

Quien jamás haya experimentado esto en su alma no podrá afirmar con plena verdad que es hombre de ciencia.

Quiere esto decir que la apropiación personal del saber científico es a la vez posesión y pretensión: posesión de una verdad parcial y pretensión de una verdad integral. Con el *pathos* de la todavía inextinta *Naturphilosophie* romántica, el Virchow estudiante escribía a su padre: «Quiero alcanzar un conocimiento omnímodo de la naturaleza, desde la divinidad hasta la piedra». Sin ese derramado y ambicioso entusiasmo, fría y cautelosamente, tal vez, algo semejante siente en su alma, al planear una nueva pesquisa, el investigador para quien la ciencia es algo más que lucro o juego (11). Aunque él, por falta de personal osadía frente al «bello peligro» de que habla una vez Platón (*Fedón*, 114 d), no pase de llamar «verdad científica» a lo que el joven Virchow llamaba «divinidad» (12).

Dos actitudes cardinales pueden distinguirse frente a esa larvada o patente pretensión de integridad ínsita en la apropiación del saber científico: la esperanza y la desesperanza.

¿Podré yo alcanzar un día la evidencia integral a que aspira la inexorable precariedad de mis parciales evidencias sucesivas? La respuesta afirmativa—la creyente y esperanzada convicción de que tal pretensión no es absurda—puede adoptar dos formas: una resueltamente escatológica o transmortal y otra puramente histórica. En la primera, el sujeto de tal posibilidad es la persona que espera; en la segunda, la humanidad en cuanto tal, la especie viviente de que, con su naturaleza, la persona que espera es minúscula parte.

Acaso nadie ha declarado más bella y explícitamente que fray Luis de León la esperanza escatológica en la posesión integral de la verdad. Recuérdese su «Oda a Felipe Ruiz»:

*¿Cuándo será que pueda
libre de esta prisión volar al cielo,
Felipe, y en la rueda
que huye más del suelo
contemplar la verdad pura, sin duelo?*

Verdad pura: es decir, integral, sin sombras ni contornos de ignorancia. Verdad sin duelo: esto es, carente de la molestia o el dolor que aquí, en la tierra, causa en nosotros el esfuerzo de conseguirla. Vivida intelectualmente, toda fe religiosa, no sólo la cristiana, lleva consigo un sentimiento semejante a ese de fray Luis. Es cierto

(11) Véase mi ensayo «El hombre de ciencia en la sociedad actual», *Revista de Occidente*, julio de 1963.

(12) Véase mi ensayo «Soledad y creencia», en *La empresa de ser hombre*, 2.^a ed. (Madrid, 1963).

que el progreso histórico va incrementando —a veces fabulosamente— la amplitud y la profundidad de nuestras evidencias acerca de la realidad; pero sólo en una existencia allende la muerte sería posible lograr una experiencia de la verdad tan apropiada e integral como la que fray Luis de León anhela en su oda (13).

No sé si más o menos ambiciosos que fray Luis, otros hombres esperan que el progreso de la humanidad llevará a ésta a un «estado final» de la historia en el que el hombre, dueño de todas las posibilidades de su naturaleza, conseguirá la felicidad a que constantemente aspira, y con ella una perfecta posesión de *toda* la verdad que su inteligencia es capaz de conocer. Tal es la esperanza que postula la ortodoxia marxista. En la cuál, como antes apunté, el hombre espera para la total humanidad; para la especie de que él, con su esfuerzo, es parte transitoria. Tal esperanza es a la vez transmortal e histórica; y no es precisa la mirada de un lince para advertir que reposa sobre una creencia cuasirreligiosa en la *virtus* propia de la naturaleza humana, una vez que ésta ha logrado ponerse—gracias a la revolución y a la dictadura del proletariado—en el recto camino de su salvación (14). El *praestet fides supplementum-sensuum defectui* del conocido himno de Santo Tomás de Aquino podría ser analógicamente aplicado al marxismo ortodoxo, pese a la radicalidad del ateísmo y el racionalismo de éste.

Cada uno a su modo, el cristiano y el marxista esperan una posesión integral de la verdad. Pero no están solos en el mundo. Junto a ellos vive y sobre ellos sutilmente opera otro linaje de hombres: el de aquellos que no osan o no logran esperar esa integral posesión de la verdad, los doctrinarios de la desesperanza. Por encogimiento del ánimo o de la mente—no son pocos los hombres de ciencia remisos a radicalizar filosóficamente su actitud frente al saber—, algunos se limitan a soportar de manera habitual y resignada esa desesperanza; lo cual no es óbice para la posible brillantez y aun para la posible genialidad de sus personales hallazgos. Otros, en cambio, no han vacilado en dar expresión filosófica a su sentir.

Recuérdense los textos de Dilthey antes citados y póngase junto a ellos el discurso jubilar del filósofo, su *Traum*. Más de una vez me he referido a él. Con ocasión de su fiesta jubilar, Dilthey contó a sus discípulos haber visto en sueños «La escuela de Atenas», el famoso cuadro de Rafael. Con los filósofos antiguos allí representados se mezclaban los más importantes del mundo moderno; y todos ellos, los antiguos y los modernos, vinieron a constituir tres grupos

(13) Véase mi libro *La espera y la esperanza*, 3.^a ed. (Madrid, 1964).

(14) Véanse los libros *Weltgeschichte und Heiligeschehen*, de K. LÖWITZ (Stuttgart, 1953), y *El rapto de Europa*, de L. DíEZ DEL CORRAL (Madrid, 1954).

distintos, correspondientes a las tres visiones del mundo que Dilthey juzgaba básicas: el naturalismo, el idealismo objetivo y el idealismo de la libertad. Sentía el filósofo que los tres grupos le atraían con igual fuerza; e incapaz de renunciar a nada de lo que estaba viendo, porque en todo ello había verdad, acabó percibiendo una creciente rasgadura en lo más íntimo de su ser: «Me sobrecogió—escribe—una rara angustia, porque la filosofía parecía estar partida en tres o más fracciones; parecía desgarrarse la unidad de mi ser, porque me sentía atraído con anhelo, ora hacia aquel grupo, ora hacia este, y me esforzaba por afirmarlos» (15). Entregado a la pura y simple comprensión de lo distinto y opuesto, el ser personal del hombre se deshilacha y deslíe en el escindido y agitado mar de las «razones de ser» que va descubriendo en la obra de los demás.

Pero esta angustia no es permanente, porque el hombre, para su bien, puede descubrir el valor del «ahora». Es cierto que el fundamento en que se hace «conexión» (*Zusammenhang*) la discrepancia de las verdades parciales, es «insondable» (*unergründlich*); pero también lo es que en nuestra vida hay «ahoras»—aquellos en que, a través de uno de sus ocasionales aspectos, se adueña de nosotros la verdad—a los cuales podemos abandonarnos con sosiego. Por eso puede decir Dilthey que la conciencia histórica le salva al hombre «la unidad del alma», después de que el saber histórico se la ha desgarrado, y por eso el relato de su sueño puede terminar con estas animosas palabras: «Del tormento del instante y de la fugacidad de todo gozo sólo se libera el hombre por la entrega a los grandes poderes objetivos que la historia ha producido. Entrega a ellos, y no a la subjetividad del albedrío y la fruición, es la conciliación de la personalidad soberana con el curso del mundo». Pero esta «entrega» ¿no supone un acto de fe en el carácter últimamente armonioso de esa «insondable conexión» que es la sucesiva diversidad de la historia? (16). Lo que era esperanza de un futuro saciador, hácese entrega confiada a un ahora insondable.

Frente a los que se limitan a llamar «insondable» al fundamento unitario y último de la realidad física y la historia, hállanse los que se sienten intelectualmente obligados a llamarlo «absurdo». Tal es el caso de Sartre. Pretender que el saber de un «ahora» nos abra la mente hacia un fundamento en que se realiza la *coincidentia oppositorum* sería una ilusión imposible. Quien aspira a saber—podría decirse, transportando a nuestro problema lo que acerca de la sed dice Sartre—no pretende en rigor librarse del deseo de saber, lo cual

(15) «Zur Weltanschauungslehre», *Ges. Schr.*, VIII, 221.

(16) Muy explícitamente, esa es la actitud que expone PAUL RICOEUR en *Histoire et vérité* (París, 1955).

sería tanto como querer la permanencia en la ignorancia, sino que coincidan en su existencia el saber satisfactorio y el deseo de saber. Pretende, en suma, la coincidencia de una plenitud y una conciencia de privación, lo cual es imposible. De ahí la decepción que inevitablemente acompaña al logro de cualquier deseo, el de saber o el de beber: el «¿Y no era más que esto?» que lleva consigo la satisfacción de cualquier apetencia; expresión que, como dice Sartre, no se refiere al placer concreto que da esa satisfacción, sino al desvanecimiento de la esperada coincidencia del existente consigo mismo (17).

Esperanza escatológica, esperanza histórica, resignación prefilosófica o neopositivista, confianza en la secreta virtualidad del «ahora», pura desesperanza: he aquí la gama de las actitudes frente al momento posesivo del saber. El hombre de ciencia podrá adoptar una u otra o sentir que, sin proponérselo, varias de ellas se funden en su alma; lo que no podrá hacer, si toma en serio la ciencia a que consagra su vida—«la» ciencia, no sólo «tal» ciencia—, es desentenderse del problema que inexorablemente plantea a la mente humana la posesión personal del saber.

Situación, educación y carácter son las instancias que presiden la orientación del alma hacia una u otra de esas actitudes; pero acaso la experiencia en que más agudamente se realiza la decisión sea la del saber instantáneo.

Desde la Grecia antigua hasta hoy, el pensamiento de Occidente ha concedido una importancia singular al instante, en cuanto forma de nuestra relación con el fundamento de lo real. Tres hitos: la idea platónica de «lo instantáneo» por oposición a «lo crónico» (*Tim.*, 37 d; *Crat.*, 396 a, y *Parm.*, 156 d), la noción tomista del *motus instantaneus* y la reflexión de Jaspers acerca del valor existencial del «instante eminente» (*hoher Augenblick*) y el «presente eterno» (*ewige Gegenwart*) (18). Pues bien, dos son los movimientos instantáneos en el conocimiento científico de la realidad: uno inicial, que Cl. Bernard denominó «idea a priori», la súbita ocurrencia intelectual acerca de lo que una determinada zona de la realidad parece ser; otro terminal, aquel en que esa «idea a priori», luego de haber sido sometida a comprobación experimental, se nos revela como evidente. La investigación científica es un trabajo metódico entre dos asombros, sea importante o minúscula la verdad mediante ella descubierta, y en los dos se hace patente, en uno como posibilidad, en otro como logro, nuestra personal posesión del saber a que se refieren y la posesión intelectual de la realidad que ambos otorgan.

(17) *L'être et le néant*, p. 146. Véase el capítulo «La desesperanza como forma de vida: Jean-Paul Sartre» de mi libro *La espera y la esperanza*.

(18) Véase mi libro *Teoría y realidad del otro* (Madrid, 1961), II, 290-294.

El problema consiste en saber lo que realmente significa esa segunda vivencia instantánea. Con su precariedad respecto del todo y respecto del mañana, con su carácter meramente provisional, puesto que a su destino pertenece el suscitar una investigación ulterior, ¿cuál es su verdadero valor? Dos respuestas: la de quienes la consideran como una ilusión y la de quienes la ven como una prenda. Para aquéllos, la evidencia sería una trampa que nos tiende la realidad; para estos otros, una ventana abierta al fundamento de lo real, la ocasional y gustosa garantía de que es posible al hombre existir en plenitud intelectual. Tal sería la significación última de ese «regusto, como estelar, de eternidad» que según una espléndida frase de Ortega conceden las ocupaciones en que uno cumple su vocación personal.

¿Cuál puede ser, según esto, la temporeidad propia del momento posesivo del saber? Su punto de partida es, por supuesto, el «ahora» de la posesión; su término, un «siempre» considerado como imposible o como esperable. Pero absurdo o posible, suscitador de la náusea o de la esperanza, este «siempre» ya no es condicional o *ex suppositione*, como aquel a que se abren los momentos intuitivo, conceptivo y constructivo del saber, sino absoluto, porque, supuesto su logro, el saber reposaría sin condiciones sobre su propio fundamento. En su raíz, y en cuanto experiencia personal, el momento posesivo del saber es transhistórico.

VI. Antes de llegar a una fórmula conclusiva, conviene recapitular los resultados parciales de nuestra indagación. Cuando un saber científico se organiza en forma de «teoría», un examen atento de ella permite deslindar en su cuerpo cinco momentos más o menos visibles:

1.º El *momento intuitivo o de realidad*: aquel en cuya virtud la teoría en cuestión expresa científicamente una experiencia directa del mundo real. Su temporeidad consiste en el paso de un «ahora»—el correspondiente a la percepción en que nace esa experiencia— a un «siempre» hipotético o condicional, cuya hipótesis o *suppositio* es la perduración del mundo y el hombre.

2.º El *momento conceptivo o de objetividad*: aquel por el cual la experiencia inmediata del mundo real y las creaciones intelectuales a ella subsiguientes se elevan a conceptos. Lo que era «objetual» se convierte así en «objetivo» (Zubiri) (19). Su temporeidad es el paso del «ahora» de la concepción a un «siempre» también hipotético o condicional, cuya hipótesis es la perduración de una mente equiparable a la de quien ha formulado esos conceptos.

(19) Véase *Sobre la esencia*, pp. 70-71.

3.º El *momento constructivo* o *de estructura*: aquel que otorga orden interno y figura a la teoría de que se trate. Su temporeidad es semejante a la anterior.

4.º El *momento interpretativo* o *de sentido*: aquel en que ostensible o veladamente se manifiesta lo que la teoría significa, dentro del pensamiento de su creador, tanto para su persona singular como para el hombre *in genere*, en cuanto ella es declaración científica y verdadera de una parcela de la realidad. Su temporeidad consiste en el paso del «ahora» del autor al «ahora» de quien más tarde descubre y comprende la interpretación.

5.º El *momento posesivo* o *de arraigo*: aquel que determina y mide la real implantación de la verdad de esa teoría en la personal existencia de quien la crea o la conoce. Su temporeidad propia es el paso del «ahora» de la posesión a un «siempre» absoluto, que unas veces se juzgará posible y esperable y otras será tenido por imposible y absurdo.

Acaso el mejor ejercicio del aspirante a historiador de una ciencia fuera la metódica descomposición de cada una de las diversas «teorías» que la integran en los cinco momentos que acabo de distinguir. Juntas las descripciones de todos ellos, he aquí la conclusión que nos brindan: *procedente de un «ahora» biográfico y situacional, y a través de un «siempre» hipotético, a la vez existencial e histórico, el saber científico cobra su vigencia en un «ahora» personal y posesivo, en cuyo seno late la secreta pretensión de un «siempre» absoluto, estimado como posible por algunos hombres y juzgado como imposible por otros (20).*

(20) He aquí, a título de ejemplo, cómo un historiador actual de la matemática sabe advertir la condicionalidad y, por lo tanto, la relatividad del «siempre» histórico en que el saber científico aparentemente más intemporal—el matemático—viene logrando desde hace siglos su vigencia y su prestigio. «Dos habrían sido las máximas hazañas de la matemática: la descripción racional de la naturaleza y la creación del razonamiento deductivo. Todo el resto—añade E. T. BELL—es cuestión de táctica. Así, por ejemplo, el hecho de que el análisis haya demostrado a partir del siglo XVII ser más idóneo que la geometría sintética para la descripción matemática de la naturaleza, tiene un interés histórico, pero no necesariamente un significado duradero. En el pasado, la geometría tenía con las ciencias la misma posición relativa que hoy tiene el análisis. Dentro de un siglo, la topología u otra rama de las matemáticas, todavía no creada, podría haber revitalizado a la geometría y restituirla al favor científico. Pero a menos que el método matemático evolucione, transformándose en otro tan distinto de lo que las matemáticas son ahora como el empirismo que las precedió, lo es de las matemáticas, parece probable que la descripción matemática de la naturaleza conservará su significado.» Y con una punta de humor anglosajón, nuestro historiador concluye así: «Hay otras alternativas concebibles, y hasta posibles. Los místicos... profetizan un método más intuitivo que los de la ciencia y las matemáticas. Sus adeptos percibirán el universo como es, sin ningún esfuerzo de los sentidos y del pensamiento. Han sucedido cosas aún más extrañas, y quizá la más curiosa de todas sea la maravilla de que en el futuro las matemáticas sean posibles para un género próximo a los monos» (*Op. cit.*, pp. 607-608).

Inmediata e inquietamente apoyada en lo empírico y contingente, la mente del hombre se ve obligada a moverse—sea una u otra su actitud—en el horizonte de lo absoluto. *Non vescor nisi de temporalibus, non satiabor de temporalibus*, dice una vez San Agustín. El «ahora» alimenta y no sacia. Así lo declaran, buscando sin cesar verdades nuevas, los hombres que en el saber científico tienen su más honda vocación.

PEDRO LAÍN ENTRALGO
C/ Ministro Ibáñez Martín, 6
Ciudad Universitaria
MADRID