

LA METAFISICA Y LAS CIENCIAS DEL HOMBRE

I

Quince años antes de la aparición de su *Crítica de la Razón Pura*, Kant publica su estudio *Sueños de un visionario explicados por los sueños de la metafísica*. El interés despertado en Alemania por los escritos de Swendenborg incita al filósofo a definirse, a la vez que le da ocasión para exponer las conclusiones a que había llegado en el problema (agudamente planteado por Descartes) de las relaciones entre lo espiritual y lo corpóreo, que él reduce al de la relación entre la razón y la experiencia.

El teólogo sueco había sacudido el clima intelectual europeo (impregnado de racionalismo) al hablar de su experiencia personal del "mundo espiritual". El filósofo prusiano, formado por Knutzen en la veneración a la metafísica wolfiana y la admiración a la física de Newton, había sido (como confesará más tarde, en sus *prolegómenos a toda metafísica futura*) "despertado de su sueño dogmático" por la lectura del resumen del *Treatise* de Hume traducido al alemán pocos años antes, descubriendo en él la función de la experiencia en todo saber verdadero.

La metafísica racionalista, respondiendo al ideal cartesiano de deducir toda la filosofía de un principio, es ajena a la experiencia. La física newtoniana, en cambio, parte de la experiencia sensorial y la racionaliza al aplicarle un tratamiento matemático. A todas luces, éste es el método de toda ciencia. Los admirables resultados de su aplicación, por otra parte, no dejaban dudas acerca de su validez. La metafísica racionalista (la única conocida por Kant) desea mantenerse en el campo de la inteligible; por ello soslaya la experiencia y se condena a la esterilidad.

Swendenborg aseguraba haber tenido experiencia del "mundo de los espíritus". Kant considera "sueños de un visionario"; no puede haber otra experiencia que la sensorial. Estas fantasías de "candidatos al hospital" eran castigadas

en otros tiempos; los "magos" eran quemados en la plaza pública. Ahora basta con darles una purga: hacerles abrir los ojos para que vean que el saber no puede ir más allá de lo sensible; el resto es objeto de creencia. Sobre lo metafísico el filósofo sólo tiene un conocimiento negativo. Y aquí aplica este principio a la metafísica: puesto que prescinde de la experiencia, también ella es "un sueño".

Tres años antes de la publicación de *Sueños*, en 1763, Kant, que hasta entonces había considerado a la metafísica como la ciencia suprema, escribe, en *El único fundamento posible de una demostración de la existencia de Dios*, que esa disciplina es "como un océano tenebroso, sin riberas y sin faros". Es que le falta el fundamento de todo saber, la experiencia. Por ello rechaza las demostraciones "a priori" de Descartes y de Leibniz, basadas en el análisis del concepto de Dios: el predicar de un concepto la existencia no le agrega nada. Sólo admitiendo el dato de experiencia de la existencia del mundo se puede concluir en una existencia absoluta que hace posible toda otra existencia.

Años más tarde, en su *Crítica de la razón pura*, asienta que "no se puede dudar que todos nuestros conocimientos comienzan con la experiencia", aunque luego añade: "si es verdad que todos nuestros conocimientos comienzan con la experiencia, todos, sin embargo, no proceden de ella", reintroduciendo el apriorismo racionalista. Es que la ciencia versa sobre lo universal y necesario; pero esa universalidad y necesidad no proceden de las cosas, individuales y contingentes: les son conferidas por el entendimiento al subsumir en sus categorías las intuiciones de la sensibilidad.

El empirismo de Hume, para el que "no es posible ir más allá de la experiencia" ha convencido al más riguroso de los racionalistas que sólo es cognoscible el mundo de los fenómenos. En la "Dialéctica Trascendental" que remata su primera *Crítica*, Kant renuncia definitivamente a las "pretensiones de la razón". La metafísica, tan venerada, se convierte en "una ilusión trascendental". No sin añoranza recuerda, en el prefacio a la primera edificación que "hubo un tiempo en que se la llamó la reina de todas las ciencias...".

II

Los admirables avances de las ciencias positivas avalaban, en la mente de la mojaría de los filósofos, la posición kantiana. La experiencia volvía por sus fueros y cobraba con creces el menosprecio en el que la había sumido la metafísica racionalista. Los mismos idealistas apelaron a una forma de experiencia, la autoconciencia, que es la clave del idealismo de Fichte en su *Teoría de la ciencia*, del de Schelling en su *Sistema de idealismo trascendental*, del de Hegel en su *Fenomenología del Espíritu*.

Por su parte la reacción antiidealista se centra ya en la experiencia de la propia existencia, en Kierkegaard, ya en la del "dato positivo" en Comte. Si la

influencia del primero sólo se hace notar tardíamente, en nuestro siglo, la del positivista francés fue enorme, tanto en Europa como, sobre todo, en América Latina. La metafísica parecía una rémora de tiempos pasados, un recuerdo que sólo cabía en mentes retardatarias. La "ley de los tres estadios" parecía de una evidencia meridiana.

Sin embargo hubo algunos pensadores que no se designaron a la desaparición de la metafísica. Comprendían que la validez de las ciencias depende de su método experimental; sabían, por otra parte, que Kant era lógico al renunciar a una ciencia cuyo objeto, por estar más allá de lo físico, era inexperimentable. Pero creyeron posible elaborar una "metafísica inductiva", resultante de una generalización de los datos de las ciencias positivas. Es la conclusión a la que arivaron, aunque transitando por caminos distintos, Lotze, Fechner, von Hartmann y Wundt. En realidad, lo que proponían era más una "superfísica" que una metafísica.

De hecho, lo que hoy se recuerda de estos "metafísicos inductivos" no es precisamente metafísico: de Lotze son sus reflexiones sobre los valores, que carecen de ser; de Fechner es su psicofísica ajena a la ontología; de Wundt su psicología extraña a la metafísica; de von Hartmann su pesimismo, incoherente con su monismo. Todo parecía indicar que la posición kantiana era la correcta: la metafísica no es sino "una ilusión". Sin embargo dentro del mismo positivismo comenzó a sentirse un malestar. La ciencia no resolvía los problemas humanos más decisivos. La profecía de Renán, de que gracias al saber científico desaparecerían los delitos, las cárceles, las enfermedades y las religiones, aparecía ya como otra ilusión.

El sabio alemán Emil du Bois Raymond publicó a fines del siglo pasado un libro impactante, *Los enigmas del universo*. En él mostraba que la ciencia no sólo no resuelve las cuestiones más importantes que acucian al hombre, sino que no puede resolverlas. El método experimental tiene límites precisos que restringen su campo de acción. Otros hombres de ciencia eminentes, como Henri Poincaré, Emile Boutroux y Pierre Duhem, aceptaron las limitaciones de la ciencia y, además, la posibilidad de un saber filosófico que indague los aspectos de la realidad inabordables al método científico.

Aquí aparece la figura de un gran pensador, Henri Bergson. Tras incursionar por las matemáticas y la psicología, entró en el campo de la metafísica. Su obra ha sido considerada como el tiro de gracia dado al positivismo, al mostrar con claridad meridiana que las ciencias sólo abordan el aspecto empírico-cuantitativo de la realidad, sin atender, porque no es de su competencia, "lo más substancial", es decir, lo cualitativo y esencial. Acepta que la ciencia debe ser experimental, pero la experiencia no es sólo la del laboratorio. Hay una experiencia interior, la de la propia duración, que fundamenta una metafísica realista. En un artículo de 1915, titulado "La filosofía", declara que su intención ha sido "llevar la metafísica al campo de la experiencia".

III

Contemporáneamente a Bergson, otro filósofo, Edmund Husserl, volvió a subrayar, en sus *Ideas*, en 1913, que "todo conocimiento comienza con la experiencia", añadiendo que, a partir de ella, mediante el método fenomenológico, se llega a una intuición de las esencias. Queda así abierto un camino para la metafísica, aun cuando la "esencia" husserliana no llegue a coincidir con la de la tradición filosófica. Quienes han seguido sus huellas, pese a disentir en su enfoque esencialista, Heidegger, Jaspers y Sartre, no vacilan en ubicarse en pleno campo metafísico.

Independientemente de las posiciones existencialistas o existenciales, el tomismo de Maritain, de Gilson, de De Finance, de Fabro, de Philippe, de otros muchos investigadores, continuando y corrigiendo una tradición secular, centró sus reflexiones filosóficas en el "acto de ser" constitutivo del ente, que confiere a cada cosa su realidad o existencia. La metafísica vuelve a ser la disciplina fundamental, distinta de las demás pero justificante de ellas. No se trata ya de inferirlas de la metafísica por un proceso deductivo, sino de basarlas en la solidez del ser.

Este inesperado auge de la metafísica no podría dejar de provocar reacciones. Pese al receso del positivismo en el campo filosófico, de hecho las ciencias continuaron avanzando sin tener en cuenta lo que sucedía en el plano filosófico. La psicología, la antropología cultural, la sociología, el derecho, la política, están impregnadas, en la mayoría de sus cultores, de una dosis notable de prejuicios antimetafísicos. Su formulación teórica está a cargo de una serie de tendencias que, aunque impropiamente, se han dominado "neopositivistas".

El "Círculo de Viena" y los grupos que derivaron o estuvieron emparentados con él, el "fysicalismo", "empirismo lógico", la Escuela de Berlín de Reichenbach, la "Escuela de Cambridge" de Russell y Wittgenstein, la "Escuela de Oxford" de Moore, sus secuelas, el "deontologismo" y la "filosofía analítica", coinciden en atacar, frecuentemente con saña, todo resabio de "espíritu metafísico". No se trata ya de considerar que las proposiciones metafísicas son erróneas, sino de declararlas "sin sentido" ("unsinnig").

Ya Schlick consideró que los problemas metafísicos son pseudo-problemas; Carnap asentó que "ni Dios ni el diablo pueden darnos nunca una metafísica"; Neurath afirmó que palabras como "esencia", "valor" o "norma" son sin sentido y deben ponerse "en el índice de palabras prohibidas"; Wittgenstein, en su *Tractatus* sostuvo que "la mayor parte de las proposiciones que se han escrito en materia filosófica no son falsas, sino sin sentido («unsinnig»); en consecuencia, "el verdadero método de la filosofía sería propiamente éste: no decir nada, sino lo que se puede decir; es decir, las proposiciones de la ciencia natural, algo, pues, que no tiene nada que ver con la filosofía".

Este decreto de muerte de la filosofía ha encontrado su verduro en Alfred Ayer; mientras sus cercanos antecesores atacan el saber filosófico apelando ya

a los viejos argumentos del empirismo inglés, ya a la "ley de los tres estadios" de Comte, este nuevo adalid de la cruzada antimetafísica trata de demostrar la imposibilidad de toda ciencia que pretenda trascender el dato experimental. Uno de sus trabajos se titula precisamente "Demostración de la imposibilidad de la metafísica" y en toda su obra abundan los análisis antimetafísicos y antiteológicos.

IV

En toda esta historia late un equívoco: el de identificar la metafísica con una de sus deformaciones, la racionalista. Roto el acceso a la realidad extramental por la duda metódica de Descartes, los metafísicos que admitieron esta ruptura vieron su saber atrapado por la inmanencia del sujeto pensante. De nada valió, en esta perspectiva, el intento cartesiano de deducir la existencia del mundo de pensamiento, apoyándose en la veracidad divina; ya Malebranche comprobó, en sus "Entretiens", la invalidez de la demostración. Pronto Leibniz sostuvo que las "mónadas", entre las que se cuenta el espíritu humano, "no tienen puertas ni ventanas".

Lo real se diluyó en el pensamiento. Reducida a un juego de nociones, la metafísica racionalista perdió vigencia. Por soslayar la experiencia, dio espaldas al mundo: no es de extrañar que el mundo volviera también las espaldas a esa metafísica. Ya Santo Tomás había advertido que si las ciencias no versan sobre la realidad sino sobre los conceptos no habría más ciencia que la lógica. Y es precisamente ésto lo que afirma el idealismo de Hegel: su metafísica se llama, justamente, *La ciencia de la Lógica*. El deseo racionalista de alcanzar una inteligibilidad total se vio colmado: nada queda fuera de las tríadas dialécticas de tesis, antítesis y síntesis, ni la misma nada, que también se racionaliza al fundirse con el ser en el devenir.

Se retorna así a la vieja postura de Parménides: se debe optar por la verdad de la razón, olvidando el engañoso testimonio de los sentidos. Y, por supuesto, si lo experimentado no concuerda con el sistema, lo que falla no es el sistema, sino la experiencia. Es que la razón siempre tiene razón. Pese a todo, el reinado del idealismo comenzó a trastabillar ante los ataques del existencialismo de Kierkegaard, del positivismo de Comte y del materialismo de Feuerbach y de Marx. La metafísica racionalista, que había soslayado la experiencia, la rechazada por el empirismo de Locke y de Hume, por el criticismo kantiano y por el antidealismo existencialista, positivista, materialista y, finalmente, por el neopositivismo y la filosofía analítica, terminó por mostrar su ineficacia.

Aristóteles, para quien "nada hay en el entendimiento que no haya estado antes en los sentidos", nunca pensó que sea preciso optar entre la razón y la experiencia. Su sólido realismo lo liberó de la visión parcializada de su maestro Platón: lo inteligible es, sin duda, distinto de lo sensible, pero ésto no indica

que deba existir separado necesariamente de lo corpóreo. Y, a la vez, comprendió la irreductibilidad de lo inteligible a lo sensible, superando el reduccionismo de Demócrito y de los demás presocráticos.

El problema, en el aristotelismo, es respetar la doble evidencia de que todo conocimiento comienza por la experiencia sensorial y de que el entendimiento trasciende esa experiencia al captar lo que son las cosas. El descubrimiento de la abstracción armonizó esta doble evidencia: las cosas son singulares y concretas, pero conocemos su naturaleza en forma universal y abstracta. La inteligibilidad está potencialmente en lo sensible: es preciso admitir un poder intelectual capaz de actualizar esa potencialidad, permitiendo al entendimiento captar lo que cada cosa es. De este modo la ciencia halló su fundamento.

Santo Tomás profundizó el descubrimiento aristotélico. Las cosas, al actuar sobre los sentidos, producen en ellos una "forma" similar a la que poseen en sí mismos; el "sentido común" sintetiza los datos de los sentidos externos, haciendo presente al objeto en el sujeto cognoscente. Pero las determinaciones accidentales del objeto no son sino la manifestación de su substancia, que es, por ello, sensible "per accidens". Es precisamente por ello que el "entendimiento agente" puede abstraer de la imagen concreta que deja la percepción su contenido inteligible, que actúa al "entendimiento posible" que entiende lo que son las cosas.

De este modo se capta lo metasensible a partir de lo sensible. El entendimiento se apodera del ente, primero en su realidad física y luego en su dimensión metafísica. Del ente particularizado se pasa al ente como ente, liberado de sus realizaciones particulares y visualizado como "lo que es", con sus facetas de realidad, unidad, verdad y bondad, analógicamente presente en todo lo que de algún modo "es". En esta dimensión metafísica adquieren consistencia las manifestaciones fenoménicas de las cosas. Es por medio de sus accidentes sensibles que las cosas revelan lo que son.

V

El rechazo de la metafísica racionalista, identificada con la metafísica misma, centró la ciencia en el estudio de los fenómenos. Ya Galileo, precedido por Leonardo da Vinci (y éste por los ockamistas científicos), había establecido un estatuto del saber científico: la observación sugiere una hipótesis explicativa que debe verificarse por la experimentación metódica realizada con un instrumental adecuado, orientada a una formulación matemática de las leyes que rigen los fenómenos. "El gran libro de la naturaleza", dice Galileo, "está escrito en lenguaje matemático".

El problema de que hay en la realidad física aspectos que resisten a la mensuración, lo resuelve mediante un reduccionismo mecanicista: el calor y el sonido

equivalen a orden cuya longitud, latitud y frecuencia son mensurables: el calor se reduce a la dilatación de una columna de alcohol o de mercurio. El mismo procedimiento se aplicará más tarde a otras cualidades, reducidas a un efecto electromagnético. Pero ésto no soluciona el problema. Primero, porque lo medido no son las cualidades, sino un efecto producido en un medio; segundo, porque aun así hay zonas que siguen resistiéndose a la mensuración.

Esto último aparece claro en las llamadas "ciencias del hombre". La psicología, la sociología, la historia, el arte, el derecho, la antropología cultural, son indudablemente ciencias u objetos de ciencias. Sin duda hay en ellas algunos aspectos mensurables, al menos estadísticamente, pero no son los más decisivos. Esta diversidad epistémica hizo que se aceptara la distinción de Dilthey entre "ciencias de la naturaleza" y "ciencias del espíritu" que oponía el mundo del determinismo al de la libertad. Pero ambos sectores se abocan, como toda ciencia, a lo fenoménico. Dilthey rechaza la metafísica, pero admite un "saber universal" que sería una "psicología descriptiva y analítica", justificada luego por una "autognosis histórica".

Pero la fundamentación del saber sigue siendo un problema. Aun admitiendo que las "ciencias del hombre" se ubican en un plano distinto del propio de las ciencias físicas, no queda claro por qué una de ellas, que tiene un objeto determinado, puede dar razón de las demás, justificar sus principios, fijar sus límites, resolver su validez, determinar si el fenómeno es manifestación de algo metafenoménico. Como escribe De Finance, "la simple afirmación de que existe el fenómeno distingue en él el aspecto ser del aspecto fenómeno y se sitúa ella misma sobre el plano del ser". Si afirmo que es verdad que hay fenómenos, planteo la cuestión metafenoménica de la verdad y de la existencia; a la vez enunció un principio universal y por ello absoluto, que se opone a todo relativismo.

La salida del positivismo lógico de que estas cuestiones son "sin sentido" porque toda proposición significativa se reduce a una tautología o a un enunciado verificable empíricamente es un contrasentido, ya que esta reducción no es en sí misma una tautología ni un dato de experiencia. Por otra parte, el análisis del lenguaje no explica por qué todos nuestros enunciados se refieren directa o indirectamente a lo que es. Reaparece así la pregunta por el ser y con ella la metafísica.

Si, como de hecho sucede, se admite que la ciencia trata de los fenómenos, hay que admitir que Kant tiene razón al negar que haya una "ciencia" metafísica, ya que su objeto, el ser, los principios y las causas no pertenece al mundo fenoménico. Sería vano pedir a una ciencia inexistente que fundamente el saber. Pero, como ha subrayado Meyerson, la misma ciencia sugiere que, además de los fenómenos, hay aspectos reales inabordables al saber científico: por ello los considera "irracionales". Sin embargo cabe preguntar si las ciencias tienen el monopolio de lo inteligible.

VI

Los problemas antes señalados provienen, como hizo notar Zubiri, en unificar la noción griega de "epísteme" con la moderna de "ciencia". Desde fines del Renacimiento hasta la crisis interna del positivismo se ha dado por sentado que la ciencia nos descubre la estructura y el modo de actuar de las cosas. Eso era, precisamente, lo que pretendía hacer la "epísteme", sólo que su exigencia de inteligibilidad la llevaba a no detenerse en los fenómenos, sino que prolongaba su indagación hasta las causas y principios. No se distinguía la ciencia de la filosofía.

La obra de Boyle que marca el comienzo de la química moderna se titula *Filosofía corpuscular*; Newton llama a su fundamental tratado de mecánica celeste *Principios matemáticos de filosofía natural*; Lamarck propone su teoría de la evolución biológica en un volumen de *Filosofía zoológica* y Dalton publica un tratado de *Filosofía Química*. Hoy nos resulta sorprendente leer tales títulos: todos sabemos distinguir una obra científica de un libro de filosofía. Lo que no es uniforme es la determinación del criterio distintivo.

Quienes, como Vanni Rovighi, propugnan una diferenciación de métodos, olvidan que la diversidad de métodos responde a una diversidad de objetos. Los que, siguiendo una propuesta de Wundt, distinguen la filosofía de las ciencias asignando a la primera el estudio de las causas últimas y a la segunda el de las causas próximas, olvidan que la noción de "causa" no es unívoca; en ambos casos se la entiende de modo diverso: en filosofía, como un principio que influye en el orden del ser; en ciencias como el antecedente fenoménico de un fenómeno. De ahí que la distinción de Maritain entre el aspecto "ontológico" y el "empiriológico" de la realidad sea el que proporciona el mejor fundamento objetivo a la diversificación entre filosofía y ciencias.

Hoy sería un trabajo inútil el buscar un científico que sostenga que las ciencias buscan las razones de ser o un filósofo que crea que su disciplina investiga leyes fenoménicas. Sin embargo es posible que la especialización, indispensable para el avance del saber, incline a ver en la disciplina que se cultiva un feudo amenazado por las demás en su autonomía. De ahí una actitud defensiva que fácilmente se convierte en ofensiva, minimizando o desvalorizando otras ramas del saber, de las que por lo general se tiene escaso conocimiento.

Una actitud lógica es la de comprender la riqueza de lo real, inagotable pero conquistable gradualmente. Los aspectos empiriológicos y los ontológicos de la realidad exigen ser abordados de manera diversa. Esto no significa que sean excluyentes: un conocimiento adecuado de un objeto exige al menos una información sumaria de los resultados obtenidos por otros métodos y desde otras perspectivas. Sin duda las ciencias nos dan los aspectos más accesibles y, consiguientemente, los más inmediatamente aplicables. Pero la metafísica nos descubre los aspectos más decisivos y fundantes.

Cuando el objeto de estudio es el hombre, no basta la distinción entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu o de la cultura. Por valiosos que sean sus aportes, si se quedan en el ámbito de lo fenoménico no llegarán a una real comprensión del sujeto humano. Para ésto es preciso pasar del aparecer al ser, determinar los constitutivos esenciales y existenciales de su realidad, es decir, entrar en el campo de la Antropología Filosófica y culminar en una reflexión metafísica. Sólo así se llega al mundo de lo que da sentido a la existencia humana y a su destino y se comprende al hombre como sede de libertad y de verdad, capaz de autodeterminación y de apertura a lo Absoluto.

GUSTAVO ELOY PONTERRADA