

JORGE MILLAS

EL PROBLEMA DEL METODO EN LA INVESTIGACION FILOSOFICA

¿Existe un método genuinamente filosófico? La pregunta, aunque importante en apariencia, podrían tenerla muchos como inútil: unos, por considerar obvia demostración de que sí lo hay la propia historia de los sistemas, tan diferente a la de las ciencias experimentales; otros, por ver en esa misma historia, abigarrada e inconsistente, la negación de un verdadero método. Y, sin embargo, ni una ni otra tesis satisfacen las exigencias del problema, mucho más complejo en verdad de lo que a primera vista permite entrever su sencillísimo enunciado.

Hay que contar, en primer lugar, con la inevitable dificultad de definición y lenguaje. La palabra método designa cosas, aunque afines, diferentes, lo que engendra múltiples equívocos en la inteligencia de los problemas que atañen a su concepto.

Tenemos, por lo pronto, una acepción favorecida, que tiende a imponerse en el vocabulario del filósofo de la ciencia y de todo cultor del saber racional en general: aquélla de Descartes en el "Discours" y que, equivalente a la del vocablo *regla* en sus "Regles pour la direction de L'esprit", alude al *cómo* o *manera de*, propios del pensamiento organizado. En este primero y más universal sentido, la teoría del método versa, pues, sobre la descripción y la crítica de los medios de fundamentación del pensamiento, sobre el régimen normativo del discurso racional. Método es aquí sinónimo de recurso de prueba, y su problema es el problema de la validación del saber.

Asociada a esta primera acepción, y divorciada de ella sin embar-

go, por su carácter no epistemológico, hay una segunda, más afín con las que podrían llamarse técnicas operatorias, propias de la investigación naturalista. Es, precisamente, el sentido que el vocablo tiene en la famosa discusión de Stuart Mill sobre los cuatro métodos experimentales de concordancia, diferencias, residuos y variaciones concomitantes. Método es también aquí regla de inferencia, de enlace racional de proposiciones, pero antes que eso, y principalmente, designa un régimen peculiar de control sobre la situación experimental que se promueve.

Nótase inmediatamente que una dilucidación adecuada de la pregunta sobre la autonomía del método filosófico requiere una decisión ante la alternativa de significar con la misma palabra o el régimen de prueba o el procedimiento de investigación. El asunto conduce, efectivamente, a distintos resultados en ambos casos, y a través de dos líneas independientes de análisis, que intentaremos desarrollar más adelante.

Limitémonos, por ahora, a la consideración de una dificultad más significativa, tal vez, que ésta de pura terminología.

Dicha dificultad aparece cuando consideramos específicamente un importante rasgo común que enlaza a las dos acepciones recién comentadas. En los dos casos se entiende por método un instrumento, y no un contenido del quehacer teórico, un aditamento suyo que le sigue con carácter del todo exterior y adjetivo. Tendríamos por un lado unas ciencias y por otro sus métodos o procedimientos de trabajo, no siendo éstos, por lo tanto, partes de aquéllas, en sentido lógico, ni elementos de su definición, sino meros órganos auxiliares de acción, verdaderos artificios ajenos a su naturaleza esencial.

Las dificultades a que conduce esta manera de ver, propia de cada una de las acepciones expuestas más arriba, son numerosas e importantes. Está, en primer lugar, la de que favorece la tendencia a plantear los problemas del método en abstracto, independientemente de la situación intelectual concreta que los engendra. Está, en seguida, la de soslayar el hecho de que toda ciencia supone, previa al uso de un criterio metodológico en sentido estricto, la adopción de un modo peculiar de considerar el mundo, de mirarlo y hacerlo problema, una manera particular de poner ante él la conciencia cognoscente. Es decir, que toda ciencia es ya un método en sentido lato, una "manera de", por la propia constitución de su objeto y por los problemas que él plantea, como son también una "manera de" el criterio de validez y el tipo de investigación que utiliza. No sólo se "sirve" de procedimientos o "tiene métodos", sino que es en principio y por las operaciones que la definen —a saber, determinación de un objeto, formulación de problemas

y definición de un criterio de validez— un procedimiento o método ella misma.

Lo que esencialmente caracteriza a tal procedimiento en cada una de las formas racionales del saber es la adopción de un criterio o punto de vista para la determinación de sus áreas de trabajo y sus recursos. Así, tal o cual *tipo* de investigación pasa a ser —por consideraciones que no son siempre las mismas y que no nos incumbe examinar aquí— el más adecuado, el más legítimo o, simplemente, el más útil; es así como Stuart Mill, por ejemplo, podía hacer recomendaciones sobre la oportunidad y la variable procedencia de cada uno de sus métodos. Pero también, y antes que eso, tal o cual contenido de la experiencia se destaca y separa, para constituirse en objeto de tal o cual disciplina; o, en fin, tales o cuales *tipos* de problemas, y aun tales o cuales problemas definidos, se proponen frente a éste o aquel objeto de investigación, formándose así la problemática peculiar de cada ciencia.

Es decir, que en el área ideal de los objetos, problemas y recursos posibles, se selecciona, mediante unos patrones en cada caso típicos, aquellos que, por su adscripción a un principio dado, serán los propios de una forma determinada del saber. Cada forma del saber queda así, pues, definida en gran parte por el criterio de constitución de sus objetos y problemas y por los objetos y problemas mismos que según ese criterio se constituyen.

Sobre algunos aspectos de esta función selectiva del método en la génesis lógica de las ciencias se ha ocupado preferentemente H. Rickert. Entre sus consideraciones, sobradamente conocidas, creo útil recordar aquí la idea, curiosamente asimilable a la teoría bergsoniana del conocimiento, de que pensar objetos es recortar una configuración típica en la corriente de lo empíricamente dado, alterar, por tanto, la continuidad originaria de lo irreflexivamente vivido. Cada ciencia implica, según esto, un corte peculiar en el flujo de sus datos, corte que, creemos, no es necesariamente arbitrario y convencional, toda vez que suele representar modos naturales de articulación de la experiencia, modos a que ya tiende en sus manifestaciones pre-científicas la actividad de la conciencia.

De modo análogo a la constitución de los objetos tiene lugar la formulación de problemas. Como en el caso de aquéllos, opera aquí también un criterio de selección, esto es, un método, que determina si no siempre el contenido particular, el prototipo, al menos, de las cuestiones en cada disciplina.

Fue Comte el primero en utilizar con intención metodológica esta característica de la ciencia, aunque no llegó a reconocer en ella el

importante factor constructivo que efectivamente es. Que una ciencia sea un repertorio de problemas, nadie lo niega. Lo que por lo general no se reconoce es que los problemas mismos suponen la operación de un criterio problematizante y, por tanto, la acción de un principio selectivo en el campo de todos los posibles problemas racionales.

El sabio de hoy no sólo es quien no puede contestar todas las preguntas, sino además, y principalmente, el que no quiere contestar sino algunas. Las que en realidad le interesan son unas pocas y bien delimitadas cuestiones cuyos caracteres las separan de todo problema extra-científico.

La aplicación inconsciente que hizo Comte de este principio es de todos conocida, pero no está demás reproducirla aquí a manera de ilustración. La ciencia, enseña, es por principio ajena a las preocupaciones sobre las causas últimas y los fines de la realidad; no se plantea los problemas sobre los modos de producción, es decir, sobre las causas; es propio de ella únicamente la investigación de las leyes, esto es, de las relaciones constantes entre hechos observables. Es, por ejemplo, de Comte esta consideración, que tomo de sus "Lecciones sobre el espíritu positivo".

"Trátese de los efectos mínimos o de los más sublimes, de choque y gravedad como de pensamiento y moralidad, no podemos verdaderamente conocer sino las diversas conexiones naturales aptas para su cumplimiento, sin penetrar nunca el misterio de su producción". (1).

El contenido sustantivo de la tesis positivista no nos incumbe ahora; superado ya por concepciones más evolucionadas tiene sólo un interés histórico. Pero sí nos importa su aspecto formal, metodológico. Porque el intento de Comte, en efecto, no ha consistido en otra cosa que en definir la ciencia desde el punto de vista de la naturaleza de sus problemas. Con el mayor rigor restrictivo posible determina según ese criterio el tipo de todas las preguntas que habrán de reconocerse como propias de la ciencia.

No en otra dirección se orienta hoy el empirismo lógico. Sólo que mientras Comte separaba de la ciencia unos problemas por "insolubles", el empirismo lógico, llevando las cosas a sus más rigurosas consecuencias, los destierra con el nombre de "pseudo-problemas", esto es, problemas que carecen de sentido para un fundamental criterio problematizante.

Como teoría de la ciencia el empirismo lógico representa la más

(1) Augusto Comte: "Discurso sobre el espíritu positivo" (trad. de J. Marías. Col. Rev. de Occidente—1934).

fiel expresión de las tendencias que en su desarrollo ha seguido el pensamiento experimental de la naturaleza. Su repudio de la metafísica, de no implicar toda una teoría del conocimiento y con ello toda una filosofía, no pasaría de ser un episódico aspecto del muy legítimo empeño en conservar la independencia de los criterios por los que cada esfera del saber racional delimita su área propia y sus particulares contenidos. Pero el empirismo lógico aspira a mucho más que a sólo montar guardia en las fronteras del orbe científico, y pretende impugnar la legitimidad misma del conocimiento filosófico tradicional. Al hacerlo incurre, sin embargo, y por falta de adecuada comprensión de los problemas del método, en el error decisivo de convertir el principio metodológico de las ciencias positivas —es decir, el principio de constitución de los objetos, problemas y recursos— en criterio de toda disciplina racional. Mediante el patrón selectivo de la ciencia puede determinarse, a no dudar, el carácter no-científico o pseudo-científico de un problema o de un sistema de proposiciones. Pero no es legítimo juzgar por él sobre el valor cognoscitivo general de esos problemas o sistemas. Las ciencias han circunscrito su área por definición implícita de sus objetos y preguntas; pero una definición sólo nos sirve para determinar qué cosas pertenecen y cuáles no al género definido; nada nos enseña sobre los atributos positivos de las cosas que, excluidas, pertenecen, indudablemente a otros géneros de circunscripción. No obstante su aparatosa nomenclatura (útil, sin duda, en muchísimos respectos) el positivismo lógico no pasa de decirnos lo que hemos sabido siempre: “tales y cuales son las condiciones de una cierta forma del saber reflexivo que llamamos ciencia; la metafísica no satisface tales condiciones; no es, por tanto ciencia, es decir, no es la forma del saber que por aquellas definimos”. Pretende, no obstante, decirnos algo más: “toda cuestión no científica es un pseudo problema”. Pero esto es ya una extensión viciosa del argumento, que erige en norma absoluta de problematicidad uno entre muchos de los criterios selectivos posibles. Y son, precisamente, las razones para este absolutismo las que podremos cuestionar siempre en la apelación filosófica.

A la luz de estas consideraciones es fácil reconocer que la penetración más adecuada en el espíritu y en el valor del saber racional en general y de sus dominios específicos en particular, es la del análisis del método, esto es, de los principios por los cuales tiene lugar la selección del objeto, de los problemas y del criterio de validez que constituyen un campo peculiar en cada caso.

Por consiguiente, la cuestión sobre el método filosófico tiene para nosotros, y creemos que debiera tener siempre, a fin de que la pre-

gunta no carezca de su justo sentido, una extensión más amplia que la acostumbrada. No se trata de inquirir únicamente a cerca de una manera especial de investigación, sino además y preferentemente, a cerca del modo de definir en la realidad un objeto y de plantear frente a él un cierto repertorio de problemas.

¿Cuál es entonces, nos preguntaremos, el principio o los principios conforme a los cuales define la filosofía sus objetos de conocimiento y sus problemas fundamentales? La cuestión de las técnicas de investigación y prueba es sólo una aplicación de tales primordiales cuestiones, como procuraremos demostrarlo más adelante.

Por objeto entiéndese aquí todo contenido de la experiencia a cuya totalidad se refiera directa o indirectamente el conjunto de las significaciones en un sistema coherente de juicios. Este criterio del objeto de una ciencia tiene, aparentemente, un puro carácter indicativo y pragmático, no constitutivo y lógico. Porque es claro, se diría, si bien el sistema de las proposiciones biológicas menta una clase de fenómenos reales, los de la vida orgánica, al definir por esta mención el objeto de la biología, nada sabemos sobre el principio de constitución de ese objeto, sobre los caracteres que permitan definirlo independientemente de la ciencia que lo trata. Más la dificultad es sólo aparente. Porque en verdad el análisis de las proposiciones generales de una disciplina conduce efectivamente y en definitiva a una circunscripción más estricta de su objeto, y es por eso que la ciencia no consigue delimitarlo adecuadamente sino en los estadios avanzados de su desarrollo. En un principio la constitución del objeto es vaga, equívoca, y, por lo mismo, provisoria. La formulación de nuevos problemas la hace más exacta; el objeto, a su vez, redefinido, plantea problemas nuevos, y de esta manera, entre la noción del objeto y el cuerpo de sus proposiciones se establece un circuito de acciones recíprocas, que en ocasiones dificulta enormemente la tarea de circunscribirla.

Desde el punto de vista del problema de los métodos no vale tanto, sin embargo, la efectiva definición del objeto mismo de las ciencias como la determinación del principio que permite su constitución, su delimitación en el campo general de la experiencia.

Será, pues, en el sistema de proposiciones generalmente conocido como filosófico en que hemos de buscar el principio formativo del objeto de la filosofía y, por lo mismo, la base metodológica de ella. Se trata de averiguar, por tanto, lo que Rickert llamaría el "principio de selección" o criterio por el cual, entre todos los campos de investigación posibles se define uno específico: el campo u objeto de la investigación filosófica.

¿Está la filosofía en iguales condiciones que otras ciencias para dar forma explícita a este principio a partir del repertorio de sus proposiciones? Parece legítimo negarlo en un comienzo, dado que no hay un sistema de asertos universalmente reconocido como patrimonio común de todos los filósofos. Y, sin embargo, debemos tener presente que todos los sistemas, en sus contradicciones mismas —las cuales no son tampoco lo dominantes que algunos creen— forman parte del todo orgánico que es la Historia de la Filosofía: situadas en ésta, las proposiciones filosóficas participan en un sentido unívoco, se tiñen de una coloración común. Es en este sentido unívoco, en que hemos de buscar la determinación del objeto filosófico.

El punto de partida es, según se ve, esencialmente histórico; es, además, el mismo que, sin detenerse mucho en él, preconizara Spencer en sus "First principles" y que con más rigor utilizara después Guillermo Dilthey en su ensayo sobre la "Esencia de la filosofía".

No es de esperar, sin embargo, que este punto de vista histórico-inductivo nos conduzca a determinar un objeto filosófico único. Ya hemos visto cómo el objeto de una ciencia se va delimitando más precisamente a medida que ahonda en sus propios problemas. Esto es particularmente cierto de la filosofía. Creemos, por eso, que el principio de constitución del objeto no se determina únicamente por los componentes estáticos y comunes de los sistemas, por "lo que siempre y en todas partes constituyen sus hechos", según el decir de Dilthey, sino, además, por lo que ha tendido a ser y que ha ido siendo de manera cada vez más perfecta hasta nuestros días. No puede, por consiguiente, decirse que lo que hoy día es el objeto de la filosofía corresponda exactamente a lo que en otro tiempo fuera, a pesar de la semejanza de rasgos entre muchas de sus formas históricas. Encontramos hoy desenvueltos y estrictamente diferenciados unos caracteres que en momentos anteriores fueron virtuales, constituyeron tendencias insinuadas, pero faltas aún de vigor determinante. Y, sin embargo, es de esperar que el principio de constitución del objeto haya sido siempre el mismo y que sea posible ponerlo al descubierto por el análisis inductivo de la historia de los sistemas; de otra manera no habría podido constituirse esa unidad genético-morfológica que llamamos Historia de la Filosofía.

Ahora bien, no es difícil convenir en que lo que tal análisis revela es el principio de integración universal de la experiencia, entendida la experiencia en la amplísima significación en que a partir de Husserl se la viene entendiendo. Por este principio es posible definir los tres aspectos fundamentales de la metodología filosófica, a saber, la deter-

minación del objeto, el planteamiento de los problemas y el régimen de investigación y prueba.

El objeto de la filosofía es, por lo pronto, el sér y cada una de sus formas en cuanto sujetos de conexiones universales. Si se toma la palabra experiencia en el sentido lato a que acabamos de aludir, no habría inconveniente en llamar a este objeto la "experiencia integral", extendiendo así a la filosofía una expresión usada por William James en relación con la psicología.

Es útil advertir ahora que en el caso de la filosofía como en el de las ciencias especiales, el objeto, aunque dado en la experiencia, y aún más, confundido en ocasiones con la totalidad de ella, no es primariamente ofrecido, es decir, no está ahí, mostrándose naturalmente para, que se le tome como se toma la fruta del árbol. Toda ciencia ha de construir *lógicamente* su objeto, ha de *constituirlo*, operando en un complejo de experiencia originariamente neutra, es decir, indiferente al criterio objetivante de aquélla.

Si por experiencia entendemos el contacto primario, prima facie, con un mundo transubjetivo, no hay en verdad conocimiento racional alguno que lo sea de la experiencia. Todo conocimiento racional —la física y la metafísica, por ejemplo— representan una conceptualización de esa experiencia, lo que implica articular en ella unos perfiles objetivos que dependen de un criterio sistemático fundamental. Piénsese, por ejemplo, en los conceptos físicos de fuerza, velocidad, temperatura y entropía, en los conceptos metafísicos de ser, existencia y trascendencia, y en los conceptos fenómeno-lógicos de noesis, noema y núcleo noemático, y se comprenderá lo que intentamos destacar.

Todos esos conceptos, se nos dirá, son índice de la experiencia, apuntan a ella, puesto que con su auxilio acertamos a interpretarla, prediciéndola, sistematizándola, describiéndola. Así es, en efecto. Pero, sin embargo, no apuntan directamente a ella: a ella llegan sólo a través de un proceso de regresión, que se deja ver con particular claridad en una fórmula como $F=m.a$, la cual nos muestra la operación por la cual se constituye el concepto físico de fuerza.

La apelación a la "experiencia" como base del saber racional tiene, por eso, un sentido vago y dudoso. La experiencia, en efecto, tiene una estructura fásica, y son sus fases diferentes las que determinan la modalidad de nuestro empeño en conocerla. Cada ciencia implica verdaderamente, dentro de un tipo de conocimiento, y cada tipo de conocimiento dentro del conocimiento racional en general, una previa delimitación de una fase peculiar de la experiencia.

Por eso también son confusos los llamamientos a lo inmediato,

que una y otra vez aparecen en la historia de la filosofía. No hay, en verdad, “un” inmediato, sino múltiples fases inmediatas en que lo que es se nos muestra. Una de ellas es, por ejemplo, lo inmediato que en la duración pura ha descubierto y descrito Bergson; otra es lo inmediato que en el análisis de los actos de la conciencia pura ha descubierto y descrito Husserl; otra es lo inmediato de la conciencia existencial de Heidegger; otra es lo inmediato en la intuición platónica de las esencias; otra, en fin, la imagen empírica del mundo en que se apoyan las ciencias naturales.

En este sentido la polémica de Bergson contra la inteligencia conceptual —inteligencia que, por lo demás, desempeña un papel preeminente en la formulación de su propio sistema— y el intento de supe-ditarla a lo inmediato de la intuición introspectiva del tiempo es un equívoco que arranca de una desatención al hecho de que toda tarea cognoscitiva implica la delimitación de una fase determinada en el contenido de la conciencia. Lo que en verdad sucede —y en este sentido sí que es legítimo hablar de una prioridad de ciertas fases de la experiencia sobre otras— es que la primera y más espontánea fase es la de la experiencia empírica, la del trato sensorial con el mundo. Por ser la primera, la más constante y generalizada, tiene un privilegio funcional, cuya más dramática expresión encontramos en la polémica del empirismo contra el racionalismo. Sucede, en efecto, que la forma espontánea de la experiencia se constituye por el simple juego de las estructuras psicosomáticas del hombre. Toda otra frase, la de concepción científica y metafísica, por ejemplo, tiene que arrancar de ella y operar, a veces, contra ella para constituirse.

Es por eso que toda ciencia nace con un acto generalmente implícito de constitución de su objeto, esto es, de fijación del mismo en la continuidad de lo empíricamente vivido. En la experiencia ingenua, natural del mundo, no hay objetos en el sentido científico; tales objetos surgen para el hombre únicamente cuando su conciencia objetivante, en posesión de unos principios, característicos para cada dominio del saber, los recorta en la continuidad de lo real. Puesto en imágenes, esto no quiere decir otra cosa que la tan manida observación de que el árbol del botánico no es el del leñador y de que las constelaciones del astrónomo no son las del montañés.

El caso de la filosofía es precisamente el mismo, a pesar de que en tantos respectos se halla más cerca de la actitud ingenua que la ciencia. La experiencia integral, objeto de ella, no es, en efecto, originariamente dada, ingenuamente vivida: el filósofo la constituye por actos excepcionales de su conciencia reflexiva.

¿Cuál es el principio que opera en este articularse del objeto filosófico? Ya nos hemos referido a él llamándolo principio de integración racional; podría llamársele también principio de totalización. Consiste en destacar en lo empíricamente dado sus facetas de universal inclusión y de universales, multilaterales conexiones. Su aplicación conduce a la idea de una "totalidad" de diversos grados (sér, universo, Dios, historia, materia, devenir, conciencia, etc.) o de un aspecto suyo enlazado por conexiones de totalización al conjunto universal (esencias diversas, persona, causas y efectos, fines, etc.).

Frente a objetos de esa clase el filósofo se plantea unos problemas peculiares que constituyen aplicación del mismo fundamento metodológico. Es también inevitable reconocer el carácter selectivo de la conciencia problemática de la filosofía. Definido su objeto, no unos cualesquiera, sino unos bien elegidos problemas se formulan. Coinciden todos en el intento de coordinar racionalmente en un sistema proposicional las modalidades diversas de lo que es naturalmente dado; se refieren, por eso, a las estructuras esenciales de lo real y a la conciencia de lo real, a los valores y sus relaciones, a las existencias y sus conexiones ontológicas y lógicas, a la supeditación de lo dado con la totalidad, etc.

No es difícil reconocer, por el examen de estos generales tipos de problemas y de las formulaciones que asumen concretamente en cada caso, la presencia en todos ellos de idéntico principio de totalización que opera en la constitución del objeto. Aquí también la conciencia filosófica intenta definir nexos universales, coordinaciones inclusivas, por las cuales sea posible reconstituir la trama sutil que enlaza lo múltiple a lo uno, y que hace de unidad y multiplicidad aspectos coordinados de la experiencia total.

Ninguna propiedad general o especial de las cuestiones filosóficas pone al descubierto en mejor forma esta modalidad totalizadora que el empeño de fundamentación esencial que las caracteriza. Toda filosofía se esfuerza en llegar con los poderes del conocimiento a las últimas capas de lo dado, y formula los conceptos límites que expresan sus hallazgos: sér, sustancia, causalidad, absoluto, etc.; pero al mismo tiempo se empeña en fundar incondicionalmente, de un modo radical, este conocimiento, para lo cual explora sus límites y su propia naturaleza. No se puede, en verdad, filosofar sino desde la totalidad y hacia la totalidad; quien filosofa, por tanto, lo hace desde una conciencia que se sabe filosofando, y hacia una experiencia que se define como género y especie, continente y contenido de esa misma conciencia. Es en este sentido en que la filosofía puede definirse por la función reflexiva o

autocontemplativa del entendimiento, que al ver lo dado ante él lo ve en él, como para él dado y en relación siempre con un acto suyo de mención constitutiva (perceptiva, imaginativa, explicativa, valorativa, etc.).

Mas, ¿no es también la ciencia un intento de unificación racional del conocimiento? ¿No aspiran acaso, los teóricos del nuevo empirismo, a una especie de axiomática rigurosa, que excluiría por ilegítima toda controversia filosófica que no satisfaga sus normas de validación? Estas normas se traducen en el principio operacional, cuyo expreso antecedente se encuentra ya en un notable pasaje de Juan Bautista Vico. “Probar por causas —nos dice en él— es lo mismo que hacer; y así la causa y el trabajo serán la misma cosa, a saber, operación; y lo hecho y lo verdadero serán la misma cosa, o sea, el efecto”. Y agrega en otra parte, poniendo en fórmula exactísima de hace doscientos años, toda la teoría lógica del neo-positivismo: “Demostración es lo mismo que operación y lo verdadero lo mismo que lo hecho”. (1).

Esta validación ha gozado durante los tres últimos siglos, y por modo cada vez más enérgico, de uniforme acatamiento, y se ha convertido hoy en aspiración fundamental para amplios círculos del saber superior. El intento de progresiva unificación de la ciencia que vemos expandirse y que se funda en la búsqueda de una común medida de certidumbre, es la expresión obvia de aquel hecho. Y, sin embargo, este ideal de integración del saber por el principio de validación operacional de sus proposiciones y conceptos, aunque en efecto envuelve un sesgo totalizador, es fundamentalmente distinto al ideal de absoluta, radical totalización que es propio de la filosofía. Las ciencias experimentales no pueden llevar ni la integración ni la fundamentación de sus resultados más allá del círculo en que su propia definición las encierra: el de la experiencia sensorial y de los contenidos simbólicos susceptibles de referirse operacionalmente a ella. Este círculo excluye, por lo pronto, los contenidos no factuales del pensamiento y excluye, además, y por eso, a la propia ciencia que, en la medida en que sea ciencia, esto es, racionalización operacional de la experiencia sensorial,

(1) Juan B. Vico. “Sabiduría primitiva de los italianos”. Traducción de J. J. Cuccaro.—Universidad de Buenos Aires, 1939, Capítulo III; páginas 47 y 48. El pensamiento total de Vico sobre el saber y la ciencia no puede, sin embargo, ser en definitiva interpretado como positivista; de su principio deduce precisamente la subestimación del saber experimental, que no es para él el verdadero saber de hacer sino en un sentido muy limitado. Mas el principio operacional es en él muy claro, y, desde el punto de vista metodológico, hay perfecta continuidad entre su pensamiento y el de los empiristas de nuevo cuño.

no puede ser objeto de sí misma, pues ella, en cuanto actividad de reflexión sobre lo empíricamente dado, lo trasciende. Es decir, que ella misma no puede racionalizarse operacionalmente, toda vez que eso que la constituye —el sistema de proposiciones racionales sobre la experiencia fenoménica— es, no un fenómeno, no un hecho, sino una estructura de sentido, un ente lógico.

El intento de completa fundamentación, de interpretación radical del conocimiento que preside la problemática filosófica, hace justamente de la ciencia, como totalidad, un caso especial, una mera instancia del problema cognoscitivo general. Sin consideración a la singularidad de sus particulares contenidos, se plantean los filósofos el problema de sus conexiones universales con el orbe general de cuanto pueda ser dado a la conciencia, ya empírica, ya transempíricamente. Y plantearse el problema de estas conexiones implica no sólo la cuestión sobre el fundamento de las ciencias, no sólo el análisis de sus conceptos y proposiciones primordiales, sino también la de su situación en el orbe real de la cultura y en el orbe ideal de los actos puros de mención objetiva de las cosas.

Es, pues, su modo característico de constituir el objeto de investigación y de formular sus problemas, modo que, según se ha visto, se define por el principio de totalización conceptual de lo dado, lo que hace de la filosofía la ciencia general por antonomasia. No es que sinteticamente, no es que por inducción se eleve a un saber meramente general, sino que parte de lo universal como objeto hacia lo absoluto como pensamiento del objeto. En última instancia, y aún en sus formas menos metafísicas, la filosofía es una búsqueda de lo absoluto y de su absoluto conocimiento.

Ahora bien, la cuestión de los criterios de validez, que determinan los métodos de investigación y prueba, tiene frente a la del principio constitutivo del objeto y de los problemas, una importancia manifiestamente subordinada. El criterio de validez se resuelve, desde luego, en la definición de una norma por los mismos principios que operan en la constitución del objeto y de los problemas que a él se refieren. Así, por ejemplo, si el ideal de las ciencias empíricas es la determinación factual del *aquí* y del *ahora* de los hechos, sus proposiciones no podrán validarse sino por la experiencia en que los objetos por ella mentados muestran sus reales *aquí* y *ahora*. El procedimiento experimental es, pues, requerido por la naturaleza de los objetos científicos y por el tipo de los problemas que con relación a aquéllos intenta resolver. Los objetos de las ciencias son siempre hechos, es decir, determinaciones espacio-temporales de la experiencia sensorial; sus pro-

blemas son siempre de descripción y explicación de estos hechos, y versan, por tanto, sobre sus relaciones concretas. Es cierto que los resultados de este trabajo son conceptos generales, esencias, leyes o relaciones esenciales; pero lo que la ciencia tiene ante sí como objeto y problema no es la esencia, a la cual llega, sino el hecho como existente, como parte concreta del proceso sensorial de la experiencia. Su método más legítimo de trabajo es, pues, el experimental, o sea, la manipulación sistemática de los datos concretos de la percepción.

De manera semejante los métodos de investigación filosófica se determinan por el principio de constitución de su objeto y de selección de sus problemas. Se excluye, por lo pronto, la posibilidad de los usos experimentales. Si estos pueden operar eficientemente cuando se trata de descubrir las condiciones de relación entre fenómenos, hechos singulares de la experiencia, no pueden ya tener aplicación tratándose de la totalidad de lo real y lo posible, es decir, de la experiencia integral que es, según se ha visto el dominio del trabajo filosófico.

Pero un método de investigación no es sino un procedimiento de visión; se trata siempre de llegar a hacer *ver*, a mostrar, aquello que, mentado en la proposición, está originariamente ausente. De esta manera, el problema que viene a afrontar el investigador filosófico es el de mostrar, de poner al descubierto una situación y relaciones que, dadas hipotéticamente en sus proposiciones, no se muestran de inmediato en el mundo de la percepción sensible, esto es, de los contenidos espacio-temporales de la experiencia. A este mostrar del filósofo se llama a veces intuición, otras, especulación racional, otras, en fin, análisis fenomenológico. En verdad las formas que adopta no son siempre puras, y difieren según la naturaleza de los problemas y de las propias perspectivas del filósofo. Mas por encima de todas las diferencias hay una cosa fundamental que es común: el empeño en convertir en dato inmediato de índole extra-sensorial la relación postulada por una proposición de índole filosófica.

Pero no es aquí en el problema de la fuente del conocimiento en donde ha de buscarse la clave metodológica del filósofo. Ella está en el criterio mismo conforme al cual se plantean los problemas filosóficos frente a unos objetos filosóficos. La cuestión de cómo hacer ver, cómo mostrar, cómo iluminar, está estrictamente supeditada a la naturaleza de las reglas que delimitan el objeto y definen los problemas.

Siendo diferentes esas reglas para la filosofía y las ciencias, no pueden menos de ser diferentes también los métodos de investigación de una y otras.

Y, sin embargo, no ocurre lo mismo en cuanto a los procesos de

racionalización propiamente dichos, esto es, en cuanto a las leyes por las cuales se constituye un sistema lógicamente organizado de proposiciones. Tanto la filosofía como las ciencias regulan esa organización por unas mismas reglas, por esas que son, en definitiva, indispensables al discurso racional. No sería, en verdad, posible distinguir entre procesos científicos y filosóficos de pensamiento si nos atuviéramos a sus aspectos puramente formales, comparando las relaciones de implicancia, equivalencia y exclusión entre proposiciones y conceptos. Esta identificación no es, sin embargo, tan fácil, —no sólo por la complejidad mucho mayor de la estructura filosófica, sino además, y principalmente, por la importancia secundaria del cálculo formal en filosofía. Este cálculo es, en efecto, el instrumento indispensable para las tareas de predicción y explicación que las ciencias particulares, interesadas siempre en las fases factuales de la realidad, imponen al pensamiento. Mas pierde su preeminencia cuando al pensamiento no se piden ya conexiones explicativas o genéticas, sino esenciales y ontológicas; porque entonces se trata menos de calcular posibilidades, que de ver realmente ciertas estructuras actuales de la experiencia, no accesibles a la inspección sensorial de ella ni a las operaciones racionales que en dicha inspección se fundan. Los fundamentos de la coordinación del saber son entonces otros que los puramente formales.

Es esta necesidad de ver y mostrar cosas que ensanchan el campo de la visión empírica, —como ya en otro sentido, aunque de modo menos universal, lo ensanchan también las matemáticas— la que engendra esos peculiares recursos de la exposición filosófica, que tanto despidan al profano cuando enjuicia la naturaleza de la filosofía.

Y, sin embargo, la estructura lógica de un sistema científico y de otro filosófico son exactamente iguales cuando se separa de la exposición filosófica todo aquello que es en ella indicación, señalamiento, descubrimiento, y se atiende al proceso de conceptualización y de coordinación de proposiciones. En algunos casos esta semejanza es acentuadísima, como ocurre, por ejemplo, en las investigaciones racionalistas que, interesadas por principio, en el problema de las conexiones formales, supeditan la inspección misma de los contenidos de la experiencia al cálculo de validez de ciertas proposiciones generales.

La pieza maestra de este modo de filosofar es la *Ética* de Spinoza, cuyo extremado formalismo de pensamiento y exposición no hace sino encumbrar al más estricto rigor un tipo de reflexión que, inaugurado por Parménides, llevara Descartes a la máxima conciencia de sí mismo. En otros casos, y son los más en la Historia de la Filosofía, este aspecto constructivo-formal —que en definitiva no puede faltar en

ningún sistema de proposiciones, pues es el que determina su racionalidad— desempeña una función menos conspicua y más instrumental. La mayor actividad del pensamiento y de los recursos de exposición se aplican entonces al reconocimiento intuitivo del material de reflexión, es decir, de los contenidos experienciales que se trata de mostrar en su inmediata, concreta, desnuda realidad. Es esta la ancha vía que Heráclito abriera al tránsito filosófico y que se prolonga en nuestro tiempo en las rutas exploradas por el bergsonismo y la fenomenología. Pero aún aquí la tarea propia del filósofo es la de conceptualizar, coordinar racionalmente, las fases multiformes de la experiencia, y en la medida en que lo intenta, su trabajo se asimila al aspecto conceptualizador, racionalizante, de las ciencias.

Se ve ahora con toda claridad cómo no es posible responder unívocamente a la pregunta sobre el método filosófico.

Nuestras consideraciones indican que esa pregunta ha de ser investigada en tres diferentes sentidos por lo menos. Ha de investigarse, primero, en cuanto el método filosófico, al igual que todo método de inquisición racional en la experiencia, arranca de un punto de partida, o mejor aún, en cuanto el mismo es, en última instancia, un punto de partida, selectivo y constructivo a la vez del objeto y de los problemas que le conciernen. Tomada la pregunta en esta primera significación, creemos legítimo afirmar la autonomía del método filosófico, es decir, la especificidad del criterio por el cual la Filosofía circunscribe sus dominios.

Debe investigarse, además, en lo que un método implica, no sólo como punto de partida, sino también como proceso de búsqueda, de acrecentamiento del saber relativo a ciertos objetos y problemas. En este segundo aspecto el método filosófico afirma una vez más su autonomía: sus fuentes de conocimiento y sus recursos de validación rebasan con mucho las fuentes y recursos de las ciencias experimentales.

Y, en fin, debe investigarse desde el punto de vista de la coordinación de los resultados. Estos, en efecto, han de ser integrados en la unidad de un sistema consistente de proposiciones. En la medida en que esta coordinación es racional —y a ello tiende la Filosofía en última instancia— el método filosófico es sólo una modalidad especial del mismo procedimiento que organiza los resultados de las ciencias concretas. No puede hablarse aquí, en rigor, de una verdadera autonomía. Pero es frecuente, también, que en el filosofar se busque un tipo de sistematización diferente de la estrictamente conceptual; no hay entonces una verdadera coordinación racional de proposiciones, y, sin embargo, éstas se asocian estrechamente en la unidad de una visión intuitiva

de conjunto, apoyándose en actos de penetración ética, estética o metafísica de la realidad. Es éste un aspecto de la Filosofía manifiestamente distinto al de las ciencias experimentales, y que define, desde un nuevo punto de vista, la autonomía del método filosófico. Y, sin embargo, no se trata de dos formas excluyentes de concepción. Ambas tienden, por el contrario, a una coordinación recíproca de sus contenidos o a establecer, al menos, una especie de "modus vivendi" dentro de esa unidad orgánica de pensamiento que es todo sistema filosófico.

Pero lo más importante de observar es, quizás, que esto vale no sólo para las relaciones que esas dos formas de integración —la racional y la intuitiva— tienen dentro de la Filosofía, sino también para las relaciones del propio método filosófico en general con la metodología de las ciencias especiales. Uno y otra son formas complementarias de la pesquisa intelectual de la realidad, y si por algunos de sus rasgos son incompatibles, por otros acusan la profunda afinidad que los identifica en el seno de la inteligencia humana en donde están su origen y su término.

Río Piedras, Puerto Rico, diciembre de 1947.