

## FILOSOFÍA Y CIENCIA

### Propuesta de una solución hermenéutica al problema de su discontinuidad

(Philosophy and science. A proposal for the hermeneutical  
solution to the problem of their discontinuity)

Javier Hernández-Pacheco Sanz

Universidad de Sevilla

**Resumen:** Ciencia y filosofía son formas de un *logos peri physeos*, de un saber por causas acerca del ser y el movimiento. Desde el siglo XIV, y más tarde en la modernidad, ciencia y filosofía emprendieron caminos diversos, en cierta forma divergentes; atendiendo la una a las causas observables de transformaciones igualmente empíricas, y la otra a los principios del ser que trascienden desde una diferencia ontológica la naturaleza de las cosas, como lo Incondicionado (*Apeiron*) comprende el universo observable. Ninguna es suficiente para establecer una universal racionalidad. La discontinua dualidad de ciencia y filosofía es un signo insuperable de la finitud humana; de forma sin embargo que las dos requieren de la otra en una recurrencia hermenéutica. Porque ciencia sin filosofía es ciega en lo que concierne a un sentido de significatividad universal; y filosofía sin ciencia está vacía de relevancia empírica.

**Palabras clave:** ciencia, filosofía, incondicionado.

**Abstract:** Philosophy and science are forms of a *logos peri physeos*, of a knowledge concerning the causes of being and movement. Since the XIVth. siècle though, and later in Modernity, science and philosophy took different and in a certain form divergent ways; attending one to the observable causes of also empirical transformations, and the other to the principles of being that transcend from an ontological difference the nature of things, as the Unconditioned (*Apeiron*) comprehends the observable universe. Neither of them suffices to establish a universal rationality. The discontinuous duality of science and philosophy is an unsurmountable sign of human finitude; in such a way though that both of them requires the other in a hermeneutical recurrence. Because science without philosophy is blind, in what concerns a sense of universal significance; and philosophy without science is empty of empirical relevance.

**Keywords:** philosophy, science, unconditioned.

**Recibido:** 13/01/2015. **Aprobado:** 18/02/2015.

Aristóteles define la filosofía como un saber que se remonta de los hechos a sus causas. Así definida, la filosofía ciertamente abarca todo conocimiento racional del mundo. Y se entiende por razón, o mejor por entendimiento, el discurso que, referido a la naturaleza, permite recoger ésta, la diversidad de lo que sucede, en una idea reflexiva con la que nos podemos identificar como sujetos, allí donde decimos lo que las cosas son y no son. Es sabido que Aristóteles desde este punto de vista no distinguiría el discurso filosófico referido a la naturaleza en su conjunto, del tipo de saber que a partir de Galileo y Bacon se denomina Nueva Ciencia. Al menos supondría una continuidad, efectivamente natural, entre los dos tipos de discurso. Sin embargo, aunque todavía Newton habla de los principios matemáticos de una filosofía natural, la tendencia a la escisión entre el saber que tiene por objeto los «últimos» principios de las cosas, y el que se refiere a las causas de estas cosas en el mismo orden natural en que se dan a nuestra experiencia, ha resultado imparable. Dicha escisión queda definitivamente consagrada en la epistemología kantiana; para la que los juicios propios de la ciencia están limitados al orden de esa experiencia empírica, que se sintetiza objetivamente, no según las formas últimas de ser, sino según los modos propios de dicha síntesis tal y como la puede realizar un sujeto finito efectivamente limitado por el carácter sensible de su conocimiento natural. De ahí, concluye Kant, que la nueva ciencia puede explicar las cosas remitiendo nuestro saber a otras cosas igualmente dadas en la experiencia, a las que más propiamente llamamos ahora causas; pero que por lo mismo ese saber no puede «comprender» o

abarcara la totalidad de una naturaleza de la que, desde nuestra finitud empírica, no tenemos experiencia como de un objeto. Y por lo mismo, tampoco puede remitirse al principio que diese cuenta de esa naturaleza en su conjunto. Tiene pues que renunciar a ser un *arkhai*-logía universal. La primera conclusión es que, debido al carácter finito de nuestra experiencia, se da entonces una discontinuidad esencial entre una filosofía natural que deja así de ser cosmología; y una teología que tuviese por objeto una supuesta causa, no de este o aquel hecho concreto, sino el principio organizador de todas las cosas.

Para los que desde hace años nos movemos en el horizonte de estas Jornadas sobre Naturaleza y Libertad, es sabido que la inspiración propia de «la Casa», tal y como se refleja en las monumentales obras de Juan Arana y Francisco Soler (Arana 2002, 2011, Soler 2013) y de sus no pocos seguidores, responde más bien a la tesis contraria. A saber, a la de una esencial continuidad entre sabiduría y ciencia, que se pone de manifiesto en una filosofía natural abierta, por así decir por abajo a las aportaciones de las ciencias positivas, y por arriba a una metafísica no dogmática (más blanda en el caso de Arana y más estricta en el caso de Soler). Y esta filosofía de la naturaleza serviría de acceso legítimo a una teología natural, como proceso deductivo hacia los primeros principios de la naturaleza. Se trata en el caso de Soler incluso de una cosmo-teo-logía, que tiene su arranque en el más estricto discurso de lo que hoy conocemos como ciencia física y que se sigue según las reglas de una deducción epistémica, si no tan rígida como la que se aplica al continuo espacio-temporal, sí al menos conforme con, e incluso apoyada discursivamente en, ella. Para los dos, la ciencia contemporánea —a diferencia del mecanicismo implícito en la mecánica racional que cuaja a finales del

XVIII y sirve de base a la ontología positivista de Comte, por ejemplo— ofrece la suficiente holgura conceptual, no solo para albergar, sino incluso para sustentar una visión teísta del mundo, en la que la libre y reflexiva acción humana y la acción original y fundante de un Supremo Hacedor, encajan al menos sin problemas, cuando no viene exigida como explicación de la estructura y funcionalidad dinámica del cosmos que esas ciencias naturales nos describen. Distanciándose de las teorías del diseño inteligente, que exigiría el recurso a un Dios intervencionista en el origen de toda novedad cósmica, Arana y sobre todo Soler simpatizan vivamente con las teorías del así llamado «ajuste fino», según las cuales las leyes y constantes naturales tal y como las descubre la cosmología física (como aquellas que permiten el desarrollo de un cosmos racional en el que puede surgir un agente libre capaz de entenderlo) requieren de una decisión original igualmente racional perfectamente consistente con lo que la tradición teísta entiende por Creación.

Llegados a este punto, los dos autores saben de las objeciones que tengo frente a esta tesis de la esencial continuidad entre ciencia y filosofía. Objeciones, sin embargo, que son para mí confusas y que creo merecen una más detenida reflexión, con ánimo de aclararme a mí mismo.

En primer lugar, considero que el planteamiento del problema en el horizonte de la reflexión kantiana no contribuye a dicha clarificación. Más bien prefiero remontarme a los orígenes mismos del pensamiento filosófico, que surge allí donde los primeros «fisiólogos» de la Escuela de Mileto plantean la necesidad de un *logos peri physeos*. Esta necesidad surge allí donde la experiencia de la naturaleza resulta en su inmediatez insuficiente para su comprensión; y para poder expresar lo que la naturaleza propiamente es. Los antiguos mitos aportaban los principios o *arkhai* desde los que esa naturaleza

en su contingente devenir se hacía inteligible, esto es, asumible en una reflexión que permitiese a los hombres reconocerse en aquello que sucede, superando así su desconcierto. Sin embargo, la dinámica racional del mito es, por así decir, puramente descendente. Zeus, su furia, explica por qué un rayo mata algunas ovejas. Pero el acceso al principio mítico permanece inexplicado; se aporta de modo incuestionable desde fuera de la naturaleza misma. Procede por ejemplo de la tradición. De modo, sin embargo, que el mito no puede dar razón de sí. Y su función «lógica» colapsa tan pronto como el hombre se ve confrontado —por ejemplo por el contacto con otras culturas— con una pluralidad de explicaciones míticas. No hay nada más desmitificador que la pluralidad de aquello cuya función era precisamente unificar una experiencia plural. De este modo se plantea la cuestión de la «legitimación» «arqueológica»: el principio ha de dar razón de la naturaleza, de modo tal que se presente en ella y podamos recorrer de vuelta el camino de la fundamentación. Dicho de otra forma, el principio tiene de alguna forma que ser reconocible en aquello que fundamenta, según el modo, no del fundamento, sino de lo fundamentado. Surge así una demanda de naturalización de los principios. Por lo mismo que explican aquello de lo que tenemos experiencia, esos principios tienen *de algún modo* que ser accesibles en la experiencia. Solo así puede dar razón de sí aquello que justifica la razón y sentido de las cosas.

La clave ahora es cómo se entiende este «de algún modo». Y desde el principio, para el nuevo pensamiento lógico que después llamaremos filosofía, se plantea una disyuntiva que a día de hoy sigue sin resolver. Una radicalización de esa exigencia de legitimación nos lleva ahora a no reconocer como principio explicativo de los acontecimientos naturales nada que no forme parte de la misma naturaleza. Es decir, nada que no sea en ese orden

de la naturaleza tan accesible como los sucesos que desde ese principio o causa se pretenden explicar. La consecuencia entonces es que los principios del movimiento natural tienen que formar ellos mismos parte de la naturaleza, y ser igualmente observables en el ámbito de la *empireia*. Las cosas se explican así por otras cosas. Si acaso por cosas elementales de las que todo está hecho: como la tierra, el agua, el aire y el fuego. De este modo, hay una tendencia de la *fisio-logía*, del discurso que unifica nuestra experiencia del cosmos, hacia la *fisio-cracia*, que reconoce a la naturaleza como poder último en el que se resuelven las fuerzas que dan cuenta del movimiento de las cosas, de lo que sucede en el orden de la naturaleza.

Ahora podemos abreviar: esta exigencia de legitimación etiológica la podemos constatar —con matices— en la Escuela de Mileto, en el atomismo de Leucipo, en cierta medida en Aristóteles, y en las escuelas éticas epicúreas. Después de la crisis nominalista del siglo XIV, Ockham proscribió como innecesario el recurso a causas que no formen parte de ese universo de acción recíproca. Lo suficiente es ya ello mismo necesario, y cualquier añadido inconveniente. Y tras él la Nueva Ciencia se sistematizará sobre esa exigencia de legitimación empírica: nada puede ser aceptado como explicación de una cosa, que no sea otra cosa, entendiendo por tal un complejo fáctico más o menos estructurado cuya acción ha de ser empíricamente constatable en el espacio y el tiempo. (Y por tanto, hay que añadir, cuantificable y medible, y sometida a las exigencias formales que espacio y tiempo imponen para esa cuantificación y medida.) Ya antes Lucrecio, había redondeado en verso ese discurso *peri physeos* como un *De rerum natura*, en el que todo saber remite a un horizonte natural en el que las cosas, dando razón unas de otras, se dan en conjunto razón de sí mismas en una totalidad dinámica, autosuficiente y ca-

paz de ofrecer un horizonte de universal explicación. El *Curso de filosofía positiva* de Comte es la más prosaica expresión del mismo *desiderátum*. Y los Dawkings, Hawkings, Damasios y Dennetts serían corregidas, aumentadas o más sofisticadas reediciones contemporáneas de lo mismo.

Pero volvamos atrás, porque hablábamos de una disyuntiva en el mismo origen del pensamiento filosófico. Disyuntiva que se plantea cuando, matizando y corrigiendo el naturalismo de Tales de Mileto (para quien el agua es el principio que nos permite entender todas las cosas), Anaximandro, de la misma escuela, dice sin embargo que aquello de dónde todo procede y a dónde tiene todo que volver, el principio que recoge la totalidad de la naturaleza en un sentido lógico reflexivamente asumible en un discurso, si por un lado es cierto que está presente en la naturaleza de las cosas, en modo alguno forma parte de ella ni se confunde con ella, sino que mantiene su identidad como algo que trasciende la diversidad de esa naturaleza principiada. Precisamente porque la naturaleza es lo principiado, lo que no tiene en sí el fundamento de su existencia y tiene por tanto su explicación fuera de sí, aquello desde lo que esa naturaleza se entiende se relaciona con ella en el modo de una diferencia ontológica. Eso significa que el principio es él mismo in-principiado; lo que mide es in-menso, lo que define in-finito, lo que condiciona in-condicionado; y por último lo que determina es ello mismo abstracto, absoluto y, más allá de toda restricción, lo in-determinado. *Ápeiron*, lo llama Anaximandro.

En Anaxímenes parece que se vuelve al fiscalismo y a buscar en un elemento de la naturaleza la razón de ser de las cosas. Pero en realidad no es así, porque ese elemento, el aire, no actúa como una cosa más. Más bien se trata del impulso vital que anima, que abarca, conforta y da vida a todas las cosas

naturales; del mismo modo, dice, como el alma, que es aliento, da vida al cuerpo sin identificarse con él; como aquello que se pierde cuando morimos. El principio es *Pneuma*: nada que ver con una mezcla gaseosa de oxígeno, nitrógeno y vapor de agua; y todo con eso que la tradición filosófica en lo sucesivo y hasta nuestro días va a llamar Espíritu. De este modo la *arkhai-*logía y el discurso *peri physeos* que en ella se apoya y que permite expresar lo que las cosas *en el fondo, en lo fundamental*, son, se sitúa en el horizonte de la mencionada «diferencia ontológica»: la naturaleza se entiende como manifestación de aquello que la unifica lógicamente, como algo que en ella se muestra dándole sentido, pero sin ser constatable en la experiencia empírica como una cosa más. Esa forma de todas las formas, causa de todas las causas y principio de todas las cosas, el *Ápeiron* de Anaximandro, recibe en la tradición el nombre de Dios.

Si ahora volvemos a la cuestión que nos ocupa, pienso que esta diferencia ontológica, supone una radical cesura entre dos tipos de discursos racionales que plantean de muy diverso modo el problema de la fundamentación o causación de los fenómenos naturales; y que esto supone una diferencia radical entre filosofía y ciencia, muy especialmente en lo que respecta al acceso a los principios de las cosas y al origen del devenir natural. La filosofía se mueve en este horizonte de la diferencia ontológica entendiendo lo cósmico y condicionado, precisamente en su totalidad, desde lo incondicionado e infinito, desde ese *Ápeiron* en el que se resuelve la inteligibilidad del conjunto, trascendiendo lo que en ello hay de observable y concreto. Por el contrario, la ciencia resuelve el problema de la fundamentación en el mismo horizonte óntico en el que se plantea; y busca la causa de las cosas, de aquello que percibimos como finito y condicionado, en una condición externa pero que



actúa en el mismo orden concreto o empírico. Esa «fundamentación» se convierte entonces, más bien, en «efectuación». Se pasa en ella de lo condicionado a la condición, del efecto a la causa, pero a una tal para la que no es desdoro racional ser ella a su vez igualmente condicionada, o efecto de una causa anterior. Antes bien, el carácter causado de la causa es condición de posibilidad para que pueda ser reconocida como tal.

De este modo, la filosofía transita de lo condicionado a lo incondicionado, de la naturaleza al espíritu que la anima y se muestra en ella; de lo que deviene a la actividad infinita que le da sentido como Creación. Por el contrario, la ciencia se mueve de lo condicionado y cósmico a una condición a la que se exige a su vez estar condicionada por una condición previa, y darse como causa del mismo modo observable y concreto que el efecto. Y así al infinito. No hay diferencia ontológica: la ciencia supone la naturaleza como un todo recurrente; no como un todo fundamentado, sino como el conjunto fáctico de lo efectuado.

Supongamos que rastreando el curso de ese devenir la ciencia llegase a algo así como a un foco original del que todo emergiese, a eso que los cosmólogos llaman una «singularidad». Pues bien, en ese punto su racionalidad simplemente colapsaría, porque el salto más allá le está vedado en virtud de su propia exigencia de experimentalidad, que no admite acontecimientos no condicionados. De este modo yo me atrevería a una apuesta: es cuestión de tiempo que la cosmología física encuentre un más allá empírico de la citada singularidad, por ejemplo en algo así como un universo pulsante, que se expande y colapsa en un movimiento que no sale de sí mismo. Encontrar algo así está en su naturaleza.

Vayamos, por ver otro ejemplo, al argumento del «ajuste fino» que precisamente se ha debatido en estas sesiones. Como yo lo entiendo, reza más o menos así: la consistencia cósmica del universo, su misma legalidad física tal y como la ciencia la pone de manifiesto de forma experimental, cuantificable y mensurable, depende de muy concretos parámetros que son precisamente aquellos que permiten un universo cuya racional estructura hace posible la evolución de la vida y que es a la postre compatible con la vida racional de sujetos capaces de entender ese desarrollo. Y ello requiere una decisión en su origen, que precisamente se ajusta con el resultado final que somos nosotros mismos. Tenemos por así decir el universo que nos merecemos, o que una Mente original nos ha regalado como marco de nuestra vida espiritual.

No voy a decir que sea un argumento falaz. Ni siquiera que me parezca pariente próximo de las teorías biológicas del diseño inteligente. Pero si pienso que ese argumento es insignificante en el horizonte racional en que se mueven las ciencias naturales. Precisamente porque maneja un tipo de significaciones racionales que se plantean solo en el horizonte de la diferencia ontológica, de algo que está más allá del ámbito de la observación empírica y solo desde lo cual la naturaleza adquiriría una significación que efectivamente la trasciende. Por definición las leyes naturales se ajustan finamente a todo lo que sucede en ese ámbito empírico de la naturaleza, sin que nos esté permitido dar especial relevancia a ninguno de esos sucesos. Decir que hace falta un Creador racional para justificar que el universo se ajuste a la emergencia de un observador racional, supone una exigencia de sentido al que precisamente la ciencia natural renuncia por principio. Lo mismo podríamos decir que hace falta un Dios muy malo para que el universo se haya finamente ajustado a Auschwitz; o un Dios sevillista para que este año 2014 ocurriese

por tercera vez el acontecimiento cósmico y trascendental de la victoria en la UEFA del Sevilla C. F. Si acaso yo preferiría decir que en el origen hay que poner la actividad creadora de un Yo infinito, desde la que se pueda entender que aquí y ahora, pero trascendiendo esa circunstancia espacio-temporal, soy precisamente yo quien está leyendo estos papeles. Pero no pretendo que esto tenga mucho que ver con la velocidad de la luz, la fuerza débil o la masa del neutrino, sin cuya precisa determinación actual yo no estaría aquí. Y desde luego no pretendo que un congreso científico concluya que el universo está hecho a mi medida. Lo que, en otro orden de cosas, mediante el ejercicio de otro tipo de racionalidad discursiva, considero que es verdad.

Por lo demás, exactamente por lo mismo que espero poco de la ciencia física para encontrar en ella mi propia justificación y el designio del que procedo, tampoco creo que los científicos que se mueven en ese marco tengan autoridad alguna para declararme a mí mismo insignificante, o pieza llamada a disolverse en un cosmos de irrelevantes relatividades. En concreto, precisamente porque se mueve de efecto a causas siempre efectuadas e igualmente condicionadas, la ciencia natural no puede cerrar su discurso en una reflexión absoluta. Lo que ocurre cuando pasa de la descripción empírica a una conclusión metafísica, declarando el universo físico como totalidad cerrada en sí misma, excluyente de la otra instancia incondicionada, divina, que desde la citada diferencia ontológica vendría precisamente a resolver el problema todavía pendiente de su fundamentación; que no es el de su efectuada concreta que más bien interesa a la ciencia positiva. Aquí sí creo que tiene Kant toda la razón: la ciencia no vale para hacer cosmología, y mucho menos puede sustituir a, o de algún modo negar la posibilidad de, una visión metafísica y/o religiosa del universo.

¿Significa eso que ciencia y filosofía no tienen nada que ver? No es esa la conclusión a la que me gustaría llegar, aun aceptando que hay una principal discontinuidad entre ellas que procede justo de su distinta forma de entender la idea de principialidad o el principio de razón.

Permítaseme echar mano aquí de un símil visual, con todos los problemas que tiene el discurso racional cuando recurre a la metáfora. Uno de mis múltiples fracasos educativos es no haber conseguido convencer a mis hijos de que cuando viajamos y vemos cosas interesantes es muy conveniente llevar un mapa al lado. Me consuelo pensando que ellos lo intentarán algún día con sus hijos, apelando a la autoridad de su ausente padre. Y es que los mapas son vitales, precisamente porque trascienden hacia una totalidad aquello que en cada momento vemos, lo que nos permite, precisamente en nuestra percepción visual, situarnos en esa totalidad, saber dónde estamos, a la vez que hacemos de eso que vemos signo y manifestación del todo que no vemos pero que constituye el mundo donde existimos y desde el que esas cosas ganan su sentido. No voy a desarrollar esta idea, pero parece se puede entender que, reconociendo dicha totalidad en lo empíricamente perceptible, nos reconocemos también a nosotros mismos, allí donde nos situamos sin perdernos en lo que estamos viendo.

Pues bien, hay otra experiencia preciosa, ahora con Google Earth, no tanto porque nos permita ver el mundo a vista de satélite, avión o pájaro, sino porque llena todo el mapa, la visión de conjunto, de enlaces con fotografías, de *Street Views*, que nos permiten descender, salir del mapa, y en todo momento ver cómo son las cosas en el detalle empírico que se puede visualizar. Se trata de un proceso hermenéutico, que va y viene, del todo a las partes y al revés; proceso que sitúa las perspectivas en el mapa, a la vez que llena el mapa

de representaciones. Podríamos así parafrasear a Kant: mapas sin representaciones, o sin viajes, son ciegos; viajes o imágenes sin mapa, carecen de significado. Es consecuencia de la finitud humana que no podemos establecer una continuidad total entre mapas y fotografías. No podemos viajar por los atlas, ni siquiera en el sentido en que uno se consuela de su sesteante inmovilidad viendo documentales. Tampoco podemos hacer cartografía sumando fotos en un cósmico *collage*. Sin embargo, donde no llega la razón que busca la identificación continua, suple la hermenéutica, por ejemplo en una buena guía de viajes que sintetiza en lo posible, yendo y viniendo de unos a otras, mapas e imágenes visuales.

Pues bien, me atrevo a concluir que la relación entre filosofía y ciencias de la naturaleza (y lo mismo vale para las ciencias sociales o históricas) es compleja en este mismo sentido. Las dos requieren de la otra el mutuo respeto por formas de discurso autónomas y en el sentido expuesto discontinuas. La ciencia no termina en filosofía, ni la excluye o sustituye. Ni la filosofía se justifica en la ciencia; sin ocupar tampoco el tribunal de la crítica de la razón que asumiese competencias de demarcación epistémica. Pero desde ese mutuo respeto a la diversidad de sus discursos, ciencia y filosofía recorren, a veces en sentidos distintos, analítico uno y sintético el otro, el mismo camino de una razón que, desde las condiciones empíricas en las que nuestra finitud se desenvuelve, busca filosóficamente lo incondicionado; pero tal y como este Primer Principio se manifiesta para nosotros en la dinámica condicionada de la existencia concreta que interesa a la ciencia. La ciencia representa el mundo tal y como funciona; a la filosofía le interesa su sentido. Sin filosofía la ciencia, incapaz de reconstruir el conjunto que ella despieza, se pierde; sin

*El ajuste fino de la naturaleza. Replanteamientos contemporáneos de la teología natural*

ciencia la filosofía, perdida su referencia concreta, se aburre. Las dos sin la otra pierden su significación.

### ***Bibliografía***

J. Arana Cañedo-Argüelles, *Los sótanos del universo. La determinación natural y sus mecanismos ocultos*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2012

———. *Materia, Universo, Vida*. 2ª ed., Madrid, Tecnos, 2002.

F. J., Soler Gil, *Mitología materialista de la ciencia*, Madrid, Encuentro, 2013

Javier Hernández-Pacheco

jpacheco@us.es