

TEMA

2

La función de la filosofía en el conjunto de la cultura.
La relación del saber filosófico con el saber científico y otros saberes



ÍNDICE SISTEMÁTICO

I. LA CULTURA

- I.1. Introducción y esbozo histórico de la noción de “cultura”
- I.2. Los distintos conceptos de “cultura”
- I.3. Reflexión sistemática sobre la cultura

II. EL SABER

- II.1. Los tipos de saber
- II.2. El saber teórico y el saber práctico

III. EL SABER FILOSÓFICO Y EL SABER CIENTÍFICO

- III.1. Introducción
- III.2. Distinción entre la filosofía y la ciencia
- III.3. Esbozo histórico en la relación entre la filosofía y la ciencia
- III.4. El imperialismo del conocimiento experimental
- III.5. Limitación de la ciencia
- III.6. La autonomía de la ciencia positiva
- III.7. Los límites de la ciencia
- III.8. Independencia de la filosofía respecto de la ciencia
- III.9. La ósmosis entre la filosofía y la ciencia
- III.10. La ciencia y su sujeto
- III.11. La ciencia como “ciencia-objetiva”: ¿ciencia sin sujeto?
- III.12. La “objetividad impersonal” para la ciencia
la decide un sujeto
- III.13. Resumen: el saber científico y el saber filosófico

IV. EL SABER TEOLÓGICO

- IV.1. La teología
- IV.2. Dos características básicas de la teología
- IV.3. Creer y saber
- IV.4. Hacia una nueva relación entre la creencia y el saber

V. SABER Y PRAXIS

VI. EL SABER RACIONAL Y EL “SABER” MÍTICO

BIBLIOGRAFÍA

I. LA CULTURA

I.1. Introducción y esbozo histórico de la noción de “cultura”

Bosquejar una biografía del concepto cultura exige irnos muy atrás en el tiempo, casi al comienzo mismo de nuestra propia historia, donde ya lo encontramos caracterizando un mundo, el mundo cultural, frente a otro diferente y opuesto, el mundo de la naturaleza, universos estos que a su vez que acotan otros correspondientes estados individuales o colectivos, el civilizado y el natural, como formas alternativas y posibles de vida. Importante con todo es observar que, si bien entre los extremos de esa dualidad cultura-naturaleza a las veces media una separación, a las veces una armonía, lo que en cambio constituye el verdadero problema es la búsqueda por el hombre de la paz de la vida “natural” frente al desasosiego de su contrapunto, la vida civilizada que con su artificiosidad impide al hombre realizarse; en consecuencia lo que se dirime en esta tensión es la crítica de un concepto de cultura que sobrepasando los márgenes de nuestra naturaleza, en lugar de intentar salvar al hombre acaba por oprimirlo o cercenarlo.

Los latinos aplicaron el término de cultura (que proviene de *colere*) a las labores agrícolas, término que con el correr de los años y dada la similitud entre aquellas tareas y las propias del desarrollo del espíritu acabará significando la mejora y perfeccionamiento humanos. Este modo de entender nuestro concepto como cultivo humano constituye uno de los dos significados que históricamente se han dado de cultura; el otro surgirá al considerarla como el resultado de aquel cultivo.

La cultura como *cultivo* personal alude a la formación individual en aquello que el hombre es y debe ser, asumiendo distintas formas según las épocas. Así, dicho de manera sintética, el momento clásico entiende la cultura como un proceso de instrucción gracias al cual la naturaleza humana alcanza el ideal contemplativo al que la misma de suyo tiende; el medieval, en cambio, cifra la cultura, contemplativa también, en la educación de los deberes religiosos y la preparación del hombre para su salvación eterna; el moderno considera como cultura ese modo a cuyo través el hombre puede llegar a vivir de la mejor manera en este su mundo, lo que conduce a colocar la actividad o trabajo junto a los aspectos contemplativos; para el momento ilustrado-romántico la cultura aparece ya no sólo como un patrimonio universal humano, sino también como un conocimiento general o enciclopédico del saber; y, finalmente, en nuestro siglo XX la cultura bascula entre una multiplicación y especificación de saberes, la competencia especializada y una restricción de conocimientos generales o, lo que es igual, entre el uso profesional de conocimientos pragmáticos y el cultivo integral de nuestra naturaleza.

Empero la reflexión rigurosa sobre el tema comenzará en el siglo XVIII de la mano de la teoría de la cultura. Para ésta los objetivos culturales vienen a ser transformaciones del espíritu que no exigen necesariamente su representación física como sucede, por ejemplo, con los mitos y leyendas, haciendo con ello posible una consideración de la cultura entendida como el resultado del cultivo humano, esto es, de sus concretos pensar, hacer y vivir, nuevo significado que competirá con el de civilización en el ámbito de las sociedades humanas (Herder), aplicando luego ambos conceptos a la organización de los pueblos y al conjunto de las costumbres. Sin embargo, al intentarlos distinguir observamos notorias contradicciones como sucede en los casos de Humbolt, Spengler y Weber entre sí, pues mientras el primero aplica cultura a las actividades tecnoeconómicas y civilización a lo espiritual, el segundo asevera que civilización es la fase final, no creativa, de la cultura y el tercero identifica civilización con lo material y cultura con lo espiritual.

Actualmente los sociólogos y, sobre todo, los antropólogos no se refieren con el término cultura tanto al logro de la excelencia de nuestra naturaleza individual cuanto a los aspectos co-

munes que asumen determinadas formas del comportamiento humano, pues así como los animales se atienen en su actuar a idénticas pautas, los grupos humanos por el contrario presentan una gran diversidad de conductas. Nada tiene por eso de extraño el que se piense que la biografía del concepto cultura está simbióticamente unido a la génesis y desarrollo de la ciencia antropológica.

Claro que, si bien para los antropólogos es indiscutible la centralidad de la cultura como objeto de su ciencia, no se ponen de acuerdo respecto al significado de la misma. Memorable es la definición de cultura que en 1871 dio E.B. Tylor, -identificando cultura con civilización-: "... aquel complejo que incluye conocimientos, ciencias, arte, ley, moral, costumbres y cualquier capacidad y hábito adquirido por el hombre como miembro de la sociedad". Pero pasa del centenar y medio el número de las definiciones de cultura de que hoy disponemos, una dispersión que cabe ordenar distribuyendo las mismas según pertenezcan a alguna de estas dos orientaciones: la mentalista (para la que lo propio de la cultura está en las creencias y significados) y la materialista (que atiende al desarrollo de los objetos en el progreso humano).

1.2. Los distintos conceptos de "cultura"

Una historia, pues, de los distintos conceptos de cultura se solapa con una historia de la antropología. Hitos de ambas historias serían éstos:

- a) Atención al desenvolvimiento progresivo de la cultura en general, sometida tanto a una evolución unilineal -desarrollo a través de una serie de etapas fijas- cuanto a un paralelismo cultural -logro en todas las sociedades de unas mismas condiciones- (*Evolucionismo cultural*).
- b) Atención a las culturas individuales, explicando sus similitudes culturales mediante los procesos históricos de difusión (*Difusionismo*).
- c) Consideración de las culturas como totalidades orgánicas, es decir, como sistemas sociales de elementos inseparables e interconectados, cuyo estudio sincrónico permite observar el funcionamiento real de las mismas (*Funcionalismo*).
- d) Lo esencial de la cultura son las estructuras mentales que subyacen a lo que podríamos llamar estructura social visible: objetos, costumbres, instituciones y creencias (*Estructuralismo*, y, en particular, C. Lévi-Strauss).
- e) Observación del fenómeno de la cultura en sentido general, multilineal y específico, lo que comporta una revisión y redefinición del evolucionismo cultural clásico (*Neoevolucionismo*).
- f) Atención a determinados aspectos como la relación medio-sociedad (*Ecologismo cultural*), subordinación de lo cultural a lo económico (*Estructuralismo marxista*, como el de L. Althusser), al juego de tensiones, conflictos y desarrollos periódicos de la sociedad (*Dinamismo*), configuradores de algunas de las últimas tendencias antropológicas.

1.3. Reflexión sistemática sobre la cultura

Ya hemos visto, siguiendo la historia de la palabra cultura, que se trata de un concepto de semántica disputada, pero también ha podido quedar claro, al no asociarse cultura con "cultivado", que todo hombre, por el mero hecho de serlo, es culto, dado que cultura es todo aquello que

a lo largo del tiempo los hombres hemos hecho y dicho, y que ha configurado a su vez nuestro modo de ser y de vivir. En este sentido, constituye, en efecto, una ficción filosófica oponer un supuesto “estado natural” a otro “estado de naturaleza o sociedad”.

Partiendo de los dos siguientes modos de entender la cultura, a saber, como “un sistema de comportamiento que comparten los miembros de una sociedad” (Horton-Hunt) o como “el legado social que el individuo recibe de su grupo” (Kluckhohn) podemos observar, de una parte, la ocurrencia en dicho concepto de varios estados diferentes de conciencia en que puede pasarse desde *mi* cultura a una *nuestra* cultura de espectro no amplio y cerrar con una cultura nacional o supranacional, compartida ya por numerosos o todos los individuos, y, de otra, a observar una suerte de estratificación espacio-temporal como delimitadora de las culturas concretas. En tal sentido constituiría la cultura ese conjunto de presupuestos básicos con los que enjuicamos el mundo y nuestro sentido en él, así como también ese conjunto de elementos superestructurales como el lenguaje, lo sociopolítico, lo axiológico, lo religioso, lo económico y cuanto con hechura humana forma parte del medio en que vivimos.

La cultura aparece, pues, como algo inseparable de la naturaleza humana hasta el punto -como hemos visto- de resultar conformados por ella. Esta conformación se produce a nivel evolutivo y educacional. A nivel evolutivo, dando lugar a una inflexión que determina la emancipación de lo biológico, provocando en el hombre no tanto una evolución en términos de individuo, sino de sociedad y a nivel educativo, socializando los procesos biológicos, afectivos y cognitivos. La vida del grupo, pues, es determinada por la cultura, por esa manera específica de pensar, de querer y de sentir que permite, luego, al individuo responder, tal y como el grupo lo haría, a los más distintos estímulos y tratar de solucionar sus más graves problemas. Mas es necesario constatar que no todos los aspectos organizativos de la cultura están a la vista, sino que algunos se hallan implícitos. Aquellos configurarán la llamada cultura manifiesta, formada por objetos, acciones y pautas tales como los tipos de casas, los gestos, el lenguaje o los principios éticos; y éstos la cultura encubierta, esto es, no observable directamente, como las creencias, los valores, los miedos, etc. y que, lejos de ser independientes entre sí, suelen formar sistema. De su explicación pende, pues, la comprensión de las conductas.

Una particular tarea que se autoimpone el pensamiento es el estudio de eso que los antropólogos han llamado cultura ideal -consistente en ese conjunto de ideas que guían la conciencia de los seres humanos-, debido al influjo que la misma ejerce sobre la conducta y expectativas de los hombres y las sociedades al determinar, a veces soterradamente, cómo los individuos tienen que pensar, hacer o comportarse. No se olvide que el Personalismo surge precisamente de la toma de conciencia de una situación, a saber, del reconocimiento de que la civilización occidental ha tocado fondo, pues en ella aparece el hombre como un ser tan irremisiblemente perdido, que lo insta con urgencia a preguntarse qué es y cómo debe comportarse como persona. Empero dicha tarea no es sencilla. Y de ahí el que haya de recurrirse al estudio de los comportamientos reales -cultura real- de los individuos. De hecho esto es lo que hacía Mounier cuando, por ejemplo, reclamaba que era preciso salvar a la persona del “desorden establecido” en que se encontraba, instando a socavar las bases de esos dos sistemas extremos, el individualismo capitalista y los totalitarismos colectivistas, igualmente parciales y reprochables.

Habida cuenta, además, de que aquellas normas ideales tienen por fin mantener cohesionado al grupo y justificar aspectos relevantes del mismo como su estructuración social, su sistema de jerarquías, etc., o bien descoyuntarlo para darle una nueva orientación, siempre estaremos ante un hecho reiteradamente actual y cuyo análisis aparece como impostergable a toda sensibilidad personalista. Una muestra selecta de lo que decimos puede observarse mirando con atención las arenas movedizas de lo ético en la cultura de nuestras sociedades desarrolladas, capaz de

primar como valores fundantes -el dinero, por ejemplo- aspectos arbitrarios, egoístas o simplemente espurios.

Podemos preguntarnos -y no es desde luego ocioso- por la utilidad que el concepto de cultura posee hoy para nosotros. La respuesta no se hace esperar. Porque si cultura, según hemos visto, consiste en un modo de vida transmitido por herencia social de un pueblo, está claro que en la misma encontramos los hombres uno de los mejores medios para entendernos en lo que somos y hacemos. Tenía, por eso, razón Kluckhohn cuando la asimilaba a un espejo cuya luna nos facilitaba una mejor imagen de nosotros mismos y de nuestro prójimo, en concreto, la unidad esencial de todos los hombres.

Sabemos, por otro lado, que el mundo humano es un mundo social, simbólico e histórico, vale decir, cultural, producto nuestro, pese a que el proceso de socialización nos presente sus rasgos como algo natural y absoluto. En consecuencia, bueno será caer en la cuenta de este hecho, ya que entonces comprenderemos que no existen prácticas culturales universales, tal y como proclama el relativismo cultural, sino que todo fenómeno sociocultural únicamente puede entenderse y valorarse dentro del marco de la cultura que lo genera.

II. EL SABER

II.1. Los tipos de saber

El “saber” se utiliza como sinónimo de “conocimiento”. Para el viejo Parménides el saber es la capacidad que posee la inteligencia del hombre para distinguir entre la “opinión” (*doxa*), que es el camino del no-ser, y el “ser”, que es la vía de la verdad. Aristóteles afirmó en su *Metafísica* que “todo hombre desea por naturaleza saber”, indicando además que el verdadero saber lo es de la substancia, de la *ousía*, que es conocer *qué* es propiamente algo, y este saber se logra mediante el conocimiento de las causas de ese algo (material, formal, eficiente y final). Y para el estoico hispano Séneca el saber es lo que hace al hombre libre. Gracias al saber el hombre se libera de su atadura a la naturaleza, resolviendo problemas, tanto teóricos como prácticos.

Sin embargo, el término “saber” es pluriforme, pues existe un **saber científico**, propio de las ciencias empíricas o particulares, delimitadas a un aspecto concreto de la realidad; también existe un **saber popular**, que se expresa en los refranes y que es fruto de la conciencia colectiva de una sociedad; existe un **saber filosófico**, que indaga las causas última y primera de algo, en realidad de la totalidad de lo real; existe un **saber religioso**, fruto tanto de la inteligencia natural humana como, si es el caso, de una verdad revelada que se acepta con el asentimiento del intelecto pero que tiene su fuente en un acto de fe; existe también un **saber práctico**, que consiste en saber-hacer algo con arte (*tékne*), en saber hacer prácticamente algo (*praxis*), o en saber producir algo (*poiésis*), etc. Existen, pues, diferentes usos de lo que denominamos “saber”, siendo la división más usual la de un saber **teórico** y un saber **práctico**. Pero veamos esto ahora con más detalle.

Según Aristóteles existen diversos tipos de saber, que él distingue entre un saber teórico y un saber práctico. Entre los diferentes tipos de saber Aristóteles distingue, en términos generales, tres tipos:

1. **El saber teórico o contemplativo.** Se trata de un saber desinteresado, que identifica con la ciencia y a la filosofía. Este tipo de saber versa sobre lo necesario, mientras que los otros saberes tratan acerca de lo posible o contingente.

2. **El saber práctico.** Consiste en un saber actuar, que está dirigido a la guía de la acción humana. A diferencia del saber poiético, el práctico no crea ningún objeto, sino que la acción es su propio fin: actuar bien o mal individualmente (la ética) o colectivamente (la política). Por eso dice Aristóteles que la *praxis* y la *poiésis* son diferentes.
3. **El saber poiético o productivo.** Es el saber producir o fabricar alguna cosa y que corresponde con las labores de los artesanos y a la técnica en general (tecnología).

II.2. El saber teórico y el saber práctico

Esquemáticamente la tabla de los saberes aristotélico queda así¹:

EL SABER TEÓRICO

Griego	<i>Epistéme</i>	<i>Noús</i>	<i>Sophía</i>
Latín	<i>Scientia</i>	<i>Intellectus</i>	<i>Sapientia</i>
Castellano	Ciencia	Inteligencia Razón	Sabiduría
Definición	Conocimiento demostrativo de las relaciones esenciales entre las cosas	Conocimiento intuitivo, no demostrativo, de las esencias de las cosas	La ciencia y la inteligencia de las cosas que, por naturaleza, son las más nobles
Características	Da razón de lo universal y lo necesario	Da razón de lo universal y lo necesario	Da razón de lo universal y lo necesario
Ejemplos	Las matemáticas y el resto de los saberes deductivos	Las matemáticas y la filosofía	La filosofía
Objeto de su conocimiento	Los objetos universales o esencias de las cosas	Los primeros principios de las ciencias	El ser en tanto que ser, y también Dios; teología como <i>philosophia proté</i> .
Fin del conocimiento	El saber por el saber	El saber por el saber	El saber por el saber

¹ Echegoyen Olleta J. *Historia de la filosofía*, Edinumen, Madrid, 1995, p.102.

EL SABER PRÁCTICO

Griego	<i>Tékhne</i>	<i>Phrónesis</i>
Latín	<i>Ars</i>	<i>Prudentia</i>
Castellano	Arte o técnica	Prudencia
Definición	Saber hacer las cosas; habilidad para la creación de objetos.	Saber lo que es bueno o malo para el hombre
Características	Da razón de lo universal, pero no necesario	Da razón de lo universal, pero no necesario
Ejemplos	La medicina, la poesía (en el sentido griego: tragedia, drama..), la escultura.	La ética, la política
Objeto de su conocimiento	La poiésis: la producción de una obra exterior al propio agente	La praxis: acción inmanente que tiene en sí su propio fin
Fin del conocimiento	La producción de cosas	La dirección de la conducta humana y la realización de la vida buena y feliz

III. EL SABER FILOSÓFICO Y EL SABER CIENTÍFICO

III.1. Introducción

Una posición exacta de la filosofía dentro del saber, exige una aclaración de su actitud, de sus límites y de su competencia frente al saber científico particular. Es éste un asunto delicado y complejo, en el que críticas desacertadas y severas del filósofo contra la ciencia positiva, como también recriminaciones unilaterales del científico contra la filosofía, pueden agravar más la dificultad de este espinoso problema. Ambas actitudes exclusivas son perniciosas para el saber. Prescindir del suceso científico, priva al filósofo de un tema riquísimo de reflexión, e implica además el abandono de un fecundo instrumento de contacto riguroso, y de acceso fiel y exacto a la realidad sensible (contacto, por otra parte, imprescindible, en especial, para la filosofía de la naturaleza).

Una de las exigencias que toda auténtica filosofía debe llenar, consiste en saber pensar y responder a las grandes preocupaciones de la época. Siendo, sin ninguna duda, la ciencia una de esas grandes cuestiones planteadas por el momento actual, la filosofía no puede perder su conexión con ella.

Es indudable que la experiencia científica es la que ha creado la *Weltbild*, la imagen del mundo, del hombre medio moderno, aunque la imposibilidad en que se encuentra la ciencia de satisfacer todas las exigencias del alma humana, ha comenzado a producir ya grandes grietas en la concepción cientista o científista.

Otro peligro proviene del **cientismo**, o sea, el intento de pretender asignar a la ciencia particular la respuesta íntegra a la realidad total, convirtiendo al filósofo en un simple vulgarizador superior de la ciencia, pero sin campo específicamente propio e independiente. He aquí algunas de estas manifestaciones cientistas. La filosofía es la síntesis organizadora de las ciencias; también, la filosofía consiste en un simple esfuerzo, por “clasificar y explicar los conceptos de la ciencia por medio del análisis lógico.

Parecería hoy que, tanto la tendencia a englobar todo el saber en el conocimiento científico positivo, como la tendencia a la inclusión de todo conocimiento valedero en el saber filosófico, se manifiestan cada vez más extremistas, exclusivistas e inconciliables con el estado actual del pensamiento. En este sentido es interesante la afirmación de J. Gauronski cuando dice que, sobre la base de la experiencia científica sola, todavía no se ha obtenido ninguna visión unitaria de la realidad capaz de llenar todas las exigencias humanas. El hecho, evidente hoy, es éste: por una parte, La fecundidad, remozamiento y fuerza de las corrientes metafísicas, con la consiguiente ruptura de los moldes positivistas; y por otra parte, la madurez, los buenos sucesos y el señorío que sobre su mundo ha alcanzado el conocimiento científico y la técnica que de él deriva, justifican la aserción de Dubarle, cuando dice que ciencia y filosofía, constituyen las “dos potencias mayores de la razón llamadas a un nuevo diálogo”. Con todo, las distintas concepciones de la filosofía, y las sucesivas crisis de crecimiento del saber científico, vuelven móvil el terreno de la discusión y difícil la delimitación de los campos.

W. Dilthey distinguía entre las **ciencias de la naturaleza** y las **ciencias del espíritu o de la cultura**. Por las primeras se “explica” la realidad mostrando sus causas; por las segundas, se “comprende” la interioridad de ese mundo de realizaciones concretas, particulares, irreversibles y libres de los valores; realizaciones propias del espíritu y de la cultura.

Más problemático aparece el sector en que se mueven las **ciencias positivas** y la filosofía de la naturaleza. Un ensayo de distinción puede consistir en distinguir:

1. Primero, las **ciencias particulares**, cuyos métodos consisten en la sistematización de las observaciones por medio de sus operaciones técnicas²; técnicas que, merced a su objeto unívoco, sólo les permite organizar un sector limitado de lo real.
2. Luego, en segundo término, el dominio de la **filosofía de la naturaleza**, radicalmente diverso del anterior pues su método analógico permite a la inteligencia abarcar un dominio más vasto de realidades merced a una especial visión, ausente en la ciencia positiva, pero presente en la filosofía natural, y que este autor denomina “integración sinóptica”.
3. Por último, la **ontología de la naturaleza o metafísica del cosmos**, que trata de investigar la naturaleza del ser cósmico en relación con todos los seres en general, abarcando así en su arquitectura un dominio mucho más vasto de lo real.

Estos dos ejemplos, muestran el trabajo en que están empeñados los pensadores, a fin de legitimar y fundar una distinción provechosa para ambos saberes.

III.2. Distinción entre la filosofía y la ciencia

Dejando de lado los casos particulares que se puedan presentar, trataremos de ofrecer los fundamentos de una distinción entre ciencia y filosofía, en consonancia con los datos de la reali-

² Cuando la filosofía se convierte en el cientismo en la “esclava y concubina de una u otra ciencia”, según una dura y acertada expresión de Max Scheler.

dad y las exigencias inteligibles y metódicas de ambos conocimientos. Ensayemos una primera circunscripción.

Se puede afirmar que el dominio en que se mueve la ciencia positiva, es el reino de la *experiencia cotidiana explícita*, expresada a través de hechos definidos y en la inmediata coordinación de los mismos por medio de leyes. El objeto de la ciencia positiva consiste en el estudio de la diversidad de los fenómenos y de su síntesis. A este dominio de lo relativo o fenoménico, sobre el cual posee el saber científico una competencia exclusiva, se opone la competencia, también exclusiva, de la metafísica, sobre lo trascendente o absoluto.

Así tendríamos que, mientras el filósofo busca las razones absolutas de la realidad, el científico se preocupa por el establecimiento de las leyes que rigen los fenómenos. Mientras la primera busca las raíces no empíricas de la realidad, la segunda inquiere la explicación de la realidad a través del conocimiento de las relaciones puramente fenomenales entre las cosas. La primera tiene como objetivo esclarecer los principios ontológicos de las cosas o las causas fundamentales; la ciencia positiva renuncia al conocimiento último de la causa real productora, a cambio del conocimiento de la ley, norma o regularidad de las variaciones fenoménicas. Hablando de la transformación del concepto de “naturaleza” en la época del renacimiento, afirma X. Zubiri: “La naturaleza ya no es orden de causas, sino norma de variaciones, *lex*, ley... Medir variaciones: he aquí el comienzo de la física moderna”.

El camino de la ciencia positiva, a partir de su independencia de la filosofía, se caracteriza por un progresivo y acentuado abandono de las preocupaciones por todo lo que sea “cosa” o “sustancia”, en favor de una consideración más exclusiva de la pura “relación” entre fenómenos. Se buscan, no las razones fundamentales del ser real de las cosas, sino las manifestaciones de lo que ya es; la ciencia positiva se mueve en el ámbito de un “dato”, o de términos, cuya razón de ser ontológica primordial, no pertenece a su método explorarla, sino que la supone. Esto es lo que se quiere indicar, cuando se afirma que la ciencia no busca el “qué” último de las cosas, sino el “cómo suceden los fenómenos”. Por supuesto que la enseñanza de la modalidad fenoménica dispensada por la ciencia, es ya un precioso enseñarnos algo, en su nivel y grado, y a su modo, sobre la naturaleza de las cosas, desde el momento que la ciencia versa sobre la realidad. Con todo, la investigación que otorga la respuesta a la pregunta que inquiere por el fundamento último de lo real, no es el objetivo de la ciencia, ni está en manos de su método el poder otorgarla

Realizando un breve **esquema comparativo**, daría lo siguiente:

La ciencia se ocupa de:	La filosofía se ocupa de:
Las causas próximas	Las causas últimas
Las propiedades especiales	Las propiedades comunes
Los aspectos fenoménicos	Los aspectos inteligibles
Empírica, inductiva, a posteriori.	Especulativa, deductiva, a priori.
Descriptiva: ¿Cómo?	Explicativa; ¿Por qué?
<i>Demonstratio quia</i> (qué)	<i>Demonstratio propter quid</i> (por qué)
Aspecto cuantitativo	Aspecto cualitativo

III.3. Esbozo histórico en la relación entre la filosofía y la ciencia

Los momentos del sucesivo alejamiento por parte de la ciencia de la preocupación por las “cosas o sustancias”, y la acentuación del puro “relacionismo” fenoménico entre las cosas, prescindiendo de la investigación de los términos reales sobre los que existen dichas relaciones y a partir de los cuales se dan aquellas relaciones; o sea, la visión del universo como una vasta y compleja trama de relaciones matemáticas, han sido localizados en diversas etapas por los historiadores de la ciencia.

Con Galileo se manifiesta ya claramente el nuevo sentido que asume el concepto de “naturaleza”. No se trata ya de expresar con el mismo el origen, raíz generante o principio real de operaciones, sino la medida y relación entre los fenómenos. Refiriéndose a este cambio de perspectiva, dice Zubiri, hablando de la distinción entre la idea de “naturaleza” en el sentido de la filosofía y la idea de “naturaleza” en el sentido de la física: “El haber distinguido ambas ideas e intentado comenzar a dar un sentido físico a la física fue la obra de Galileo. Preparada ampliamente en la ontología de Duns Scoto y de Occam. En Galileo hay una distinción radical entre la naturaleza de las cosas y la naturaleza en el sentido de la física y, análogamente, una distinción entre la causalidad como relación ontológica y la causalidad física. Ésta quiere medir variaciones. Aquélla concebir el origen de las cosas... La física no puede ocuparse del origen de las cosas, sino de la medida de sus variaciones; no es una etiología, sino una dinámica”³.

Otro paso, en este sentido, es dado por la filosofía cartesiana. El filósofo francés separa en el hombre, el mundo de la *res extensa* y el mundo de la *res cogitans*. La esencia del alma es el pensamiento y la esencia de todo lo corpóreo y consiste en la extensión. La concepción de las cosas materiales, como un reino de formas sustanciales tal como el medioevo las concebía, desaparece; las cualidades secundarias pierden su objetividad, para convertirse en meras modificaciones de nuestra conciencia subjetiva. El mundo cartesiano queda dividido así entre el mundo de las puras conciencias o del pensamiento, y el mundo de las puras máquinas. Los animales pierden su vitalidad para volverse simples autómatas, y el alma espiritual humana ya no informa al cuerpo, sino que es su mero principio motor. La estructura de lo sensible es toda ella de naturaleza mecánica y geométrica. Conforme a su criterio de las ideas claras y distintas, juzga que la materia sólo se reduce a la *extensión y el movimiento*, de modo que todas las cualidades son modos del movimiento, mera fantasmagoría simbólica, simple conjunto de signos naturales de la verdadera realidad material que sólo es extensión y movimiento. Nos podemos preguntar, entonces: ¿Cómo distinguir ya la sustancia en esta zarabanda infinita de masas en torbellino cuya imagen nos presenta e impone la física cartesiana?

Esta volatilización de la sustancia material en el orden filosófico, llevará a una serie de posiciones incongruentes como la defendida por Berkeley. Los mismos argumentos usados para negar la objetividad de las cualidades secundarias, serán esgrimidos para negar la objetividad de las cualidades primarias. De este modo, en el idealismo acósmico de Berkeley, la consistencia ontológica de la sustancia material desaparece, y su ser queda reducido a la simple proyección derivada de la percepción intelectual: ser es ser percibido.

Otra profunda minimización del valor de la sustancia material la encontramos en el cartesiano y ocasionalista Malebranche, que sustrae a toda sustancia creada, el poder causal o facultad de influir activamente sobre otras sustancias, quedando reducida su actividad a simple “ocasión” de la única causa o eficiencia, a saber, la causalidad divina.

³ X. Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, Editora Nacional, Madrid, 1944, pág. 356.

En el siglo XVI se asiste a la desaparición del mecanicismo cartesiano frente al éxito de la ciencia newtoniana que interpreta la marcha de todos los fenómenos de la naturaleza en función de la atracción y repulsión recíproca de las masas. Todo fenómeno, desde la afinidad química, hasta la rotación de los planetas alrededor del sol se explica por el sistema de las fuerzas atractivas y repulsivas.

Al principio de las “fuerzas centrales”, sucede luego la noción de “campo”, debido a los trabajos de Ampere, Faraday y luego Maxwell y Hertz. Se llama “campo” a una porción de espacio donde, la influencia dinámica de conjunto es tal, que la fuerza recibida por un punto que se desplaza en dicho campo, depende a cada instante de la posición de este punto, mientras que en la ciencia newtoniana, las fuerzas de atracción y repulsión dependen sólo de las distancias y sólo se ejercen conforme a la línea que une dos puntos. Lo que interesa destacar aquí es que, el campo no es cosa o sustancia”; sólo se define por sus características geométricas y dinámicas.

Con la **microfísica y la física cuántica** moderna, asistimos a una nueva intensificación de este “relacionismo”, de modo que, como dice Eddington, la ciencia moderna tiende a no ser mas conocimiento de “actores” o de “actos” del mundo real, sino sólo de las relaciones de las que aquellos actores son el soporte o vehículo.

III.4. El imperialismo del conocimiento experimental

Wittgenstein, o su interpretación positivista, puede servirnos de ejemplo para ilustrar esa postura que niega la posibilidad y el valor de un saber unitario y filosófico del mundo y de la vida. En su *Tractatus Logico-philosophicus* sostiene que la filosofía debe desaparecer, porque no es posible decir nada con sentido, sino aquello que se puede decir, esto es, las proposiciones de la **ciencia natural**, algo, pues, que nada tiene que ver con la filosofía. Las cuestiones filosóficas no son sino “pseudocuestiones” que hay que disolver. Y es precisamente tarea de la filosofía, antes de disolverse, hacer desaparecer esos pseudoproblemas y descartarse a sí misma como pretensión de decir algo distinto del discurso científico.

Un precepto subyace como “pre-supuesto” a tal manera de pensar: hay que plegarse a los hechos y que no hay significados ni esencias permanentes. Pensar que puede haber una teoría sobre una realidad fundante y unitaria no es sino un equívoco, una “superstición resultante del embrujamiento de nuestra inteligencia por el lenguaje”. Así, no se puede explicar nada, sino tan solo describir hechos. Desde esta perspectiva, a partir del siglo XVI y por obra sobre todo de Galileo surge el conocimiento llamado **experimental** y desde entonces es considerado el saber propio de la física, que pretende ofrecer no solo el puro razonamiento por el que creemos llegar a ciertas conclusiones, sino que incluye la percepción sensorial que confirma esas conclusiones puramente teóricas. No es extraño que una ciencia dotada de tan venturosa condición como la física comenzase a destacar y a atraer desde entonces, cada vez más, el entusiasmo de las mentes más dotadas.

A esto hay que añadir que las verdades físicas, además de saber teórico, tenían las condición de ser aprovechables para las conveniencias vitales del hombre. Esta característica de **saber práctico** no es ya una perfección o virtud de la física como teoría o conocimiento especulativo. En este contexto, muchos filósofos, abrumados por el avance y la utilidad de las ciencias, se avergonzaron de serlo. Y de aquí surge el reduccionismo kantiano de la filosofía a “teoría del conocimiento”, curva que se inicia con Descartes y que hoy se prolonga en su apéndice de filosofía del lenguaje. En nuestros días hay muchos filósofos para quienes es un supuesto indiscutible que

no hay más saber sobre lo real que la verdad física, que no hay más saber en sentido estricto que el conocimiento empírico.

III.5. Limitación de la ciencia

A la ciencia le interesa el orden estable y permanente de sucesión y concomitancia de los fenómenos; busca lo inteligible de las relaciones fenomenales. Al filósofo toca indagar el orden del ser, de lo absoluto, en una palabra, de la realidad misma.

Esta diferencia de puntos de vista resalta en el significado diferente que asumen términos idénticos, según que se usen en la física o en la filosofía. Así, el término “causa” significa para el científico, simple “antecedente” que en determinadas y siempre precisas circunstancias, connota indefectiblemente un determinado “consecuente”. Sobre la verificación y comprobación de esta regularidad entre los fenómenos, sobre el permanente, necesario y determinado encadenamiento entre los antecedentes y consecuentes, edifica el científico sus leyes, sus teorías, sus modelos científicos y sus sistemas explicativos. Pero el científico, aunque la supone, no se pronuncia acerca de la eficiencia, o capacidad real, que tendría el antecedente de producir el consecuente. Se trata sólo de vinculación fenomenal, de dependencia funcional.

Mientras que para el filósofo, “causa” tiene un sentido real; para él se trata de un principio ontológico con el que es preciso relacionar y vincular la incapacidad que posee una “realidad” de ser explicada enteramente por sí misma. La filosofía tiene en cuenta precisamente ese “influjo real”, que expresa una verdadera dependencia en el orden del ser, entre el efecto y la causa. El filósofo -al menos, yo- llama causa a una realidad que, bajo cualquier aspecto, “produce o hace existir” a otra realidad. El “efecto” es siempre el resultado de la influencia real de la causa; de allí que el influjo real entre la causa y el efecto, sea mirado como una especie de fuerza, o poder efectuator de lo “que no es”, o transformador de lo que ya es mediante la producción de una modalidad particular.

Decíamos que la actitud de la filosofía antigua y medieval que intentaba reducir todo el saber a la filosofía, es insostenible hoy, pues revelaría una ambición desmesurada. No menos insostenible se ha manifestado el “cientismo” con su negación de la especificidad de la especulación filosófica, y la reducción violenta de todo saber al lecho de lo puramente fenoménico.

Es preciso admitir que ciencia y filosofía pertenecen a campos irreductibles entre sí y distintos. Sería pernicioso abogar por una absorción o concordismo simplista. Imposible ubicar en una misma línea de cognoscibilidad las verdades obtenidas por el método determinado de la experimentación”, cuyas conclusiones se encierran siempre en los límites de la experiencia sensible, y las verdades alcanzadas por medio (le una deducción metafísica, que por naturaleza trascienden la experiencia sensible. Incluso las hipótesis, teorías y sistemas científicos, aunque en cuanto tales no son dictados directamente por la experiencia, se hallan con todo en el mismo nivel de los resultados obtenidos por la observación experiencial; existe entre ellos una continuidad, una homogeneidad entre aquello que explica y lo explicado.

Se suele hablar de “limitación de la ciencia”. Es preciso entender este término. No se trata de una insuficiencia en el propio campo de la ciencia, en el sentido de que esté constreñida a utilizar un método o equipo de conocimientos pertenecientes a otro saber, a fin de poder llevar a cabo su tarea específica. Desde este punto de vista la ciencia es autosuficiente y capaz de progresar indefinidamente valiéndose de sus propios métodos. En este terreno el límite sólo se lo impone la dificultad que presenta su objeto específico, debido a la complejidad del mismo y a las