

El olvido de los presupuestos de la ciencia y de la filosofía

The neglect of the presuppositions of science and philosophy

SERGIO SÁNCHEZ-MIGALLÓN

Universidad de Navarra

smigallon@unav.es

Resumen. En este trabajo se parte de la sugerencia del profesor Artigas de explicitar los presupuestos epistemológicos y ontológicos de la actividad científica, advirtiendo el peligro de olvidarlos. En particular, se presta atención a un supuesto del conocimiento científico: en él se conoce el sujeto a sí mismo de modo inmediato. Ese hecho descubre un tipo de conocimiento distinto del esquema sujeto-objeto. Este conocimiento también está en el origen de la filosofía, aunque muchas veces ella también lo olvida. Finalmente, se sugiere una ampliación de la teoría habitual de la verdad, para incorporar toda forma de conocimiento y para poder dialogar entre formas de verdad y de discurso de género muy distinto (como son el científico y el religioso, por ejemplo).

Palabras clave: Ciencia; verdad; objetividad; subjetividad; logos; fenomenología.

Abstract: This paper is based on the suggestion of Professor Artigas in order to bring to light the epistemological and ontological assumptions of the scientific activity, warning about forgetting them. We focus particularly on an assumption of the scientific knowledge: there the subject itself is known immediately. This fact reveals a kind of knowledge different from the framework subject-object. This knowledge is also at the origin of the philosophy, although it is often forgotten by the philosophers. Finally we suggest a widening of the usual theory of truth, to incorporate every kind of knowledge and to be able to dialogue among very different kinds of truth and languages.

Keywords: Science; Truth; Objectivity; Subjectivity; *Logos*; Phenomenology.

Introducción: Necesidad de una visión holística y valor de la ciencia en sí misma

En su libro *La mente del universo*, Mariano Artigas señala dos tesis fundamentales que un científico presupone en su tarea investigadora, tesis que por lo demás son comunes a todo ejercicio y pretensión de conocimiento: el realismo ontológico y el realismo gnoseológico (Artigas 1999b, 58–91). Ambas tesis se presuponen, en efecto, aunque de un modo muy general, especialmente la segunda. Pero en un sentido muy amplio es innegable que el científico asume estos principios. En primer lugar —pues en otro caso no se aventuraría a emprender su tarea—, que la naturaleza que estudia posee cierta consistencia y orden, lo que precisamente quiere descubrir. En segundo lugar, que él puede llegar a conocer ese orden de la naturaleza, y por cierto en dos niveles o modos: el sensible (observando y comprobando) y el racional (comprendiendo mediante leyes y sistemas). El problema del que aquí quiero ocuparme es, precisamente, el olvido de estos presupuestos¹ y el alcance de este olvido.

He advertido antes que la suposición de esas dos tesis es plausible solo en un sentido inicial y muy general, porque una mirada más detallada exige conceder un margen no pequeño de incertidumbre. Y esto tanto en la naturaleza conocida, que en ciertos aspectos o niveles no se deja someter a un orden, como en el conocimiento real de ella, pues tratamos de entenderla necesariamente mediante teorías hipotéticas. Con todo, es cierto que la confiada pretensión del científico es que hay un secreto orden (acaso muy complejo) y que los modelos que elabora van aproximándose a lo estudiado de forma que lo comprenda cada vez mejor. Aquí no quiero profundizar en estas tesis (ya muy atendidas por la filosofía de la ciencia); las doy por admitidas para avanzar hacia presupuestos aún más fundamentales, cuyo olvido está obstaculizando de un modo más profundo del que habitualmente

¹ Como se sabe, Husserl denuncia este olvido —junto con el olvido de sus límites—, ligado a la historia de la génesis de las ciencias experimentales modernas, señalándolo como el origen de la crisis de esas mismas ciencias (cf. Husserl 2008, § 3).

se piensa —esta es aquí la tesis— nuestra comprensión del mundo y del mismo ser humano.

Pero antes me parece importante salir al paso de un juicio sumario precipitado y frecuente, especialmente por parte de algunos filósofos. Se trata de que, en efecto, las ciencias experimentales suelen olvidar esos presupuestos —y, por tanto, sus límites—, y se les carga entonces por ello con la acusación de cientificismo (porque solo consideran su objeto como único) e incluso a veces de pragmatismo (porque a menudo investigan la naturaleza para manipularla y dominarla). Sin embargo, tal ataque es injusto y gratuito. En primer lugar, el científico no solo puede legítimamente sino que debe necesariamente restringir su interés a cierto aspecto o tipo de objetos. Únicamente será cientificista si afirma, extracientíficamente, que no existe nada más que el objeto o la dimensión de su ciencia; pero los científicos de primer orden no suelen lanzar afirmaciones tan ajenas a todo rigor científico (como sabe cualquier mediano conocedor de la historia de la ciencia).

En segundo lugar, al margen de su aplicabilidad, la ciencia contiene en sí misma un altísimo componente e impulso contemplativos. El auténtico científico cumple a la letra las palabras iniciales de la *Metafísica* de Aristóteles: “Todos los hombres desean por naturaleza saber”. Pone en ejercicio de modo eminente acaso lo más radicalmente humano, el deseo de verdad; muestra al mundo que el hombre necesita verdad, respira conciencia de verdad, vive de ella aun sin darse cuenta. Y además ese amor por la verdad llena al investigador de una actitud imprescindible para conocer: aquella confianza en poder conocer la naturaleza (incluso a quien quiera abusar de ella; igual que el mentiroso pretende conocer la verdad precisamente para mentir). No solo confianza en el poder de los sentidos y de la razón para captar la realidad, sino —más profundamente y como espero mostrar mejor— confianza de saberse unido o vinculado de algún modo a la realidad, o al menos a su *logos* (evidentemente, aquí el creyente o quien ha descubierto a Dios tendrá gran ventaja, pues sabrá que en el Creador converge la racionalidad de todo orden de cosas). Por eso el auténtico científico no debe confundirse con el pragmático o con el dominador. Es cierto que la

modernidad ha propiciado esas dos mentalidades, que se alían mutuamente: la búsqueda predominante de la utilidad y el afán dominador fruto del deseo de poder². Pero no ha sido siempre ni necesariamente así. La ciencia no se identifica con su aplicabilidad pragmática o utilitaria. El científico quiere captar el *logos*, el orden, la racionalidad de lo natural. Su actitud es, en principio, esencialmente desinteresada, contemplativa, teórica (como lo prueban especialmente las ciencias fundamentales o básicas, y más en concreto aquellas cuyo objeto de estudio es inmanejable para propósitos prácticos, como el estudiado por la astronomía, por ejemplo). Resulta interesante comprobar que esta fue la razón del entusiasmo de Karl Jaspers con respecto a la integración —novedosa en su tiempo— de las ciencias experimentales en las universidades: su ejemplar estímulo en la búsqueda rigurosa de la verdad en sus respectivos ámbitos (Jaspers 2013, 35–40, 50–52 y 129–157).

En definitiva, desacreditar la ciencia experimental o natural, culpándola del cientificismo o del pragmatismo culturalmente dominantes —supuestamente en favor de la sabiduría integral y a veces incluso con cierto tono victimista— es una injusticia y un error funesto. Eso conlleva, entre otras cosas, una retirada mortal para el filósofo que, al abandonar un campo enorme de experiencia, acaba tarde o temprano en el escepticismo y abandona al científico —e incluso a sí mismo— en manos de las ideologías. Obsérvese, además, cómo el positivismo y el cientificismo han sido forjados originariamente no por científicos, sino por filósofos que entronizaron esa ciencia (como Comte) o que la desgajaron del edificio del saber al criticar el realismo científico (como Kant, quien por cierto conocía poco y mal la ciencia de Newton). Husserl lo expresa muy gráficamente cuando dice que la verdadera lucha espiritual europea es una lucha entre filosofías, no una lucha entre la filosofía y la ciencia (Husserl 2008, § 6, 58). Y el filósofo Max Scheler señala que las tradiciones sanas y pujantes (formas de una sabiduría superior o global) no pueden ser suplantadas por la ciencia (una sabiduría

² He ensayado, junto con el profesor J. M. Giménez-Amaya, una descripción de este proceso en *De la Neurociencia a la Neuroética. Narrativa científica y reflexión filosófica* (2010, 130–137, 144–147).

inferior o parcial por su objeto), pero sí cuando esas tradiciones se debilitan³. En esta misma línea se sitúa Artigas con su crítica a la tesis de Max Weber sobre la ciencia (Artigas 1999b, 404–409). Este pensador alemán sostuvo que la ciencia es de por sí neutra, y que su desarrollo ha producido lo que llama el “desencantamiento” del mundo, apartando de nuestra mente toda pregunta por el sentido y valor de la vida⁴. Respecto a lo cual, Artigas muestra convincentemente que la ciencia no es de suyo neutra, sino que es la filosofía positivista (y también la idealista) la que la ha definido como tal y la que es, por tanto, la culpable de ese “desencantamiento”, por lo demás innegable en la cultura contemporánea. Una maniobra filosófica en la que, por cierto, la mayor perjudicada es esa misma filosofía, la cual —como señala agudamente Scheler— pasa de su antiguo estatus de reina de las ciencias a esclava de ellas⁵.

Pero, con todo, también es preciso señalar lo específico del conocimiento de la naturaleza (y de esta como su objeto) que lo distingue del conocimiento de otros campos. De entre esos diversos rasgos definitorios, escojo el siguiente: la realidad que estudia la ciencia experimental (la realidad natural sensible) no muestra por sí, explícitamente, el orden que la rige. Para conocer ese orden, el científico tiene que hacerlo patente, expresarlo, formularlo, objetivarlo. Y para ello se sirve de conceptos, leyes y sistemas; es decir, utiliza inevitablemente, mediante el procedimiento representativo y proposicional, mediaciones simbólicas lógicas (a las que se unen, cada vez más, las mediaciones instrumentales de observación y verificación). Resulta, así, un conocimiento y una entera concepción del mundo mucho más simbólica que la concepción natural. La concepción o visión natural del

³ “Las tradiciones que pueden ser disueltas y destruidas —por la ciencia histórica, por ejemplo— no son las *vivas*, sino solo las *moribundas* [...]. La ‘ciencia’ no tiene fuerza para matar. Al revés, debe estar ya muerto aquello de lo que se apodera” (Scheler 2010b, 148).

⁴ En su famosa conferencia leída en 1917 y titulada *La ciencia como profesión* (Madrid: Biblioteca Nueva, 2009).

⁵ “De ‘libre sirviente’ de la fe (y reina de las ciencias), la filosofía pasó a ser, a grandes pasos, usurpadora de la fe, pero al mismo tiempo *ancilla scientiarum*. Esto último en sentido distinto, por cuanto se le impuso la tarea de ‘unir’ los resultados de las ciencias particulares en una así llamada concepción del mundo coherente (positivismo), o de fijar, como una especie de policía de las ciencias, sus presupuestos y métodos con más exactitud que ellas mismas (la filosofía crítica o la filosofía llamada ‘científica’)” (Scheler 2011, 27).

mundo —la actitud de nuestro trato cotidiano con él— es simbólica al operar con cosas a las que nombra como tales por intereses prácticos inmediatos; pero la científica es aún más simbólica, al forjar nociones de entidades por intereses teóricos mediatos, y cuyo significado simbolizado solo se acredita fuera de ella misma (Scheler 2011, 76–78). Por eso las verdades de la ciencia son tentativas, por parciales y por necesitadas de verificación, pero reales⁶; así como en la concepción natural es también legítimo el asentir con certeza a verdades que rigurosamente, según su estricta demostrabilidad lógica, solo son probables⁷.

1. El olvido de los orígenes de la ciencia

Retomo la tesis principal aquí, según la cual el olvido de los presupuestos u orígenes (no tanto históricos cuanto teóricos) acarrea graves consecuencias de comprensión. Es muy conocido el análisis de este hecho llevado a cabo magistralmente por Husserl en su célebre obra *La crisis de las ciencias europeas*. Allí se denuncia que, en general, la ciencia moderna tiende a olvidar la restricción de método y de objeto que necesariamente asume, y a obviar por tanto toda otra realidad, cuando no a interpretarla según sus restringidos moldes. Ese método científico es, a grandes rasgos, el cuantitativo; y ese género de objetos es, lógicamente, el cuantificable o medible (aunque acaso la ciencia más reciente empieza a reconocer que, a este respecto, o ha llegado a su límite, o se encuentra operando con magnitudes ya no mensurables). Ante lo cual Husserl advertía que ese campo científico de objetos era solo una parte de un mundo mucho más amplio, el “mundo de la vida”⁸, y que

⁶ Por cierto, una de las aportaciones más iluminadoras de Artigas es la idea de que la verdad científica es una “verdad contextual”, parcial, pero auténtica, real (cf. Artigas 1999, 260–307).

⁷ Se trata del entero suelo de las creencias habituales de la experiencia cotidiana, tan estudiado por Husserl. Sobre los diversos modos de asentir con certeza puede pensarse también en el magnífico estudio de J. H. Newman, *Ensayo para contribuir a una gramática del asentimiento* (2010).

⁸ Es decir, el mundo de las cosas tal y como las experimentamos precientíficamente, y que incluye además un horizonte mundano de posibles experiencias de cosas (desde luego un mundo mucho más ancho que el mundo práctico o “a la mano” que luego describiría Heidegger). Cf. Husserl, (2008, §§ 33–37).

ese aspecto que la ciencia considera es solo uno de los posibles que poseen las realidades de dicho mundo.

Como digo, esto es bien sabido. Y por eso quiero seguir la pista que dejé más arriba, el olvido más bien de un rasgo del conocimiento científico, a saber: la realidad (o su estructura) que la ciencia estudia no se presenta ya expresada o manifiesta; para conocerla tengo que objetivarla, explicitarla, hacerla objeto de conocimiento. La realidad natural tengo que convertirla en realidad objetiva en mí y para mí. Por eso tengo que acercarme a ella, y además de distintos modos según el aspecto del orden que busco descubrir para luego expresar. En definitiva, se trata del hecho del conocimiento de algo exterior, de algo que no somos nosotros. Un hecho que aceptamos cotidianamente, y el científico no menos que los demás (con los matices que se quieran antes aludidos). Pero es un hecho del todo sorprendente, porque nos revela colateralmente otra realidad: la realidad de nosotros mismos, sujetos que conocemos. Lo físico que se conoce no es lo psíquico que conoce. Es decir, el conocimiento científico es justo eso, conocimiento: conocimiento ejercido por alguien, o poseído por alguien, que se conoce como conociendo.

Ahora bien, este último conocimiento (el autoconocimiento del yo que conoce) se refiere a algo, el propio yo, que no es cuantificable. Pero aún más, como sujeto no es tampoco objetivable. Se trata de un tipo de conocimiento distinto porque se refiere a una realidad muy distinta. Nos encontramos ante la diferencia esencial —del todo obvia— entre lo físico y lo psíquico, que puede expresarse así: lo físico es en sí y se vuelve ser para el sujeto al volverse objeto de conocimiento, mientras que lo psíquico es a la vez en sí y para sí al conocerse de modo concomitante. El sujeto que conoce se conoce a sí mismo inmediatamente en el mismo acto de conocer (al margen de que luego pueda conocerse como objeto de un ulterior acto reflexivo de conocimiento, pero volviéndose objeto y perdiéndose u ocultándose como sujeto). Esto fue, por cierto, lo principal que Franz Brentano iluminó con su filosofía: la diferencia radical entre los fenómenos físicos y los fenómenos psíquicos por la doble y simultánea dirección intencional de estos últimos (o sea, la dirección primaria o directa hacia algo otro, y la

secundaria o indirecta hacia el propio yo) (Brentano 1973, 176–180). En otras palabras, destacar la peculiar índole del ser psíquico o inmanente, en contraste con el ser físico o trascendente. Y en la inmanencia del ser que es de por sí objeto, a la vez e inmediatamente, ya no hay simbolismo. La realidad psíquica se da a y por sí misma con evidencia, ella misma es darse, revelación de sí, automanifestación⁹.

Todo esto es igualmente bien conocido por la filosofía del conocimiento, y supuesto irreflexivamente por el científico volcado a lo trascendente o exterior a él como sujeto. Pero, por un lado, no deja de ser un presupuesto de la ciencia como tal: no solo que conocemos la naturaleza, sino que también conocemos que la conocemos. Y, por otro, es importante advertir y defender esa diferencia entre lo físico y lo psíquico para hacer justicia a la experiencia, a los hechos: al hecho del conocimiento en general y científico en particular. La ciencia lo ha tenido claro a lo largo de su historia (sobre todo en sus inicios) al deshacerse de las mitificaciones y figuras antropomórficas, y en cambio lo ha olvidado cuando, acaso embriagada por su éxito, ha extrapolado científicamente los esquemas de lo físico a lo psíquico. Por su parte, la filosofía ha dado más bandazos: ha caído en la tentación de asimilar o engullir lo físico en lo psíquico en su aventura idealista; y otras veces, por el contrario, se ha dejado invadir ella misma por aquel cientificismo disolviendo, positivista o materialistamente, el conocimiento y su sujeto mismo. Pero también ha encontrado su misión en la defensa de lo psíquico, de lo específicamente humano, frente a la presión naturalizante. El último y quizá más radical de esos intentos defensivos lo ha emprendido la fenomenología. Precisamente la conocida “reducción fenomenológica” no es sino abstenerse (*epoché*) de categorizar lo psíquico con los moldes de lo físico, abstenerse de ver al sujeto como una cosa más entre las cosas

⁹ Tampoco aquí ayudan las dilucidaciones de Heidegger al pretender describir la vida humana previa al conocimiento sujeto-objeto, porque termina eliminando todo conocimiento y todo sujeto. Husserl, por su parte, aun enfocando definitivamente bien el asunto, no llega a describir con la radicalidad necesaria —al menos en sus obras más conocidas— aspectos fundamentales de lo psíquico (como el carácter esencial de la temporalidad y la alteridad, o la originariedad de la intencionalidad afectiva).

del mundo físico¹⁰. Ahora bien, ¿hasta qué punto lo ha conseguido de veras, o hasta dónde ha calado su voz de alerta? Desgraciadamente, el panorama muestra que muy poco aún.

2. El olvido de los orígenes de la filosofía

Ciertamente, casi toda la filosofía ha tratado lo psíquico, lo humano, lo subjetivo. Sin embargo, muy poca logra tratarlo adecuadamente. Es más, muchos planteamientos filosóficos ni se plantean hacerlo. Por supuesto, no es que habitualmente no se vea la diferencia entre lo físico y lo psíquico, sino que se lo trata involuntaria e inconscientemente del mismo modo. Es decir, se abordan ambas realidades desde el esquema cognoscitivo sujeto-objeto, donde la teoría de la verdad se fundamenta en la recepción de algo como objeto y su expresión en forma de juicios. Pero este planteamiento olvida que el interés teórico es solo uno de los posibles, y muy secundario en la vida real; olvida que la vida ofrece a la reflexión, antes que la pregunta por la estructura de las cosas, temas mucho más importantes y graves (el yo y el otro, el dolor y el amor, el trato con el prójimo, el paso del tiempo, el nacimiento y la muerte, el bien y el mal, la culpa...); olvida que la filosofía es ante todo la meditación y sabiduría sobre estos temas clave para el sentido de la vida y del mundo que efectivamente vivimos.

En otras palabras, así como gran parte de la ciencia moderna ha olvidado sus orígenes vitales, también buena parte de la filosofía (y no solo moderna) ha olvidado sus orígenes existenciales. En ambos casos el olvido se debe acaso a la fascinación por la actitud teórico-objetivadora, por la capacidad de captar y expresar como verdadero lo poseído como conocido. Sin embargo, las realidades más importantes de la vida —como las mencionadas antes— no son susceptibles de representación, de posesión objetiva, de expresión judicativa; no permiten ni necesitan nada de eso precisamente porque son ya inmediatamente autorreveladoras o automanifestativas.

¹⁰ He descrito este punto capital del método fenomenológico en la voz “Fenomenología” (2014).

De manera que, entonces, el juicio ya no es el lugar primario y fundamental de la verdad, ni siquiera donde la verdad deba focalizarse; hay muchas vivencias prejudicativas, precategoriales, manifestativas de verdad (he aquí, por lo demás, la aportación más importante y original de la filosofía fenomenológica¹¹). Y que sean auténticamente manifestativas o reveladoras de verdad significa que no se trata de un fondo oscuro e inaccesible, de un campo que se deba abandonar a la irracionalidad (al estilo nietzscheano y del gusto de muchos pensadores posmodernos) ni tampoco al misticismo poético (como el último Heidegger). No; ahí también hay verdad, racionalidad, *logos*; hay estructuras ontológicas de otra clase que las edificadas, al modo aristotélico, sobre el conocimiento objetivante y la lógica del juicio. Ciertamente, si hay verdad también debe haber comprensión de sentido y justificación, *logos*; pero un *logos* más amplio que el judicativo, que el apofántico.

La filosofía debe empezar por esas experiencias —o al menos verlas desde el principio en su nivel originario—, porque el paso rápido a una teoría objetivadora, ontológica o gnoseológica, conlleva el riesgo de dejarlas atrás, de olvidarlas; o en el peor caso, de interpretarlas según esos moldes representativos. Y si en esa tentación se ha caído a menudo y desde antiguo en la historia de la filosofía, hoy quizá el riesgo es mucho mayor, porque a menudo la filosofía mira a la ciencia moderna. En efecto, el prestigio de las ciencias es hoy tan deslumbrador, que la misma filosofía pretende muchas veces imitarla (cuando no directamente servirla, como vimos decir a Scheler).

Conclusión: La necesaria ampliación del *logos*

En definitiva, el estímulo de Artigas a bucear en los presupuestos de la ciencia puede llevarnos muy lejos, pues el científico es una persona que presupone todo su vivir en cualquier actividad: también la científica, por más neutra y secundaria que en sí misma se manifieste. Es más, únicamente ese descenso, ese reconocimiento de las experiencias primordiales, hará posible

¹¹ Línea que últimamente está viendo su desarrollo, sobre todo, en el pensamiento de autores franceses ya fallecidos (como Emmanuel Lévinas o Michel Henry) o actuales (como Jean-Luc Marion, Jean-Yves Lacoste o Jean-Louis Chrétien).

conectar diferentes actividades y dimensiones de la existencia humana. Solo desde la raíz más originaria podrá comprenderse el sentido auténtico de cada uno de los ámbitos de la vida humana y, además, la relación existencial o vivencial entre ellos; solo así podrán valorarse acertadamente los logros de tales actividades diversas.

Desde hace tiempo se reclama por todas partes el diálogo entre la ciencia y la fe, entre la filosofía y las disciplinas particulares, entre los resultados científicos y la ética. Es verdad que en todas ellas se trata de concepciones expresadas en discursos, en razonamientos, juicios y conceptos; pero de un género más distinto del que normalmente se advierte. Cada uno de esos mundos mentales requiere experiencias y actitudes radicalmente distintas: no es lo mismo la actitud teórica intentando descubrir y comprender el orden funcional que la confianza amorosa o la búsqueda del sentido originario del vivir. La primera actitud es lo propio de la ciencia y puede objetivarse, expresarse en juicios y en leyes; la segunda es más bien la apertura a un sentido intuitivo que se nos revela reconociéndose como inefable, inabarcable e incluso misterioso (en el lúcido sentido de Gabriel Marcel).

Y si en todos esos campos de experiencia podemos hablar auténticamente de verdad, de manera que podamos ponerlos en alguna forma de diálogo, tenemos que concebir una idea de verdad que no se limite a lo objetivable sino que pueda acoger esas formas intuitivas y reveladoras. Una teoría de la verdad —y una ontología— que, como suelo común, incorpore toda la experiencia, especialmente la primaria. Piénsese, por ejemplo, lo sorprendente que resulta que doctrinas autodenominadas filosóficas (como los sistemas empiristas) pongan como base de sus teorías de la verdad fenómenos (las meras sensaciones) que nunca son vividos primariamente sino que se fuerzan reflexiva y abstractamente; y que lo que acaso valga para el análisis de la especulación teórica se ponga también como base imprescindible para vivencias muy de otro género (sentimientos, por ejemplo), que sin duda son más originarios.

La forja de tal concepción más amplia de la verdad —del *logos*— y del ser (que abrace también formas de ser inobjetivables: el valer, la alteridad radical, el tiempo, el amor, Dios, etc.) es a todas luces tan difícil como

urgente. Una forja que exige no ceder a la tentación de conformarse con la claridad o con el esquematismo¹²; y que empieza ya a ser posible recogiendo muchos elementos: desde numerosos elementos y atisbos de la antigüedad y el medioevo hasta los análisis de la subjetividad ensayados desde la modernidad (particularmente en los siglos XIX, XX y XXI).

Desde luego, así creo que puede leerse el reto que planteaba Benedicto XVI: “Este intento de crítica de la razón moderna desde su interior, expuesto solo a grandes rasgos, no comporta de manera alguna la opinión de que hay que regresar al período anterior a la Ilustración, rechazando de plano las convicciones de la época moderna. [...] La intención no es retroceder o hacer una crítica negativa, sino ampliar nuestro concepto de razón y de su uso. Porque, a la vez que nos alegramos por las nuevas posibilidades abiertas a la humanidad, vemos también los peligros que surgen de estas posibilidades y debemos preguntarnos cómo podemos evitarlos. Solo lo lograremos si la razón y la fe se reencuentran de un modo nuevo, si superamos la limitación que la razón se impone a sí misma de reducirse a lo que se puede verificar con la experimentación, y le volvemos a abrir sus horizonte en toda su amplitud”¹³. Y más aún cuando, posteriormente y con mayor profundidad, sugiere una verdad —un *logos*— que nazca directa e inmediatamente de la alteridad y del amor: “Puesto que está llena de verdad, la caridad puede ser comprendida por el hombre en toda su riqueza de valores, compartida y comunicada. En efecto, *la verdad es ‘logos’ que crea ‘diá-logos’* y, por tanto, comunicación y comunión. [...] La verdad abre y une el intelecto de los seres humanos en el *logos* del amor: este es el anuncio y el testimonio cristiano de la caridad”¹⁴.

Se trata, en definitiva, de un *logos* amoroso o un amor *lógico*: “No existe la inteligencia y después el amor: existe *el amor rico en inteligencia y la*

¹² J. H. Newman advierte agudamente de nuestra tendencia a tomar como criterio de verdad de un discurso su claridad inmediata, e incluso del peligro de sistematizar y teorizar demasiado. (cf. Newman 1993, Sermón V, 143–144, Sermón XIV, 347).

¹³ Benedicto XVI (2006).

¹⁴ Benedicto XVI (2009, n. 4).

*inteligencia llena de amor*¹⁵. En efecto —como ya sabía Platón¹⁶ y Scheler recordaba expresamente¹⁷—, la ventaja del amor es, por un lado, que se trata del vivir la alteridad de algo (o mejor, de alguien) precisamente en su inmediata unión con ello; y, por otro, que ese vivir es una forma intencional fecunda, porque mueve y abre el espíritu a toda otra intencionalidad (teórica o práctica, cognoscitiva o volitiva). En contraste con la visión existencialista de corte heideggeriano, donde el sentimiento vital fundamental es la angustia o el miedo, Scheler advertía: “Lo que nos abre el mundo es el ‘amor’, no el miedo. El miedo *presupone la esfera del mundo cerrada*” (Scheler 1976, 294). Y el mismo libro de la Sabiduría reza así: “los que la aman [la Sabiduría] la contemplan con facilidad” (Sab. 6, 12).

Referencias

- Artigas, M. 1999a. *Filosofía de la ciencia experimental: la objetividad y la verdad en las ciencias*. Pamplona: Eunsa.
- . 1999b. *La mente del universo*. Pamplona: Eunsa, Traducción inglesa: 2000. *The Mind of the Universe*, Philadelphia and London: Templeton Foundation Press.
- Benedicto XVI. 2006. *Discurso en el encuentro con el mundo de la cultura*. Universidad de Ratisbona, 12 de septiembre de 2006.
- . *Caritas in veritate*. 2009. Madrid: Edice. Encíclica firmada el 29 de junio de 2009.
- Brentano, F. 1973. *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, I., 176–180. Hamburgo: Felix Meiner.
- Husserl, E. 2008. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Jaspers, K. 2013. *La idea de la universidad*. Pamplona: Eunsa.
- Newman, J. H., 2010. *Ensayo para contribuir a una gramática del asentimiento*. Madrid: Ediciones Encuentro.
- . *La fe y la razón: quince sermones predicados ante la Universidad de Oxford 1826–1843*. 1993. Madrid: Ediciones Encuentro.

¹⁵ Benedicto XVI (2009, n. 30). También como a su modo alumbró Max Scheler, Pero piénsese asimismo en la revelación bíblica (desde el inicio del libro de la Sabiduría a tantos lugares paulinos y joánicos).

¹⁶ Este es justo el tema principal del *Banquete*.

¹⁷ En todo su ensayo *Amor y conocimiento* (2006a).

- Sánchez-Migallón, S. 2014. “Fenomenología.” En *Philosophica: Enciclopedia filosófica on line*, editado por F. Fernández Labastida, y J. A. Mercado. <http://www.philosophica.info/archivo/2014/voces/fenomenologia/Fenomenologia.html>
- . y J. M. Giménez Amaya. 2010. *De la Neurociencia a la Neuroética. Narrativa científica y reflexión filosófica*. Pamplona: Eunsa.
- Scheler, M. 1976. *Zusätze aus den nachgelassenen Manuskripten (Gesammelte Werke IX, Späte Schriften*. Bern–Bonn: Francke–Bouvier Verlag.
- . 2010a. “Amor y conocimiento.” En *Amor y conocimiento y otros escritos*. Madrid: Palabra.
- . 2010b. “Rehabilitación de la virtud.” En *Amor y conocimiento y otros escritos*. Madrid: Palabra.
- . 2011. *La esencia de la filosofía y la condición moral del conocer filosófico, con otros escritos sobre el método fenomenológico*. Madrid: Ediciones Encuentro.
- Weber, M. 2009. *La ciencia como profesión*. Madrid: Biblioteca Nueva.