



ARCHIVO FILOSÓFICO ARGENTINO

CENTRO DE ESTUDIOS FILOSÓFICOS EUGENIO PUCCIARELLI

ACADEMIA NACIONAL DE CIENCIAS DE BUENOS AIRES

ENSAYOS

ALBERTO ROUGÈS¹

EL FILÓSOFO DE LA CONTINGENCIA

(pp. 51-57)

(Publicado en El Orden, Tucumán, 6 de mayo de 1922)

Después de haber filosofado noble y sobriamente medio siglo, ha desaparecido Emilio Boutroux. Su filosofía no le ha precedido en la región del silencio: ella se halla por el contrario, en plena juventud, llena de lozanía, de fecundidad y de porvenir. Como todo gran pensador, éste ha hecho su público, ha creado su auditorio, le ha dado oídos para sus palabras, le ha imbuido el gusto por su filosofía: Su pensamiento no se ha detenido en los especialistas o en los profesionales, ha llegado ya a los que no lo son, a los que estudian incidentalmente filosofía y, por medio de éstos, vierte hoy sus caudales en el acervo ideológico de la colectividad. Sin embargo, su muerte no ha tenido la virtud de conmover a las masas, como la de los que la deslumbran con cosas visibles. Sus frutos han sido abstracciones, cosas que no se tocan ni se ven, que no son siquiera imágenes de lo visible y de lo tangible, cosas que no pueden deslumbrar a las masas, cosas extrañas a la popularidad.

¹ *Ensayos* (1905-1945). Fundación Miguel Lillo-Centro Cultural Alberto Rougès, Tucumán, 2005.

No le cupo en suerte iniciar su obra en momentos propicios en que un filósofo adquiere fácilmente renombre. La hora del retoricismo filosófico había pasado ya. La aureola deslumbradora de la ciencia del siglo XIX había hecho palidecer el prestigio secular de la filosofía. El empirismo sembraba en todas partes una especie de horror a la metafísica y hasta se afirmaba que el positivismo comteano había concluido con ella para siempre. Era la hora del cientismo, todo se esperaba de la ciencia, no solamente ventajas de orden material sino una moral, una estética, la paz del alma, la felicidad humana. No había otras verdades que las de ella, todo que no le perteneciera era despreciable. El cientismo no era una manera de pensar de los sabios, era la obra de la colectividad. Pero la reacción se aproximaba ya. Ya alboreaba Nietzsche que consideraba todo aquello, no como la iniciación de una época de la historia del pensamiento sino como la madurez de una civilización. Calificó a ésta de alejandrina, porque todo lo esperaba del saber, aun lo que éste no puede dar, y vio un símbolo de la crisis de ella en Fausto que, viejo ya, renegó de la ciencia a la que había consagrado toda una vida, para pedir al amor una felicidad que había esperado de ella vanamente. En tales circunstancias, para ser oído, se necesitaba ser fuerte y sobre todo, estar bien interiorizado del movimiento científico, capacitado para comprenderlo y juzgarlo. Respondiendo a estas exigencias, al iniciarse el último cuarto de siglo XIX, nació la filosofía de Boutroux. Ella es, sobre todo, una filosofía de las ciencias. Su problema central es el determinismo, el conflicto entre la ciencia y la conciencia que obceca a la filosofía moderna. ¿Cuál es el alcance del determinismo científico, la ciencia es incompatible con la idea de contingencia, con la libertad humana? He aquí los problemas.

Si nos colocamos lo más cerca posible de la experiencia pura sin formular hipótesis alguna sobre la naturaleza de las cosas, tendremos que reconocer que lo experimental no es la materia sino nuestra sensación, como lo reconoce todo fenomenismo consecuente. Tal como nos lo muestra la sensación, el fenómeno que acaba de aparecer es diferente de sus antecedentes, hay en él algo nuevo con respecto a ellos, por lo mismo que se trata de otro fenómeno. Y decir que hallen en él algo nuevo, equivale a afirmar que hay en él algo que no se puede prever sino cuando ha sido ya alguna vez objeto de nuestra experiencia y cuando es posible su repetición y la de sus antecedentes. Quiere esto decir que si, como lo afirman Bergson y Enrique Poincaré, los mismos antecedentes, dada la solidaridad de todo el universo, no se repiten jamás, la previsión tendría que basarse tan solo en la semejanza y no sería sino aproximada e insegura, al menos en lo que se refiere al fenómeno concreto. Para el empirismo, pues, algo se crea y algo deja de existir a cada instante, el cambio no es una apariencia, la naturaleza es irracional.

En oposición al empirismo la ciencia mecanicista cree que el cambio es una apariencia que encubre una realidad invariable, que es el átomo o la materia vibrante. Para tal ciencia, pues, nada se crea, nada se destruye, el cambio no existe, sino en el mundo de la apariencia, lo real es invariable, el universo es racional y por lo tanto, podemos anticiparnos en nuestras previsiones a la experiencia.

Aunque no se embanderó en el empirismo, que es hostil a la filosofía, Boutroux se colocó en un punto de vista en que éste predominaba. Su filosofía se contrapuso al mecanicismo, que, desde Descartes, venía declarando meramente subjetivas las cualidades sensibles, quedando éstas reducidas así al rol de una máscara de lo

mecánico, que era real. Para Boutroux, los fenómenos extraños a la mecánica no son fenómenos mecánicos encubiertos, son irreductibles a éstos.

La tendencia mecanicista no es tan radical en los diversos dominios del saber, que intente la reducción directa de cada uno de éstos a fenómenos mecánicos. Se contenta frecuentemente con reducirlos a los de un orden inmediatamente inferior aun dentro de una misma ciencia, dejando así como postergada su aspiración a reducirlos a fenómenos mecánicos. Se ha limitado, por ejemplo, a intentar la reducción de los fenómenos psicológicos a fisiológicos, de éstos a físicos-químicos, de los diversos órdenes de fenómenos sociales a fenómenos económicos, de los sentimientos superiores a los más simples, a los más primitivos. En lo que respecta a las principales ciencias, Boutroux considera cada una de ellas irreductibles a las demás, como ya las había considerado Comte. Y no solamente son irreductibles, sino que en ellas hay un orden, una jerarquía; “A medida que del estudio de los cuerpos celestes, dice Boutroux, la realidad más exterior que conocemos, nos elevamos al estudio de la vida y del sentimiento, los postulados requeridos son más numerosos e impenetrables”. Las ciencias que versan sobre lo general, lo abstracto, pueden aproximarse más a la identificación de la causa y de efecto, que es condición de inteligibilidad. *Causa aequat effectum*. En cambio, a medida que las ciencias versan más sobre lo concreto, la diferencia de la causa y del efecto se destaca más, y más se deben resignar ellas a que las leyes sean puramente empíricas. En las ciencias del primer grupo se excluye sistemáticamente lo que no se presta a la medida y al número. En las del segundo no es dable emplear este artificio sin dejar de lado la parte mejor y más característica de los fenómenos. Las leyes de las primeras expresan una necesidad rigurosa, sino absoluta, pero se refieren a lo general y son incapaces de determinar el detalle de los fenómenos. Las de las segundas, rigen el detalle de los fenómenos, pero como no tienen otro fundamento que la experiencia, y unen entre sí, términos heterogéneos, no pueden ser tenidas como necesarias, versan sobre lo que no es para la lógica necesario. En un extremo de esta escala de ciencias se encuentra la necesidad sin determinación y en el otro la determinación sin necesidad. La confusión de estos dos conceptos –determinación y necesidad- ha sido un grave error de la filosofía moderna. Las formas superiores del ser son contingentes en relación a las inferiores, es decir a aquellas en que rige la necesidad, no se explican enteramente por ellas, no pueden ser reducidas a ellas. Los fenómenos físicos desbordan sobre los mecánicos, los químicos sobre los físicos, los fisiológicos sobre éstos, los psicológicos sobre todos ellos. Lo inferior no explica lo superior, contrariamente a lo que sostiene uno de los principios fundamentales del mecanicismo. En la aparición de éste hay algo irreductiblemente nuevo, algo que no se deja resolver en aquél, una creación. La producción de lo nuevo está presidida, pues, por un principio de perfección creciente, que preludia en la naturaleza la moral humana, cuyo principio es para Boutroux: “Obra como si entre las infinitas combinaciones, todas iguales entre sí bajo el punto de vista científico, que produce o puede producir la naturaleza, algunas poseyeran un valor singular”. El Universo nos aparece a la luz de esta filosofía como una jerarquía de formas producidas por adiciones insensibles a la que corresponde una jerarquía de ciencias y de leyes que no es posible reducir a una sola ciencia y a una ley única. La filosofía de Boutroux, es, pues, un evolucionismo, pero un evolucionismo substancialmente diferente del de Spencer. Para éste, en efecto, lo nuevo es una agregación de lo preexistente, mientras que para aquél lo nuevo es una creación.

La idea de contingencia asume en Boutroux formas diversas, es rica en matices, constituye la medula de su filosofía. No es contingente solamente la aparición de un orden superior en relación a los inferiores, sino que también es contingente el hecho científico. El dato experimental no es sino “una impresión, un sentimiento individual, la obra de arte con que lo substituye al espíritu científico, es un objeto definido y existente para todos, una piedra utilizable para el oficio científico impersonal”.

La contingencia de los hechos científicos basta ya para que exista una contingencia de las leyes de la naturaleza, pero Boutroux va más lejos, Kant creía que en la cosa en sí podía existir indeterminación y hasta puso en ella la libertad humana; pero también creía que no podemos pensar las cosas sin que estén vinculadas por la ley de causalidad; de tal manera que ésta no es una ley de aquéllas sino de nuestro pensamiento. Se trataba de una necesidad subjetiva, de un “juicio sintético *a priori*”. Para Boutroux, en cambio, las leyes no son ni puramente *a priori*, ni puramente *a posteriori* y *a priori* “representan los caracteres que tenemos que atribuir a las cosas, para que puedan ser expresadas por los símbolos de que disponemos”. El sabio tiene, pues, un rol constructivo, activo en la ley que es en parte su obra.

Aunque muchas leyes de la naturaleza se encuentran formuladas con precisión matemática, la experiencia no nos puede dar sino lo aproximado, dada la imperfección de nuestros instrumentos de medida. De ahí una posibilidad de contingencia.

La ciencia es simbólica. Consiste ella en sustituir las cosas por símbolos que expresan cierto aspecto de ellas, el que es dable traducir por relaciones relativamente precisas, inteligibles y utilizables por todos los hombres”. El dato experimental es una continuidad heterogénea, que es traducida por el entendimiento en una discontinuidad cualitativa y una multiplicidad numérica. La ciencia parte de esa discontinuidad y trata de reducirla a un continuo homogéneo.

El papel que la idea de contingencia tiene en la filosofía de Boutroux y su manera de concebir el conocimiento científico, parece que debieran bastar para considerarlo uno de los representantes del movimiento anti-racionalista, predominante en la filosofía francesa actual. Pero Boutroux da al concepto de razón una amplitud nueva, que le permite considerarse un racionalista. Tal amplitud es una exigencia a la que el racionalismo actual tal vez no puede substraerse. El racionalismo clásico consideró invariable las categorías por medio de las que la inteligencia recibe o percibe los fenómenos. Para Boutroux ellas son productos de la acción recíproca del espíritu y de los fenómenos, hábitos que aquél ha contraído en su esfuerzo para asimilar éstos. La razón no es inmutable, ella se transforma y se transforma también el espíritu científico. Es que ella no se puede concretar a la lógica de la identidad, que, retorciéndose sobre sí misma, es impotente para llegar a lo nuevo. A es A, es una proposición que nada enseña, dice Boutroux, y una proposición debe enseñar algo e implicar, por consiguiente, la fórmula A es B. Hay una contradicción entre el principio de identidad que es la ley del pensamiento y el mundo cambiante de los fenómenos, y el espíritu se ve obligado a adaptarse a éste, renunciando a la rigidez de aquél. Ya la lógica silogística desborda sobre el principio de identidad, pero eso no basta. El medio de llegar al mundo de la experiencia no es aferrarse demasiado a la lógica, a la sistematización, sino buscar el matiz, aún a riesgo de caer en la contradicción. La razón es, precisamente, el sentido del matiz, el buen sentido, la adaptación del espíritu al mundo fenoménico.

Pero Boutroux no considera ésta suficiente para explicar el éxito de la razón en el mundo de la experiencia. Cree que hay en las cosas, relaciones que corresponden en cierto sentido al encadenamiento silogístico. El hombre no es un monstruo en la naturaleza. La inteligencia que lo caracteriza debe tener alguna relación con la naturaleza de las cosas en general. Debe haber en el fondo de éstas sino una inteligencia semejante a la inteligencia humana, al menos propiedades y disposiciones análogas a la inteligencia. "Es razonable admitir en la naturaleza como una tendencia a la inteligibilidad, una tendencia al orden, a la clasificación". Es posible que exista en el ser que nos rodea una dualidad semejante a la que hay en nosotros, que denominamos inteligencia y actividad. La inteligencia es la regla de la actividad, pero no podemos decir *a priori* en qué medida la actividad realiza la inteligencia. Quizás sucede lo mismo en la naturaleza. "Quizás hay también en ella un principio de necesidad, pero ese principio no es el fondo de las cosas sino solamente su regla". "Si existe una acción en la naturaleza, ella no puede ser la pretendida acción de un cuerpo sobre otro que es una relación numérica". La acción mecánica es una degradación de la acción verdadera. La naturaleza es así aproximada al espíritu, espiritualizada. Cabe observar que, aunque diferenciándose substancialmente de él, el pensamiento de Boutroux se aproxima a veces al de Leibniz, algunas de cuyas obras comentara aquél, sagaz y profundamente.

Hemos indicado lo que es para Boutroux la razón como instrumento de conocimiento, pero el concepto de ésta es más amplio aún para aquél. La razón es inteligencia y sentimiento, conocimiento y amor, es la ley de la actividad toda del espíritu orientada por ella hacia lo mejor, hacia lo que debe ser. Dicha actividad no se explica pues por el pasado, sino por lo que no existe aún, por lo que tal vez no llegará existir, por la atracción de un ideal. Si ella es ininteligible bajo el punto de vista de las causas eficientes, no lo es bajo el de las causas finales, que hacen posible otro tipo de inteligibilidad, que, a diferencia del de las primeras, no excluye la contingencia sino que, por el contrario, la implica. Llegamos así al concepto de libertad que no es para Boutroux sólo la imprevisibilidad, la indeterminación, como parece serlo para Bergson, sino la actividad contingente pero orientada por la razón, la actividad razonable del espíritu.

Así, usando a veces el lenguaje de la hipótesis verosímil y otras el de la afirmación categórica nos hace Boutroux el presente de una fórmula de armonía mental y cordial con el universo, de un compromiso entre lo uno y lo múltiple, entre lo que permanece y lo que cambia, entre lo inteligible y lo sensible, en suma de su filosofía. Ella se hallaba ya definitivamente constituida en su célebre tesis *La contingencia de las leyes de la naturaleza* con que en 1874 iniciara su obra de filósofo, tesis que ha ejercido una acción orientadora de vanguardia en lo que se puede llamar la filosofía francesa actual, sin exceptuar la de Bergson, su discípulo en la Escuela Normal Superior, no obstante las diferencias considerables que existen entre ambas filosofías y la originalidad del filósofo de la intuición y del "élan vital". La filosofía de Boutroux es la misma en sus obras posteriores, la misma no solamente por las ideas esenciales, sino por la sobriedad y precisión de su lenguaje, por la seguridad de su pensamiento, esa seguridad que da el venir del fondo del alma, el haber pasado victoriosamente por mil análisis, por mil pruebas, el haber pugnado con mil pensamientos rivales venidos de todas las épocas de la filosofía, de la que Boutroux ha sido un historiador eminente. Esto no quiere decir que permaneciera inmutable

durante los cincuenta años que reflexionara el pensamiento del filósofo que enseñó que lo real es lo viviente, lo cambiante, lo vital. Sus ideas vivieron y estuvieron en íntimo contacto con el movimiento científico y filosófico, con la moderna filosofía de las ciencias de la que fue él un iniciador, y reaparecen en las obras posteriores a la precitada llenas de nuevas sugerencias, de matices nuevos, renovadas, profundamente interesantes.

Es que, por otra parte, su pensamiento no declinó con los años, sino que, siempre vigoroso, como en plena juventud, parecía indiferente al irremediable ocaso de la vida a la creciente decrepitud del cuerpo, a la ruina de la existencia material. Y cabe decir para su gloria que si comenzó su obra en hora poco propicia en un ambiente hostil cuando no indiferente, la termina cuando de su filosofía se haya impregnado un gran movimiento ideológico del que es él un iniciador, cuando el pensamiento filosófico de Francia vibra intensamente, acaso más intensamente que nunca, como una colmena que bulle y zumba elaborando febrilmente la sustancia inmortal y sutil de una filosofía.

LAS DOS CIENCIAS

(pp. 71-74)

(Este texto apareció primeramente con el nombre de "La ciencia que filosofa y la ciencia que no explica", en El Orden, Tucumán, abril de 1922. El que reproducimos con el nombre de "Las dos ciencias" fue publicado en Sagitario, La Plata, Vol. I, Nº 6, 1926, y contiene con respecto al primero algunas modificaciones que no implican ningún cambio significativo del mismo. No se ha creído necesario por tal motivo salvarlas mediante notas)

Después de haberse familiarizado Aladino con el genio de la lámpara, su aparición le era tan inexplicable como cuando, atónito, lo vio por primera vez, pero conocía ya su ley, sabía preverlo y su presencia no le inquietaba ya. Más ¿era acaso posible explicarla? Y luego, ¿para qué explicarla? ¿Necesitaba acaso Aladino saber por qué aparecía el genio para hacerlo comparecer y para servirse de él a su albedrío? Se diría que estas interrogaciones nos han sido inspiradas por el padre del positivismo o por Mach, el eminente fenomenista, que ha dicho con cierta aspereza, sin duda, que la misión de la ciencia no es explicar, que el que quiera explicaciones debe dirigirse a la mitología o a la metafísica. Pero ¿es por ventura posible que la ciencia sea incapaz de explicar, de conocer la naturaleza de las cosas? ¿Será su última palabra el empirismo, una receta para producir fenómenos que no comprende? La ciencia que filosofa no aguardaría que termináramos estas interrogaciones para decirnos que es misión suya, acaso la más alta, explicar el universo, aclararlo, comprenderlo. Pero ¿qué es explicar? Nuestro punto de partida ha sido una maravillosa incidencia de un cuento oriental, pero bien pudo haberlo sido este hecho no menos maravilloso de la ciencia materialista: cuando unas partículas diminutas, menos complicadas, por cierto, que la lámpara de Aladino, los átomos del cerebro, se hallan situados de determinada manera y vibran en cierta forma, aparece el pensamiento, el genio del cerebro. Hubiéramos podido elegir también cualquier caso de desconcertante heterogeneidad

de la causa y del efecto y hasta la mera aparición de cualquier fenómeno, que es siempre imposible de reducir a sus antecedentes, que es siempre, en relación a ellos, algo irreductiblemente nuevo. Es lo que había visto ya en el siglo XVIII el genial empirista David Hume, quien no se cansaba de repetir que no se puede conocer sino por la experiencia lo que precede y lo que sigue a determinado fenómeno, que es imposible deducirlo por el razonamiento. En otras palabras, el empirista Hume creía que la naturaleza es irracional, inexplicable. Con esto nos encontramos ya en condiciones de decir lo que es para la ciencia explicar. Dejaremos de lado, en esta versión, la explicación por síntesis que, en contraposición a la analítica de Aristóteles fue intentada por Hegel y han hecho revivir en estos últimos tiempos Hamelin, Croce y Gentile.

Explicar es identificar la causa y el efecto, es hacer desaparecer la heterogeneidad de ambos para demostrar que el cambio ocurrido no es sino una apariencia que encubre una invariabilidad, una perfecta equivalencia del antecedente y del consecuente. Es lo que el filósofo dinamarqués Höffding quiere decir al afirmar que la relación de causalidad no es clara cuando hay diferencia de cualidad entre la causa y el efecto.

Prescindiremos de la explicación legal porque no es una verdadera explicación.

Para explicar podemos declarar que la causa no es sino una apariencia que encubre el efecto. Es lo que se hizo al explicar el embrión por su preformación en el huevo, es lo que hacen algunos psicólogos al afirmar que un hecho nuevo y extraordinario de nuestra vida psíquica, la conversión por ejemplo, ha preexistido en lo inconsciente. El genio de la lámpara estaba oculto, no ha hecho otra cosa que aparecer. Esta manera de explicar ha dado origen a numerosas teorías de la ciencia y a ideas que han jugado y que juegan un gran rol en su desenvolvimiento, como las de potencia en la filosofía de Aristóteles, la energía potencial y la fuerza en la ciencia moderna. La fuerza es para Leibniz lo que en el estado actual es la razón de un nuevo estado.

Podríamos realizar la identificación explicativa a la inversa, sosteniendo que el efecto no es sino una apariencia bajo la cual se encuentra la causa, es decir que el genio de la lámpara no es sino una ilusión, un "epifenómeno". Es lo que hacen todas las teorías que pretenden reducir lo nuevo a lo precedente, lo superior a lo inferior, las que afirman que lo biológico es lo físico-químico y éste lo mecánico. Esta manera de explicar, adoptada aún por hombres de ciencia que creen permanecer en el terreno de la experiencia pura, ha tenido siempre sus contradictores y sobre todo en estos últimos tiempos en que los filósofos que tanto han orientado al pensamiento actual, como Boutroux, como Eucken, como Bergson, han hecho de la irreductibilidad de lo superior a lo inferior, la médula misma de la filosofía.

Las dos maneras de explicar a que acabamos de referirnos entrañan una violencia: el sacrificio o la negación de uno de los fenómenos, de una parte de lo experimental, en bien la inteligibilidad. Lo común es que los teorizadores de las ciencias adopten una actitud ambigua que no desecha del todo a ninguno de los fenómenos, que los tiene presentes a todos. Se niega y se afirma al mismo tiempo un mismo fenómeno. Tiene pues razón Eugenio D'Ors al decir que la afirmación de lo contrario (que el tótem es un pedazo de madera y también un demonio) no es una característica de la mentalidad de los primitivos sino que es constante en el hombre.

No se agotan con esto los recursos de la tendencia explicativa, es decir, filosófica de la ciencia. Cabe, en efecto, afirmar que no solamente uno de los fenómenos, sino ambos, la causa y el efecto, son apariencias que ocultan una realidad distinta de ellos. Es lo que hace la ciencia materialista cuando, en presencia de la transformación de una energía en otra, del calor en luz por ejemplo, afirma que la luz y el calor son apariencias y que la realidad verdadera es la materia vibrante. Descartes es considerado padre de la ciencia moderna porque inició en ella esta forma de explicación, al afirmar que las cualidades sensibles son meramente subjetivas y que la realidad es homogénea. Su materia se confundió con el espacio, la extensión fue para él la esencia de las cosas. La inteligencia podía, así, sentirse plenamente satisfecha, pues la realidad cartesiana no era, sino el principio de identidad, médula de aquella, exteriorizado, vuelto universo. Como hacía dos mil años con los eleatas, con Descartes, la inteligencia llamó, pues, a juicio al mundo sensible, a lo que la plebe de los sentidos, que decía Platón, nos trae de continuo en sus redes sutiles, lo condenó, lo declaró falso, quimérico, y afirmó que lo único verdadero es lo inteligible, lo que ella puede comprender. Era, sin duda, una osadía, pero una genial y fecunda osadía que llevaba en sus entrañas a la ciencia moderna.

Mientras avanzábamos con nuestro pensamiento desde el genio de la lámpara, desde lo inexplicable, hacia Descartes, hacia la explicación total, hemos visto surgir, vagas e indefinidas en un principio, dos siluetas que se han individualizado y progresivamente hasta adquirir las líneas claras y armoniosas de dos deidades olímpicas, cuya noble misión es ordenar y presidir los pensamientos sobre el mundo sensible y la realidad. Me refiero a la ciencia que filosofa y a la ciencia empírica.

Son dos divinidades rivales. La ciencia empírica, la que no explica, defiende la integridad del mundo sensible contra la ciencia que filosofa, que pugna por reemplazarlo con lo inteligible. Su mundo es el de la experiencia pura, donde un fenómeno da otro, es decir lo que no tiene, en el que es falsía la máxima añeja de Anaxágoras de que nada se crea y nada se pierde, tan grabada en nosotros que no necesitamos pensar ella para aplicarla. La ciencia empírica considera quimérica toda explicación y cree que su misión es encontrar la ley que nos permite producir los fenómenos que deseamos, hacer actuar, diría la ciencia que filosofa, las potencias invisibles llamadas electricidad, magnetismo... que han eclipsado la fama de los genios de los cuentos orientales. Pero la ley no versa sobre nuestras sensaciones, que son lo experimental y que no se repite, sino sobre conceptos construidos por la inteligencia. Ésta elabora dichas sensaciones, las desindividualiza y las hace ingresar al patrimonio común convertidas en hechos científicos que se repiten y que, por eso, pueden ser objeto de leyes. La ciencia empírica debe ir, pues, más lejos si quiere atenerse a la experiencia pura, no elaborada por la inteligencia, por la ciencia que filosofa.

Tales son las dos divinidades que aguardan en este momento nuestro juicio, que esperan de nosotros no la palma de la belleza, como lo esperaran de un mortal un día, tres diosas olímpicas, sino la palma de la verdad. Y bien, o la verdad es lo sensible y el genio de la lámpara humillará nuestra inteligencia con su aparición incomprensible, o el mundo sensible es apariencia, ironía que encubre y devela a un tiempo mismo la verdad, que es lo inteligible. Las diosas aguardan, decidámonos.

ONTOLOGÍAS CIENTÍFICAS

(pp. 77-82)

(Publicado en Revista de Educación, Órgano Oficial del Consejo General de Educación, Tucumán, año II, Nº 13 y 14, noviembre y diciembre 1927)

En las últimas tres décadas, una profunda necesidad vital ha llevado a la ciencia y a la filosofía hacia la ciencia. Un proceso de recíproca compenetración de ambas se ha venido cumpliendo en forma cada vez más intensa. La filosofía ha estudiado al espíritu en su magna tarea de construcción del conocimiento. Para ella lo más importante no es la obra realizada por la ciencia, sino su construcción misma. A su vez la ciencia ha estudiado con creciente interés la filosofía. Ha podido comprobar que, cuando la ignoraba, no dejó por eso de filosofar –ello le es siempre imposible- pero filosofaba mal: o se aferraba a la filosofía ingenua del sentido común, o renovaba sin sospecharlo alguna empresa filosófica ya fracasada o, sin saberlo, balbuceaba alguno de los grandes sistemas filosóficos. A menudo creía perseguir un enigma de la naturaleza y era un enigma del espíritu lo que perseguía. Buscaba afuera lo que llevaba en sí mismo. No sospechaba aquella verdad con que hace más de dos siglos, en sus *Nuevos Ensayos*, preludiara Leibniz a Kant: “A menudo la consideración de la naturaleza de las cosas no es otra cosa que el conocimiento de la naturaleza de nuestro espíritu”. Sería lamentable que este conocimiento que la ciencia adquiere de la filosofía, fuera para aquella una fuente de escepticismo como parece serlo ya para algunos hombres de ciencia. Importa sobremanera que de este acercamiento salga intacto el optimismo creador de la ciencia. Ésta lo logrará si profundiza suficientemente la teoría del conocimiento. La inteligencia no debe ser la vida que roe a la vida como Nietzsche creía que es.

El presente trabajo de filosofía de la ciencia aspira a ofrecer una visión de conjunto de las ontologías científicas que tanto rol han tenido en la vida de las ciencias.

El mundo objetivo de la ciencia es ontológico y, en mayor o menor grado, formal y materialmente necesario. El tipo de la necesidad más implacable lo da la ontología más cruda, la que reemplaza todo lo sensible por lo inteligible. Frente a la experiencia, a pesar de ella, alzándose a la luz sobre el torrente de las sensaciones, sobre el oscuro río de Heráclito en el que no podemos sumergirnos dos veces, porque a cada instante se vuelve otro, dicha ontología clama estas palabras al mismo tiempo salvadoras y desesperantes: nada se crea. En su forma más radical ella no admite otra realidad que la de un solo objeto invariable e inmóvil: la esfera de Parménides, el espacio de Descartes, el éter de algunos físicos actuales. En sus modalidades más corrientes ella afirma la existencia de innumerables objetos, cuya única variación es un cambio de posición. Lo nuevo es tan sólo una apariencia que oculta la agregación o disgregación de objetos invariables. Éstos son eternos en las concepciones más consecuentes y más claras. Se ha dado a tales elementos múltiples denominaciones y formas: átomos, puntos singulares del éter, electrones, ideas, motivos, factores, fuerzas históricas. Pero su función es siempre la misma: hacer del cambio una agregación o una disgregación de lo que no cambia, un mosaico. William James decía que para un evolucionista atomista de inteligencia clara no existen los cuerpos sino los átomos de que se componen. Cuando Höffding afirma que un efecto no puede provenir de una sola

causa, las causas asumen para él, evidentemente, un rol atómico. Aunque hechos casi siempre con datos de la experiencia, los referidos elementos difieren de ésta porque en la experiencia todo cambia y la misión de aquellos es reducir el cambio a la invariabilidad. Sin embargo, a veces es tal el parecido entre esos elementos y la experiencia, que es muy difícil no confundirlos. La historia de la doctrina psicológica asociacionista ofrece pruebas concluyentes de esta verdad.

Todas esas formas de la ontología de la identidad tienen un propósito común: volver idénticos la causa y el efecto para explicarlos. Esto no quiere decir que no transen. Así acontece con la idea de evolución que ha tenido tanta importancia en el pensamiento moderno. Ella se satisface con sólo la similitud entre el antecedente y el consecuente. Aspira solamente a que entre uno y otro no haya saltos demasiado grandes, para lo que se presta admirablemente la plasticidad de la semejanza. Las más radicales transformaciones son posibles, todo es cuestión de hacer más larga la cadena de causas y efectos. La rigurosa precisión de la identidad es reemplazada por la imprecisa similitud. Nada extraño, pues, que aun desnaturalizando la idea de evolución, se haya intentado conservar la ventaja de la identidad. Así el evolucionismo atomista de Spencer pone la evolución en la apariencia sensible y la identidad en una realidad subyacente.

El propósito de las diversas formas de la ontología de la identidad es, como se habrá observado, poner la necesidad en la experiencia, intelectualizarla, a tal punto que allí donde la necesidad es más radical, también lo es la ontología, porque, por otra parte, como lo afirma un profundo pensamiento de Hamelin, lo empírico es contingente.

Otras ontologías científicas deben su ser a la idea de repetición. No procuran volver idénticos la causa y el efecto, consienten en la heterogeneidad irreductible de ambos, pero la relación que los une es tan invariable como los átomos. Traduciendo esto al lenguaje vulgar se puede decir que tales concepciones admiten que una cosa da lo que no tiene. Ellas aceptan, pues una brecha en la necesidad. En sus realizaciones históricas las ontologías de la repetición no han sabido diferenciarse en muchos casos de las de la identidad, a pesar de ser distinta su naturaleza. Una prueba de ello es el principio de la conservación de la energía. Al enunciarlo, J. R. Mayer, en su célebre memoria *Observaciones sobre la fuerza de la naturaleza inanimada*, trataba de quedar bien con la ontología de la identidad, que su principio aspiraba, en realidad, a reemplazar. La expresión corriente “conservación de la energía” es impropia, pues indica la conservación de una cosa, cuando en el fondo, no quiere significar sino la constancia de una relación entre cosas irreductiblemente heterogéneas. Así el calor origina el movimiento, que es, en esta concepción, irreductible a aquél. En consecuencia, antes de la experiencia, ninguna inteligencia, por más aguda que fuera, pudo prever si la desaparición de una caloría engendraría 365 quilogrametros, como lo creyó Mayer, o un millón. En cualquiera de los dos casos el principio de Mayer hubiera sido el mismo, porque él no afirma la conservación de una cosa, sino la invariabilidad de una relación, es decir, en el caso citado, que cualquiera sea el equivalente mecánico del calor, él no variará, será siempre el mismo. No ocurre así en el mecanicismo, que es ontología de la identidad pues, para él, el calor es movimiento y el cambio cualitativo es sólo aparente, de tal manera que lo real no puede ser imprevisible. La idea de repetición ha encontrado su expresión más apropiada en la sustitución del concepto

de una causa por el de función hecha por Renouvier pues en éste se prescinde por completo de la identidad del antecedente y del consecuente.

Una de las fórmulas más difundidas creadas por la idea de repetición es la de que causas idénticas producen idénticos efectos. Se ha observado que, desde el punto de vista cualitativo, no es posible asegurarse de la identidad de las causas entre sí y de la de los efectos. Es que tal identificación se efectúa prescindiendo de las diferencias, a costa de los fenómenos concretos; en vez de éstos se pone conceptos realizados. En esta forma se introduce la necesidad en la experiencia. Esta ontología ha sabido disimularse hasta engañar a sus propios creadores. Al afirmar esto, pienso en lo que se ha llamado fenomenismo, legalismo, energetismo y, frecuentemente también positivismo. La idea de repetición ha tropezado con una grave dificultad teórica. A causa de la admitida interdependencia de todas las partes del universo, de todos los fenómenos, un hecho no es condicionado por una sola causa, o por un pequeño número de causas, sino por un complejo causal de una complejidad infinita. Este complejo no se repite jamás tal cual: “Las circunstancias en que se ha observado”, decía Enrique Poincaré, “no se repiten nunca, un hecho observado no recomenzará jamás”. En consecuencia, Poincaré substituía la fórmula consagrada de la doctrina de la repetición de que causas idénticas producen efectos idénticos, por la de que “en circunstancias análogas se producirá un hecho análogo”. Aquí pues, también, la idea imprecisa de analogía viene a reemplazar la idea precisa de identidad. Con ello la necesidad legal pierde su rigidez, pero adquiere un dinamismo que antes no tenía, condenada como estaba a una eterna, a una implacable repetición.

Los sistemas creados por la idea de repetición no solamente han realizado conceptos, sino también relaciones, leyes. Éstas vienen de afuera completamente hechas, no participamos en su creación, las encontramos, son exteriores a nosotros. Con gran perspicacia Hume vio que lo empírico es contingente y puso la necesidad en nosotros, no en la naturaleza, abriendo así el camino a Kant. Pero la necesidad quedó reducida a la frágil condición de un hábito psicológico. Con genial osadía emprendió Kant la rehabilitación de la necesidad causal, poniéndola en el entendimiento. La volvió implacable pero la hizo solamente formal. Las leyes de nuestro entendimiento son leyes de la naturaleza, porque la naturaleza, en cuanto a su forma, es ya nuestro entendimiento. “El entendimiento”, decía Kant, “es el origen del orden universal de la naturaleza, puesto que abarca bajo sus leyes todos los fenómenos y por ahí realiza *a priori* una experiencia (en cuanto a la forma...)”. Solamente la forma de la experiencia es, pues, *a priori*. Y lo *a priori* es lo único necesario para Kant. Pero ¿Cuál es la condición de la materia de la intuición sensible? ¿Queda excluido de la necesidad lo que hace que lo negro sea negro y lo blanco sea blanco, que el movimiento no sea luz y hablando con más generalidad, que el amor no sea odio, que el placer no sea dolor? El formalismo de Kant no es una necesidad sin contenido (la forma es inseparable de la materia de la intuición), es una necesidad de algo, pero de algo indeterminado. ¿Cómo esta necesidad puede convertirse en la necesidad de algo determinado, de este fenómeno en vez de aquél? Porque si la posibilidad de este fenómeno no excluye totalmente la posibilidad de aquél, este fenómeno no es necesario. Tal es la debilidad del formalismo de Kant. Su mérito considerable es haber libertado a la razón de las garras de un escepticismo empirista, que se encamina, a través de un pluralismo disolvente y estéril, hacia un caos mental. El formalismo no puede satisfacer a la ciencia, ésta exige la necesidad total, formal y material, pues la necesita para prever.

Una conclusión se ha insinuado en el curso de esta exposición, que interesa logre su completa expresión: Como lo vio Kant, la necesidad es *a priori*.

Nosotros la ponemos en la experiencia. Es la única necesidad que comprendemos, que somos capaces de encontrar. Es la traducción en otro lenguaje de un pensamiento de Anaxágoras, quien, al decir de Aristóteles, enseñaba que la inteligencia divina “divide y ordena las cosas”, que ella puso el orden en el caos primigenio. Pero debemos ir más lejos que Kant, aun contrariando su propia doctrina. Nuestra inteligencia no pone la necesidad sólo en la forma de nuestro conocimiento y de la experiencia, sino también en la materia. Para ponerla, realizamos nuestro entendimiento; rectificamos aquella, reemplazándola, si es necesario, por construcciones más o menos inteligibles. Nuestra ontología es así la obra de nuestro afán de intelectualizar la experiencia. Experiencia y ontología se ajustan y se rectifican mutuamente, en un proceso de recíproca asimilación y coordinación. La experiencia rectifica y enriquece la ontología y la ontología enriquece y rectifica la experiencia, colma sus lagunas, la coordina. Cuando este proceso de recíproca asimilación está avanzado, la completa separación de la experiencia y de una ontología es muy difícil, quizá imposible. No arrancamos la ontología del sentido común de nuestra experiencia sin desgarrarla. Nuestra percepción pura actual –en el sentido bergsoniano- es rectificada no solamente por nuestras percepciones pasadas, sino también por lo que sabemos. El mundo que vemos ahora no es el que veíamos cuando niños. De ello tenemos la evidencia en ciertos momentos extraordinarios en que, sin motivo aparente, fugaz e intenso, con los colores de la vida, cruza el campo de nuestra conciencia un antiguo recuerdo conservado, como por milagro, intacto. Si se lograra la completa intelectualización de la experiencia, la observación no sería ya necesaria. Es significativo que Hegel, que creía haberla alcanzado, no se conmoviera ante los sublimes espectáculos de la naturaleza. La ardiente aspiración de una disciplina científica es intelectualizar su experiencia, volviendo cada vez menos importante la observación. “El último progreso de la ciencia y el más bello” decía Laplace, “es haber desterrado el empirismo de la astronomía”. Por el camino de la ontología –llamado de la teoría, de la hipótesis en el lenguaje científico corriente- llega la ciencia a profetizar un género de fenómenos no conocido aún, a anticiparse a la experiencia como lo vio hace más de medio siglo Barthélemy Saint-Hilaire y como lo ha vuelto a ver en estos últimos tiempos la más sagaz crítica de la ciencia. Por eso, a pesar de Kant, la ciencia ha continuado su “creación dogmática o hipotética de objetos inaccesibles a la experiencia”, entre éxitos ruidosos y pasmosas adivinaciones Kant mismo se alzó en forma análoga contra su propia doctrina. En un potente y magnífico impulso, el pensamiento científico optimista y creador ha salvado una vez más las vallas recalcitrantes del escepticismo. La ciencia ha prescindido del agnosticismo de la *Crítica de la razón pura* y la ciencia ha triunfado.