

HUMANITAS

ANUARIO DEL CENTRO DE ESTUDIOS HUMANÍSTICOS

10



UNIVERSIDAD DE NUEVO LEÓN

1969

decide que en conjunto, según se vea, y que en visión se juzga
lítica por todos los factores que puede ser el caso. Las consideraciones
sobre la vida, la conciencia, el sentido y la supervivencia del hombre
también se ven reflejadas en una concepción filosófica de la ciencia.
En resumen, el Dr. Agustín Bassa, Francisco de Vitoria nos da un libro
original, una obra de pensamiento filosófico que tiene en cuenta todo el
espíritu de la época, del pensamiento de su tiempo y que es el fondo conceptual
que de los filósofos más importantes y representantes que se hayan
escrito sobre la verdad y misterio, así como la cual estos autores
todavía los otros humanos.

El autor, Agustín Bassa, es un filósofo de la escuela de los escolásticos, y su obra
es una obra de filosofía que trata de la esencia de la ciencia y de su
relación con la filosofía. El autor trata de explicar la ciencia en sus
fundamentos filosóficos, y trata de mostrar que la ciencia es una
actividad que se realiza en el hombre, y que es una actividad que
tiene un fin en sí misma. El autor trata de explicar la ciencia en sus
fundamentos filosóficos, y trata de mostrar que la ciencia es una
actividad que se realiza en el hombre, y que es una actividad que
tiene un fin en sí misma.

Creemos que, en el plan de abarcar, sea y sea lo más completa posible del
fenómeno de la ciencia, se trata de la filosofía y no pocas veces
se introduce en el terreno religioso, así como se ve como teológico. Así podría

* Bassa, op. cit., p. 26.
* Bassa, op. cit., p. 27.
* Bassa, op. cit., p. 28.
* op. cit., p. 29.

Y en cuanto a los filósofos, que en el libro de la filosofía se
trata de la ciencia, se ve que el autor trata de explicar la ciencia en sus
fundamentos filosóficos, y trata de mostrar que la ciencia es una
actividad que se realiza en el hombre, y que es una actividad que
tiene un fin en sí misma.

CRÍTICA DE ALGUNAS CORRIENTES FILOSÓFICAS

LIC. MANUEL MENDOZA SÁNCHEZ

I

LOS FRANCISCANOS Y LA CIENCIA NATURAL

LOS FRANCISCANOS SIGUEN A SAN AGUSTÍN por afinidad de su sensibilidad
interior con la mística neoplatónico-agustiniana, pues el franciscanismo enten-
dió amorosamente el universo como reflejo de la bondad divina en las creaturas.

Amar a la naturaleza es identificarnos en ella todos los seres como crea-
turas del mismo Dios. Dios nos creó con amor de padre (la creación se le
atribuye al Padre), y en respuesta filial hemos de hermanarnos con todos los
seres de la creación.

A partir de la hermana agua y el hermano sol, la comunión entre el hom-
bre y la naturaleza fue ampliándose intelectualmente por vías agustinianas,
pero ¿cómo? El amor franciscano tuvo que convertirse en deseo de conocimien-
to, y de esa manera el amor a la naturaleza se convirtió en pensamiento y
ciencia naturales.

“Ha sido preciso el partir de una concepción neoplatónica antes de llegar
a los métodos empíricos de la investigación”, nos dice Maurice de Wulf en su
Historia de la Filosofía Medieval. Una causa del adelanto neoplatónico en la
nueva ciencia natural fue el ataque al aristotelismo en sus doctrinas más me-
dievales: la Física y la Lógica. El tinglado escolástico aristotélico de estas cien-
cias desapareció con las estructuras puramente circunstanciales de la Edad
Media.

Por esto nos explicamos cómo es un crítico de Aristóteles, Roberto Grossetete,
el que inicia desde el siglo XIII la investigación de la naturaleza “que no se
contenta con los textos aristotélicos, sino que procede mediante el razona-
miento y la experiencia”, en palabras de Nicolás Abbagnano.

Y en efecto, contra Aristóteles, que en el II Libro de la Metafísica sostiene que "no debe exigirse rigor matemático en todo, sino tan sólo cuando se trata de objetos inmateriales. Por eso el método matemático no es el de los físicos, porque tratan la materia de la naturaleza", Grossetete, que en muchas otras cosas se tenía por aristotélico, inicia la investigación matemática de la naturaleza diciendo: "La utilidad del estudio de las líneas, ángulos y figuras, es muy grande, porque sin él nada puede conocerse de la filosofía natural" (*De Luce*, citado por Abbagnano). Razonamiento matemático y experiencia son elementos de ciencia moderna de la naturaleza que se inician con la teoría de la luz de Roberto Grossetete en que contraponen la corporeidad de la materia informada a la incorporeidad de la materia prima cuya esencia es la luz-espacio, es decir, tiene esta sola forma común que permitirá después medirse y experimentarse modernamente. Roger Bacon, el discípulo de Grossetete, será quien fundamente la experimentación como el único medio de investigación científica valedera, junto al método matemático de su maestro.

Pero esta experimentación, fundamentada en la vida interior y en la iluminación agustiniana, es un camino místico, advierte Abbagnano, cuyo grado inferior o primer grado corresponde al puramente científico, y otros seis superiores a instancias de la vida religiosa. Por eso concluye el mismo historiador que "el experimento baconiano está todavía cargado con el carácter mágico y religioso de los alquimistas y de los magos", mas nosotros concluiremos que, antes que eso, está cargado de afectividad emotiva, de amor a Dios y a la naturaleza.

Porque precisamente lo franciscano es el amor a los seres de la creación, amor a las creaturas de Dios. Su contrario es el espíritu moderno de dominio, sin amor, de la naturaleza. Este espíritu de dominio tuvo que destruir previamente en los seres la dignidad de creaturas y convertirlas en simples cosas de percepción inmediata y sin reflejo ninguno de su origen bíblico: la Creación. Esta desconexión de los orígenes y la idea de dominar a la naturaleza, en vez de amarla, fue precisamente lo que le faltó a la ciencia medieval para ser moderna.

Con el franciscano Duns Scoto manteniéndose el amor de Dios en los límites de la Gracia, muy más allá de la naturaleza. Por eso, el saber natural adquiere desde entonces independencia como un saber puramente racional. Así empieza la laicización de la filosofía y la constitución de una ciencia pura y estrictamente racional.

Esta ciencia "depurada" es aún aristotélica en Scoto pero, por lo que hace al estudio de la naturaleza, el aristotelismo post-tomista se desprenderá gradualmente de toda consideración de lo trascendente para limitarse a lo inmediatamente racional y empírico.

Así sucede con Guillermo de Ockham.

Este autor, aun en la metafísica va a proceder con principios empíricos, pues afirma que el ser, que en Santo Tomás es un trascendente inteligible, para él es sólo objeto de experiencia sensible. La sustancia, dice, la conocemos puramente en sus accidentes o cualidades sensibles, pues no conocemos el fuego en sí sino en su accidente calor; la materia, que en toda la tradición franciscana deja de ser ya sólo potencia o posibilidad metafísica para adquirir actualidad o realidad física, en Scoto es corporeidad, y en Ockham es extensión. Pero lo importante de este autor, que ya no es aristotélico como Scoto, es que ataca a Aristóteles desde la metafísica para llegar a conclusiones contrarias en lo científico. Así, al principio de causalidad lo hace también empírico y exige tanto a la causa como al efecto su propia experimentación para ser conocidos, anticipándose al empirismo inglés. Igualmente, desde la filosofía primera va Ockham a destruir muchos errores de la ciencia aristotélica de la naturaleza, con las siguientes tesis: que los cuerpos celestes y los cuerpos sublunares no son de naturaleza diversa o superior; no sólo hay un mundo sino es posible la existencia de muchos mundos; las determinaciones espaciales no son absolutas sino relativas; puede existir el infinito real cuyo centro, según le atribuye Abbagnano el desenvolvimiento de esta idea al posterior Renacimiento, puede estar en todas partes y constituye una infinidad de magnitud y de división.

Todo esto constituye un antecedente medieval de la nueva Física que nacerá y se desarrollará como ciencia independiente cuando Galileo y Newton la doten de los recursos internos de vida y crecimiento que son: la observación en su forma de experimento y la razón en forma de matemáticas.

II

DESCARTES COMO INICIADOR DE LA EPISTEMOLOGÍA

en las *Meditaciones Metafísicas*.

No me propongo hacer una exposición y crítica de la epistemología cartesiana sino examinar sólo algunos problemas en una de sus obras. Se trata de las *Meditaciones de Prima Philosophia in quibus Dei existentia et animae immortalitas demonstratur*, obra ésta publicada por Descartes en 1641, 4 años después del famoso *Discours de le methode*.

Estas *Meditaciones Metafísicas* constituyen la continuación lógica inmediata del *Discurso*, por cuanto que en ellas trata de hacer la primera y fundamental

aplicación de dicho "método de la idea clara", como se llama también al comúnmente denominado "Método de la duda universal". Contra esta última denominación prefiero la anterior porque el tal método de dudar deja de ser universal, y, más aún, pierde su razón de ser, una vez que se encuentra el "principio evidente de toda la filosofía", es a saber, el "pienso, luego existo", que termina y resuelve las dudas. En él acaba la duda para comenzar la ciencia, y esta ciencia se construirá en adelante a base de ideas claras e indubitables.

La afirmación de que las *Meditaciones de Prima Philosophia* sean la primera aplicación del "Método" y le sigan por ello en consecuencia lógica inmediata, la aclararemos después, al tratar de la necesidad de Dios como base de la objetividad del conocimiento. (III medit.).

Por otra parte, aun cuando la obra que consideramos "trata de Dios y del alma", y al mismo tiempo, nos dice Descartes, "establece los principios de la Filosofía Primera", podemos muy bien analizarla desde el punto de vista de la epistemología, ya que se trata de ideas metafísicas en que Dios y el alma no se consideran en orden al *ser*, sino al *conocer*: Dios es el fundamento objetivo de la ciencia, como el alma es su principio subjetivo. En efecto:

Desde la primera meditación indica Descartes la necesidad de la existencia de un Dios que me ha creado a mí como "cosa pensante" y me ha hecho un ser cuya certeza de ciencia está en proporción al infinito respecto a la perfección divina. No por otra cosa dice que "cuanto menos poderoso sea el autor que asignen a mi origen, tanto más probable será el que yo me engañe". Dios es la máxima garantía de la validez de mi conocimiento. De modo que si El no existe, a pesar de que su existencia está claramente incluida en mi idea de Dios, la ciencia fallaría la evidencia del único Ser que, fuera de mi yo, se muestra a mi pensamiento como existente por necesidad. Por la evidencia del cogito afirmo dos cosas: mi existencia y la existencia de todo lo que se me presenta como existente en forma evidente.

Mas, cuando Descartes nos dice que lo único cierto es que hay ideas en mí, es decir, es evidente que pienso, pero me equivoco si creo que "hay fuera de mí algunas cosas de donde proceden tales ideas", porque ello no es evidente sino más bien es un modo de pensar fundado en la costumbre de creerlo así, surge de inmediato el problema del origen de las ideas.

Hay dos clases de ideas: innatas y adquiridas. Las innatas, como las de Dios, el alma y los seres que no puedo concebir por las puras fuerzas de mi razón (por ejemplo, los ángeles), provienen de Dios.

Las adquiridas no las recibo de la experiencia sensible, sino que las concibo a partir de mi propia idea del alma. Así me formo, por ejemplo, las ideas de los demás hombres, los animales, los cuerpos. . .

Si seguimos el proceso cartesiano en el análisis del pensamiento, encontramos este orden: 1o. Descubre en una intuición eidética su existencia personal y la esencia del yo como pensante (y de ahí, por oposición a la idea de cuerpo, demuestra la inmortalidad del alma). 2o. Establecido el principio subjetivo de su filosofía, o sea el sujeto de las ideas, pasa a los objetos de las mismas, entre quienes Dios es el primero y principal, pues su idea, nos dice, es la más objetiva. Aquí demuestra la existencia de Dios porque la idea que de El tenemos: a) es la de un Ser perfectísimo que no lo sería si no existiera (San Anselmo); b) esta idea es superior a nuestro espíritu y sólo un Ser con la perfección de Dios la puede "causar" en nuestra alma; c) ella fundamenta la objetividad y garantiza la veracidad de "nuestras" evidencias. 3o. Descartes concibe la idea de cuerpo como extensión porque: a) la extensión es lo único indispensable y esencial al cuerpo y lo que debe constituir su definición; b) ésta es la propiedad corporal que se contrapone al alma, que es inextensa.

Sobre tales supuestos estructura su sistema filosófico del modo siguiente:

Funda la *Psicología* convirtiendo al alma, psique, en "pensamiento", al cual se le llamará después "conciencia". Al excluir del pensamiento válido los juicios y dejar sólo las ideas, éstas serán los "contenidos de conciencia" de la psicología posterior.

Inicia una *Teodicea* en la que no se estudia la esencia de Dios con fines religiosos, sino sólo se demuestra su existencia, con propósitos científicos.

Funda la *Mecánica* al considerar a los cuerpos como extensión dotada de movimientos lineales, geométricos.

Sugiere una *Moral* estoica, por excluir al propio cuerpo y su vida sensible de la privilegiada existencia del yo pensante.

La *Epistemología*, como crítica de la objetividad y validez del conocimiento, se inicia con Descartes y constituye el punto de partida de la filosofía moderna, que no empieza en el ser sino en el conocer, y no parte del mundo exterior a los sentidos, sino del "yo" que, en actitud autocrítica, quiere conocerse a sí mismo antes que a cualquier otra cosa. *El Discurso del Método*, que nos lleva al descubrimiento del "yo existo", termina antes de asomarse al mundo del no-yo y preguntarse por otras existencias fuera de la propia.

Para Descartes la duda versa sobre las esencias de las cosas, que son problemáticas, y no sobre la existencia de las mismas, pues él no es escéptico. Prueba de ello es que resuelve sus dudas en la indubitable existencia del yo. Mas, si las *esencias* son las dubitables, ¿por qué no buscar entre ellas alguna evidente, en vez de refugiarse en el mismo sujeto dubitante? Si los objetos son los inciertos, ¿cómo resolver esta duda sobre las *esencias* objetivas con la evidente *existencia* de un sujeto? A la pregunta sobre las esencias se responde con una existencia, a la de los objetos se contesta con un sujeto.

La explicación sería que Descartes recorre todos los objetos conocidos y no encuentra ninguno cierto, porque las ideas que de ellos tenemos no nos dan en sí mismas, en su esencia, su necesario existir; no nos muestran (fuera de Dios) una existencia inherente a ellas.

Por eso retrocede al sujeto, de donde partió la duda, y como tal retroceso es a través del pensamiento, al dudar o pensar llega a conocerse como sujeto precisamente pensante. Al conocerse como pensante, se reconoce como existente. Y esto es por lo siguiente:

Al despojarse el yo o la conciencia de todo contenido especificador, desaparece la diferenciación de sus operaciones. Al sujeto pensante le da lo mismo ser, como nos dice en la II meditación: "algo que duda, entiende, concibe, afirma, niega, quiere, no quiere, y también, imagina y siente".

En esta forma, el sujeto pasa a ser algo que se designa indistintamente por el "ego" o por el "cogitans". El "cogitans", a su vez, viene a fundirse en el "ego" y a convertirlo en actividad pensante, llegando el pensamiento a constituir en ésta la primera y única actualidad. Y la primera actualidad es precisamente la existencia.

Más aún, por no tener el "ego" forma alguna especificadora fuera de la actividad de "pensar", esta actividad le da también su esencia: Así es como queda definido el yo (conciencia, alma o espíritu) como "cosa pensante".

Descartes tampoco distingue, sino confunde, "el yo" como término impersonalmente sustantivado, cualquier yo, con "yo" o mi yo como sujeto personal y único. No se pregunta "¿qué es el yo?" sino "¿quién soy yo?", y sin embargo contesta con lo primero, con el concepto impersonal de "el yo" como una "cosa", algo pensante. Por eso también excluye el cuerpo, pues si bien mi cuerpo forma parte de mí, yo consto de cuerpo y alma, el concepto cuerpo no forma parte del concepto alma o del concepto yo. En rigor, Descartes debería haber dicho: "El yo es algo pensante. El yo no es cuerpo. El cuerpo no forma parte del yo". Pero este enunciado, sólo posteriormente posible, quedaría como mero supuesto filosófico de una psicología del yo y carecería del valor metafísico que necesitó para fundar la filosofía moderna.

Confundidos el "yo", el "pensamiento" y la "existencia" en la sola y misma cosa que soy yo, Descartes capta en forma inmediata, en una única intuición eidética, no en un silogismo, el principio de "pienso, luego existo". De este modo: yo soy una cosa pensante, con un cuerpo anexo, y me actualizo o existo por el hecho de que pienso y al momento de pensar.

Después de reconocerse el yo en el dudar mismo como único indubitable, tanto en el orden de la esencia como de la existencia, quedan por indagar nada menos que las esencias y existencias del Universo entero.

En esta inmensidad, ¿por dónde empieza Descartes? El mundo objetivo quedó vacío, nada hay en él válidamente conocido. Entonces, vuelve a sí mismo como sujeto dubitante.

Se compara a sí mismo con Arquímedes (en la med. II), y dice que, como él, sólo pide un punto de apoyo para mover el mundo. Este punto de apoyo tiene que ser algo singular, no universal, una "cosa" concreta y firme, no un principio filosófico, puesto que ese primer principio pertenecería ya a una filosofía dada y no podría ser principio de cualquier filosofía posible. (Esta será la pretensión explícita de la fenomenología: hacer filosofía de la nada, sin supuestos previos ni ajenos). Hay que advertir pues que, cuando Descartes habla del "cogito" como primer principio de su filosofía, se entiende sólo un "punto de partida" del proceso del filosofar y no un principio estructural de una filosofía determinada. Solamente el idealismo de un Fichte convierte al "yo" en un todo absoluto de donde saca al mundo como por ensalmo. Descartes no reduce ninguna realidad a la del "yo", como debería hacerse si fuera éste un principio filosófico.

Pasa luego a examinar la identidad del propio yo preguntándose: "¿Quién soy yo, que sé que soy?", y responde con la ya mencionada definición en tercera persona: "Una cosa que piensa. ¿Qué es una cosa que piensa? Es una cosa que duda, entiende, concibe, afirma, niega, quiere, no quiere, y, también, imagina y siente". Vemos que el "también" le da a la imaginación y a los sentidos, facultades no racionales pues que los animales sienten y sueñan, una incongruente participación en un yo pensante que pretende la simplicidad de un espíritu puro. (Maritain habla del "angelismo" de Descartes).

Donde empieza formalmente a tratar el problema epistemológico de la validez objetiva del conocimiento es en la III meditación, cuando expone el "principal argumento para demostrar la existencia de Dios", argumento que funda precisamente en la objetividad de las ideas.

Si no es evidente, atendiendo a Descartes, que nuestras ideas provengan de cosas exteriores y sensibles, sino que lo creemos así por mera "costumbre", al preguntarme yo por el origen o procedencia de las ideas objetivas que veo en mí con evidencia incuestionable, lo primero que debo hacer es excluir el juicio como continente de verdad. En efecto, en el juicio es donde radican los errores de "juzgar que las ideas que están en mí, son semejantes a cosas que están fuera de mí" y de formar a voluntad juicios con ideas no evidentes. Me quedo, pues, con las ideas solas, desligadas de toda conexión extraña. Estas, en su inmanencia a mi espíritu, no en juicio alguno, me indicarán su objetividad, cuando la tengan. (Ej. la idea de "frío" tendrá forma objetiva, no de "juicio", sino de idea una en sí, cuando la pienso como "hacer frío", y forma subjetiva si la entiendo como "tener frío").

Entre las ideas que encuentro en mi espíritu, son las de sustancias las que presentan mayor objetividad, no las de accidentes. Y de las sustancias —pues Dios es sustancia— la idea de Dios es la que tiene mayor “realidad objetiva” que la de cualquier sustancia finita.

Aquí vemos cómo, de la objetividad de una idea pasa a la “realidad objetiva” y de la “realidad objetiva” llega a la “existencia real”, existencia del objeto significado por la idea en cuestión. Descartes, descubridor del yo, no lo entiende aún como sujeto, ni menos lo investiga como conciencia de sí y de las cosas. La epistemología empieza con él a medio camino, en el tránsito del sujeto al objeto, en el proceso, no en los términos, del pensar.

III

EL RIGOR METAFÍSICO DE LA FILOSOFÍA

al margen de

*La Filosofía como Ciencia rigurosa*¹

de E. Husserl.

La pureza y rigor del saber filosófico es un problema que puede plantearse desde dentro o desde fuera de la filosofía. Husserl examinó esta cuestión desde fuera, de modo de poder enjuiciar a la filosofía en su totalidad. Para juzgarla así se situó en el terreno nuevo, no filosófico, de la fenomenología. Esta ciencia no es filosofía en sentido estricto porque sus principios pretenden establecerse con independencia de cualquier filosofía histórica y con anterioridad lógica a toda Metafísica o Filosofía Primera. Si nuestro investigador de los principios científicos de la filosofía hubiera discutido la validez de los mismos desde un punto de vista “rigurosamente filosófico”, habría examinado críticamente las bases y estructura interna de la metafísica, como lo hizo Kant.

La ciencia pura, directa, no puede juzgarse a sí misma. Necesita trascenderse en la conciencia como reflexión sobre las propias relaciones intencionales de conocimiento. La fenomenología ha efectuado este desdoblamiento o duplicación de la intencionalidad cognoscente en un movimiento hacia la subjetividad trascendental. En este movimiento reflejo quiere entregarnos una ciencia consciente de su propio conocer.

Si la fenomenología es la que obtiene en la conciencia trascendental ese des-

¹ EDMUND HUSSERL: *Philosophie als strenge Wissenschaft*, estudio publicado en la Revista “Logos”, vol. I, en 1910.

doblamiento de la intencionalidad científica, ella no sólo será la que arraigue y entronque en la conciencia a la ciencia y a la filosofía, sino que tal vez le podrá dar a ésta una estructura científica.

Desde un punto de vista metafísico trato de analizar aquí y comentar un libro de Husserl que se ciñe textualmente al problema de la “filosofía como ciencia rigurosa”. Utilicé una traducción francesa de Quentin Lauer, y los textos citados corresponden a las páginas de la misma.²

Breve reseña del libro de Husserl.

El ideal de la Ciencia ha estado siempre operando activamente en la historia de la filosofía, pero hasta ahora no ha llegado a realizarse. Para poder realizarlo hay que llevar a cabo un cambio radical a partir de una crítica a fondo de las filosofías que no aceptan el verdadero conocimiento científico. Las podemos reducir a tres: el naturalismo, el historicismo y la Weltanschauung. De aquí, tres partes:

1.—Naturalismo.

Para la filosofía naturalista todo es naturaleza, aun la conciencia con sus ideas, normas e ideales. Los seres psicofísicos son fundamentalmente naturales y la psicología es la que los estudia en sus aspectos básicos. Esta psicología naturalista o experimental queda, pues, como la ciencia fundamental de la naturaleza y al mismo tiempo pretende poner las bases de una teoría “científica” del conocimiento y aun de una filosofía “científica”. Sin embargo, “todo juicio psicológico implica o supone la posición existencial de la naturaleza”. La conciencia se incorpora a la naturaleza y queda como algo que se da en la experiencia inmediata. Consiguientemente, “toda ciencia de la naturaleza es ingenua”, puesto que nos ofrece una visión inmediata de algo que *ya está ahí*. Esta experiencia es la última instancia en cualquier proceso de verificación. Es claro que las ciencias naturales someten a crítica a la experiencia, pero lo hacen sólo en forma parcial y dentro de límites del conocimiento puramente natural. Se necesita una crítica que “juzgue la validez de toda experiencia y pensamiento nacido de ella” (p. 78), pues aun cuando ha desarrollado una trama de sutiles métodos experimentales, no los ha fundamentado todavía conceptualmente en “esencias”. La realidad psicofísica debe estudiarse en una “fenomenología de la conciencia pura opuesta a una ciencia natural de la conciencia empírica” (p. 69). Sólo de esta manera podremos entender los fenómenos psíquicos, puesto que, al contrario de los naturales, no

² E. HUSSERL: *La Philosophie comme Science Rigoureuse*, trad. Quentin Lauer, Presses Universitaires de France, Paris 1955.

están ahí esperándonos que los examinemos. No son seres,* sino puros fenómenos que no permanecen inalterables en dos momentos distintos. Son experiencias vivas en continuo fluir. Por tal razón, los fenómenos no tienen naturaleza, sino esencia, y si los tomamos como "esencias", podemos captar su sentido fenomenológicamente. Esto puede obtenerse en una "intuición de esencias" que fije los fenómenos fluctuantes en un ser-esencia, no en un ser-abí. Esta intuición no es de tipo experiencial, no es un conocimiento verificable o denegable por la experiencia. Tampoco es una introspección. Es simplemente la captación de lo universal en la conciencia.

Mas, ¿cómo es que el naturalismo pretende encontrar en la psicología los fundamentos de las ciencias naturales y de la filosofía científica? Husserl afirma en una nota al pie de la pág. 97 que esa idea constituye "un axioma muy claro al menos para los que se interesan en las ciencias naturales dentro de las escuelas de filosofía... y además, hay actualmente una desbordada literatura sobre filosofía supuestamente científica, que trata de fundar todas las disciplinas filosóficas sobre una filosofía natural y una psicología experimental".

Crítica de este punto.

El psicologismo fue un problema importante en la época de Husserl, pero ahora, en gran parte debido a su labor crítica, ya no nos preocupamos mucho de si la psicología está o no en la base y origen de las ciencias y la filosofía. En lugar de la psicología, el pensamiento naturalista de nuestro tiempo ha puesto a la ANTROPOLOGÍA como síntesis natural y última base de la ciencia de los fenómenos humano-culturales, los cuales trascienden a los fenómenos puramente psicológicos. En esta forma, de la subjetiva psicología pasamos a las objetivas ciencias de la cultura y así nos movemos ya en el campo de las ciencias del espíritu. Es decir, de la incomunicable y privada subjetividad de la psique hemos pasado al abierto y libre mundo del espíritu que en los objetos mismos (no sólo en las relaciones intersubjetivas) crea sus propios medios de expresión y comunicación. La cultura ha ganado. Pero el espíritu no sólo es creador de los objetos de goce comunicable que se dan en la cultura; además de comunicarse, el espíritu se trasciende. Por eso, así como Husserl rompió el encerramiento del sujeto "natural" de la psicología, ahora se necesitan romper los cercos de los objetivos culturales del naturalismo antropológico, y abrir el espíritu a su transcendencia. Esta apertura corresponde, en lo intelectual, a la Metafísica, y si los caminos husserlianos no nos conducen a ella, hemos de buscar otros nuevos.

2. El historicismo.

El historicismo se asemeja al psicologismo en la relatividad de sus hechos.

* Ver la contraparte de esto en pág. 27.

Estos no sólo son relativos a los individuos, sino a las épocas. Como las de la naturaleza, también las estructuras formales de la historia son mudables y se someten a las condiciones del tiempo. Dilthey ha estudiado históricamente muchas formas de las Weltanschauungen y dice que "si la anarquía de las filosofías es una de las más poderosas razones en favor del escepticismo... el desarrollo de la conciencia histórica destruye más efectivamente la creencia en la validez general de cualquier filosofía" (p. 101). Esta es una verdad de hecho, pero ¿lo es igualmente de principio? Las ciencias más rigurosas pueden considerarse como formaciones culturales de un momento histórico, pero también son unidades de validez objetiva en sí mismas.

La historia, como conocimiento empírico, no puede hacer distinción alguna entre un valor mudable y un valor objetivo o una forma esencial (p. 103). Y si hemos de examinar el problema de la filosofía como ciencia estricta, tendremos que formarnos un juicio en el plano de la validez absoluta y no en el de ningún conocimiento empírico o histórico. "La afirmación incondicional de que la filosofía científica es una quimera... no sólo es falsa como una inferencia de la historia, sino falsa como un absoluto absurdo" (p. 104). Aun para entender realmente una filosofía del pasado necesitamos entenderla desde adentro, a partir de sus principios intrínsecos, y por ello su verdadera intelección no será histórica, sino esencial, fenomenológica.

Comentario.

Estoy de acuerdo con Husserl en su crítica del escepticismo histórico. Sin embargo, creo que, al contrario y más allá del conocer científico puro, que es anhistórico, el pensar-entender de la filosofía tiene la doble dimensión, relativa y absoluta, de la historia y de la ciencia. Por lo que tienen de ilógico y relativo el saber del mundo y de la vida, no puede hacerse de ellos una "ciencia" rigurosa pero sí una auténtica y rigurosa filosofía. Sin embargo, este aspecto de la filosofía lo discute Husserl en su crítica a la Weltanschauung.

3. La Weltanschauung.

Esta filosofía es, para Husserl, una consecuencia del escepticismo histórico. Quienes la profesan se resignan a aceptarla como una simple "visión del mundo", incapaz de convertirse en una "ciencia del mundo" (p. 107). Se trata, pues, de la elevación intelectual de la experiencia vivida hasta el plano de una sabiduría histórica. Más aún, "todas las filosofías del pasado fueron filosofías de la Weltanschauung en tanto que el móvil de sus creadores era una aspiración a la sabiduría" (p. 112).

La Weltanschauung, considerada como sabiduría, es una "plena y constante aptitud para encauzar todas las orientaciones posibles de las actitudes humanas —conocer, formarse juicios de valor, querer" (p. 110). La visión filo-

sófica del mundo eleva a su grado teórico más alto la conciliación de todas las soluciones que la sabiduría de la experiencia da a los problemas del mundo y de la vida. En una palabra, esta sabiduría se realiza filosóficamente cuando la experiencia se convierte en cultura filosófica. Sin embargo, el ideal de todo conocimiento científico tiene que colocarse por encima del simple perfeccionamiento cultural. Hasta aquí el estudio de Husserl.

Si lo examinamos un poco en su crítica a la *Weltanschauung*, podemos distinguir dos tipos de sabiduría: una derivada de la historia (sabiduría cultural que puede alcanzar el grado de "cultura filosófica") y otra derivada de la naturaleza (la cual es un primer paso hacia la ciencia estricta). Respecto de esta precientífica sabiduría de la naturaleza, nos dice lo siguiente: "Todas las ciencias se proyectan sobre un horizonte de ciencia inacabada. ¿Qué va a hacerse de ella, *Anschauung* o doctrina rigurosa? El teórico, que investiga la naturaleza profesionalmente, no dudará en responder. Donde pueda hablar la ciencia, aunque haya que esperar siglos, rechazará desdeñosamente las vagas *Aunschauungen*" (p. 116). En cuanto a la sabiduría de la historia, ella es cultura y es válida aun cuando quede en un plano inferior a la ciencia. Hay que tener cultura para hacer filosofía, pero lo que hay que arrancar de la filosofía estricta es una "sabiduría" que, al igual que el tratamiento precientífico de la naturaleza, quiera sancionar y aprobar condiciones anticientíficas tales como "misterio, obscuridad, profundidad", etc. "La profundidad es cuestión de sabiduría", mas "la filosofía ha de pasar en las disputas de hoy —así lo espero— de la edad de lo profundo e insondable a la de la claridad científica" (p. 122).

Si descarta, pues, las llamadas sabidurías histórica y natural —que más que sabidurías deberían llamarse saberes ingenuos del hombre y del mundo—, Husserl no excluye de la filosofía la sabiduría de la Metafísica. Esta sería el saber sapiencial de un SER que alcance a ser conocido más allá de todo conocimiento histórico y natural. En el "más allá" de este conocimiento no hay un proceso de "profundización" en la oscuridad del misterio, sino todo lo contrario, un proceso de limpieza o clarificación racional por "abstracción" de lo ininteligible, de lo no puramente inteligible. Aquí he de recurrir a los tres grados de "abstracción" establecidos definitivamente por Aristóteles: 1o. Conservación de la materia sensible de la que se ha excluido lo individual contingente (ciencias o filosofía de la naturaleza). 2o. Desprendimiento de lo sensible y retención de lo imaginable (matemáticas). 3o. Separación de lo sensible e imaginable y conservación de lo puramente inteligible (el ser metafísico). Este adquirirá en sí una claridad que puede translucir a través de la opacidad de la materia sensible y de las esquematizaciones figurales o imaginables de los objetos.

Aun cuando Husserl no la distingue expresamente, la sabiduría metafísica no es una *Weltanschauung*. No es una sabiduría del mundo, sino una abstracción de él y una penetración de lo puramente inteligible. El metafísico no se preocupa por el mundo, sino se inquieta por lo que subsista más allá del mundo, del tiempo y la naturaleza. Es claro que vive e intelectualiza la experiencia del mundo, pero a éste lo entiende sólo como una región del ser. Conoce el mundo desde tres puntos de enfoque: el de su ser sustancial y consistente, sólido y finito (aquí la metafísica es ontología), el de la fuente o causa de su ser (en este punto es teología), y finalmente, desde el punto de vista del ser en cuanto ser (y aquí tenemos la pura metafísica).

La sabiduría metafísica, que incluye la conciencia de los límites infranqueables de la razón natural, implica también la contraria tendencia hacia un saber pleno y absoluto que nunca poseeremos en la vida natural y que sólo podemos alcanzar negativamente, por abstracción intelectual de la experiencia del mundo.

Los fenomenólogos no han hecho Metafísica porque su concepción del ser está limitada por un radical sentido del mundo. "Podríamos decir", indicó el doctor C. Crosson en un curso de Fenomenología en la Universidad de Notre Dame, "que el ser es para Santo Tomás lo que el mundo es para los fenomenólogos". Es decir, el ser o el mundo constituyen las últimas instancias del conocimiento.

Pero el fenomenólogo Husserl no hizo Metafísica, según el padre H. L. Van Breda, por una razón más bella: por humildad intelectual. El científico de la filosofía no se atrevió a tocar los problemas del ser en cuanto tal y del Ser Puro.

En un volumen de homenaje, publicado por el Simposium de Royaumont, Francia, en 1957, el padre Van Breda compara a Husserl con la campana que llama a otros a la Metafísica y se queda fuera. Uno que entró en ella escuchando los llamados del maestro Husserl, fue Heidegger, según el mismo crítico. Sin embargo, yo diría que entró por un pasillo estrecho y trunco o se quedó en un rincón. Me parece difícil encontrar en Heidegger una metafísica desarrollada en toda su amplitud. Este filósofo tiene intenciones metafísicas, pero sus investigaciones sobre el ser son más bien ontológicas debido al carácter restringido y finito de ese ser.

Filósofo, en un sentido absoluto, es el pensador que tiene un horizonte metafísico, que no se detiene en los objetos o esencias de las cosas como lo hacen los científicos y los fenomenólogos, o todo logicista, sino que todo lo ve sobre el fondo del SER.

En nuestra época, abierta al mundo y cerrada al ser, no puede haber metafísica sino a partir de una filosofía religiosa. Si tenemos un sentido religioso

de la vida, podremos formarnos el *sentido del ser* que se nos da en el cultivo de una sensibilidad interior alentada por el ejercicio de una abstracción y separación mental del mundo. Este movimiento es contrario al de atención y entrega al mundo, de cuya experiencia, externa, obtenemos el *sentido de las cosas* que necesitamos en las ciencias.

El sentido del ser tiene que desarrollarse plenamente en las intenciones metafísicas. El ontólogo, como vimos de Heidegger, no lo desarrolla sino parcialmente, en los límites del ser finito. En Husserl no encontramos propósitos metafísicos, sino lógicos. La Fenomenología, que opera con elementos y medios de conocimiento, puede compararse a la Lógica en el orden didáctico, como un examen preparatorio de los instrumentos racionales y científicos del filosofar. Husserl en su fenomenología nos entregó un nuevo instrumento, indispensable para la filosofía moderna. Mas su doctrina fenomenológica no tiene consistencia como filosofía porque ni constituye una completa teoría del conocimiento ni, menos, una metafísica. Ahora bien, ¿se puede emplear el método husserliano en una investigación metafísica?

Si queremos investigar en Metafísica con el método fenomenológico de Husserl, tendremos que tomar la "Erlebnis" (Ortega la dice "vivencia") en un sentido más amplio que la "vivencia" de la "Lebenswelt" (del "mundo vital" o "mundo de la vida ordinaria", como lo traduce José Gaos). Ciertamente no podemos trascender el mundo natural y el de la historia o cultura en cuanto fuente de nuestras experiencias, pero podemos penetrar intelectualmente dentro de tales vivencias y buscar en ellas un elemento de sensibilidad espiritual que nos dé y nos sostenga el sentido del ser. Este elemento sensible tiene "táctiles" puntos de contacto con el mundo y sus vivencias; está inmerso en la vida del mundo, pero al mismo tiempo puede abstraerse de él como lo hacen por ejemplo el sentido de los valores o el de las esencias lógicas o matemáticas. Aquí no hablo de la abstracción aristotélica, puramente intelectual, del ser. Hablo de la abstracción vital del "sentido del ser". Este elemento sensible puede ser identificado en la conciencia y separado, abstraído vitalmente, por la fenomenología. Tras separarlo, puede describirse, analizarse, presentarse objetivamente, científicamente, como fenómeno espiritual cuya existencia —si no vivencia— a todos conste, al menos intelectualmente. Así puede estructurarse la parte científica de la Metafísica.

Sin embargo, se presenta la siguiente paradoja: No puede construirse la Metafísica con rigor científico sin tener clara conciencia de que su objeto no se puede alcanzar científicamente, racionalmente, porque los límites del ser le son inalcanzables a la razón. Esta es una verdad de valor paradójicamente científico y sapiencial.

Los descubrimientos fenomenológico-científicos del sentido del ser, son vá-

lidos para todos y comunicables intelectualmente. Mas la conciencia de límites de la razón e ilimitación o infinitud del ser, sólo puede evocarse individualmente. La aspiración a la sabiduría, metafísica, religiosa, es una vivencia in-comunicable.

Tras la comunicación intelectual del sentido del ser realizada por el método fenomenológico, viene la estricta comunicación filosófica, teórica, de las doctrinas del ser desarrolladas en el plano de lo puramente inteligible. (3er. grado de abstracción en Aristóteles). Estas doctrinas, si son rigurosamente metafísicas, no pueden ser sólo científicas, sino también sapienciales, conscientes de la finitud de la razón humana y de la infinitud del Ser.

La Metafísica tiene que enfrentarse a seres, no sólo a fenómenos. * Estos se dan en la conciencia, pero, ¿en qué se da la conciencia? ¿No es la conciencia misma un fenómeno que necesita un ser? Los existencialistas, contra Husserl, encarnaron esta conciencia en el individuo, o yo, existente, pero no hicieron metafísica más que los pensadores cristianos como G. Marcel, porque no encarnaron la conciencia en el auténtico ser, el ser radical y metafísico del hombre, ser que se distingue del mundo. El alma o espíritu, objeto de la Metafísica, es el único ser subsistente del hombre en que puede sustentarse y ser la conciencia.

La filosofía no es puramente conocimiento como la ciencia, ni sólo reflexión como el saber del viejo, ni un simple deseo de saber sin un saber anterior, como el del analfabeto (Descartes tuvo que conocer al menos históricamente las ideas que rechazó), sino que, partiendo del conocimiento directo, científico, de las cosas, es reflexión última, total, de lo que se sabe. Esta es una reflexión crítica en que se hace algo más que *dudar* cartesianamente de lo sabido o *suspender el juicio* en una epojé husserliana. Es crítica de la razón. Pero esta crítica no la hace la propia razón en una reflexión al infinito que sólo termina en la exaltación de sí misma, como lo hizo el idealismo. No es una crítica racional. Tampoco es una crítica o reclamo a cargo de la vida, como quiere Ortega, porque eso significa violación de un orden real que no estableció la razón y que no puede ella imponérselo, ni dárselo, sino que lo recibimos en la conciencia, en el espíritu, al recibir la vida. (Recibimos la vida no al nacer, sino al darnos cuenta de ella). Este orden vital es el de la espontaneidad, como quiere Ortega, y no puede hacer violencia. El filósofo español equivocó el ejemplo de vida espontánea: Don Juan, pues es todo lo contrario de la espontaneidad este ejemplo de una total violencia, planeada con lujo de detalles, deliberada, nunca espontánea.

* En esto se opone a la Fenomenología (p. 17). ¿Podemos conocer los seres a partir de los fenómenos?

El orden espontáneo le viene a la vida de la *libertad de espíritu*, libertad que se obtiene en la intención del bien y la verdad. Amar sin violencia el bien y la verdad es más que vivir "espontáneamente"; es vivir la libertad.

En esta auténtica vida en libertad, la crítica de la razón por el espíritu, ya no es para supeditarla, con violencia, a la "vida espontánea". Es para abrirla libremente, cada uno, a un nuevo sentido del ser, a un nuevo sentido que puede despertarse y desarrollarse en la conciencia.

Este sentido del ser, sentido metafísico, no científico, es el que le da a la filosofía su absoluta validez y rigor.

LOCKE, UN MÉDICO ECLÉCTICO *

POR PATRICK ROMANELL
Universidad de Texas,
El Paso, Texas, E.U.A.
(Traducción del inglés por
el Lic. Alberto García Gómez).

I

EN UN ARTÍCULO PUBLICADO hace aproximadamente una década acerca de John Locke (1632-1704 y Thomas Sydenham 1624-1689), el que esto escribe llamó particularmente la atención, de paso, en lo relativo a la existencia y significancia de un fragmento de Locke no publicado, el que, para aquel entonces, "no había sido todavía aludido por los estudiosos",¹ y que había sido escrito con anterioridad a los otros dos fragmentos médico-filosóficos atribuidos a él, principalmente, la "Anatomía" (1668) y "De Arte Medica" (1669).² Desde entonces, según mis conocimientos, dos tratadistas³ han hecho referencia

* Este estudio fue originalmente emprendido con la ayuda de la Sociedad Filosófica Americana y del Servicio de Salubridad Pública de los Estados Unidos. El autor debe especiales gracias al personal de la biblioteca John Crear, en Chicago, por la prontitud de los servicios prestados.

¹ PATRICK ROMANELL. "Locke y Sydenham: un Fragmento acerca de la Viruela. (1670)". *Boletín de la Historia de la Medicina*, 32 (1958), 308.

² Recientemente, KENNETH M. DEWHURST en el *Dr. Thomas Sydenham (1624-1689)*, Berkeley, Prensas de la Universidad de California (1966, 73) ha puesto en duda la autoridad de Locke de estos dos manuscritos, atribuyéndolos a Sydenham, pero su "evidencia contemporánea" en *John Locke: Médico y filósofo*, Londres, Welcome Historical Medical Library (1963-38) es insuficiente y no del todo concluyente.

³ DEWHURST se refiere al "Morbus" en *John Locke*, 28, sin tener conocimiento de su fuente de información. DAVID L. COWEN en "Comentarios del Artículo del Dr. Romanell acerca de Locke y Sydenham", *Boletín de la Historia de la Medicina*, 33, (1959), 175, da a conocer el descubrimiento de "este" documento.