

# ANTROPOLOGIA Y EPISTEMOLOGIA

## La revelación del ser humano a través de la estructura del conocimiento científico

POENCIA LEIDA POR EL AUTOR EN LA SOCIEDAD ESPAÑOLA DE FILOSOFIA, EN LA SESION DEL 10 DE DICIEMBRE DE 1952

Por CARLOS PARIS

Catedrático de Fundamentos de Filosofía en la Universidad de Santiago

### I

**B**IEN sabido es cómo el tema del hombre se ha convertido en una de las interrogaciones más acuciantes para la mente actual. En el ahondamiento del autocuestionarse humano, tan patente en la reflexión de nuestros días, sorprendemos ya una de las características más singulares del ser humano y su destino. El hombre se pregunta por sí mismo. ¿No es, en cierta forma, sorprendente esta interrogación? Si no rehuimos esta sorpresa, podremos, como siempre que el hombre se detiene en la actitud sorprendida, origen del filosofar, arribar al descubrimiento.

El pensamiento actual, y no sólo el pensamiento teórico, sino la experimentación y la patencia real, han alumbrado abismos insospechados en el hombre. El «*gnosce te ipsum*» se muestra tan llamativamente áspero como promotor de extraordinarias revelaciones. Palpamos el hecho de que el hombre se desconoce a sí mismo. En la interrogación cuyo valor de sorpresa acabamos de notar va envuelta esta autoignorancia del ser humano. Singular paradoja la del destino cognoscitivo del hombre. Ser constitutivamente noético y racional, su objeto directo de conocimiento es, no obstante, lo no humano: el cosmos físico que le rodea. Sólo, en instancia ulterior puede el vuelo del conocer humano, cuando ha ganado altura suficiente, ser capaz de volver sobre sí, percibiendo entonces la gran incógnita que su misma intimidad entraña. Aún en el orden sensible resulta de una relevancia candente este autodesconocerse del hombre. No conocemos nuestro propio rostro. Ignoramos la expresión y proporciones de nuestra apariencia física. Tiene que surgir la maravilla del espejo para que nos contemplemos y aprendamos, quizá con asombro, cómo es o se encuentra nuestra fisonomía. Bien podríamos los filósofos, alejados del uso del espejo por nuestra despreocupación de lo corporal, reflexionar, sin embargo, en su valor expresivo de la situación noética del hombre. Ser noéticamente paradójico; con paradoja en el orden del conocer que trasluce la última índole contradictoria del ser humano, espíritu some-

tido a condición carnal. Peculiar situación de la cual brota el ser paradójico y enigmático de lo humano.

Estamos hablando del conocimiento del hombre y se hace preciso insistir en sus problemas propios. Hasta el momento las consideraciones, un poco retóricas, realizadas nos indicaban que el conocimiento del hombre se nos da en un estadio de madurez noética y en un proceso reflexivo, cuando el hombre que se trata de conocer es el yo mismo. Esta reflexividad en su fondo ontológico nos comunica la dimensión de abertura propia del ser humano, la cual nos habrá de ocupar. Pero en estos momentos iniciales más nos interesa insistir en otro punto. El hombre es un ser sustancial. Ahora bien, sabemos clásicamente que nuestro conocimiento de la sustancia se consigue a través de sus operaciones. No podemos penetrar en la intimidad del ser sustancial sino en la medida en que su operar nos hable. Si queremos, pues, tener acceso al ser humano, habremos de contemplar la gama de su operatividad, y, a continuación, apresarla en su eficacia comunicativa de la sustancia humana.

Ni aun una filosofía negadora de la sustancialidad podría rehuir este planteamiento, realizada la oportuna traslación de claves a sus propios conceptos. Digamos en tal sentido que no tenemos un conocimiento del ser humano por vía directa o intuitiva —esta autoignorancia y lento descubrir de lo humano—, sino mediato, a través del obrar manifestativo, que desde aquella última intimidad surge. El mundo de la conducta humana, en el más amplio sentido, se presenta, pues, insoslayablemente ante nosotros como camino propio de acceso al ser del hombre, ya diferencialmente a la peculiaridad de cada hombre, ya más profundamente a nuestro saber general positivo y ontológico sobre lo humano.

Reconociéndose esta metodología de investigación del ser humano, podría pensarse, no obstante, que basta con la consideración del repertorio de operaciones humanas que en la trivialidad de la existencia común aparecen. Se fundamentaría así la determinación del ser humano en el estudio de los actos de conocimiento, sen-

timiento o volición en sus formas más corrientes. La penetración en los problemas específicos de la vida científica, estética o religiosa, como culminación de nuestra operatividad humana, quedaría casi excluida o reducida a una mera ilustración sin problemas inéditos. Ciertamente que este planteamiento en los términos casi caricaturescos en que lo hemos realizado, será obviamente rechazado. Pero su fondo de verdad se hace patente si pensamos en los escasos estudios que han pretendido descubrir el ser humano basándose precisamente en las conquistas de la epistemología, la estética y la filosofía de la religión o de la sociedad moderna. Parece como si se hubiera pensado que la temática de estas disciplinas podría tener un desenvolvimiento y un alcance enteramente irrelevantes para el conocimiento del sujeto de estas formas de vida científica, estética, religiosa o social, protagonistas de las mismas en su realidad existencial.

Frente a todo intento posible de planteamiento de una antropología sobre los meros datos del sentido común, el presente trabajo aspira a subrayar la necesidad de fundamentación en las formas más ricas de la vida humana. Concretamente, en nuestro caso, sobre la existencia científica del hombre. De este modo la epistemología se conecta directamente con los temas antropológicos. La ciencia no es sino uno de los hábitos especulativos del hombre, en el sentir clásico. En dicho hábito cristaliza de un modo excelso la peculiaridad de la operación intelectual humana. El racionalismo moderno desvinculó desde el cartesianismo la ciencia de su entronque en la subjetividad del hombre. Se forjó una visión del hecho científico como un producto intelectual perfecto, ajeno a las taras de nuestra humanidad carnal. Es la «angelización del intelecto», de que certeramente ha podido hablar Maritain en *Descartes*. La epistemología de nuestro tiempo, y muy concretamente la visión dialéctica del conocer, alumbrada, en cambio, una visión de la ciencia en movimiento de perfectividad, señalada por un perenne halo de limitación, aspecto tan distinto del periclitado intelectualismo que desde *Descartes* domina el pensamiento moderno hasta el idealismo, pasando por Kant. Sobre la utilización de esta nueva postura ante el conocimiento desde los puntos de vista de una ontología del hombre como ser contingente, nos ocupamos en otro trabajo actualmente en elaboración. En estos momentos nos interesa subrayar esta nueva vocación de la epistemología de nuestros días más atenta al enclavamiento de la ciencia en la subjetividad humana. De este modo, a través del saber científico captado en los problemas de su realidad histórica y humana, podemos ganar con una visión genuinamente realista del mismo, el corazón de los problemas antropológicos.

Paralelamente a esta investigación del hombre como sujeto del hecho científico, se desenvuelve su indagación como protagonista de la historia, de la vida estética y del hecho religioso, unido a la personalidad divina en diálogo

que teje la religión. La revelación del ser humano es meta convergente de todos estos caminos. Pero es precisamente en el abordaje a través del *factum* epistemológico donde nuestra acusación de descuido por parte del pensamiento actual puede tener mayor fuerza. Ya que, en otros campos, la consideración antropológica ha sido menos desatendida por imponerse en ellos con mayor fuerza, así en la historia.

El planteamiento epistemológico no viene a romper la concepción del hombre basada en los datos de su operar noético más común. Por el contrario, ratifica con nueva finura y complejidad a éstos. Fundamentalmente, en la meditación sobre el hombre que a través del hecho científico en el presente estudio realizamos, se nos revela la índole de éste como «espíritu encarnado». Tan opuesta al intelectualismo racionalista como al bajo vuelo del materialismo. Al mismo tiempo descubrimos la finitud y contingencia del ser humano, testimoniadas por los caracteres del hecho científico que hemos de comentar. Especialmente, su limitación progresiva y su dinamicidad.

## II

El conocimiento humano revela, en primer lugar, tal como el pensamiento tradicional ha formulado probativamente, la espiritualidad del hombre. Esta espiritualidad se manifiesta en el modo abstracto de nuestra operación noética. Entendemos ahora la abstractividad en su más amplio sentido, en cuanto en ella el conocimiento se eleva sobre la concreción espacial y temporal de lo sensible, trascendiendo su espiritualidad. Abstractividad dice, de esta forma, capacidad de formar y manejar conceptos universales. En seguida habremos de apresar el concepto de lo abstractivo en su significación más restringida en cuanto se refiere a la propia especificidad del intelecto humano, arrancando desde el dato sensible. Así, pues, los caracteres abstractos del conocimiento humano, en su primera dimensión, nos hablan —liberándonos de las trabas limitativas de lo sensible— de la espiritualidad definitiva que se yergue en la esencia del ser humano. Universalidad del espíritu inasequible para el ente meramente sensible y biológico.

Esta abstractividad se vierte, a nuestro entender, de modos no enteramente coincidentes en las formas del saber filosófico y científico positivo. En la filosofía, el carácter abstracto de nuestro conocimiento es recibido por su estructura ontológica. Se convierte en capacidad de manejarse y ver la realidad desde la idea de ser. El conocer sensible en cuanto tal contiene, pero no descubre el ser. La idea de ser como tal no es, naturalmente, conseguida hasta el conocer intelectual. Es más, la contemplación del ser realiza del modo más excelso la perfección del conocimiento, cuya interna apetencia no hace sino buscar a éste en su forma de actualidad más perfecta. Partiendo así desde la poten-

cialidad ínsita en el mundo de la materia, hasta la luminosidad explicativa y perfecta del Acto Puro. Recordemos la situación ontológica imperfecta de la materia y de la potencia. La cual empuja al intelecto hacia la pureza del ser, su propio y adecuado objeto.

En el conocimiento científico positivo, en cambio, entendemos personalmente que no se da una problemática ontológica estrictamente tal. Nos referimos al estadio más característico del conocimiento de las ciencias particulares: el positivo legal. Se trata de un conocimiento «fenoménico». Naturalmente que no oponemos el concepto de lo fenoménico al de lo óntico. El fenómeno es, obviamente, una forma del ser, pero su especificidad se centra en el hecho de que la inteligencia científica, al situarse en el ángulo fenoménico, resbala sobre el contenido ontológico de la experiencia para detenerse tan sólo en la fijación de sus constantes en los términos de máxima positividad posible. Si queremos mantener la distinción entre óntico y ontológico, sí podríamos decir, por consiguiente, que el concepto de fenómeno, si no se opone al de óntico, por constituir un modo de realidad, sí lo hace al de ontológico, por rehuir toda problemática de este cuño.

La abstractividad del conocimiento científico positivo no es, por lo tanto, la de un saber ontológico. La que lleva a situar el dato sensible a la luz del ser, como hace la filosofía. ¿Cuál es, entonces, el modo en que la ciencia positiva realiza el carácter abstracto de nuestro conocimiento?

En nuestra opinión, es la universalidad de la ley científica la que recoge esta envergadura abstracta del conocimiento humano en el campo de la ciencia. No en balde la gnoseología del positivismo, sistemáticamente unida a una metafísica materialista, se ha estrellado reiteradamente en el intento de comprender y justificar la universalidad de la ley. La relación fija con que ésta liga antecedentes y consiguientes en el acontecer fenoménico, se levanta con validez intemporal sobre la concreción del hecho experimental en que ha sido ganada. Aun limitándose, pues, a establecer una mera conexión de datos positivos, sin explícitas relevancias ontológicas, trasluce la espiritualidad del intelecto que la alumbraba al erguirse sobre las limitaciones espacio-temporales de la concreción material. El empirismo no podrá llegar así a entender el carácter más propio de la ley científica sin desbordar su confinamiento materialista.

El objeto del conocimiento humano, tal como vemos, se revela inmaterial, en una primera dimensión, cuasi precisivamente, de un modo abstractivo. A través de esta comprobación se patentiza ya la congruente espiritualidad del sujeto de dicho conocer, el ser humano. Pero, con mayor elocuencia aún se revela esta inmaterialidad positivamente. El conocer humano encierra una peculiar vocación metafísica. En él se convierte en objeto de nuestra operación noética el ser positivamente espiritual. Con ello la adecuada espiritualidad del sujeto humano se evidencia aún más rotundamente.

Esta orientación hacia lo metafísico en el conocimiento humano ha sido subrayada ya en las líneas anteriores. El conocer ontológico del hombre como tal, hemos indicado, se polariza hacia la contemplación de la pureza del ser espiritual, buscando la actualidad más perfecta y la explicación en ella de la contingencia del cosmos material. La metafísica así constituye el alma de todo el filosofar y aun la meditación del hombre sobre el cosmos físico encierra este afán metafísico, esta apetencia explicativa perfecta en que tanto ha insistido Emile Meyerson, aunque sin llegar a calibrarla definitivamente por la reducción antimetafísica de su horizonte. Desde Parménides siente la inteligencia humana esta exigencia de plenitud ontológica que, indebidamente comprendida en un principio, gravitará sobre la filosofía griega, confiriéndole una orientación anti-realista que el platonismo paradigmáticamente expresa. Para llegar, sin embargo, en la madurez del pensamiento cristiano a florecer en las demostraciones de la existencia del acto puro y en la formulación de una metafísica simultánea del Ser Necesario y del ser contingente, que compagine realismo e intelectualismo de un modo perfecto. Sin caer en el empirismo, del que el mismo Aristóteles no se libra, ni en el antirrealismo que tara el pensar de Platón... Aun Kant insertará a través de su concepción de las ideas y su función en el conocimiento humano el afán metafísico como impulso ineludible de nuestra operación noética. Su fondo es, entendemos, la espiritualidad del ser humano en búsqueda de un objeto adecuado a su índole.

En contrapunto a la manifestación de la índole espiritual del sujeto humano hasta el momento glosada, su condición carnal se nos revela, no menos llamativamente, si reflexionamos en la modalidad de nuestra operación cognoscitiva. Esta materialidad carnal se precisa en la doble dimensión objetiva y subjetiva de la relación noética. Objetivamente, siendo el objeto de nuestro conocer, en cuanto espiritual, el ser, el dato ontológico se nos da, empero, precisamente alumbrado en la realidad material que nos rodea. Clásicamente se ha dicho que el objeto adecuado del conocimiento humano son las quiddidades de los seres sensibles. Expresivamente se anudan aquí lo espiritual y lo carnal, ingredientes de la esencia humana. El conocimiento del ser es ganado en el mundo de la materia, aunque ésta, a consecuencia de su imperfección, empujará lejos de sí misma al intelecto humano en búsqueda de la plenitud ontológica de lo espiritual.

Congruentemente a esta proyección noética sobre lo material se ha definido la dimensión de abertura de la existencia humana. Abertura noética, en virtud de la cual el hombre busca fuera de sí el caudal de sus conceptos. Abertura apetitiva, en virtud de la cual se proyecta el hombre hacia la posesión del bien exterior, consiguiendo en ella su propia felicidad subjetiva.

Así, el conocimiento humano adquiere su estructura abstractiva en el más estricto sentido. El dato ontológico es conseguido no por in-

tuición directa, sino por abstracción, arrancando de la sensibilidad; aunque se nos dé envuelto en la ganga sensible con una rotundidad tal, que induce al espejismo de pensar en una verdadera intuición ontológica. Y no solamente los conceptos ontológicos; todas nuestras ideas tendrán que ser conquistadas en un difícil proceder abstractivo, a partir de un primer y burdo alumbramiento en lo sensorial. El conocimiento científico, así, irá enriqueciendo sus conceptos por un proceso dialéctico, en el cual los iniciales conceptos empíricos pretenden convertirse en conceptos esenciales. Esta dialéctica nos permite asistir a síntesis insospechadas entre ideas científicas en principio distanciadas que una ulterior profundización sintetizan. Por ser tan elocuente el caso pensemos en la relación con su nueva concepción de la materia.

También en el orden subjetivo se evidencia, en cierto modo, la materialidad que afecta el conocer humano. Este tiene, en efecto, un carácter «compositivo» y «divisivo» y una dinámica racional, tan típicos como expresivos. Ambos se refieren al modo específicamente humano de organizarse nuestro conocer modelado por nuestra subjetividad. Aquí se recoge, claro es, la materialidad en sentido objetivo, que hace unos momentos comentábamos. En cuanto nuestras ideas obtenidas abstractivamente nos dan a conocer la realidad de un modo fragmentario, la actuación por un proceso comparativo de composición y división se impone, transitando, por otra parte, en discurso racional de unas a otras. Pero, además, la estructura más compleja o simple de las ideas de un sujeto espiritual es congruente con su perfección ontológica, como sabemos. En el grado máximo, la simplicidad del Ser divino. En orden de perfección jerárquica, los espíritus angélicos contienen ideas más simples y ricas a medida que ascienden. En el orden inferior, la intelectualidad pura se quiebra en el hombre convirtiéndose en racionalidad. Su intelecto compone y divide en el juicio y avanza por la lentitud del raciocinio discursivo.

### III

De este modo, la meditación de las operaciones lógicas desde el punto de vista de su eficacia reveladora de la índole ontológica de sus sujetos adquiere un singular valor. La primera operación lógica, la simple aprehensión, nos habla de la unidad esencial de espíritu y materia que constituye la esencia humana. La abstractividad del concepto, en efecto, es conseguida arrancando del dato sensible tal como acabamos de indicar. La unidad perfecta de esta operación nos hace ver no solamente esta estructura bifronte de la personalidad humana, sino, con idéntica fuerza, su constitución unitaria, frente al dualismo antropológico. Es así como toda concepción del hombre de este último cuño deformará la realidad de nuestro conocer abstractivo buscando una intuitividad intelectualista en nuestra concepción. Pense-

mos en el caso tan ilustrativo del cartesianismo. Pensemos, aún, en el agustinismo mismo. La concepción escolástica de la abstracción, en cambio, se ensambla con unidad sistemática perfecta, con la visión abstractiva del proceso conceptual. A la ontología de la unidad sustancial del hombre, integrada por la sustancia anímica incompleta y el principio corporal, se corresponde la noética de la abstracción compuesta por el dato sensible y el elemento ontológico alumbrado en éste.

En la estructura judicativa, propia de la segunda operación lógica, apresamos, en primer lugar, la índole ontológica de nuestro conocer, recogido por la forma copulativa. El carácter compositivo y divisivo de nuestra razón, por su parte, es directamente entrañado en la organización sujeto-predicado. Una profundización más detenida de la que en estos momentos nos es factible subrayaría el modo en que las decisivas categorías de sustancia y accidente son reflejadas en el juicio, insistiendo desde aquí en la amplia problemática que se abre. Bástenos ahora con notar como la temática ontológica es reflejada, en sus conceptos centrales, en la estructura judicativa, al mismo tiempo que ésta mienta explícitamente nuestro modo de conocer «componiendo y dividiendo».

Es la tercera operación lógica, el raciocinio, como es tópicamente sabido, la que de un modo eminente plasma la peculiaridad del sujeto humano de nuestra lógica. La actuación compositiva y divisiva de nuestro intelecto, en efecto, resulta tan imperfecta que, no siéndonos posible siempre el proceso de composición o división directas, tenemos que recurrir a un término medio que establezca relación entre dos conceptos en sí solos mudos. Surge así el proceso del raciocinio. Nuestra razón progresa con lenta discursividad. Toda nuestra actuación raciocinante está guiada en realidad por un interno afán de autosuperación. Buscamos la simplificación del discurso. Pretendemos ganar la evidencia inmediata. El proceso de sistematización científica se realiza en este sentido, especialmente en el caso de las ciencias deductivas. Aspiramos a conseguir un número reducido de principios dotados de la máxima luminosidad interior que puedan encerrar en sí del modo más directo la gama más amplia de consecuencias, remedando así lo que sería una pura intelección intelectual.

En el proceso del raciocinio, el aspecto dinámico del conocimiento es mentado en una nueva dimensión. En cuanto, en un sentido, el raciocinio es constitutivamente una cierta forma de dinamismo lógico y, con un alcance más profundo aún, en cuanto el raciocinio aspira a la autosuperación que indicamos.

Esta subalternación del proceso raciocinante a la visión intelectual debe ser remachada frente a los errores del convencionalismo. El convencionalismo, tan difundido en algunas direcciones lógicas de nuestros días, se ha dejado deslumbrar por la complejidad del proceso discursivo, llegando a desconectarlo de su esencial

afianzamiento en la evidencia, de la que es en realidad tan sólo un modo imperfecto, mediato, de encarnación.

## IV

La estructura dinámica del conocimiento humano ha sido ya aludida en lo que precede. Aunque nos ocupamos directamente de ella en el trabajo en elaboración que hemos indicado, séanos lícitas ahora algunas consideraciones.

Hay un cierto dinamismo ínsito en el conocer humano como característica muy propia de éste. Este dinamismo encierra diferentes alcances y valores. En el aspecto más superficial se refiere a la corriente de nuestra vida psíquica, dinamismo de sustitución, o al dinamismo opinativo referente a la oscilación de nuestro opinar entre lo verdadero y lo falso. Pero, en un aspecto más profundo, este dinamismo configura la estructura de nuestras operaciones lógicas en el sentido que hemos comentado, modelando especialmente el raciocinio. En una forma aún más compleja, este dinamismo se refiere al afán explicativo de nuestro intelecto. Su inestabilidad en presencia de lo contingente en perenne búsqueda de la luz de lo necesario. Así se genera una dialéctica propia, tanto de la ciencia positiva en su estadio teórico explicativo como más decisivamente aún motor de la metafísica, como ya hemos comentado. Toda la problemática relativa a la explicación científica y filosófica aparece aquí ante nosotros, aunque, naturalmente, no pueda ser abordada. Reduzcámonos a subrayar enérgicamente como en el concepto de explicación se encierra directísimamente un dinamismo típico.

Ahora bien, la comprobación de este dinamismo resulta de evidente valor para nuestro estudio ontológico sobre el sujeto del conocer. Mutabilidad es indicio de contingencia. Este dinamismo nos habla así, con ejemplar elocuencia, de la contingencia de nuestro ser humano y de la contingencia paralela de nuestro saber, en oposición a todo intento de exaltación panteísta o racionalista del conocer humano. Los conceptos de imperfección y limitación se ensambalan rotundamente con el de dinamismo noético. Nuestro conocimiento aparece ceñido por estas taras, a las que es congruente el concepto de misterio.

## V

Con estas consideraciones empezamos ya a pisar un terreno digno de consideración más pormenorizada. El tema de la historicidad del hecho científico se descubre ante nosotros en conexión con las reflexiones sobre el dinamismo noético que acabamos de realizar.

El saber científico se desenvuelve en la historia. En algunos momentos se pudo pensar erróneamente, bajo la presión del racionalismo, que la consideración histórica no tenía apenas interés para la iluminación del hecho científico. Aun el profano a la historia científica

cree que en el caso de las ciencias naturales el interés de la contemplación de su evolución temporal no pasa de la trascendencia propia de la anécdota. El florecimiento de la investigación histórica de la ciencia en nuestro siglo ha testimoniado, sin embargo, la necesidad ineludible de este campo de investigación: en primer lugar, para la comprensión epistemológica, y en segundo lugar, de modo no despreciable, para el mismo progreso de los resultados científicos.

Se piensa comúnmente que la historia de la ciencia resulta señalada por un peculiar carácter progresivo. Esta progresividad de la evolución científica dimana del modo indiscutible con el cual los resultados de la investigación positiva se imponen. La historia de la ciencia se presenta así como un proceso perfectivo incesante. Los representantes del movimiento dialéctico, empero, han insistido en que no se trata de una progresión lineal; a partir de posiciones perennemente conquistadas. Muy por el contrario, el avance científico más reciente de la matemática desde el XIX y de la física en nuestro siglo se ha conseguido a base de enriquecimiento y revisión de los fundamentos mismos del saber científico precedente. De este modo, no sería la metáfora del avance militar la que recogería la índole del progreso científico, sino la analogía con el crecimiento orgánico, desarrollo total en plenitud de dimensiones, desde los cimientos mismos de la sistemática científica.

Esta historicidad del hecho científico trasluce características muy propias del ser humano. En primer lugar, el hecho de que la ciencia tenga una historia es consecuencia del modo en que el hombre siente florecer desde su esencia la historia como adecuada propiedad. El hombre es ser, si no constitutivo, sí de un modo consecutivo a su naturaleza, histórico. La ciencia, producto humano, resulta así señalada por el «propium» de la historicidad.

El carácter peculiar de esta historicidad viene determinado, no obstante, por la nota de progresividad, según hemos indicado. Ahora bien, este carácter progresivo arguye una completibilidad del conocimiento científico y, con ella, una actual incompleción. El conocimiento humano, en su realización científica se nos muestra como esencialmente limitado, ya que esta situación de inacabamiento no parece evitable por la ciencia, al menos en su actual estado. A esta limitación subyace como sustrato explicativo la condición de abertura, que hemos glosado en el ser humano. Nuestra íntima vaciedad noética obliga a buscar su superación en la experiencia sensible, ganando los conceptos por la vía abstractiva que ha sido examinada. Desde una primera captación empírica avanzamos hacia las esencias de los seres materiales en un proceso cuyo definitivo acabamiento resulta difícilmente concebible. Debemos tener en cuenta aquí, por otra parte, el modo en que nuestra organización sensorial, afectada por nuestra percepción en el mundo de las dimensiones medias, y por la subjetividad reactiva de nuestros sentidos, tara, inicialmente, nues-

tra fiel aprehensión de las esencias de los seres físicos.

Este estado de progresividad señala como imperfecto todo momento histórico de una ciencia. Imperfecto, que con precisión lógica no quiere decir absolutamente verdadero ni falso. Los conceptos de verdad y falsedad son sustituidos, en la ciencia positiva, por el de aproximación. De aquí los intentos de revisión de la lógica clásica, que, reducidos a estas dimensiones, encierran un fondo innegable de verdad. Las leyes científicas son de este modo meras aproximaciones que la ulterior investigación irá rectificando y afinando. Aquí se hace preciso tener en cuenta el nivel en que la ciencia positiva se mueve en su estadio legal, a ras de lo sensible; las puras exigencias intelectivas de la lógica son heridas por esta sensibilización.

Esta imperfección del conocer científico ha sido extremada en la visión dialéctica que hemos recordado. El «principio de revisibilidad» gongethiano implica y formula con rotundidad esta renuncia al logro de la perfección en la ciencia. Y ello no sólo en el sentido de incompleción y limitación de su edificio total, primer aspecto que hemos comentado, sino aun en la consideración aislada de los elementos de la construcción científica. No hay principio científico para la concepción dialéctica perennemente válido; todo enunciado es revisable. La concepción del valor aproximativo de las leyes naturales ya apuntaba, en cierta forma, hacia esta visión, aunque salvando todo naufragio escéptico gracias a la introducción del concepto medio de aproximación.

Aunque las ideas del movimiento dialéctico hayan desorbitado las deficiencias del conocimiento científico positivo, extremando el aspecto negativo de su evolución, recogen, sin embargo, este aspecto fundamental en que ahora nos interesa insistir: la imperfección esencial del hecho epistemológico, trasunto de nuestra contingencia y abertura noéticas.

Con las últimas reflexiones amanece ya una exigencia de crítica más rigurosa sobre la idea primordial del progreso científico. ¿Es ciertamente la historia de la ciencia positiva un espectáculo de progreso y unanimidad? La progresividad hemos visto que implica, junto a su vertiente risueña, una complementaria ladera negativa de incompleción. Pero no es aquí a donde ahora debemos llegar. Interesa otro extremo: en realidad la historia de la ciencia nos ofrece, junto a su innegable progreso experimental, un espectáculo no menos incuestionable de discrepancias y oscilaciones teóricas. Si la ley científica, como tal, se impone con la violencia del dato de laboratorio, la comprensión teórica, en cambio, suscita un repertorio de plurales versiones. ¿Cómo entender, pues, definitivamente la historia de la ciencia? ¿De un modo unitario, continuista y progresivo, o en un sentido polémico y discontinuista?

En nuestra opinión, debemos distinguir entre lo que designamos como estadio positivo-legal y estadio teórico-explicativo en la ciencia. Las características de unanimidad y progreso

se refieren decisivamente al estadio positivo legal. En él, apenas emergiendo la obra del intelecto —reducida a su función de universalización— sobre la crudeza del dato, la patencia de éste se impone. En el conocer teórico, por el contrario, el puro elemento empírico es trascendido, generándose una problemática ontológica que rompe esta situación de evidencia obvia y elemental.

## VI

Empezamos ya a adentrarnos en el campo de las ciencias filosóficas. Problemas muy típicos se presentan en éste para nuestra meditación. En primer lugar, continuando el hilo de las reflexiones realizadas, el tema referente al modo incompleto de nuestro saber es mentado en la división de los sistemas filosóficos en «abiertos» y «cerrados», división que en algunos momentos ha sido formulada. La exigencia de una sistemática abierta es perfectamente paralela a la visión contingentista de la ciencia y el ser humanos.

El pensamiento moderno ha soñado reiteradamente en una concepción cerrada, conclusiva, obtenida en proceso diáfananamente deductivo, a partir de un reducido número de intuiciones centrales. Ha sido ésta la tentación de los grandes momentos metafísicos modernos, en el racionalismo del XVII o en el idealismo postkantiano. En última instancia se ventila aquí una absolutización de nuestro conocer cuyo corolario es el panteísmo. Pero esta arrogancia mata la perdurabilidad de tales formas de pensamiento, negadas para todo proceso ulterior de incorporación enriquecedora. La filosofía poseidealista ha resultado bien elocuente en su duro juicio sobre el movimiento que la precede.

Frente a tales actitudes, una noética instalada en la visión contingente y finita del hombre se sitúa en un sistematismo de abertura. Los conceptos filosóficos son obtenidos, como los científicos-positivos, a partir de la experiencia, levantándose en vuelo ulterior el esfuerzo sistemático. El sistema resulta abierto a un enriquecimiento posible en la subsiguiente evolución de la especulación filosófica. Tal es, creemos, la situación del pensar escolástico.

Pero el orden más grave de cuestiones de relevancia antropológica que el conocer filosófico suscita es el que se centra en el tema del error. La historicidad del saber filosófico encierra un sentido muy peculiar centrado en la discontinuidad de su evolución y en la pluralidad de sus sistemas. El reconocimiento del error como posibilidad y realidad del conocimiento humano aparece aquí insoslayablemente. Pero no basta con reconocer que el hombre es un ser capaz de error. Es preciso comprender cómo en su ser se inserta esta posibilidad, aun con las limitaciones telegráficas que nuestro actual momento impone.

Ya desde el «Teetetes» se percibió como la posibilidad de error se hermanaba con la indole compositiva y divisiva de nuestro conocer. Cuanto más penoso sea este proceso compositivo-

vo y divisivo, como lo es en el raciocinio humano, tanto más expuesto estará a la asechanza del error. Los conceptos se sustituyen falazmente en la composición y división o en su relacionamiento discursivo. Ahora bien, ¿cómo es en la culminación del saber humano, en las ciencias filosóficas donde precisamente esta realidad del error se hace más patente? En la respuesta podemos apresar, una vez más, como clave la esencia del hombre como espíritu sometido a condición carnal.

Hemos visto, en efecto, como el dato científico se impone con crudeza tal, que no ha lugar a estricto error ni margen a divergencia. Esta situación de superioridad aparente es, sin embargo, consecuencia del nivel sensible en que la conquista noética yace. Se trata tan sólo de fijar unas constantes en términos que no desborden el contenido sensorial de la experiencia. Solamente la invariancia de la relación establecida podrá eruirse universalmente sobre lo sensible con una validez intemporal. El saber teórico y, especialmente, la filosofía busca más. La inteligencia no se satisface ya con la interpretación fenoménica del dato; se hace cuestión, por el contrario, de su último alcance ontológico. ¿Qué significado definitivo tiene la experiencia que palpamos? ¿Es apariencia o realidad? Ciertamente que aparecen ahora unas categorías ontológicas mucho menos patentes

en su profundo contenido. Ya los presocráticos empezaron a no entenderse desde el momento en que, insatisfechos por el contenido obvio de la experiencia, se preguntaron por la realidad más profunda. Sin concesión alguna a una filosofía relativista podemos decir aquí, como ya en otro momento hemos indicado, que la evidencia filosófica se hace cuestionable frente a la incuestionabilidad de la crasa evidencia del dato positivo.

De este modo nos encontramos en presencia de una curiosa situación en el conocimiento humano. Excelsitudes y deficiencias se equilibran. A la superioridad, en su carácter indiscutible y progresivo, de la ciencia positiva se hermana, como tara, su epidérmica superficialidad. A la supremacía sapiencial del saber filosófico se añade, cual lastre, su pérdida de unanimidad. Este gobierno de paradojas rima perfectamente con la condición espiritual y material del hombre. La superficialidad del dato positivo se adecua a su condición sensible y realiza así de un modo más idóneo el orden propio de su conocimiento. La exigencia ontológica, en cambio, empujada por el aliento de su espíritu, al arrancarse de lo sensible se adentra en un mundo de luminosidad más difícil para su crepuscular mirada, como el prisionero de la caverna platónica siente deslumbrarse sus ojos mortecinos al tenderlos sobre la realidad del universo.