

FILOSOFIA - CIENCIA - TECNICA

o

LA FILOSOFIA EN LA EDAD
DE LAS CIENCIAS

Dr. Max Müller

UNIVERSIDAD DE FREIBURG/BR.

La tecnificación como categoría dominante en nuestra época. En ella se ha subsumido la ciencia, los valores, la metafísica incluso, la teología, el arte.

¿Por qué?

El pensamiento científico ha abandonado el fundamento de la «experiencia original», la verdad y la realidad en pos de lo verdadero y lo real; el SER en gracia del ente.

Se ha ingresado en la crisis de nuestra época.

Sólo a través de un retorno a la experiencia prelógica del SER, a una relación del orden trascendental, puede hallarse el camino.

Esta es la tesis — englobada en cinco — que el autor desarrolla bajo el título «Filosofía-Ciencia-Técnica» o «La filosofía en la edad de las ciencias».

Technification has become dominant in our time, embracing science, moral values and even the fine arts, metaphysics and theology. Why? Scientific thought is no longer based on «primal experience», it has forsaken truth and reality for true and real things. The crisis of our time arises out of abandoning Being for the sake of beings. Our true path can be found only by a return to the prelogical experience of Being, that is, to a transcendental relation. Such is the point this paper tries to make.

«Vertechnisierung» ist die Kategorie, die unsere Epoche Beherrscht. Wissenschaft, Werte, Metaphysik, Theologie und Kunst sind von dieser Kategorie bestimmt.

Warum?

Das wissenschaftliche Denken hat die «Ur-Erfahrung», die Wahrheit und die Wirklichkeit, das SEIN vergessen, um nur nach dem Wahren, dem Wirklichen und dem Seiende zu fragen.

Dies macht den Eingang des Zeitalters in die Krise aus.

Dem rechten Weg wir nur durch die Rückkehr zur vorlogischen Erfahrung des Seins, die einer Bindung zur transzendentaler Ordnung gleichkommt.

Para el presente esquema he escogido dos títulos: el primero es «Filosofía-Ciencia-Técnica», y el segundo: «La Filosofía en la edad de las Ciencias.» El primer título sugiere un tema cuyo desarrollo no parece demasiado difícil. Se diría que se trata en este caso tan sólo de definir las relaciones entre los tres datos, relaciones que, puesto que dichos datos son conocidos, se dejan fácilmente dilucidar. La técnica parece aquí no ser más que la simple aplicación de la ciencia. La filosofía parece ser el fundamento de la ciencia, y la ciencia aparece como el medio a partir del cual se hacen comprensibles tanto su aplicación como su fundamento. He ahí cómo se habría intentado definir hace treinta años la relación triangular de estos tres factores. Hoy, en cambio, es preciso considerar

este estado de cosas bajo un aspecto totalmente diverso para nosotros. La técnica ha dejado de ser una simple consecuencia y una simple aplicación de la ciencia, la aplicación gracias a la cual aparece la prueba del progreso de la humanidad y de la legitimidad de su pretensión al dominio del mundo. Miramos, al contrario, la técnica como un poder que marca con su cuño la totalidad de los modos como conducimos nuestra vida y que, conformando así en el más alto grado la existencia de la humanidad, pone a ésta radicalmente en peligro e incluso en cuestión. La técnica, de algún modo, se ha levantado contra la ciencia para tecnificarla a su vez; de suerte que la ciencia moderna es ella misma ya una técnica, lo cual quiere decir: un modo de apoderarse de todas las cosas y un modo de dominio universal. La aplicación de la ciencia ha dejado de ser un simple accidente que vendría a añadirse periféricamente a la ciencia para pasar a ser la esencia misma de ésta.

A principios de siglo la filosofía pasa por ser el fundamento, a su vez científico, de la ciencia misma. Reducida a la sola teoría del conocimiento y a la metodología de la ciencia, se la concibió exclusivamente en función de la ciencia sin reconocerle ninguna otra razón de ser. Incluso hoy existe todavía una escuela filosófica que, especialmente en los países anglosajones, tiene un éxito fabuloso—hablo del neopositivismo y de la logística matematizante—, que se obstina en no reconocer a la filosofía más que una función auxiliar al servicio de la ciencia cuya esencia es la técnica. Contra esta tendencia positivista reacciona sin embargo esta entrada en sí y esta autocrítica de la filosofía tal como se han realizado bajo la forma de la fenomenología y de la filosofía de la existencia. En vez de contentarse con adquirir su sentido y su valor propio desempeñando el papel de una reflexión sobre sí misma y de un pedirse cuentas a sí misma de la ciencia, estas dos nuevas tendencias de la filosofía reclaman, para la filosofía en general un campo y un modo de experiencias propiamente filosóficas, y exigen reconocer a la filosofía una región autónoma en la cual puede ésta encontrar un sentido que le pertenezca propiamente, una región autónoma al modo como se ha reconocido ya, por ejemplo, a la creación artística. Un concepto semejante de la filosofía no deja de tener importantes precedentes. Porque ya ARISTÓTELES dijo que el ver y el pensar eran, cada uno, un movimiento perfecto que no tiene término fuera de sí mismo: «hora kai heoorake, noei kai nenoëke: se ve y se ha visto, se piensa y se ha pensado.»

El ver y el pensar permanecen en sí mismos y no se ponen al servicio de otro en ventaja del cual se sacrificarían de algún modo y al que de algún modo se abandonarían. Y el modo supremo de un pensamiento de esta clase, que permanece en sí, es para ARISTÓTELES el pensamiento filosófico.

Concibiendo de esta suerte la filosofía como un modo específico de experiencia, modo que al propio tiempo es una manera excelente

de vivir que encuentra en sí misma su sentido específico, el filósofo actual está en contradicción con su tiempo, con nuestro tiempo. Porque nuestro tiempo es la edad de la ciencia, de una ciencia de la que afirmábamos que no se refiere ya a la técnica como a un modo accidental de aplicación de ella misma ni como a una simple consecuencia suya, sino que se ha impregnado de la técnica adoptándola a título de esencia suya; esto quiere decir de una ciencia que no sirve para el dominio del mundo, sino que es en sí este dominio mismo a modo de objetivación suprema de todas las cosas. ¿Qué significa pues esta contradicción con su propio tiempo como tiempo de la ciencia, esta contradicción que la filosofía no positivista y no logística explicita en su comprensión de sí misma? ¿Y en qué medida tenemos derecho a calificar nuestro tiempo como «edad de la ciencia», con la cual nosotros, los filósofos, nos encontramos en contradicción?

Se acostumbra más bien y más frecuentemente llamar a nuestro tiempo «edad de la técnica»; ahora bien, ¿qué quieren decir, en el fondo, estas extrañas designaciones: «edad de la técnica», «edad de la ciencia»? ¿cómo se justifican?, ¿cómo se refieren una a otra?, ¿y cuál es en este tiempo el lugar de este movimiento espiritual que denominamos la filosofía?. El sólo nombre de «edad de la técnica» implica ya la tesis de que nuestro tiempo está marcado con el cuño de la técnica y que ésta le confiere su forma, su fisonomía particular e incluso su esencia. Esta tesis ¿corresponde a la realidad?, ¿y qué es esta técnica a la cual se atribuye semejante poder? Ya ARISTÓTELES diferencia la «*empeiria*», experiencia, y la «*techné*», la aptitud artesana o arte. ¿Qué significa esta diferenciación? ARISTÓTELES entiende por experiencia un encuentro en el cual algo nos sucede. La experiencia saca de ello la lección de que un acontecimiento semejante podrá repetirse, que debo atenerme a él y hacer que mi comportamiento sea lo bastante flexible para poderse adaptar a tal situación. Reflexionando de este modo, la experiencia ignora, sin embargo, completamente las razones en virtud de las cuales tal acontecimiento ha de poder llegar y por qué debería yo comportarme de tal modo y no de tal otro. «Es simplemente así como se acostumbra a proceder, pues de esta manera suelen salir bien las cosas...» Así habla la experiencia, porque ella no conoce apodicticidad ninguna, sino que obra por costumbre y generalización. La «*techné*» aristotélica se comporta, sin embargo, de manera bien diferente; ella cede a la evidencia de la razón en virtud de la cual una cosa es exactamente tal o cual. La «*techné*» no ignora ya por qué debe suceder así, por esta razón está en situación de reconstruir una cosa o un proceso a partir de sus principios más radicales. El conocimiento del principio y de la razón hace posible innumerables reiteraciones de una reconstrucción como ésta y garantiza en consecuencia nuestra seguridad y nuestro dominio. En virtud del conocimiento de su génesis y del modo como se puede

provocar artificialmente esta génesis resulta de esta reconstructibilidad la disponibilidad de las cosas creadas. La «techné» es en consecuencia el saber de aquellos principios y razones por medio de los cuales adquiere seguridad y dominio. La «techné» no es el conocimiento de la totalidad de los principios y razones, pero sí aquel tipo de saber científico indispensable al hombre para conquistar su seguridad y su dominio. La «techné» es idéntica a la ciencia aplicada misma. La técnica es un modo de ciencia, un tipo elemental de la «épistème» y no solamente una consecuencia de ésta.

Que nuestro tiempo esté marcado con el cuño de la técnica esto significaría, en el sentido clásico de técnica, que está marcado por la ciencia, por un cierto tipo de ciencia: el que pretende dilucidar los principios y razones de la génesis y el devenir de una cosa ocupándose del modo como ella puede ser confeccionada. Y es este tipo de saber el que todavía hoy pasa exclusivamente por ciencia exacta, es decir, por la ciencia en sentido propio. Una era de la técnica sigue siendo en consecuencia una era de la ciencia. Lejos de contradecirse, son una misma cosa. ¿Qué quiere decir por su parte la expresión: «nuestro tiempo está marcado por...»? ¿En qué se revela este cuño? ¿Por qué atribuye precisamente a la ciencia y por consiguiente a la técnica tal poder de acuñar, marcar, impregnar? ¿Por qué nos encontramos hoy justamente en la época de la ciencia?

Para poder contestar a ello es preciso penetrar un poco la evolución histórica que ha seguido nuestra civilización. Si vivimos en la edad de la ciencia y de la técnica no es ello porque estemos rodeados de productos e instalaciones técnicas como automóviles, aviones, radios, televisores, iluminación y energía eléctrica, etc., sino porque nuestro saber integral está imbuido por el modo de saber científico, de suerte que la totalidad de nuestra conciencia se encuentra científicada. Fue en la segunda mitad del siglo XIX cuando culminó el optimismo científico del hombre moderno, que consideró la ciencia como la sola vía segura de acceso a la realidad. El socialismo de un Karl MARX pretendió ser un socialismo científico, aunque en realidad sea más bien un bosquejo o proyecto filosófico. Y el monismo del biólogo HAECKEL alcanzó hacia fines de siglo a impregnar la policultura popular alemana. Al mismo tiempo que el socialismo científico se hacía la ilusión de prever absolutamente y haber determinado sin duda alguna el futuro, el monismo de HAECKEL estaba convencido por su parte de haber aclarado plenamente de dónde proviene la especie humana hasta el punto de eliminar absolutamente todo enigma en la antropogénesis. Pero en cuanto el enigma del hombre en relación con un pasado sin futuro fue puesto en claro, fue éste, por el mismo hecho, enteramente comprensible y en consecuencia disponible para los grandes proyectos del movimiento político social. El hombre vino a ser simple-

mente un factor del *planning* universal. El optimismo de la ciega creencia en las ciencias pareció a primera vista haber cosechado un irreparable fracaso con los cataclismos de las dos guerras mundiales. ¿Puede decirse, sin embargo, que haya sido verdaderamente superada por estas dos experiencias? ¿En caso afirmativo, por qué se sigue hablando todavía ahora de una era de la ciencia?

I

Quisiéramos ahora articular nuestro tema bajo la forma de tesis. La 1.^a tesis afirma que nuestro siglo se determina verdaderamente como un siglo de las ciencias, y esto vale tanto como decir que hoy en día la realidad es aprehendida y entendida tan sólo por mediación de la ciencia. No importa cuál sea la posición que se tome con respecto a la ciencia; es innegable que solamente ella determina hoy nuestra comprensión de lo que es la realidad. Incluso para aquel que no se ocupa de ninguna ciencia, sigue siendo la ciencia lo que determina el sentido en una enunciación tan fundamental como: «esto ES tal o cual», y que por tanto decide el sentido del SER. Tan sólo a partir y en función de la ciencia, nos es posible aún ver el mundo. La ciencia constituye la visión del mundo que es exclusivamente verdadera y universalmente reconocida por todos, sea la que sea su ortodoxia particular: el cristianismo, el socialismo, el comunismo, el teísmo o el ateísmo, o cualquier doctrina. El cuño de la ciencia es tanto más autoritario cuanto que ella no constituye precisamente una concepción doctrinal del mundo y una fe religiosa que pidiera a sus fieles una profesión explícita, sino una autoridad que reina sin que se sepa, y que se acepta tácitamente desde siempre.

¿Hasta qué punto la ciencia moderna determina lo que hoy pasa por ser la verdad y la realidad? ¿No es esto relativismo o historicismo? ¿La verdad no es acaso perpetuamente una y solamente una? ¿No es siempre la realidad idéntica a sí misma? Lo que es desde siempre presente; lo que de ella se enuncia con exactitud, el enunciado que le es conforme ¿no son esto a perpetuidad, realidad y verdad? Que dos y dos son cuatro, ¿no quiere decir esto que son siempre cuatro? ¿No es acaso cierto que la verdad y la realidad son siempre idénticas a sí mismas, y que la ciencia no tiene otra misión que la de investigarlas? ¿Verdad y realidad, no son acaso anteriores a la ciencia? De ser ello cierto, la ciencia no estaría nunca en situación de decretar lo que serán en el día de hoy la verdad y la realidad. Si ambas son anteriores a la ciencia y que el ente, en tanto que verdadero, dice prioridad sobre el saber y la

ciencia, no es cierto, ¿qué funda entonces esta ciencia? ¿Estamos autorizados, pues, para invertir sin más el sentido o la dirección original de esta fundamentación?

Decir esto sería, ciertamente, demasiado simplista. Al contrario, es en efecto necesario diferenciar en primer lugar la exactitud en tanto que conformidad y concordancia de nuestro pensamiento con lo que le está presente. Dos y dos son cuatro es una exactitud de este tipo y esta concordancia y exactitud ¿es ya lo que suele llamarse la verdad? ¡No! La verdad es anterior a la conformidad del juicio. La conformidad significa que el pensamiento se acomoda al ente, toma su medida y establece por fin su concordancia con él. Para que el pensamiento pueda tomar la medida del ente y establecer con él la conformidad es preciso que previamente este ente se manifieste al pensar y que el pensar esté abierto al ente y a sí mismo. Uno y otro deben desde siempre encontrarse en el seno de la verdad englobante. Si esta verdad no fuese dada desde siempre no podría lograrse ninguna exactitud, ni conformidad, ni concordancia. La verdad es antes que la ciencia: es su fondo, no su resultado.

2.^a El ente es lo que está dotado de SER, lo que tiene SER, así como la verdad es anterior a la exactitud y a la concordancia, así el SER es anterior al ente. PLATÓN consideró lo que llamaba «eidos», la idea, como dotada de una realidad más intensa que la cosa percedera, a saber, que esta cosa que hoy nos sirve de prototipo de lo real y de lo verdadero y por cuyo medio aclaramos lo que entendemos por realidad y por verdad. El concepto platónico de la verdad y de la realidad está de esta suerte en oposición diametral con respecto al modo como el buen sentido de nuestros contemporáneos los concibe. Mientras que el platonismo pretende que el SER goza de una existencia más intensa que las cosas, el positivismo sostiene que los entes — cosas — son lo único real en el sentido propio de la palabra, y que por el contrario el SER y la esencia no son más que meras ideas. Mientras el platonismo abraza la verdad de la esencia, el positivismo se realiza en la conformidad del juicio y de las cosas, en esta conformidad y exactitud que ha suplantado para él la verdad de la esencia. Ahora bien, sin necesidad de haber tenido que reflexionar expresamente sobre ello, la época actual ha optado tácitamente desde el primer momento en favor del positivismo y en contra del platonismo, y esta opción ha tenido lugar en el seno de una actitud y de un concepto fundamental que nuestra época considera como completamente naturales, como una verdad banal que no merece ser puesta en duda.

Se sigue de todo ello que hay una historia de lo que son la realidad y la verdad. Las grandes civilizaciones y las grandes épocas se diferencian, por consiguiente, no tan sólo por la diversidad de sus respectivas organizaciones de la sociedad, del Estado, del tra-

bajo, de la economía, del ejército y de la vida en general, sino, y esto en primer lugar, por el hecho de que para cada una de ellas la verdad y la realidad son otras, que cada grupo de hombres existe en el seno de otra realidad, de otra verdad, y que la verdad y la realidad se les hacen presentes bajo formas diferentes. Lo que importa es que el «ES», que dice a un tiempo que algo ES verdadero, que algo ES realmente así, y que algo ES verdaderamente así, indica y significa en cada caso particular otra cosa, y que en consecuencia este ES apunta de modo cada vez otro a objetivos no idénticos. Nos preguntábamos ya hace un momento si verdad y realidad no permanecen acaso perpetuamente idénticas a sí mismas y si no ocurrirá que nosotros las interpretamos diversamente cada vez. La historia de lo que son la realidad y la verdad ¿no se reduce a la historia de la diversidad de las interpretaciones humanas? Contestando de esta suerte minimizaríamos el alcance de nuestro problema: si nosotros nos interrogamos sobre lo que sea el sentido del SER, toparemos con el hecho de que a primera vista SER significa siempre presencia, ser ahí. Si digo que una cosa ES, esto equivale a decir que está ahí, que es presente y esto, en una presencia que a la vez nos envuelve a nosotros mismos junto con lo que es, cabe nosotros. Presencia es realidad, presencia es ser ahí. Ser ahí es verdadero. Presencia es verdad. Ahora bien, ¿qué es presencia? Decíamos que es un modo de ser ahí juntos nosotros y lo otro; en este conjunto nosotros estamos abiertos a lo otro y a nosotros mismos, y lo otro nos es manifiesto. Manifiesto y abierto dentro del conjunto. Así pues el ser ahí juntamente es también, por su parte, manifiesto, presente y verdadero. La presencia en el seno de la cual estamos reunidos, nosotros y lo otro, esta presencia es presente a su vez. Nosotros estamos ahí, lo otro está ahí, y el ahí está ahí, esta ecidad está aquí. Es que en la presencia dos cosas son presentes: primero, lo que está presente, y segundo, la presencia misma. Todo lo que designamos y nombramos lo ponemos como siendo en realidad y en verdad, es decir, como existiendo en la realidad y en la verdad. Se sigue de ello que la realidad y la verdad por las cuales lo real es real y lo verdadero es verdadero, están explícitamente ahí y en consecuencia son a su vez reales, manifiestas y verdaderas. Ahora bien, la verdad es verdadera de un modo muy distinto a como una cosa es; y la realidad de la realidad difiere totalmente de la realidad de lo real. Así se manifiesta, ya que lo que está indicado por el ser, la realidad, la verdad se encuentra desde el primer momento escindido de un modo misterioso: el SER es, y el ente es también; la verdad está ahí y lo verdadero también; la realidad está presente y lo real también. Este doble sentido y esta fisura se caracterizan del mejor modo posible por lo que la metafísica clásica llamó analogía. Este mismo fenómeno recibe en Heidegger el nombre de «diferencia ontológica». El modo como el mundo ES difiere del modo como ES lo

que está en el mundo. El existir del Todo integrador es otro que el existir de lo que se encuentra en el seno del Todo y englobado por el Todo. La alteridad de dos tipos de existir es una diferencia de principio. Hoy en día, en el siglo de las ciencias rigurosas, tan sólo lo que está englobado, lo que está en el seno del mundo es lo que se presume ser verdadero y real, mientras que lo que engloba, el mundo, el SER en tanto que sentido primero sólo a partir del cual el mundo se ordena y se estructura, y lo mismo la verdad, la realidad, el sentido, la significación, el valor, han pasado a ser simples «ideas», es decir: ficciones subjetivas, realidades puramente inteligibles, significaciones para nosotros: «entia rationis», engendrados por nosotros. Ahora bien; todo esto: mundo, realidad y SER son, según otra concepción querida de nuestro siglo, el producto de la adición y de la interacción de todos los entes individuales y en consecuencia nada más que un gigantesco ente individual, nada más que una superexistencia aposteriorica de titánicas dimensiones, un compuesto y una compilación, pero no nada originario ni ser propiamente dicho. El Todo integral ya no se considera hoy en día como el hecho primero, en tanto que sentido manifiesto, en tanto que entidad en la cual surgen lo mismo las significaciones que los valores. Por el contrario, la significación del SER ha sido sustituida hoy por la pluralidad y la multitud. La multiplicidad de las relaciones de significaciones que al ir y venir entre sujeto y objeto marcan los surcos de la rutina y se acomodan y equilibran en ellos.

Ahora bien, ¿qué tiene que ver en el fondo todo esto con el fenómeno de la ciencia? Ciertamente mucho, porque según la tesis que acabamos de dilucidar, la ciencia se muestra completamente incapaz de enfrentar nuestra reflexión con el SER; si al reflexionar nos confiamos a la ciencia, aparecerá que ella no puede orientarnos más que hacia los solos entes. La ciencia nos muestra lo real, pero nunca la realidad; nos muestra lo verdadero, pero nunca la verdad. Ella determina las cosas y al determinarlas no reconoce como válido más que lo palpable, lo tangible, lo que está englobado, lo particular, lo singular; pero no admitirá nunca lo que engloba, lo que integra, lo supraindividual, lo que la filosofía llama lo «trascendental».

II

Esta omisión no es culpa o defecto de la ciencia, porque si ella no restringiese el sentido de «este ES», «este existe», «este es verdadero», «este es realmente tal», etc., resultaría ella misma imposible, desaparecería esta ciencia que garantiza la aprehensión de estados de hecho aprehensibles. Mientras que nuestra primera tesis soste-

nía solamente la facticidad, la existencia y la realidad de lo que se llama la edad de las ciencias y el hecho de que vivimos en la época de la ciencia, nuestra segunda tesis se propone considerar el «qué», la esencia de este hecho. Afirma, pues, que en un período en el cual es la ciencia la que decide lo que debe pasar por verdadero y por real, la ambigüedad de la forma verbal ES, que significa al mismo tiempo el «eidos» y el «on», el SER y el ente, la realidad y lo real, la verdad y lo verdadero, acaba por hacerse unívoca. En adelante, la forma verbal ES no significará ya más que el solo ente, en tanto que lo real singular, en tanto que lo verdadero que puede ser comprobado con certeza. Lo otro, lo que hasta ahora estaba mentado simultáneamente con el ente, a saber, la totalidad integral, el mundo fundador de sentido y el SER como fundamento principio y razón del mundo, acaba por desaparecer y por devenir quimérico. Y la esencia en cuanto idea degenera en ideología. Por más que hubiese sido anteriormente lo que mostraba con mayor claridad, el fenómeno por excelencia, ahora se rebaja al nivel de un epifenómeno. Al favorecer semejante evolución, la época de las ciencias puede ser igualmente calificada como época del positivismo. Para el hombre que vive en semejante siglo, el querer ver y experimentar el SER y la esencia ya no es simplemente cuestión de su voluntad individual. Es imposible querer decidirse a ello sin más, porque cada acto de ver presupone dos cosas distintas, a saber: primero, que nosotros estamos dispuestos a ver, y segundo, que lo que nosotros consideramos esté también dispuesto por su parte a dejarse mirar por nosotros. Si lo que nosotros consideramos está verdaderamente dispuesto a dejarse ver, entrará dentro del ámbito de nuestra mirada. Ahora bien, es muy posible que no tenga ningún empeño en ser visto por nosotros, y en este caso, por el contrario, se escapará de nuestra vista. La consideración de la filosofía por sí misma puede ciertamente disponernos a ver no solamente los entes comprobables en su correlatividad, sino también algo más, pero es en cambio incapaz de obligar a este algo a mostrarse dispuesto a ser visto por nosotros. Saber en qué medida, en la época de la ciencia, es todavía posible experimentar lo suprasingular, a saber, lo que no es un ente individual, sino que es el SER mismo, o en otras palabras, tener, fuera del dominio científico, la experiencia filosófica, artística y religiosa, esto no depende tan sólo de nuestra voluntad, sino que es por así decirlo el don del destino y de la gracia. Ahora bien; si incluso en plena época de la ciencia, esta gracia o este destino no se nos ofreciese, no podríamos nunca descubrir ni caracterizar la concepción incompleta, superficial y corta de alcances con que se conforma nuestra época. En la época misma de la ciencia y del positivismo se anuncia ya, a pesar de circunstancias desfavorables, la llegada de este «otro», que es enteramente extraño e incomprensible para esta época. Y esto quiere decir que nos encontramos frente a un cambio

de rumbo decisivo que separará dos fases de la historia, o lo que es lo mismo, estamos en una crisis, en un adviento. Si no fuese así, toda la reflexión que acabamos de desplegar no habría sido posible. Pero ella está condicionada por nuestro tiempo.

III

Moderemos, sin embargo, un poco el ritmo de nuestra exposición. ¿Por qué la ciencia no puede presentarnos más que entes? ¿Por qué no nos sitúa en presencia de la esencia y del SER? ¿De qué depende esto? ¿Tal vez de la esencia típica de la ciencia? ¿Puede realmente depender de ello, aunque nosotros hayamos rehusado imputar a la ciencia su esencia específica como un fallo o defecto? Hablábamos hace un momento de experiencias filosóficas, artísticas y religiosas, y éstas nos parecían precisamente ser experiencias del SER, del sentido, de la esencia. ¿Por qué la ciencia, por su parte, no tiene experiencia más que de los hechos, y por qué se contenta con estudiarlos por medio de la sola lógica? ¿Por qué se manifiesta incapaz de llegar hasta el «Logos», y en consecuencia, hasta una lógica del SER y del sentido? ¿Por qué es la ciencia, espontáneamente y por esencia siempre ónticopositivista? ¿Por qué no alcanza nunca a ser ontológicofilosófica, ella es siempre ciencia especializada e individual, pero nunca es ciencia universal? Estas cuestiones nos conducen a una tercera tesis que establece el paso desde el simple reconocimiento de la facticidad del cientismo de nuestro tiempo, tal como estaba desarrollado en la primera tesis, y de la esencia, es decir, del «qué» de este cientismo, tratado por la segunda tesis, al «cómo», al modo de proceder del cientismo. Esta tercera tesis adelanta que la esencia de la ciencia consiste en el método. Por oposición, lo mismo al saber cotidiano que a estos tipos superiores de saber, tales como el saber religioso, artístico y filosófico, el saber científico es un saber metódico, en otras palabras, está caracterizado por el hecho de que en él el método de la experiencia tiene primacía sobre el contenido de la experiencia. El término griego «*methodos*» significa camino, este género de camino cuyo término está decretado de antemano. Por método entendemos el modo riguroso y exacto con el que el proceder se compromete de antemano en lo que quiere saber. Y es de la intensidad del querer saber de lo que depende la precisión con que la cuestión se delimita. Una cuestión no es precisa más que por el hecho de que está claramente delimitada, es decir, por una limitación apriorística de ella misma por sí misma. Las ciencias naturales de la época moderna conocieron sus grandes éxitos desde que Galileo comenzó a reducir el objeto que quería estudiar, la «naturaleza», a un número limitado de momentos, tales como la

masa, el movimiento, la fuerza, el espacio, el tiempo, y a sus relaciones recíprocas. Es gracias a este grandioso ascetismo en el cual la «naturaleza» fue a priori depurada y liberada de todo cuanto era irreductible a estos factores calculables, que conoció un éxito superior a la ciencia medieval de la naturaleza, que pretendía en cambio abarcar de un solo golpe la multiplicidad total, es decir, la posición que cada cosa ocupa en el conjunto de la realidad. La condición de posibilidad de estos éxitos proviene, pues, de su continencia ascética apriorística. Lo mismo ocurre con la ciencia de la historia. Desde que la historia dejó de considerarse como el conjunto de la sucesión de eventos bajo el punto de vista de un sentido y de un término absoluto, y empezó a concebirla partiendo de una delimitación apriorística, como la textura de actos volitivos condicionados por fuerzas causales y finales y por motivos, la ciencia de la historia conoció inmediatamente los grandes éxitos del descubrimiento y de la ordenación del encadenamiento histórico. La ciencia devino fecunda porque se contentaba con atender a objetivos limitados y abordables. Adquirió seguridad por el hecho de haberse dado un horizonte netamente delimitado. Es en este ámbito escogido por ella misma donde la ciencia desemboca y acorrala a los entes; en esta situación subjetiva ella los detiene, los pone en seguridad, los inquiere en su banco de pruebas, les obliga a contestar a sus preguntas. Lo que ahora se hace manifiesto no se muestra, pues, plenamente a la luz de la verdad primordial y del SER originario, sino que tan sólo ha devenido claro y distinto porque nosotros lo hemos determinado de antemano por nuestra perspectiva específica y por nuestra manera particular preconcebida a priori de plantear nuestras cuestiones. Y no son únicamente las ciencias de la naturaleza, sino también las ciencias del espíritu o del hombre que, de modo parecido, han venido a ser una técnica.

Es, pues, claro que el método es una restricción, una autolimitación, un ascetismo, y por consiguiente, una abstracción. El método, por así decirlo, se vuelve de espaldas a la totalidad, a lo ilimitado, a lo absoluto y se orienta hacia un horizonte circunscrito y parcial. El método olvida conscientemente lo que engloba y posibilita lo mismo las cosas que nosotros mismos para preocuparse tan sólo en adelante del grupo particular de fenómenos que se propone conocer. Ahora bien, lo que de esta suerte está olvidado y puesto entre paréntesis por la abstracción metódica está, precisamente en esta omisión voluntaria misma, presupuesto como aquello que desde siempre está manifiesto. Lo que está tácitamente presupuesto es la verdad y el SER. Presuponiendo la verdad, la ciencia se aparta de ella, dirigiéndose hacia la exactitud, en tanto que conformidad y concordancia del juicio y de la cosa. Puesto que la ciencia renuncia a decidir absolutamente lo que se muestra para ella, a definirlo bajo el punto de vista del SER y de la verdad, se contenta por el mismo hecho con definirlo de modo relativo. Es justa-

mente gracias a esta restricción y relativización por lo que conoce tanto éxito. Lo que la ciencia encuentra, lo define por referencia a esta «naturaleza», que escogió de antemano como su perspectiva, y la predefinió, reduciéndola a los solos factores de masa, movimiento, fuerza, espacio y tiempo, prescindiendo de todo lo demás. En el caso en que la ciencia se ocupa por ejemplo de la historia, el hecho histórico que se propone estudiar será definido por ella desde el punto de vista de un tipo de historia que de antemano ha purificado de toda idea teológica, de un fin o de un sentido último, y la predefinió tan sólo por el encadenamiento comprobable y posible de fuerzas, de objetivos y de motivos de voluntad, y por la lucha entre la voluntad determinada de esta suerte y la materia rebelde, que por su parte ha venido a ser relativizable y determinable, y que la voluntad debe, para vencer su resistencia, o bien anonadar o bien utilizarla como un utensilio. La naturaleza predefinida por la ciencia no es ya la «*physis*» de los griegos, la totalidad del mundo, el cosmos concebido a partir de su «*archè*», de su primer principio. Ni la historia predefinida por la ciencia es ya la historia mundi, la totalidad de la sucesión de eventos interpretada desde el ángulo del sentido y de la salvación, sino que es, por el contrario, una coherencia determinada, objetiva y verificable en cada caso. Decíamos que la ciencia se aparta de la verdad y se orienta hacia la conformidad, como concordancia del juicio y de la cosa. Al hacer esto, pasa al mismo tiempo del mundo a la región, al distrito que ella ha escogido y recortado en la totalidad del universo. Al pasar del ente al objeto, olvida aquello de donde parte, la verdad, el SER, el mundo, de la misma manera que la conformidad de juicio ha suplantado la verdad, y que el dominio regional ha ocupado el lugar del mundo integral, así también la objetividad sustituye la realidad. Y es en la universalización de esta objetividad en lo que consiste el triunfo de la especialización. Y la perfección de la conformidad de juicio reside en lo que HEIDEGGER califica de olvido del SER, de la verdad y del mundo. Todo cuanto está en el mundo deviene explicable y disponible. El mundo no es concebido más que como la adición de lo que en él se encuentra como unidad que resulta de una compilación. Pero el mundo, en tanto que fundamento de nuestro ser-en-el-mundo, en tanto que dador e instaurador de sentido, lo mismo que la verdad de este mundo, ha desaparecido.

El paso de la verdad como apertura reveladora, o, para usar un término a la vez griego y heideggeriano, como «*alêtheia*», a la concordancia, a la conformidad de juicio, a la «*orthothès*», a la adecuación de las cosas y de nuestra investigación (concordancia que, sin embargo, no puede ser operada más que si previamente antes del inicio de nuestra búsqueda, estamos ya abiertos a las cosas y si las cosas nos son ya manifiestas), este paso puede ser claramente captado si se analizan los conceptos de evidencia y de

ciencia, tales como HUSSERL los utiliza. Es el hombre, su curiosidad, su querer saber, quien escoge y ordena lo que debe y puede devenir manifiesto. Y, por consiguiente, la verdad auténtica (que por otra parte, según él, es idéntica a la verdad científica), descansa para HUSSERL en la evidencia. Ahora bien, HUSSERL define la evidencia como una relación de coincidencia y delimitación. Y lo que en la evidencia coincide y es delimitado es, por una parte, nuestra atentividad que proyecta su objetivo, y por otra, el cumplimiento de nuestra expectación por la aparición, en el horizonte de la expectación, de los objetos a los que dedique su atención. Así, la evidencia es por su parte la experiencia de la congruencia y de la concordancia de los entes y de nuestro pensar en un espacio que nosotros mismos hemos engendrado para nosotros, por medio de nuestra sola atentividad o expectación. Cuando la coincidencia de la espera y de su realización puede ser verificada, se puede tener la segura certeza de que los juicios son exactos. Y esta exactitud, esta seguridad, esta certeza constituyen, en adelante, la definición de lo verdadero y de lo real, sin que nos sea preciso en adelante el SER apriorístico y la verdad primera y a priori.

Resumen: la ciencia sustituye la reflexión sobre la verdad primera, sobre el mundo y el SER por búsqueda y verificación del encadenamiento correlativo, ininterrumpido, conforme con las leyes de la naturaleza y explicable, de los entes. Sustituye la experiencia ontológica por la explicación óptica. Cada ciencia regional no reflexiona sobre los entes más que en el seno de una región netamente delimitada. Pero, en tanto que ciencia regional, la ciencia se manifiesta incapaz de sondear los fundamentos de la región que ella ha escogido, debe aceptar su región como un dato que ella simplemente presupone. La ciencia recibe de la región sus consignas y directrices metódicas. No puede contemplar su propia región porque ella no considera nunca aquello en lo cual y sólo en lo cual está delimitada la región que ella presupone. La ciencia es ciencia de los entes, y esto en razón de un proyecto de esencia, pero que como proyecto se sustrae por su parte a ella, porque la ciencia es siempre ciencia regional que al fijarse en un grupo de fenómenos claramente delimitado no puede por esencia atender a lo suprasingular, trascendental, y a lo indeterminado por excelencia. El dominio de las esencias es inaccesible a toda ciencia. Ahora bien, la metafísica clásica, en tanto que tipo de superciencia, se ocupa precisamente de la esencia, y esto refiriéndola expresamente al SER. Al hacer esto, ella deviene por su parte capaz de definir en función del ser lo mismo las esencias que los entes, y en consecuencia deviene supraregional. Aunque ella haga sus encuestas, no en el seno de regiones cualesquiera, sino dentro del mundo como totalidad integral permanece cerrado para ella el dominio del SER. La perspectiva propiamente dicha de la metafísica clásica se le escabulle, porque ella no conoce un punto de vista o un horizonte toda-

vía más amplio. Ella se sirve en la práctica de este horizonte del mundo y del SER promoviendo en el mismo sus investigaciones, pero el mundo y el SER mismos le son anteriores.

IV

De la misma manera que la esencia constituye el límite de la ciencia, el mundo y el SER constituyen el límite de la metafísica clásica. Es justamente la tesis de HEIDEGGER sobre la estructura de la metafísica clásica y sobre la necesidad de sobrepasar esta metafísica. La metafísica clásica se determina ciertamente a partir de este límite del SER, pero sin poder por el mismo hecho tematizar este límite. Este límite, como lo que es anterior a la metafísica clásica, y a partir y en razón del cual puede ella tan sólo estudiar sus objetos, este límite está preentregado a ella en una experiencia primera que llamaremos experiencia ontológica trascendental de base. En esta experiencia ya no son los entes lo que sería estudiado como en una región dibujada a priori por un sujeto, de modo semejante a como lo hacen las ciencias, ni tampoco las regiones como regiones eidéticas de búsquedas posibles estarían definidas y segmentadas por relación al conjunto de la vida humana, como hace la metafísica clásica. Porque la experiencia ontológico-trascendental va desde un principio más lejos de la esfera de las regiones de estos objetos, regiones determinadas con relación al sujeto. Ella es la experiencia de lo anterior a toda correlación de sujeto y de objeto, de lo único que presta a sujetos y objetos el espacio de su correlatividad. Es únicamente en el seno de este espacio de la experiencia primera donde el sujeto y el objeto encuentran un primitivo acorde, y es únicamente en este espacio donde habrá intencionalidad como orientación de uno hacia el otro y donde se producirá la «adecuación» y la adaptación mutua. Este espacio es el espacio de la verdad primera, y, en tanto que tal, lo que es propiamente digno de ser pensado por la filosofía; por una filosofía que según HEIDEGGER, no es ciencia ni superciencia, como la metafísica clásica. Este algo digno de ser exclusivamente meditado está ante todo ofrecido a la filosofía por la experiencia fundamental propiamente dicha, esto digno de ser pensado, no posee sin embargo ya una perspectiva practicable de la cual la filosofía podría servirse en su trabajo, porque esto no es algo claramente delimitado, a partir de lo cual, o en dirección hacia lo cual fuese posible hacer una abstracción; ni es tampoco un objetivo determinado dado de antemano, y hacia el cual sería posible orientar nuestro camino. Porque se trata de lo trascendental que desborda todos los límites, incluso los límites del sujeto y del objeto. No podemos hacer presa en él ni orientarnos hacia él, sino tan sólo acoger dócilmente su experiencia. *Non*

in nobis, non extra nos, sed supra nos, como dice SAN AGUSTÍN : no está fuera de nosotros ni ante nosotros ni puede encontrarse en nosotros, sino que es condición de posibilidad de cuanto podamos nosotros encontrar y justamente él *porque* y *si* nosotros estamos en él. Es aquello por lo cual nosotros estamos en el mundo y en la verdad, gracias a lo cual nosotros estamos abiertos a lo verdadero y a lo que existe en el mundo, abiertos a las regiones del mundo y al ente específico de cada una de estas regiones. Gabriel MARCEL califica de «misterio del ser» este espacio y este fundamento de toda verificación y de toda representación, espacio y fundamento de los que tenemos ciertamente experiencia pero que no son verificables ni representables. La experiencia de este espacio no presenta pues nada concreto en lo que ella pudiese tomar pie, al contrario ella debe soltar amarras, abandonarse ciegamente e inmergirse en este misterio. Para esta experiencia no hay ya métodos formulables ni reglas que puedan ser enseñadas. De la misma manera, la meditación de esta experiencia se encuentra entregada a ella misma, sin preceptos ni consignas, abandonada a aquello de lo cual hace la experiencia. Cabe concluir de lo dicho que la filosofía no ignora ciertamente lo que se llama rigor, seriedad, espíritu lógico, desde el momento en que ella se pone en camino hacia la fuente y las profundidades, pero ella no conoce ni reglas ni hilos conductores, ni métodos. Ahora bien, al método lo calificamos como esencia de la ciencia. Es por ello por lo que nuestra *cuarta tesis* sostiene con Martín HEIDEGGER que la filosofía no es una ciencia. Ella no es ni el fundamento científico, metódico, abstractivo y especial de las ciencias regionales, es decir, ni la metodología ni la teoría del conocimiento en beneficio de ella, como tampoco es la superciencia que se limitaría a apoyarse sobre las ciencias regionales como sobre sus fundamentos y a reunir las universalmente continuando su vindicación, porque ello acabaría por degenerar en diletantismo. Es decir: no es tampoco ella esta «metafísica inductiva» moderna que pretende ser el resultado final de todos los esfuerzos científicos. Con esto terminamos la parte negativa de la cuarta tesis, su parte positiva afirma, por el contrario, que la filosofía es experiencia onológicotrascendental y al mismo tiempo puntualización de ella. La filosofía, como acabamos de exponer, realiza la experiencia del fundamento trascendental bajo la forma del SER, del mundo, de la verdad, de este fundamento que desborda todos los límites y con ello los hace posibles. A partir de la experiencia de este fundamento ella puede estudiar y definir los límites esenciales de las regiones respectivas. Ella estudia la experiencia de esta fuente primera que no se presta a ser distintamente apprehendida, verificada, objetivada y hecha presente por la simple razón de que no es un ente que podría devenir objeto, sino que continúa siempre por desvelar como la profundidad que nos sostiene y fundamenta. En esta experiencia no se encuentran ya entes

sino que se aprehende lo no-ente, el SER y la diferencia entre el SER y los entes. Se aprehende la ambigüedad del «ES», de la cópula SER. Aparece siempre de nuevo la diferencia, en tanto que esta dicotomía suprasubjetiva y preobjetiva, esta dualidad insondable con respecto a la cual el filósofo debe mantenerse de continuo abierto incluso en medio de la especiosa univocidad y de la pretendida evidencia trivial en exceso del verbo SER y de la forma verbal ES, tales como tienen curso en la vida ordinaria.

V

Antes de terminar planteemos todavía una última cuestión y tratemos de responder a ella. Una filosofía caracterizada de esta manera como empirismo trascendental y ontológico, como la experiencia del origen suprasubjetivo y supraobjetivo de lo a priori, ¿qué puede significar precisamente hoy, en la época de la ciencia? Antes de contestar es preciso aclarar que la ciencia, en tanto que ciencia rigurosa, y por lo mismo en tanto que técnica, no depende en ningún modo de la filosofía, ni la requiere en absoluto para poder subsistir e incluso obtener éxitos más brillantes aún. La ciencia presupone algo de lo cual no puede apoderarse: el SER y la verdad. Dentro de lo que ellas presuponen, la ciencia y la técnica no cesan de ensayar y de vindicar un proyecto de esencia, y de poner a prueba la perspectiva abstracta de una estructura regional más que en el momento en que este proyecto y esta perspectiva devienen estériles y que la rutina progresista exige otro proyecto y otra perspectiva de partida. Un tal momento de cambio de ruta se llama entonces «la crisis de una ciencia». Ahora bien, el criterio del proyecto y de la perspectiva será, una vez más, su utilidad; utilidad que consiste en detener los entes de aquella manera que mejor permitirá ponerlos en valor. La relación que enlaza entre sí todos estos proyectos y perspectivas, haciendo abstracción de toda exactitud y conformidad posibilitadas por ellos con respecto a la verdad primera, se considera sin embargo como inútil y en consecuencia se abandona en la oscuridad. Aunque la ciencia no pueda edificarse más que sobre la experiencia ontológicotrascendental, puede sin otra forma de proceso prescindir de una explicitación filosófica de aquella. Pero el hombre como tal, ¿podrá prescindir igualmente de ello? La respuesta está enunciada en la *quinta tesis*: el ser hombre, en toda su plenitud no es posible más que si, además de la ciencia y de la técnica como realización de la posibilidad del dominio del mundo por el hombre, se actualiza igualmente en el hombre este tipo de saber que, por medio del lenguaje, de la imagen y de la obra, elabora, dilucida y hace comunicable la experiencia auténtica de lo que es completamente lo PRIMERO, lo todopoderoso.

Aclaremos brevemente el contenido de esta tesis. En virtud de la ciencia y de la técnica, el hombre se apodera tanto de la historia (y ello por la ciencia de la historia, la ciencia del espíritu o del hombre) como de la naturaleza (por la física en sentido amplio) y se hace metódicamente y de acuerdo con un plan preconcebido señor del ente en estos dos dominios. Nuestro tiempo es el tiempo de la ciencia por excelencia porque en él toda relación originaria entre el hombre y los entes, es decir, toda relación que hace posible ver a los entes en el horizonte de la experiencia fundamental, amenaza perderse, y porque al mismo tiempo toda relación al ente se opera hoy únicamente por el intermediario de la ciencia y de su objetividad. ¿Es verdadera esta afirmación? Yo creo que sí. Para ejemplificarla escogeré nuestro comportamiento con respecto al arte: ¿Dónde es aún que estamos hoy impresionados por la experiencia primera de lo bello? ¿Dónde es hoy que la obra de arte pueda todavía invitarnos a cambiar nuestra vida, según la palabra que enuncia RILKE en su poema al torso arcaico del Louvre: «No hay en este cuerpo ni un sólo punto que no esté observándote; debes cambiar tu vida»? Pero nosotros no podemos ver ya las obras de arte más que por el intermediario de la ciencia del arte. Y ésta convierte la obra de arte en un objeto estético comprensible, jerarquizado sea donde sea en la textura ordenada de los estilos y de la historia del arte, objeto estético que deviene explicable en función y a partir de los encadenamientos e interdependencias que esta ciencia manifiesta y puntualiza. Pero ¿dónde sucede aún todavía que la obra de arte sea vivida y experimentada como la aparición del SER y del mundo, como lo grandioso, del hecho que condensado en un objeto individual el mundo, como fundamento instaurador de sentido está ahí, ante nosotros, exigiendo que a partir de este fundamento creador de sentido lo miremos todo en adelante de un modo nuevo, que lo meditemos de un modo nuevo, que cambiemos gran número de nuestros modos de obrar. El SER y el ente se han sustraído a nosotros, y el objeto estético ejerce su dominio. La verdad del arte se hizo suplantarse por la exactitud de la conformidad del juicio y la apreciación estética.

Pero lo mismo sucede con las relaciones humanas: entre hombre y hombre se han intercalado lo mismo la psicología que la pedagogía. El pedagogo de hoy se propone por misión canalizar la evolución de su alumno, hacer comprensibles sus motivos, preformarlo para su futuro empleo funcional en el seno de una sociedad que se entrega a ultranza a la división del trabajo, preparándolo para ser un miembro útil de esta comunidad. La experiencia originaria del carácter absoluto del compañero como persona, parece acabar por desaparecer completamente, fuera de la psicología y de la pedagogía: su objeto es el sujeto, pero no la persona. Se atribuyen la tarea de aprender a manipular este sujeto, ponerse de acuerdo con su diapasón propio y orientarlo hacia el objetivo final.

de la sociedad. Ahora bien, toda vida en común verdadera es otra cosa, y más que una mera reunión de sujetos individuales y sociales. En la filosofía es donde se hace la explicación de la experiencia fundamental y preobjetiva de la persona. Por ello, la filosofía no es en modo alguno extraña al fenómeno del amor; mientras que la psicología, por el contrario, no tiene que ver más que con los afectos y pasiones normales y anormales. Nuestra historia, para dar otro ejemplo, ¿no nos es dada hoy por el intermediario exclusivo de la ciencia de la historia? La experiencia fundamental de una tradición que nos obligaría y de un porvenir que se nos impondría «libremente» bajo la forma de una tarea que emergería de la tradición y que sería preciso resolver en común, esta fuente de experiencias se ha secado. Por esta causa, tampoco la política hace ya la experiencia de su fundamento propiamente dicho. La necesidad político-histórica es sustituida por la pura y simple conformidad al objetivo. Lo político se convierte en lo útil, degenerando la política en asunto comercial. Hoy no concebimos como históricamente importante más que lo que la ciencia de la historia se digna sugerirnos como tal. No consideramos como históricamente verdadero más que lo que la ciencia de la historia ha puesto en claro y ha declarado objetivamente exacto, pero nunca pasará por verdadera esta historia que se manifiesta como verdadero poder vital. La ciencia se interpone, a título de ambiente mediador, entre el hombre y la historia, reunidos ambos antaño en una relación inmediata. Se podría mostrar una misma tendencia de evolución en la jurisprudencia, sería preciso preguntarse si la jurisprudencia hace su labor a partir de la experiencia fundamental de la equidad, o bien si nuestra experiencia de la justicia como equidad no será más bien idéntica al reconocimiento por nosotros de las normas de equidad establecidas por la jurisprudencia. Lo mismo sucede con el dominio más central del existir humano, a saber, el de la religión. A Dios, o bien se le comprueba históricamente en su pretendida manifestación de sí, o bien sistemáticamente en lo que se denomina las demostraciones de su existencia. Pero la experiencia de la correlatividad necesaria de Dios y del hombre, y del hecho que no es sino el encuentro del hombre con su Dios, lo que constituye propiamente la antropogénesis, esta experiencia cae en desuso en la religión de todas las confesiones. Incluso en la teología, la experiencia directa de la necesidad de la salvación, la bienaventuranza y la consolación experimentadas en vista de la donación de la salvación perdieron su antigua importancia. Hoy en día la teología se limita a comprobar las circunstancias particulares en que Dios hizo su entrada en la historia secular, y a comprobar, en la medida por lo menos en que semejantes cosas pueden ser verificadas, por medio de los métodos de la historia y de la filología, los hechos de su revelación, de esta revelación que, sin embargo, pone en regla la relación entre Dios y el hombre. Ahora bien, toda esta

comprobación y esta puesta en regla presupone con todo la experiencia, y por consiguiente, el cumplimiento de la relación entre Dios y el hombre. Tan sólo en el ámbito de la experiencia de lo sagrado habrá hechos religiosos, habrá comprobación, habrá, a partir de estas comprobaciones tan sólo, una reglamentación de la vida. La religión verdadera se encuentra hoy en día desplazada por la exégesis dogmática de la revelación, por la regulación canónica y moral de la vida, que se edifica sobre esta interpretación. A causa de ello la religión verdadera corre el riesgo de que desaparezca su mismo fondo. (1)

Del mismo modo que la experiencia artística degeneró por haberse inmiscuido la ciencia del arte en experiencia estética; de la misma manera que la relación interpersonal evolucionó por la intromisión de la psicología y de la pedagogía en relación intersubjetiva, así la experiencia religiosa de base está sustituida por teologúmena. No negamos su razón de ser ni a la historia del arte, ni a la estética, psicología, pedagogía, exégesis, dogmática, al contrario tenemos necesidad de ellas; pero ellas son incapaces de sustituir una experiencia que por naturaleza les es anterior. Ahora bien, el signo característico de nuestra época es justamente que les ha pedido hacer esta sustitución. Al proyecto original de un mundo en común se sustituye, en la política, la sociología y la ciencia política. Nunca estas dos podrán, sin embargo, sustituir la experiencia que el hombre de Estado tiene de las necesidades políticas que no son científicamente verificables. La ciencia política y la sociología son suficientes tal vez para la diplomacia, la organización administrativa, pero nunca podrán enseñarnos el oficio y la acción políticas que ambicionan la creación del mundo tal como una mayor necesidad lo exige.

La insurrección de la filosofía contra el predominio de la ciencia, tal como nos parece necesaria hoy en día, no deberá hacer la guerra contra la ciencia ni desacreditarla, puesto que la ciencia debe continuar haciendo adquisiciones y conquistas. Pero el hombre debe saber que hay todavía otros tipos de saber además del

(1) Las líneas anteriores por su concisión pueden dar lugar a equívoco. Estimamos ser fieles a la vez a la verdad y al pensamiento católico de MAX MÜLLER si las glosamos en la siguiente forma:

En la medida que la religión verdadera, como relación del hombre con Dios, se encontrase desplazada y no servida por la exégesis dogmática de la revelación; de modo que el movimiento de la fe se detuviese en el «enuntiable», y no se dirigiese a la «res» misma hacia la cual el «enuntiable», la fórmula dogmática, la orienta; y consiguientemente, en la medida que el «ordo amoris» fuese substituido por una simple «ordenación canónica o moral de la vida edificada sobre aquella interpretación, se correría el riesgo del racionalismo y el naturalismo, de que la religión desapareciese en su mismo fondo. (N. de la R.)

saber científico. Se trata de hacer ver al hombre que la vida languidecerá si persiste en permanecer en la justeza o exactitud como conformidad de juicio, ignorando de intento la verdad primera, si persiste en definir los entes tan sólo objetivamente, desobedeciendo al SER, en subdividir a ultranza su campo de trabajo, únicamente con el fin de recolectar éxito tras éxito, en lugar de abandonarse al Todo para dejarse libremente formar.

Filosofía, Religión, Arte, alta política, no deben dejarse subyugar por el cientismo, como suele exigirse hoy bajo todos conceptos. Los filósofos están más en la verdad que la ciencia. Pero de la misma manera que la vida morirá si tolera que la ciencia eleve la «exactitud» como conformidad de juicio a un rango de absolutez, y que la ciencia defina, y ella tan sólo, el sentido del verbo SER, el sentido del ES, igualmente la verdad filosófica quedará vacía y huera si no empieza a concretarse en la diversidad de los juicios justos y conformes del dominio científico, pues en otro caso la verdad de los filósofos y la experiencia de SER quedarían desligadas y alejadas del juego de fuerzas que se desarrolla en el mundo real. Exigimos, pues, que se opere la síntesis de la experiencia ontológica y de la comprobación óptica, de la filosofía, el arte, la religión, la política, de un lado, y de la ciencia y la técnica de otro. Tal síntesis supondría, sin embargo, que somos de nuevo capaces de acceder a lo que es anterior a la filosofía, arte, religión o política, capaces de una verdadera y explícita experiencia trascendental, experiencia que, ciertamente, no se presta a ser puesta en valor o utilizada, pero que, sin embargo, constituye el fundamento del sentido del todo.

MAX MULLER