, y que podemos descubrir bajo el flujo de modificaciones contingentes.

Hay, diría, un gran acto de valentía intelectual en Aristóteles, al sobreponerse a la tentación del desaliento debida a la decepción de la inteligencia por el espectáculo del devenir fugitivo.

Y así, en un grado mucho menos profundo que en el ser en cuanto ser, objeto de la metafísica, en un grado mucho menos profundo en las cosas, se nos descubren en el mundo sensible y mutable, diversidades ontológicas y una multiplicidad de leyes específicas que constituyen el objeto no ya de la metafísica sino de lo que Aristóteles llama *física*, digamos, de la *filosofía de la naturaleza*.

Debemos notar aquí que Aristóteles fundó la filosofía de la naturaleza en el sentido de un saber propiamente dicho, de una ciencia propiamente dicha de la naturaleza sensible, lo cual era una paradoja para Heráclito, Parménides y Platón, de un conocimiento de la naturaleza sensible cuyo objeto es el ser sensible o móvil, no precisamente como singular o como sensible, sino como portador de valores inteligibles y universales que dan razón de su mutabilidad misma.

Observemos, haciendo un paréntesis, este curioso fenómeno: la inteligencia humana, como toda inteligencia, tiene por objeto el ser, y en cuanto inteligencia humana tiene por objeto proporcionado, por objeto connatural, el ser de las cosas sensibles. El primer objeto sobre el cual cae el conocimiento común, el primer objeto que desentraña, es el ser comprendido en la naturaleza sensible. Y sin embargo se remite al ser mismo con tal ímpetu, que desde los primeros balbuceos de los primeros investigadores, comienza a reflexionar de una manera formalmente filosófica; por ejemplo: en los tiempos de Sócrates e inmediatamente después, esta inteligencia ordenada al ser de las cosas sensibles descubre la ciencia metafísica antes que la ciencia de lo sensible, antes que el conocimiento filosófico de la naturaleza sensible y mutable. Y llega a dudar hasta de la posibilidad de tal conocimiento y sólo difícilmente alcanza a descubrirlo. Hay en esto un hecho extremadamente sugestivo. Sin duda, los primeros físicos de Grecia habían preparado el camino a Aristóteles y por eso éste en sus obras se refiere constantemente a ellos, quienes mezclaban todo, física y metafísica, y no poseían sino una idea muy confusa de los problemas propiamente filosóficos que asomaban a propósito del conocimiento de la naturaleza. Estos problemas comenzaron a plantearse con Parménides, Heráclito y luego con Platón; y en una civilización inmensa como la de la India no encontramos filosofía de la naturaleza; hallarnos una metafísica muy rica, pero apenas si encontramos, si la encontramos, filosofía de la naturaleza.



### Los órdenes de visualización abstractiva

6. - ¿Cómo se organizan doctrinalmente las cosas desde el punto de vista de Aristóteles, desde el punto de vista que acabarnos de señalar y según el cual se debe distinguir una ciencia del ser en cuanto ser, que será la metafísica, y una ciencia del ser sensible y mutable, que será la física? Nos referiremos aquí a la doctrina clásica, que se ha de profundizar constantemente por ser verdaderamente esencial, a la doctrina de los *tres grados de abstracción*, digamos, de los tres órdenes de visualización abstractiva que caracterizan los tipos genéricos de saber.

Sabernos que según Aristóteles y los escolásticos, hay que distinguir tres grados de abstracción que se relacionan con los grados de inmaterialidad o de inmaterialización del objeto. Estos tres grados nos permiten clasificar los tipos genéricos de saber. Se nos dice entonces, según la fórmula clásica: en el primer grado, el de la física (física en el sentido general, muy universal, que esta palabra tenía para Aristóteles, puesto que veremos que abarca tanto la filosofía de la naturaleza como las ciencias de la misma) el espíritu hace abstracción de la materia singular o individual, pero solamente de ésta: y el objeto que a sí mismo se presenta, no puede ni existir sin la materia sensible ni ser concebido sin ella; su noción encierra constituyentes material-sensibles. Este objeto es el ser en cuanto sometido a la mutación, por lo que Aristóteles decía: “Ignorar el movimiento es ignorar la naturaleza”.

En el segundo grado de abstracción tenemos el conocimiento matemático. Aquí el espíritu hace abstracción de la materia sensible, es decir, de la materia en cuanto revestida de cualidades activas que caen bajo el dominio de los sentidos, y el objeto que se presenta a sí mismo es la cantidad abstracta que no puede existir sin la materia, pero que puede ser concebida sin la materia sensible; su noción no encierra la materia sensible.

Finalmente, en el tercer grado llegamos al saber metafísico. En éste el espíritu hace abstracción de toda materia, tanto de lo que los antiguos llamaban materia sensible, propia del primer orden de visualización, como de la materia inteligible, es decir, de la extensión, de la cantidad misma, propia del segundo

orden de visualización abstractiva, y el objeto al cual conduce el saber es entonces el ser en cuanto ser, que no sólo puede ser concebido, sino que puede existir sin la materia.

En el ‘*Comentario acerca de la Trinidad de Boecio*’, [3] Santo Tomás nos dice que entre los objetos de las ciencias especulativas, los hay que dependen de la materia *secundum esse*, según la existencia, porque estos objetos no pueden existir fuera del espíritu no siendo en la materia. Mas es indispensable establecer una subdivisión: hay objetos que dependen de la materia *secundum esse et intellectum*, según la existencia y según la noción, para existir y para ser expresados en una definición; son las cosas en cuya definición interviene la materia sensible; éstas no pueden ser comprendidas por el espíritu sin la materia sensible. Así pues, en la definición del hombre, hay que hacer entrar la carne y los huesos: de estos objetos trata la física o la filosofía natural. Hay otros objetos que dependen de la materia *según la existencia pero no según la noción*, porque en la definición de los mismos no está implicada la materia sensible; es el caso de la línea y del número; y de estos objetos trata la matemática.

Hay finalmente, objetos de especulación que *no dependen de la materia secundum esse*, según la existencia, porque pueden existir sin la materia. O bien, en efecto, son tales que su realización jamás tiene lugar en la materia; es el caso de Dios y del espíritu puro, o son tales que su realización tiene lugar en la materia para ciertos sujetos de existencia y sin ella para otros sujetos, como en el caso de los objetos de pensamiento: substancia, cualidad, acto, uno y múltiple, etcétera. Y de todos estos objetos trata la metafísica o la teología (tomada en el sentido de filosofía primera, de teología natural).

7.- Quisiera notar especialmente que no hay entre éstos grados de abstracción una simple diferencia de grado, ni una simple diferencia de generalidad: no están en la misma línea genérica, uno sobre otro. Cuando para caracterizar el objeto propio de las ciencias clasificadas en estos distintos grados, decimos que en el primero se considera el ser sensible o móvil, en el segundo el ser cuantificado y en el tercero el ser en cuanto ser, es preciso notar que la palabra “ser” (*ens*) tiene en estos tres casos un sentido *analógico*. La división

---

3 Santo Tomás, lib. (de) Boec. de la Trind. c. 5, art. 1.

de que hablamos es una división *analógica*; la palabra y el concepto ser no son empleados en el mismo sentido en los tres casos, y debemos insistir sobre esto porque entre los filósofos hay una malhadada tendencia a desconocer la analogía, a tratar un concepto analógico como un concepto genérico, a reducir las diferencias entre los analogados de un concepto análogo a simples diferencias de grado en la misma línea dentro de un mismo concepto genérico.

Es indispensable comprender que las tres clases de abstracción: física, matemática y metafísica (que son grados de visualización tipológica) responden a tipos esencialmente diferentes de operación intelectual. Existe una heterogeneidad esencial entre estos diferentes grados. Por eso Santo Tomás enseña, siempre en su *‘Comentario acerca de la Trinidad de Boecio’*, que el *término* del conocimiento (el cual tiene relación con el juicio, pues en el juicio se perfecciona el conocimiento), *no es siempre de la misma clase* en los diferentes tipos de saber especulativo. El saber físico debe terminarse en lo sensible, el saber matemático en lo imaginable y el saber metafísico en lo puramente inteligible. Y tenemos aquí un texto precioso que habría que escribir con letras de oro en los pórticos universitarios: “En las cosas divinas (en las cosas metafísicas) no debemos tomar ni a los sentidos ni a la imaginación como término para la realización de nuestros juicios; en el caso de los objetos matemáticos debemos verificar nuestros juicios en la imaginación, no en los sentidos (por supuesto que esta verificación debe entenderse de una manera analógica, a veces indirecta, como en el caso de las geometrías no euclidianas); mas, en los objetos propios del físico el conocimiento se termina en los sentidos mismos y en los sentidos se verifica el juicio.” Y Santo Tomás agrega: “Y por esto es un pecado intelectual querer proceder de la misma manera en las tres partes del conocimiento especulativo.” Este pecado es el pecado propio de Descartes, que ha querido reducir todas las ciencias especulativas a un mismo grado, a un mismo método, a un mismo tipo de inteligibilidad.

### **Metafísica, filosofía de la naturaleza y ciencias de la naturaleza**

8. Después de estas explicaciones sobre los tres órdenes de abstracción podemos concluir, y es éste un punto esencial, una verdad de importancia capital, una verdad delimitada desde los tiempos de Aristóteles, a la que deberemos permanecer siempre fieles: hay una distinción esencial entre la filosofía de la

naturaleza (o “física”) y la metafísica. La esfera del primer orden de visualización abstractiva, que Aristóteles llamó *física*, y Santo Tomás *philosophia naturalis*, abarca en su extensión tanto las ciencias experimentales como la filosofía de la naturaleza. Esta última es esencialmente distinta de la metafísica; tienen diferentes universos de inteligibilidad.

La mirada del filósofo es diferente en uno y otro caso, nos hallamos ante intuiciones primeras fundamentalmente distintas. En el caso del filósofo de la naturaleza, es la intuición del ser particularizado en las naturalezas sensibles; del ser en cuanto impregnado, de mutabilidad, como ya hemos dicho. En el caso de la intuición metafísica se trata, por el contrario, del ser tomado en toda su amplitud, en su propia inteligibilidad de ser, mientras que en el caso del filósofo de la naturaleza o el del sabio (científico), el ser es tomado en una inteligibilidad inferior y obscurecida a consecuencia de su inmersión dentro de lo sensible. Hay jóvenes profesores de escolástica que piensan que la filosofía de la naturaleza no existe como disciplina esencialmente distinta de la metafísica y quisieran absorberla en la metafísica. Pecan en esto contra Santo Tomás y contra Aristóteles; sin saberlo son wolffianos.

Esta distinción entre filosofía de la naturaleza y metafísica debe ser considerada como absolutamente fundamental, porque se relaciona con las primeras intuiciones del ser. Podemos tomar el ser intuitivamente ya sea *en cuanto ser*, desnudo, en toda su pureza inteligible y su universalidad, ya *en cuanto comprendido en lo sensible*, y es mérito de Aristóteles haber desde el primer momento ilustrado claramente esta distinción esencial que está vinculada al nacimiento mismo de la filosofía de la naturaleza. Hemos visto más arriba que la metafísica había tratado antes, de constituirse sin la filosofía de la naturaleza o excluyendo a ésta y que la obra de Aristóteles fue mantener y constituir definitivamente la metafísica, dando cabida a su lado, a un conocimiento de lo sensible, a una ciencia de la naturaleza misma. Se trata en ella de conocer el ser en cuanto ser sensible, en cuanto mutable, lo cual distingue esencialmente este universo de conocimiento, del universo metafísico.

9.- Sin embargo, Aristóteles, lo mismo que los antiguos y los primeros escolásticos, pagaron esta verdad capital al precio de un grave pecado de precipitación intelectual. No podemos decir que los antiguos hayan descuidado

el detalle de los fenómenos; les interesaba tanto como a los modernos, mas no habían advertido que este detalle de los fenómenos exige su propia ciencia, su ciencia específica; distinta específicamente (y no digo genéricamente) de la filosofía de la naturaleza. Para el optimismo de los antiguos, rápidamente llevado a razones de ser, a veces demasiado hipotéticas, cuando en verdad se trataba del detalle de los fenómenos, filosofía y ciencias experimentales eran un solo y mismo saber, y todas las ciencias del mundo material eran subdivisiones de una sola y *única ciencia específica* llamada “philosophia naturalis”, la cual debía explicar tanto la substancia de los cuerpos como el arco iris. Podemos decir que, para los antiguos, la filosofía de la naturaleza *absorbía todas las ciencias de la naturaleza*. El detalle de los fenómenos no era para ellos objeto de una explicación científica específicamente distinta.

Sin duda distinguían ellos diferentes grados en la filosofía de la naturaleza; distinguían la ciencia del *quia est* y la ciencia del *propter quid*, es decir, la ciencia sostenida por simples comprobaciones de hecho y la que determina la razón de ser y que es de tipo deductivo, pero eran consideradas como divisiones de una *misma* ciencia especulativa, de un mismo saber más o menos perfecto. Se trataba de una sola ciencia específica de la naturaleza con diferentes grados. Podemos pues decir que los antiguos carecían de cierto instrumental, de cierta técnica conceptual, en lo referente a la ciencia de los fenómenos; no sólo carecían de tal o cual instrumento material de laboratorio, sino también de una técnica conceptual apropiada. No habían descubierto el instrumento de análisis intelectual de los fenómenos de la naturaleza sino en algunos campos especiales (puesto que, ciertamente, no lo ignoraban por completo) como la astronomía o la óptica, mas no habían concebido la posibilidad de una ciencia general de los fenómenos sensibles, específicamente distinta de la filosofía de la naturaleza. Fuera de esos campos particulares de que hemos hablado, astronomía, óptica, armonía, el estudio de los fenómenos se limitaba, para ellos, a interpretaciones muy generales desarrolladas a la luz de la filosofía, ordenadas esencialmente a un conocimiento y a un análisis ontológico de las cosas, interpretaciones tanto menos exactas, tanto más dependientes de la simple probabilidad y más cercanas a la simple opinión, cuanto más se aproximaban al detalle de los fenómenos.

Digamos, pues, que para los antiguos, lo comprendía todo el análisis que más adelante llamaremos de tipo *ontológico*.

Esto fue así durante la Edad Media y hasta el siglo XVII. En los tratados antiguos de filosofía natural, en el *Cursus philosophicus* de nuestro maestro Juan de Santo Tomás, hallaréis largas discusiones dedicadas a los meteoros, a la explicación del arco iris, de los cristales de nieve, etc. Las primeras ediciones de Goudin traían también, según creo, una seria refutación de la máquina neumática.

Las cuestiones, hoy día llamadas científicas, no constituían para los filósofos escolásticos una disciplina específicamente distinta; formaban un capítulo de la filosofía. Y adviértase que lo mismo era para Descartes. Este se halla en los orígenes de una distinción que él mismo no hacía; la distinción fue hecha a partir de Descartes, pero cuando éste escribía un libro sobre los meteoros, escribía un capítulo de filosofía.

Esta absorción de todas las ciencias de la naturaleza, en la filosofía de la naturaleza, constituía un defecto en el campo especulativo, y en este sentido debemos al trabajo de los siglos modernos una ventaja histórica en la que ha tenido parte la síntesis tomista.

## LA REVOLUCIÓN GALILEO-CARTESIANA

### **Las ciencias intermedias**

10.- La sección anterior ha estado dedicada a la filosofía griega y medieval y a sus dificultades. A estas dificultades hemos llegado actualmente; se manifestaron con la revolución galileo-cartesiana. Al término de esta revolución presenciaremos el error inverso al de los antiguos que señaláramos en la lección precedente: los antiguos absorbían las ciencias en la filosofía de la naturaleza; los modernos terminarán por absorber la filosofía de la naturaleza en las ciencias de ésta. Una disciplina nueva, de una fecundidad inagotable, hará reconocer sus derechos. Mas esta disciplina, que no es una sabiduría, suplantará la sabiduría, la sabiduría *secundum quid* de la filosofía de la naturaleza y las ciencias superiores.

Hay en esto, en un plano inferior al de la metafísica, en el mundo del primer orden de abstracción, un drama oscuro entre Conocimiento físico-matemático

y Conocimiento filosófico de la naturaleza sensible, cuyas consecuencias han sido capitales para la misma metafísica y para el régimen intelectual de la humanidad. Este drama ha tenido dos momentos principales: en el primer momento el conocimiento físico-matemático fue tomado como una filosofía de la naturaleza, como la filosofía de la naturaleza; en el segundo momento, aquel conocimiento excluyó toda filosofía de la naturaleza.

11.- El primer momento se prolongó dos siglos: desde la época de Galileo y Descartes hasta la de Newton y Kant. Preparadas por las investigaciones de los grandes sabios escolásticos de los siglos XIV y XV, anunciadas y como profetizadas por Leonardo de Vinci y algunos pensadores del Renacimiento, una mecánica, una astronomía y una física nuevas triunfaron en los comienzos del siglo XVII sobre las explicaciones del detalle de los fenómenos, dadas acerca de dichas materias en nombre ¡ay! de la filosofía de Aristóteles. Se trataba de una nueva especie epistemológica, de un instrumento conceptual de tipo nuevo que a partir de entonces se instalaba en el pensamiento, y que consiste, principalmente, en hacer de lo sensible una lectura matemática. Podemos decir que esta ciencia, que tan grandes éxitos ha tenido desde hace tres siglos, consiste en una matematización progresiva de lo sensible, y su acierto, como sabéis, ha sido admirable especialmente en física.

El tipo a que ella responde no era ignorado por los antiguos, pero éstos no la habían descubierto sino en dominios restringidos y particulares como los de la astronomía, la armonía o la óptica geométrica. Habían, en todo caso, advertido que se trataba de lo que ellos muy acertadamente llamaban ciencia intermediaria, *scientia media*; según los principios de Aristóteles y de Santo Tomás, tal ciencia debe ser considerada como formalmente matemática, puesto que su regla de interpretación, su regla de análisis y de deducción es matemática; pero, por otra parte, si es formalmente matemática, esta ciencia es también materialmente física, pues lo que asocia e interpreta así mediante la inteligibilidad matemática (especialmente, una vez descubierto el instrumento, mediante un sistema de ecuaciones diferenciales), es la realidad física, las nociones físicas. Diremos pues que tales ciencias son formalmente matemáticas y materialmente físicas. Están como cabalgando sobre el primero y el segundo orden de visualización abstractiva. Materialmente pertenecen al primero; formalmente – y esto es lo que importa particularmente en una ciencia: su regla de explicación y de interpretación – pertenecen al segundo orden de abstracción, al orden matemático.

Al respecto de esto habría que hacer todavía una observación. Santo Tomás advierte en su *Comentario* al segundo libro de la *Física* de Aristóteles, que estas ciencias, aun siendo formalmente matemáticas, son, sin embargo, preferentemente físicas, porque, dice, su término – el término en que se perfecciona, en que se verifica el juicio –, es la naturaleza sensible.

### Un error trágico

12.- Hablemos pues, de la realidad sensible, del ser sensible y móvil como tal, de donde se parte y al cual se vuelve; mas, para descifrarlo racionalmente merced a los inteligibles que son objeto de la ciencia de lo continuo y del número: no, entonces, bajo su aspecto ontológico; sino bajo su aspecto cuantitativo; he aquí de qué modo el nuevo tipo de conocimiento servirá para interpretar el campo todo de los fenómenos de la naturaleza. Es claro que esto no es una filosofía de la naturaleza, sino exactamente una matemática de la naturaleza.

Si tenemos una idea precisa de lo que constituye esencialmente este conocimiento físico-matemático, comprenderemos la gran locura de los escolásticos de la decadencia al combatirlo como si fuese una filosofía de la naturaleza contraria a su filosofía. Mas, era también un grave error de los modernos exigir a tal conocimiento, a esa lectura matemática de los fenómenos sensibles, la última palabra sobre lo real físico y considerarla como una filosofía de la naturaleza contraria a la de Aristóteles y a la de los escolásticos. De modo que esta gran tragedia epistemológica ha tenido origen en una equivocación. Es lo que ocurre siempre; estas especies de nudos históricos se producen de un modo contingente entre energías esencialmente distintas; en este caso entre especies epistemológicas diferentes y hacen que las inteligencias se combatan a causa de un problema mal planteado. En aquel momento, sin embargo, ello era casi inevitable; ahora, después de una larga reflexión histórica, es fácil ver de qué se trata, pero en el momento en que este conocimiento físico-matemático fue introducido en el campo de las ciencias, era difícil no tomarlo como una filosofía de la naturaleza, de tal modo que el problema se planteaba en la misma forma para los escolásticos y para sus adversarios: en forma errónea; para unos y para otros era cuestión de elegir entre la antigua y la nueva filosofía de la naturaleza. Ahora bien; se trataba en un caso, de una filosofía de la naturaleza,



y en el otro, de una disciplina que *no puede* ser una filosofía de la naturaleza, es decir, dos ciencias que no se aplican al mismo terreno y que, en consecuencia, son perfectamente compatibles.

Pero seguidamente advertiréis que, así como una interpretación, una lectura matemática de lo sensible, no puede hacerse sino mediante las nociones fundamentales de las matemáticas, esto es, de las entidades geométricas, del número y también, necesariamente, del movimiento (aunque éste no sea por sí mismo una entidad de orden matemático, es una intromisión indispensable de lo físico en lo matemático), desde el momento en que se tome el conocimiento físico-matemático de la naturaleza por una filosofía de la naturaleza y se le exija una explicación ontológica de lo real sensible, se tenderá inevitablemente a una filosofía mecanicista, se pretenderá explicarlo todo – en el sentido filosófico de la palabra explicar –, se querrá dar razón de la realidad ontológica mediante la extensión y el movimiento. Veis pues cómo la filosofía de Descartes, su filosofía de la naturaleza, que, como sabéis, consiste en un riguroso y puro mecanicismo, era una adaptación perfectamente servil de la filosofía al estado dinámico de las ciencias y de la investigación científica en su época, y esto es, justamente, lo que la condena como filosofía. Transfería, precisamente al orden filosófico aquello mismo que la ciencia exige desde el punto de vista metodológico y en el orden físico-matemático. La ciencia tiende a la interpretación matemática de la naturaleza sensible. De allí la idea de que la ciencia, confundida con la filosofía de la naturaleza, debe dar razón de toda la realidad ontológica por medio de la extensión y el movimiento; y si no lo puede de inmediato, lo podrá más tarde, pero siempre esta exigencia está inscrita en su naturaleza. Todo estado del conocimiento en el cual las cosas no tengan explicación de esta manera, deberá ser considerado como un estado provisional; el pensamiento no es todavía cabal, y si lo es, lo será en la medida en que se aproxime a una explicación mecanicista integral.

## LA CONCEPCIÓN POSITIVISTA DE LAS CIENCIAS Y SUS DIFICULTADES

### **Génesis de la concepción positivista**

1. - Hemos hablado en un primer momento en las vicisitudes de la filosofía de la naturaleza durante el curso de los tiempos modernos. Llegaría un segundo momento, que comenzó con el siglo XIX y dura aún hoy día.

Era evidente desde un principio. Descartes lo sabía perfectamente, y por eso a su mecanicismo absoluto para el mundo de la materia unía un espiritualismo absoluto para el mundo del pensamiento – y después de algunas vanas tentativas de materialismo integral se hizo manifiesto cada vez más claramente, que las cosas del alma y, a pesar de Descartes, aun las de la vida orgánica, son irreducibles al mecanicismo. Este dualismo, no obstante muchos esfuerzos, nunca pudo ser dominado: lo cual no es buena señal para un conocimiento que pretende ser una filosofía. Así, pues, hay en primer término un amplio campo inteligible que escapa al mecanicismo, a la explicación de todas las cosas por la extensión y el movimiento.

En segundo lugar, y esto ha llevado mucho tiempo, la ciencia se ha vuelto poco a poco más consciente de sí misma y de sus procedimientos. Esta ley de adquisición de conciencia de sí, es una ley común a todas las actividades espirituales, mas, como el hombre no es un espíritu puro – animal racional, las más de las veces piensa “con los sentidos” –, requiere normalmente mucho tiempo para cumplirse. No ha de extrañar que la ciencia físico-matemática haya demorado casi tres siglos para adquirir conciencia de sí misma. Se ha vuelto poco a poco más consciente de sí y de sus procedimientos y por eso mismo se ha liberado del lastre filosófico o pseudo-filosófico impuesto por el mecanicismo; al tomar conciencia de sí comprendió cada vez mejor que no es una filosofía.

Finalmente y en tercer lugar, hemos de tener en cuenta la influencia del criticismo kantiano (notad que desde este punto de vista Kant ha hecho una obra muy meritoria si la limitáis por abstracción a las consideraciones epistemológicas de que hablamos). El criticismo kantiano ha mostrado que la

ciencia de los fenómenos, lo que en el lenguaje moderno se llama “la ciencia”, no contiene ningún instrumento capaz de descubrirnos la cosa en sí, la causa en su realidad ontológica; y esta incapacidad del instrumental científico experimental para pasar a lo metafísico, o más generalmente a lo ontológico, al conocimiento filosófico, puede considerarse como una de las intuiciones fundamentales del pensamiento de Kant. Esto lo vio muy bien Kant; su error consiste en haber querido generalizar esta concepción, haber querido deducir de ella todo un sistema referido a la naturaleza del conocimiento tomado en sí mismo.

2. - Bajo la influencia de los tres factores señalados, el conocimiento físico-matemático de la naturaleza, que en el siglo XVII había sido tomado por una ontología y una filosofía de la naturaleza, fue llevado paulatinamente a la jerarquía de interpretación de los fenómenos, cuya finalidad esencial – lo cual es exacto – consiste en construir una textura de relaciones matemáticas, en forma deductiva, entre los fenómenos observados y medidos; de suerte que en el siglo XIX la ciencia experimental vendrá a ser expresamente lo que ya era sin saberlo, una ciencia de los fenómenos como tales. Respecto a esto debemos a Kant cierto reconocimiento por haber hecho usual en filosofía la palabra *fenómeno*, no en cuanto se relaciona con su propia teoría del conocimiento, sino en cuanto califica por sí misma, exactamente, el campo epistemológico de que, hablamos, ciencia de los fenómenos como tales, esencialmente distinta de una ontología propiamente dicha, de un conocimiento ontológico y filosófico de la naturaleza. Es ésta una verdad importante que debemos recordar.

Al mismo tiempo; y esto también se ha realizado poco a poco, a partir del siglo XVII, esa liberación de las preocupaciones y pretensiones filosóficas, cuya palabra de orden había sido cada por la física bajo el impulso de las matemáticas, se extendió a todo el dominio que pronto llamaremos empiriológico, aun a las ciencias de los fenómenos que no constituyen una físico-matemática, a las ciencias de los fenómenos que todavía no implican o nunca podrán implicar lectura matemática.

La ciencia de los fenómenos como tales comprende, pues, dos tipos diferentes, a menudo mezclados de hecho: un conocimiento físico-matemático, interpretación matemática de lo sensible, y un conocimiento de los fenómenos vinculados fenómeno a fenómeno, sin interpretación matemática, o con una

interpretación matemática reducida e incapaz de dar al conocimiento su *forma* deductiva. Conocimiento de los fenómenos vinculados fenómeno a fenómeno, ¡sí!, pero no sobre una base o una subestructura filosófica *idealista*, como pensaba Kant, sino sobre una base filosófica (implícita y más o menos subconsciente), sobre una subestructura *realista*, según lo demostraría Meyerson; en el sentido, de que ese vínculo inteligible de fenómeno con fenómeno presupone la realidad de las cosas y se establece alcanzando esta realidad mediante construcciones de razón, dé causas y razones de ser construidas.

### **El advenimiento del pensamiento empiriológico y la concepción de la ciencia**

3. - He dicho más arriba que las ciencias experimentales se convirtieron así expresamente en ciencias de los fenómenos y que es ésta una verdad importante digna de ser recordada. De este modo se constituía por su propia cuenta y según su ley propia el universo de la ciencia, que bajo ningún concepto, ni aún *secundum quid*, es una sabiduría. Semejante diferenciación representa en sí misma un progreso considerable. Pero este progreso tuvo su contraparte, hubo de pagar un rescate: en ese momento dichas ciencias pretendieron absorber todo el conocimiento de la naturaleza, reivindicaron sólo para sí el conocimiento de la naturaleza sensible, de suerte que un solo conocimiento de la naturaleza, una ciencia única del mundo físico sería accesible al hombre: la ciencia de los fenómenos sensibles. Vemos pues cómo, después de una larga evolución histórica, se invierten las posiciones intelectuales: mientras para los antiguos el análisis que podríamos llamar *ontológico* y la explicación ontológica lo absorbían todo, aun las ciencias de los fenómenos, dentro de una interpretación filosófica, aquí, por el contrario, *el que absorbe todo* y pretende substituirse a una filosofía de la naturaleza *es el análisis que podemos llamar empiriológico*. La ciencia físico-matemática ya no es tomada, como en el siglo XVII, por una filosofía de la naturaleza, pero sigue ocupando el lugar de ésta; primero es confundida con ésta y luego la desplaza.

De este acontecimiento espiritual, de este eclipse de la filosofía de la naturaleza en provecho de las ciencias de la naturaleza, podemos señalar dos consecuencias: una, concerniente a la ciencia misma o, mejor dicho, a la noción que de ella nos formamos; otra, concerniente a la metafísica.

En lo que atañe a la ciencia misma, esa especie de imperialismo del fenómeno de que hemos hablado, debía reaccionar sobre la idea que nos formamos de la ciencia, sobre el modo en que la ciencia ha adquirido conciencia de sí (en el filósofo y, con ayuda de éste, también en el sabio). En cierta época uno debía forjarse de la ciencia, de la misma ciencia de los fenómenos (no hablo aquí de la ciencia en el sentido de Aristóteles, sino de la ciencia de los fenómenos, de la ciencia experimental), una concepción falseada y forzada, hacer de ella un esquema rígido y presuntivamente “puro”, precisamente porque al tomar el lugar de la filosofía esa ciencia pretendía definirse como una contra-filosofía. De allí que debía hacerse violencia a sí misma para existir no solamente por sí, sino por oposición a la filosofía y *en lugar* de ésta, armándose de medios defensivos y de pretensiones epistemológicas extrañas a su naturaleza, a fin de proteger la posición que ocupaba, contra un eventual retorno ofensivo de la filosofía.

De este modo se originó el esquema positivista de la ciencia, según el cual ésta debe cuidarse como de una mancha, como de una impureza epistemológica, de toda cuestión y presunción relativa al ser, a la substancia, a la causa, al por qué, etc. Advertid que Kant, que procedía de un modo mucho más profundo y filosófico que Augusto Comte, no trataba de eliminar del campo del conocimiento científico esas nociones de que hemos hablado: ser, causa, substancia, razón de ser, sino que procuraba fenomenalizarlas, lo que no es lo mismo, asignándoles a todas un valor puramente fenomenal – concepción inexacta, digámoslo una vez más, si nos referimos a la teoría del fenómeno en el sistema kantiano, a la noción propiamente kantiana del fenómeno y a toda posible utilización de las nociones de causa, ser, substancia, razón de ser, etc., pero que tiene su parte de verdad, tratándose del empleo de estas nociones en el dominio circunscripto del que hablamos ahora, es decir, en el campo de las ciencias de los fenómenos precisamente, en el dominio de las ciencias experimentales.

No es un crimen de lesa realidad fenomenalizar nociones, si consideramos precisamente su empleo en el conocimiento de los fenómenos como tales. Augusto Comte, por el contrario, rechaza pura y simplemente esas nociones fuera de los límites de la ciencia y exige que el sabio edifique su conocimiento de la naturaleza permaneciendo castamente extraño a ellas porque están manchadas de metafísica. Para el positivismo la ciencia se caracterizará pues, ante todo, por la eliminación de toda preocupación ontológica; he aquí el privilegio de

la edad positiva, del estado positivo por oposición al estado metafísico y al teológico. Habrá que desechar entonces toda inquietud ontológica, a la vez que todo cuidado de explicación por las causas; la ciencia se reducirá a las leyes, a las relaciones de los fenómenos; su tarea consistirá únicamente en la descripción de los fenómenos y en la búsqueda de los vínculos estables que los unen, substituyendo cuidadosamente esta noción de vínculo bien establecido entre los fenómenos, a la noción de causa o de razón de ser. Por otra parte, no sólo Augusto Comte se forjaba esta idea de la ciencia, sino también todos los sabios que lo siguen, particularmente el célebre teorizador de la ciencia y filósofo energetista Mach.

La ciencia debe entonces hacer abstracción del ser de las cosas y considerar solamente referencias, relaciones, conexiones constitutivas de las leyes de los fenómenos. En este sentido entendemos la célebre fórmula de Augusto Comte, absurda – por otra parte – como sentencia filosófica: sólo hay un principio absoluto y es éste: que todo es relativo. Meyerson, describiendo esta concepción positivista de la ciencia dice: “Aun si hemos de formular suposiciones o hipótesis; éstas deben tener por único objeto una regla empírica desconocida todavía”. [4] El mismo Comte, en su *Curso de filosofía positiva*, escribe: “Toda hipótesis física, para ser realmente juzgable, debe referirse exclusivamente a las leyes de los fenómenos y nunca a su manera de producirse” (porque decir modo de producirse es decir causalidad).

4. - Veis cómo el positivismo ha introducido en la conciencia del sabio una especie de temor sagrado a la razón de ser, a la causalidad y, finalmente, a la inteligibilidad. No debemos olvidar que esta suerte de ascesis, estas maceraciones positivistas impuestas a la inteligencia científica han prestado utilidad, han sido una disciplina desde cierto punto de vista, provechosa. Quiero decir que han sido útiles para precaver el abuso de la imaginación, del antropomorfismo, de la intuición – de la inteligencia. La ciencia, desde cierto punto de vista, la ciencia positiva, para constituirse en toda su pureza debe luchar contra la inteligencia que busca demasiado pronto la razón de ser, que no se conforma – y no se conformará nunca – con relacionar un fenómeno con otro fenómeno – ¡es un trabajo muy ingrato!

---

4 Mayerson: De l'explication dans les sciences, t. I, pag 6.

Bajo el impulso del positivismo, la ciencia ha tendido a constituirse absolutamente, divinamente, como una *disciplina pura* del fenómeno y sus relaciones; pureza sí, mas pureza que podría también dejarla incontaminada de la realidad, con riesgo de ser la pureza del vacío y de la esterilidad. Se corre entonces el riesgo de hallarse ante la pura descomposición de lo real, en una ceniza de entes de razón matemáticos, sin comprender nunca, sin querer comprender, ni tratar de asociar, siquiera obscuramente, las estructuras propias, el tesoro viviente, el secreto típico, en fin, el *nombre* único, singular, el solo verdaderamente importante para el espíritu, de las diversas realidades ofrecidas a los sentidos. El sabio llegará de este modo (en verdad no hablo aquí del sabio, sino de la idea que el positivista se forja del sabio y que el positivismo pretendió imponer al sabio mismo; el sabio, como veremos más adelante, no procede de esta manera, pero esto es un ideal que se le ha querido imponer como una regla ascética), el sabio positivista, el sabio tal como el esquema positivista lo imagina, acabará por analizar perfectamente lo real en el orden cuantitativo y material, mas para no tocar sino cadáveres de realidad.

Este peligro de la ciencia fue visto perfectamente antes de la sistematización positivista de Augusto Comte – es inherente al manejo de la explicación físico-matemática –, fue claramente percibido por Goethe cuando ponía en labios de Mefistófeles los célebres versos dirigidos al Escolar:

*“Quien quiera conocer lo viviente y describirlo,  
procure primero eliminar el espíritu;  
tendrá entonces en su mano las partes,  
pero carecerá ¡ay! del vínculo espiritual.”*

¡He aquí el trabajo racional como lo comprendió el siglo XIX! Esto es lo que el materialismo positivista denomina razón, la razón como el positivismo la imagina y piensa purificarla en su actividad científica.

Advirtamos desde luego – ya volveremos sobre esto más adelante – que la ciencia contemporánea, precisamente al ir adquiriendo perfecta conciencia de sí, se coloca en plena reacción contra esas pretensiones e interpretaciones positivistas, contra ese falso ascetismo positivista de la inteligencia. Comprobamos esta reacción doquiera, en física y en biología, pero observemos también en seguida que, para lograr resultados felices, tales reacciones científicas deben apoyarse

en una sana filosofía. Fausto también reaccionaba contra esta concepción materialista de la Ciencia y hablando de este análisis puramente material de la realidad exclamaba: “Esqueletos de animales y osamentas de muertos”, pero como (¡malhadados tiempos!) no tenía a su disposición la filosofía tomista para rectificar este movimiento de la reacción, concluía:

*“Entonces, por esto, me entregué a la magia.”*

El peligro de la magia amenaza toda reacción desordenada contra el positivismo y el racionalismo.

### **El advenimiento del pensamiento empiriológico y la metafísica**

5. - Hemos hablado de la primera consecuencia del advenimiento del pensamiento empiriológico, concerniente a la ciencia misma. Hay aún otra, que atañe a la metafísica.

Hemos visto que este advenimiento ha estado vinculado a una exclusión radical de la filosofía de la naturaleza. No hay, no puede haber en él filosofía de la naturaleza. Por otra parte, esta exclusión tiene orígenes muy distintos: en el positivismo puro, el positivismo ortodoxo, no habrá filosofía de la naturaleza por la sencilla razón de que no habrá en él filosofía alguna; la filosofía especulativa consistirá únicamente en reflexionar sobre las ciencias y en coordinarlas en una *síntesis objetiva*. [5] Pero no hemos de considerar simplemente el positivismo ortodoxo, el de Augusto Comte, o el aun más puro y ortodoxo de Littré; por el contrario, podemos observar que para los filósofos que reivindican los derechos de la filosofía a la vez que la explicación científica de los fenómenos, tampoco habrá filosofía de la naturaleza; porque admiten el esquema positivista de la ciencia y porque admiten que éste agota el conocimiento de la naturaleza sensible.

Y bien: ¿qué se sigue de ello para la metafísica? Es bien claro que el advenimiento del criticismo y del positivismo no podía anular la aspiración natural del espíritu a la filosofía primera; La metafísica se esforzaría por hacer

---

5 La “síntesis subjetiva” de Augusto Comte se refiere a la filosofía práctica.



retoñar algunas ramas. ¿Pero en qué condiciones? La lección de la historia es en esto singularmente clara.

¿Qué comprobamos después del fracaso de los grandes sistemas idealistas post-kantianos, en los que, no lo olvidemos, un vasto trabajo de filosofía de la naturaleza – la *Naturphilosophie* romántica – está vinculado al trabajo metafísico y sufre su mismo destino, después del fracaso de parciales y tímidas tentativas francesas de metafísica especulativa basada en la introspección psicológica, al modo de Víctor Cousin o de Maine de Biran? Ya no hay filosofía de la naturaleza; todo el campo del conocimiento de la naturaleza sensible es abandonado a las ciencias del fenómeno, al conocimiento empiriológico. Los filósofos se esfuerzan, sí, por constituir una metafísica, pero mucho más impresionados de lo que suponen por el positivismo, ni siquiera se atreven a concebir la posibilidad de una ontología de la naturaleza sensible para completar el conocimiento empiriológico. Ya no hay filosofía de la naturaleza; ¡pues bien! tampoco hay metafísica especulativa.

Ya no hay sino una metafísica reflexiva en la que no se trata sólo de reflexionar sobre las ciencias para coordinarlas, en una síntesis objetiva, según pensaba Comte, sino para buscar en ellas, en el conocimiento de los fenómenos como tales, algo que no se manifiesta al sabio y que la mirada del filósofo descubre. Distingamos aquí dos tipos de metafísica reflexiva. (Hay otros, de los cuales hablaremos más adelante.)

El primero es una metafísica reflexiva idealista – recordemos la posición idealista a la vez que espinosista de Brunschvicg –. Según esta posición el espíritu tiende en el curso de la historia a adquirir conciencia de sí mismo a medida que elabora la ciencia. Mas, ¿qué ciencia? Precisamente la ciencia de los fenómenos. Y esta progresiva adquisición de conciencia del espíritu, inmanente al desarrollo de las ciencias matemáticas y físico-matemáticas, constituye la filosofía al mismo tiempo que la espiritualidad; el error no consiste en buscar allí la espiritualidad sino, primeramente, en no querer buscar su origen y luego, principalmente, en pretender limitar la espiritualidad toda a esta adquisición de conciencia del espíritu en su obra científica: El espíritu humano aparece entonces como un dios informe y sin rostro, una pura libertad creadora sin naturaleza ni esencia que, en los mundos que crea sin fin por la sin fin transposición de lo antiguo

por lo nuevo, se presentará imágenes siempre provisorias y pasajeras, aunque gloriosas siempre, de su propio abismo o, mejor dicho, de su propio vacío infinito. Llegaríamos así, siguiendo esta dirección filosófica, a una especie de mística laica de la tabla pitagórica y del péndulo de Foucault.

Otra metafísica reflexiva, no ya idealista sino con cierta tendencia más bien realista, será la de Bergson, que busca también, pero de otra manera, dentro del saber físico-matemático, ubicado en la sucesión de los fenómenos aunque desentendido de la realidad del tiempo y de la duración, que busca *allí* una condición metafísica que, por otra parte, evidentemente, no puede hallar sino en el tiempo mismo, en la misma permanencia. De este modo llega Bergson a su filosofía de la duración. Notemos – y considero esto un punto importante para la comprensión del bergsonismo – que esta filosofía de la duración, este sistema de Bergson se presenta – o, mejor dicho, se presentaba, pues Bergson ha reducido mucho la ambición metafísica de su sistema – como una metafísica de la ciencia moderna, como una filosofía o una metafísica de las ciencias experimentales. Constituye un esfuerzo por buscar el objeto propio de la metafísica, el objeto propio de la sabiduría, en las entrañas del objeto propio de la ciencia, no sobre – como lo exige la razón metafísica – sino dentro del objeto *formal* de las ciencias experimentales, como si en la trama físico-matemática tuviese cabida una condición metafísica de la cual la ciencia positiva dependiera sin saberlo. Bergson no intenta construir una filosofía psicológica, sino más bien acercarse a la física para descubrir en su seno una metafísica que el físico no conoce. No hay en esto una tendencia idealista sino realista. Es un verdadero esfuerzo por alcanzar una realidad independiente del espíritu: no en el ser sino en el tiempo, en la pura mutación, única substancia metafísica que podemos abstraer – de un modo ilusorio sin duda – de la trama físico-matemática de los fenómenos.

Por lo mismo que se trata de un esfuerzo tendiente a alcanzar filosóficamente lo real sensible, esta tentativa se aproximará a la filosofía de la naturaleza; será un esfuerzo para penetrar filosóficamente (merced a la intuición que, según Bergson, procede a la inversa del análisis científico) en el dominio de las ciencias de la naturaleza. Por consiguiente, desde el punto de vista noético, se aproximará a una filosofía de la naturaleza. De allí que, en efecto; las concepciones bergsonianas han podido tener históricamente una influencia sobre el movimiento de las ciencias, sobre las ideas de muchos sabios, Driesch entre otros, y sobre algunos biólogos ingleses.

Pero en realidad esto no es aún una filosofía de la naturaleza, sino que continúa siendo una metafísica, puesto que si se dirige a la ciencia del mundo físico es para encontrar por ella y dentro de ella un absoluto metafísico que debe ser la realidad absolutamente última. En verdad, lo que esta filosofía cree hallar en ese entresijo de la física donde la misma física no puede penetrar, es algo que ella misma ha colocado allí, que ella misma coloca, es una realidad derivada de la intuición psicológica y de la introspección, de suerte que esta pseudo-filosofía de la naturaleza, aun tratando de ser una filosofía de la física, sigue, no obstante, dependiendo siempre de la tradición espiritualista moderna que comienza con Descartes y Leibniz y busca en la introspección el medio de trascender el mecanicismo de las ciencias de la naturaleza. En definitiva, se trata de una filosofía que es en realidad una metafísica; una metafísica errónea, por otra parte, puesto que sostiene como única realidad la mutación negando la potencialidad, y afirma el movimiento sin móvil y la mutación sin algo que cambie; una metafísica que pretende partir de la ciencia bajo la mirada intuitiva del filósofo.

## REACCIONES MODERNAS CONTRA LA CONCEPCIÓN POSITIVISTA

### **Pierre Duhem**

6. - Las crisis y los progresos de la ciencia, las reflexiones de los sabios y los filósofos, debían inevitablemente poner de manifiesto la irrealidad del esquema positivista de la ciencia, que se derrumba ante nuestros ojos.

¿Cuáles han sido las principales reacciones contra la concepción positivista de la ciencia?

Comenzaré por señalaros la de Pierre Duhem, notable, lo sabéis, como físico a la vez que como historiador de las ciencias. Duhem reaccionó enérgicamente contra la *segunda* de las consecuencias – señaladas en la primera parte de este capítulo – del advenimiento del pensamiento empiriológico, la cual recaía sobre la metafísica y la filosofía a causa de la exclusión de toda filosofía de la naturaleza. Quiso demostrar que cabe una filosofía de la naturaleza, pero lo

hizo extremando la concepción positivista de la ciencia, llevando al límite la *primera* de las consecuencias señaladas, la concerniente a la noción que uno debe formarse de la ciencia experimental.

Para él, la física y, en general, la ciencia de los fenómenos, sólo tiene por objeto la pura legalidad matemática de los fenómenos, sin búsqueda alguna de causalidad. La teoría física no es una explicación, no procura serlo en ningún grado; es un sistema de proposiciones matemáticas destinado a representar tan simple y completamente como sea posible un conjunto de leyes experimentales. El sabio toma del mundo sensible cierto número de observaciones y medidas, y una vez recogidas, suprime todo vínculo con lo real físico. Estas observaciones y medidas son transportadas y asumidas en una operación de puro análisis en la que, en definitiva, la belleza matemática se convierte en la única ley suprema. Se trata entonces de un simple sistema de ecuaciones diferenciales sin sentido mecanicista; precisamente por carecer de significación propiamente física, como nos lo muestra Duhem en sus trabajos acerca de la termodinámica, sin cuidarse de las causas físicas o de la reconstrucción física de los fenómenos, sin imagen física alguna.

Debidamente purificada la ciencia, según las normas del positivismo, de toda pretensión causal y física, mas por haber adquirido plena conciencia (cosa que el positivismo no hacía) del carácter y del sentido netamente matemático de esta purificación, se comprende perfectamente que da lugar a otra posible interpretación de la naturaleza, en la que se restablecería todo el contenido cualitativo del mundo físico. Podemos decir que la concepción de Duhem llega de este modo a una especie de purismo matemático. Esta reacción ha sido muy útil en el sentido de que ha mostrado la posibilidad de una interpretación cualitativa de la naturaleza al margen de la ciencia físico-matemática, pero es susceptible de ciertos reparos: Duhem caía en una concepción demasiado idealista, casi nominalista, de la ciencia, de la ciencia de los físicos, y al mismo tiempo suprimía – y esto es lo más grave, desde el punto de vista de la ciencia, en tal concepción – los estímulos propios de la investigación física, haciendo tan pura la ciencia en su simbolismo matemático, que de haber sido exacto el esquema de la teoría física de Duhem, el físico habría carecido del atractivo principal y primer móvil de la *investigación física*, es decir, el descubrimiento de las causas, el sentido, el gusto del misterio particular a descubrir en la existencia física. En nuestros días la física parece estar a este respecto en visible reacción contra Duhem, contra su puro matematismo formal.

### Emile Meyerson y la epistemología francesa

7. - Una segunda reacción contra la concepción positivista de la ciencia, es la de Meyerson. Este no era, como Duhem, un físico, sino un filósofo de las ciencias. En sus estudios, Meyerson no se coloca en el punto de vista metafísico; su modo de ver es pura y estrictamente epistemológico. Trátase, para él, de analizar el estado de espíritu del sabio; y buscando las condiciones psicológicas y lógicas requeridas para el ejercicio de la ciencia, descubre que la ciencia tal como se forma está en verdad acosada de preocupaciones ontológicas y explicativas de las que no se puede desembarazar. En su libro sobre *L'explication dans les sciences* demuestra, por ejemplo, que la ciencia exige el concepto de *cosa*, de cosa independiente del espíritu que conoce. La palabra cosa corresponde al transcendental reconocido por los antiguos; la *res*, era un transcendental... y la ciencia necesita de tal modo este concepto de cosa, que a cada instante crea cosas nuevas, más o menos ficticias, de las que ha menester como principios de explicación.

En la obra de Meyerson encontraréis una multitud de citas interesantes para demostrar que esta interpretación está basada en el testimonio de los mismos sabios. Cournot, por ejemplo, escribía: “Dígase lo que se quiera, en las escuelas científicas modernas, en las cuales se teme sobre todo la apariencia de actividad metafísica, tanto el atomismo mitigado como el atomismo puro, implican la pretensión de asir por algún extremo la esencia de las cosas y su naturaleza íntima.” [6] Meyerson, comentando este pasaje, observaba: “Toda la ciencia descansa sobre la toba poco visible, sin duda (puesto que se ha querido negar la existencia de este apoyo), pero, sin embargo, sólida y profunda, de la creencia en el ser independiente de la conciencia.”

Hay pues un realismo implícito practicado por la ciencia, aun cuando el sabio se adhiera a una metafísica idealista. De tal modo que es absolutamente imposible imaginar un léxico científico exclusivamente constituido por hechos y relaciones y del que estén excluidas las nociones de substancia, de causa, de razón de ser, de tendencia, de cualidad, de fuerza, de energía o facultad (como quiera

---

6 *Traité de l'enchainement* (1861), pag. 264

llamársele), de estado potencial y de estado actual, etc. La ciencia, en efecto, utiliza constantemente estas nociones. De allí que Meyerson fundadamente declara: “Así, pues, la ciencia verdadera, la única que conocemos, en ninguna forma y en ninguna de sus partes está de acuerdo con el esquema positivista.” Esto no quiere decir que dicho esquema no haya ejercido una influencia real sobre la ciencia, pero prácticamente no ha logrado imponerse a ésta.

La ciencia exige o presupone conceptos de origen filosófico o metafísico (más o menos refundidos, pero esto es una cuestión aparte), busca la explicación de lo que ha sido observado, tiende irresistiblemente a un tipo explicativo, y esto es de suma importancia tenerlo en cuenta. Meyerson señala con razón que “no es cierto que nuestra inteligencia se declare satisfecha con la simple descripción de un fenómeno, por minuciosa que sea. Aunque esté en condiciones de someter un fenómeno, en todos sus detalles, a leyes empíricas, la ciencia sigue indagando; lo ha hecho siempre y continúa haciéndolo”; no puede privarse de seguir buscando “una explicación fuera de la ley, más allá de la ley”, y esto, evidentemente, se opone a la interpretación de Duhem que limitaba la ciencia a la búsqueda de la legalidad matemática.

Será pues necesario que la ciencia se relacione de algún modo con las causas reales. Y así, a pesar de todo lo dicho por los positivistas que todavía lo hallamos en muchas vulgarizaciones actuales de la ciencia o del método científico, se ha de reconocer que la ciencia no escapa a la cuestión del “por qué”. Recordáis que – es éste uno de los lugares comunes más célebres del mundo moderno, con el que nos han martillado los oídos – la ciencia trata del “cómo” y la filosofía, del “por qué”. Pues bien, uno de los méritos de Meyerson es el de haber reconocido que el problema del “por qué” se impone al sabio mismo. Este no formula su respuesta en la misma forma que el filósofo, lo hace tal vez de modo más rudimentario. Para muchos físicos – por lo menos, según dice Eddington, para los contemporáneos de la reina Victoria – un fenómeno no tiene explicación, no tiene asignado su *por qué*, mientras no pueda construirse un esquema mecánico. Tal el caso de Lord Kelvin: “Si puedo hacer un modelo mecánico, que represente por ejemplo, la estructura de la materia – decía –, yo comprendo; si no puedo hacerlo, no comprendo.” Pero, en resumidas cuentas, esta comprensión, consistente en la construcción de un modelo mecánico, equivale a una búsqueda del porqué, de la razón de ser. Por muy material que sea, se trata de comprender.

Observemos que en esta restitución de los valores ontológicos intentada por Meyerson, cabría distinguir dos cosas: por una parte una filosofía rudimentaria implicada, como *presupuesta* por el ejercicio mismo de la ciencia: filosofía implícita, inconsciente, que no interviene en la textura de las explicaciones científicas, pero que está allí en carácter de presupuesta. El sabio está persuadido, por ejemplo, de la existencia de cosas independientes del espíritu. Presuposiciones, postulados, no forman parte de su ciencia, pero los necesita para construir ésta. Está igualmente convencido de la posibilidad de aprehender las cosas mediante nuestras facultades de conocimiento, es decir, está instintivamente persuadido de la existencia de cierta inteligibilidad del mundo, aunque permanezca mal definida. Y todo esto es filosofía.

Por otra parte el sabio tiene preocupaciones ontológicas y explicativas que forman parte de la textura de su trabajo científico. La ciencia requerirá entonces relaciones con la realidad ontológica, no ya en carácter de presuposiciones, sino como elementos integrantes de su propia estructura. De modo que cuando la ciencia elabora la noción de electrón o de quanta, ya no se trata de convicciones filosóficas presupuestas, sino de nociones propiamente científicas, que entran en la textura de la ciencia y, en tal carácter; tienen cierto valor explicativo, y evidencian cierta relación con la realidad ontológica.

8. - Desde estos dos puntos de vista – el de su filosofía larvada o presupuesta o el de los elementos de orden causal que entran en sus explicaciones científicas – el sabio reconoce, pues, ciertas preocupaciones ontológicas. Sin embargo, el ser interviene aquí – y esto se ha de tener muy en cuenta – solamente bajo la forma de “irracionales” contra los cuales tropieza la ciencia en su inclinación a explicarlo todo por reducción a la identidad.

Volvemos a encontrar aquí la filosofía de la ciencia profesada por Meyerson, la cual implicaba, al principio especialmente y luego de un modo más variado, la creencia en lo que podríamos llamar el funcionamiento *eleático* del pensamiento: explicar es identificar; dar razón de dos fenómenos es llevarlos a una identidad superior, de suerte que cuando el espíritu busca el por qué de las cosas, tiende esencialmente a eliminar toda diversidad como irracional. En esto consistiría el juego natural y normal de la razón, concebida eleática o mecánicamente. En una palabra, se trataría, según Meyerson, de explicarlo todo por el espacio.

A esta arraigada tendencia del espíritu humano, que podemos comprobar sin examen crítico y que puede ser confundida con las exigencias naturales de la razón, se opone la existencia de lo que muchos autores contemporáneos, entre ellos Meyerson, denominan, "irracionales", esto es, elementos irreductibles a la explicación antes definida, elementos que *no se dejan tratar* por esta exigencia de identificación. Forman algo así como islotes, compases de espera que por fuerza impone a la ciencia el reconocimiento de tal o cual elemento provisoria o definitivamente imposible de introducir en este proceso de identificación. Meyerson ha perseguido en forma interesantísima la enunciación de estos irracionales, muy numerosos por otra parte –tridimensionalidad del espacio, acción transitiva ejercida por los cuerpos entre sí, diversidad de los elementos químicos, etc. –, y lo ha hecho en todas las ciencias, desde la geometría y la física hasta las ciencias de la vida, demostrando así claramente que si la ciencia tiende hacia un ideal de explicación mecanística o, mejor dicho, matemática – lo cual es exacto pura y simplemente para las ciencias físico-matemáticas y sólo en cierto modo para las demás ciencias –, en todo caso no se trata sino de un mecanismo o de un matematismo metodológico, que nunca llegaría a perfeccionarse, que jamás podría ser plenamente realizado y que, para bien y progreso de la ciencia es, por el contrario, constantemente obstruido y contrariado.

Este matematismo queda así vaciado de toda pretensión dogmática y filosófica. "El sabio actual, escribía Meyerson en otro de sus estudios, no puede señalar la esencia de lo real. Esto es lo que distingue su actitud de la de su predecesor materialista y más aún, de la del físico medieval; ya no afirma en verdad que percibe el ser de lo real, el cual, al contrario, se le presenta envuelto en un profundo misterio. Frente a la realidad tiene la sensación de hallarse ante un enigma admirable a la vez que turbador: la contempla con un respeto casi temeroso, que quizá tenga alguna analogía con el que siente el creyente ante los misterios de su fe."

Pero si la ciencia, aun implicando inevitablemente una relación a las causas reales y al ser, no los alcanza sino en una forma *enigmática* y mítica, sin embargo, para Meyerson, este modo de alcanzar el ser de las cosas de la naturaleza es el único que tenemos a nuestra disposición. Por lo menos no se plantea la cuestión de saber si existe otra posible manera de salir lo real físico. De tal suerte que no habría otro conocimiento de la naturaleza que este conocimiento enigmático de las ciencias físico-matemáticas y experimentales. Adviértase que donde el filósofo emplea las palabras *ser inteligible*, Meyerson y los filósofos de la ciencia contemporáneos utilizan la palabra



*irrational*. Ambas designaciones tienen aquí el mismo significado, puesto que el ser es tomado a ciegas por las ciencias de la naturaleza o de una manera enigmática y porque, de hecho si no de derecho, no se reconoce otra explicación de lo real físico que la propuesta por las ciencias de la naturaleza. El ser, que el filósofo idealista denomina ser inteligible porque aparece sin misterio ante el pensamiento – para el idealismo sólo es misterio el pensamiento, como que éste es el creador de su objeto –, el ser que el filósofo tomista llama, en un sentido completamente distinto, *ser inteligible*, porque el misterio inagotable que lo desborda es precisamente la substancia de la inteligibilidad, la luz dominadora de nuestro pensamiento, aparece entonces como un arca de ininteligibilidad, un mundo de elementos *irracionales*.

Podemos decir pues que la actitud de Meyerson es como la inversa de la de Duhem. Este reaccionaba contra la eliminación de la filosofía de la naturaleza, pero extremando la concepción positivista de la ciencia. Meyerson reacciona contra el esquema positivista de la ciencia, pero conviniendo que a la par de la ciencia de los fenómenos o, más bien, por encima de ésta, no cabe una filosofía de la naturaleza.

9.- Junto al nombre de Meyerson conviene recordar el de otro filósofo francés, G. Bachelard, cuyos trabajos sobre epistemología son muy autorizados. Es particularmente interesante su última obra, [7] en la que trata de los rasgos propios del espíritu contemporáneo, de su carácter acartesiano y de las relaciones muy precisas y concretas que emplea entre la experiencia y la razón. Estas relaciones, tal como él las expone, pueden muy bien situarse en las perspectivas de la epistemología tomista, considerada en sus principios noéticos generales y en su teoría particular de las *scientie mediæ*. En particular, creo que las importantes observaciones de Bachelard sobre la *función realizadora* de la ciencia, que va de lo racional a lo real, que piensa matemáticamente los problemas físicos y progresa creando de alguna manera su objeto, dialogando siempre con el mundo y renovando y profundizando el pensamiento en contacto con el objeto, creo que esas observaciones pueden tener explicación en las consideraciones que hemos desarrollado en el curso de estas lecciones o en otro lugar, [8] sobre la naturaleza del saber físico-matemático y el uso que éste hace de los *entes de razón* fundados *in re*.

---

7 Le Nouvel esprit scientifique. Paris, 1934

8 Los Grados del Saber. París, 1933

La obra de Bachelard viene muy oportunamente a atemperar la de Meyerson y puede servir para un útil ajuste del realismo de éste. Dicha obra, carente de una metafísica reguladora, parece inclinarse algo más de lo conveniente hacia el idealismo. Estoy persuadido de que sólo la teoría tomista del ente de razón permite a la *idealidad* del conocimiento científico de la naturaleza el cumplimiento de su función (inmensa por otra parte) sin por ello volcarla lo más mínimo en el *idealismo*.

Lo que a nuestro parecer hemos de reprochar a León Brunschvicg es haber incluido en una metafísica idealista señaladamente pernicioso, puntos de vista y análisis epistemológicos de gran valor. No voy a extenderme aquí sobre las ideas de Brunschvicg, a las que una arbitraria interpretación metafísica a menudo resta eficacia en su línea propia de la epistemología, pero sería injusto no rendir homenaje, al pasar, a sus importantes trabajos de filosofía matemática.

### **La fenomenología alemana**

10. - El tercer movimiento de reacción que hemos de mencionar, el de la fenomenología alemana, el cual, en buena parte, deriva de los trabajos de Brentano, quien había tenido contacto con la filosofía aristotélica, y cuyos principales representantes son Husserl y, sobre todo, Scheler. Max Scheler ha tenido una gran influencia histórica sobre numerosos sabios, particularmente biólogos: Hans André, entre otros, quien al mismo tiempo, es discípulo del Padre Gredt, con lo que reúne en su personalidad tomismo y fenomenología. La filosofía fenomenologista reaccionó *a la vez* contra las dos consecuencias del advenimiento del pensamiento empiriológico de las cuales hemos hablado: contra la concepción positivista de la ciencia y contra la eliminación de la filosofía de la naturaleza, de suerte que al movimiento fenomenológico alemán se halla relacionada toda una tentativa de restitución de la filosofía de la naturaleza.

En síntesis, a la concepción puramente cuantitativa de la ciencia, al esfuerzo por “explicar” – en el sentido mecanicista del término –, oponemos el esfuerzo por entrar, por penetrar intuitivamente en la realidad misma, por “comprender”, y nos esforzamos por constituir una ciencia intuitiva descubriendo las articulaciones esenciales del objeto, que puede ser un objeto-fenómeno, pero

que en todo caso es un objeto presentado a la ciencia, del cual ésta trata ante todo de extraer los caracteres típicos. Entonces pasan a primer plano nociones tales como la de *totalidad* (las partes explicadas por el todo en lugar de éste explicado por las partes), la de *intuición de las esencias*, la de *típico* o *tipológico*.

En todo este movimiento sólo podemos observar que carece de metafísica reguladora, capaz de reconocer dónde termina la explicación científica y dónde comienza la filosófica, de suerte que corremos el riesgo de confundir los objetos formales, y no ya, precisamente, de sacrificar la filosofía de la naturaleza a la ciencia, error de los positivistas, sino al contrario, de hacer de la ciencia misma una filosofía de la naturaleza. Hay en esto un peligro propio de todas las reacciones vitalistas o irracionalistas. Estas reacciones son utilísimas en la medida en que liberan el pensamiento del mecanicismo, pero son peligrosas en la medida en que abren las puertas a un irracionalismo en el que la analogía, por ejemplo, desempeñaría un papel completamente distinto que en la metafísica tomista, permitiendo explicaciones o pseudo explicaciones metafóricas más bien que científicas. Las leyes propias, si podemos decirlo así, el estilo propio del análisis experimental y el estilo propio del análisis filosófico correrían el riesgo de ser simultáneamente desconocidos. De este desconocimiento podrá librarse sin dificultad la ciencia, pues en definitiva, está siempre regulada y dirigida por las necesidades experimentales, pero la filosofía saldrá perjudicada.

Cada una de las tres reacciones que acabo de señalar presenta sus ventajas y sus dificultades y son las tres interesantísimas; pero sea de ellas lo que fuere, es evidente que la ciencia contemporánea se aparta de la concepción positivista.

