

Pensar la ciencia, un problema de interés filosófico

Carlos Sierra Lechuga

Pontificia Universidad Católica de Valparaíso
Valparaíso, Chile

Abstract

To understand science is a problem of philosophical interest so crucial that philosophy, in order to be authentic philosophy, inexorably requires science. We will show it with three steps: 1) Philosophism and scientism: we will explain what we think is *not* the relationship between philosophy and science, concluding that an understanding of science has philosophical interest because behind it lurks the problem of reality. 2) Philosophy and science: we will explain what we believe is their authentic relationship, concluding that philosophy is metaphysical and that metaphysics is physical, which means that the intellection of this “meta” is not an intellection of the transcendent but of the physically transcendental. 3) Reality and science: we will show the role of transcendental reality in the origin of science, concluding that its inception is the “moment of reality”. Thus, our *Leitmotiv* is that only a metaphysics that works with the help of scientific knowledge can abandon nativite and that all science is an inchoate metaphysics.

Resumen

Pensar la ciencia es un problema de interés filosófico tan crucial que la filosofía, para poder ser auténticamente ella, lo requiere inexorablemente. Lo mostraremos en tres pasos: 1) Filosofismo y cientificismo: diremos cuál creemos que no es la relación entre filosofía y ciencia, concluyendo que pensar la ciencia tiene interés filosófico porque tras ello se encuentra el problema de la realidad. 2) Filosofía y ciencia: diremos la que creemos es su auténtica relación, concluyendo que la filosofía es metafísica y que metafísica es «física», lo que significará que la intelección de este «meta» no es intelección de lo trascendente sino de lo físicamente trascendental. 3) Realidad y ciencia: mostraremos el papel de la realidad trascendental en el origen de la ciencia, concluyendo que su orto es la «realidad instante». Así, nuestro *Leitmotiv* es que sólo una metafísica que trabaja ayudada de conocimiento científico puede abandonar la ingenuidad y que toda ciencia es una metafísica larvada.

La filosofía se quedaría sin objeto si no tuviese una visión natural del mundo sobre el que tiene que filosofar. A esta visión natural del mundo pertenece la ciencia [...]. De ahí la presencia de la ciencia dentro de la reflexión filosófica. [...] Puesto que lo que se quiere averiguar es qué son las cosas en su real y efectiva concreción, es inevitable la presencia de la ciencia en la filosofía.

-Xavier Zubiri (1950: 4)

Introducción

En breve pensaremos la ciencia desde la filosofía; lo que significa –no es trivial decirlo– que este es un trabajo *de filosofía*, no

de ciencia. ¿Qué podemos decir, si es que algo podemos, nosotros los filósofos, a este respecto? Saldrán montones de problemas, como es normal en cuestiones filosóficas.

Antes que nada, sin embargo, decía que no es trivial aclarar que hablaremos desde la filosofía; y no es trivial porque esto supone una idea previa de lo que la filosofía es. Por más que quisiera, no puedo detenerme en tratar exhaustivamente qué es filosofía, porque entonces a este texto habría que haberlo llamado de otro modo.¹ Naturalmente, pensar la ciencia es lo que haremos, pero puesto que lo haremos *filosóficamente* –e insisto en el adverbio– se me

permitirá decir aquí, a fin de comenzar ya con nuestra cuestión central, con sobrada holgura y también con un sobrado pero necesario dogmatismo, qué entendemos por filosofía. Lo resumiré y acotaré en tres «dogmas operativos», mismos que, como estamos en un trabajo sobre ciencia y no sobre teología, hay que llamarlos más bien –aunque no sean por ello menos dogmáticos– *postulados*.

1^{er} Postulado. A lo largo de la historia, la filosofía ha sido vista como un modo de vida, como una cosmovisión o bien como un saber (Zubiri, 2015). Estas tres posiciones no son mutuamente excluyentes, muchas veces la una ha llevado a las otras y viceversa; pero ciertamente, según cómo se mire, predomina una u otra acepción. No discutiremos aquí nada de esto y partiremos de que *filosofía es un saber, es conocimiento*. He aquí nuestro primer postulado. Es casi una reiteración de nuestro título, pues no sería muy propicio pensar la ciencia si creyésemos que hay que hacerlo desde nuestro modo de vida, lo mismo que si creyésemos hacerlo desde nuestra cosmovisión. Filosofía es conocimiento y, entonces sí, pensar la ciencia es ponerla como propósito de nuestro interés cognoscitivo.

2^o Postulado. Es un conocimiento, sí; pero está claro que la ciencia también lo es y, sin embargo, está también claro que no son lo mismo –sea cual sea el criterio que demarque su diferencia. Entonces, partamos igualmente de que *aquello* sobre lo cual recae el acto de filosofar en general, es decir el «objeto» de conocimiento filosófico, es lo *trascendental*. Es el segundo postulado.

3^{er} Postulado. Dado que la filosofía es conocimiento y el propósito de este conocimiento es lo trascendental, debemos definir qué es «trascendental». Tercero: *entendemos lo trascendental como aquello que todas las cosas comparten*, como aquello en que todas las cosas convergen, como aquel carácter que envuelve a toda cosa sólo por ser tal sin agotarse en ninguna de ellas.

En una frase, los anteriores postulados pueden resumirse en este cuarto: *la filosofía es un saber sobre aquello que la totalidad de las cosas comparten*. Estos postulados

parecen puestos a bocajarro, pero ya iremos viendo que no es así, pues elucidaremos su importantísimo sentido.

Hasta aquí el dogmatismo, el axiomatismo, que no era más que cuestión operativa, metodológica. Y entonces ya podemos preguntar: ¿cómo justificar poder filosofar, o sea atender una cuestión trascendentalmente, en torno a contenidos de las ciencias? Debe explayarse uno más en esta cuestión, porque no significará lo mismo según quien la pregunte.

I. Filosofismo y científicismo

No es lo mismo plantearse el problema de si *la filosofía puede hablar de la ciencia* que el de si *la ciencia puede hablar de la filosofía*. La segunda cuestión parece incumbir más bien a los propios científicos, entre ellos deliberarán si desde su saber pueden llegar a pronunciarse a propósito de un saber filosófico; incluso a este respecto habrá algún «filósofo de la ciencia» que ose dar opinión. Pero esta no es mi cuestión. La primera, en cambio, la de si la filosofía puede hablar de ciencia, es una cuestión estrictamente al interior de la filosofía misma. Yo, como filósofo, puedo modestamente plantearmela; y «puedo» porque estoy impelido por vocación. ¿Se puede hablar de ciencia en filosofía sin jugar a ser científico, sin entrar en jurisdicciones que no son la propia, sin dejar de ser filósofo? La pregunta no es trivial, porque de su respuesta pende, a la postre, la posibilidad misma de *filosofar*.

Si se responde que no, ¿de qué habla entonces un filósofo? ¿No quedarían sus conceptos henchidos de aire? ¿No nos quedaríamos restringidos al ámbito de «el pensamiento» como si «el pensamiento» tuviera alguna suficiencia por sí mismo?

Si la respuesta es que sí, ¿qué tanto puede entrar la filosofía en un terreno en el que no ha sido llamada? Y en ese «qué tanto», ¿qué tanto «qué tanto» puede permitirse la filosofía para tratar seriamente los asuntos científicos sin ser por ello *nada más que* filosofía, sin pretender ser algo que no es? Estemos claros, los filósofos *no* somos científicos y no tenemos jurisdicción *al*

interior de la ciencia, en sus asuntos. Los problemas de la ciencia son problemas *de ella*, y la filosofía no ha sido ahí llamada.

No obstante, aun cuando son problemas que al interior de la ciencia han de resolverse, son de *interés filosófico*. ¡Ah, entonces la cuestión cambia! Porque los *problemas-científicos* son *problemas* si se ven desde la ciencia, pero son *intereses* si quien los mira es la filosofía. En efecto, las respuestas a los problemas científicos deben venir desde la ciencia, pero tanto los problemas como sus respuestas son para el filósofo *interesantes*. Y lo son toda vez que con ellos se juegan los esquemas que de *la realidad* tenemos. He aquí una primera pista para saber cómo asir filosóficamente el asunto de la ciencia.

Pero, para examinar bien nuestra cuestión, vale insistir: ¿cabe hablar de ciencia en filosofía? Ha habido quien tajantemente ha visto a la ciencia como un modo humano de ser, pero ciertamente un modo menor: «la ciencia no piensa», se dice para afirmar que «el pensamiento» está más allá de la ocupación con «los entes» y que es aséptico de una «razón instrumental». Hay, por el contrario, quienes afirman que la ciencia es lo único que hemos de hacer, siendo ésta no el mejor modo de conocer sino el *único* conocimiento seriamente tal, acotando lo real a todo y sólo aquello que es científicamente observable.

Ambas posiciones, en las que fácilmente caen tanto legos como profesionales, son posiciones *extra-científicas*, es decir, no son posiciones que se tomen al interior de la ciencia misma, como cuando se toma una posición a favor de la teoría cuántica de bucles o a favor de la teoría de cuerdas. Tomar una posición no respecto de un problema científico, ni desde herramientas científicas, sino tomarla respecto de *la* ciencia unitariamente considerada y, por lo tanto, no desde el interior de ella sino como objeto de consideración ante el cual hay que tomar postura, es una toma de posición *fuera-de* la ciencia.

Si yo digo que la ciencia es buena o mala, política o apolítica, etc., son decires desde posiciones *extra-científicas*;

ciertamente tienen que ver con la ciencia, porque de ellas las predico, pero no son decires *científicos*. Las posiciones que tomamos desde afuera respecto de la ciencia no son científicas porque no se toman a partir ni de la recopilación de datos *científicos* ni con metodología *científica*, como si se toma posición a favor de la teoría de la energía oscura y no de la teoría de la gravedad extendida, por ejemplo, por tener más éxitos predictivos, ser más simple, estar abierta a más formas de probación experimental, etc. No. Las posiciones que se toman *extra-científicamente* respecto de la ciencia como objeto se adoptan en función de tales o cuales ideas, nociones, preferencias *previas*.

A ese bagaje previo desde el cual se toma una posición tal, suele llamarse «filosofía»; y se oye decir entonces que es a partir de una filosofía específica desde la cual se interpreta la ciencia. Pero nada más alejado de lo que en rigor es la filosofía. La filosofía no es el desván con el que se carga a costas y a partir del cual tomamos posición definitiva por una u otra cosa; no es un filtro ya construido y acabado con el que se criban nuestras interpretaciones. A ese desván se llama, más bien, *ideología*. Y entonces sí, quien *por principio* afirma que la ciencia no piensa o bien que es la única que lo hace, no está haciendo juicios científicos *pero tampoco* filosóficos, sino juicios ideológicos.

La posición ideológica que no considera en absoluto la ciencia ya sea porque dice que no piensa o por cualquier otro motivo purista, puede ser llamada «filosofismo»; el «filosofista» no quiere saber nada más que lo que su supuesta «filosofía» dice. La otra posición ideológica, que cree que sólo la ciencia es conocimiento, que sólo los objetos científicos son reales y que más valdría que las otras disciplinas se convirtieran a la usanza de la ciencia es, evidentemente, el «cientificismo»; el «cientificista» se vanagloria del éxito técnico y muchas veces predictivo que las propias ciencias van consiguiendo penosa y modestamente. Filosofismo y científicismo 1) son posiciones *extra-científicas* y 2) *no* son posiciones filosóficas. Son ideologías, que como tales se

toman, muchas veces, desde una profunda ignorancia. Es casi seguro que ambas, por extremosas, están erradas; sobre todo porque, más bien, quienes *no piensan*—sobre la ciencia al menos—son ellas, al menos no con suficiente seriedad y radicalidad.

Pues bien, filosofismo y científicismo no son filosofías que se adoptan *pensando ante* la ciencia, son ideologías que se tienen *antes de pensar* la ciencia. En filosofía, respecto de este asunto, no ha de tomarse posición dictando sentencia a propósito de si la ciencia no piensa o es la única que lo hace, lo que con seriedad debemos hacer en filosofía a este respecto es, precisamente, *pensar la ciencia*. Los problemas de la ciencia se nos vuelven interesantes, y entonces la ciencia misma deviene un problema filosófico.

Pero pensar la ciencia no se hace por vano prurito intelectual, ni tampoco por capricho de preferencias. «Yo pienso la ciencia, tú el arte, él la política...». Se piensa la ciencia (y en el fondo, también el arte, la política, etc.) por un problema más hondo, fondo en verdad de todo problema auténticamente filosófico. Con palabras de Alfonso Pérez de Laborda (1983: 12) diré que “el gran problema por el que tiene interés—y muy grande—hablar de «filosofía de la ciencia» es *el problema de la realidad*”. Este es el magno problema. He ahí una segunda pista para nuestro asunto. Y ¿qué pasa con la ciencia a propósito de este magno problema? Entonces sí, viene no ya la ideología sino la filosofía: la filosofía, incluso hecha por científicos, cuando sea verdaderamente tal, vendrá a pensar el problema de cómo se imbrican *ciencia y realidad*.

Salen entonces toda clase de cuestiones: la de si las ciencias hablan o no de la realidad, si la conocen, en qué medida la conocen, cómo se verifican en ella, etc. Se dan los afamados «realismos» y «antirrealismos» que actualizan la querrela medieval entre «realistas» y «nominalistas», respectivamente. Éstos, a diferencia del científicismo y del filosofismo, con todo y ser posiciones extra-científicas, sí son posiciones filosóficas, que ponen su interés en la propia ciencia y están abiertas a modificarse si así lo

exige la dinámica misma de aquello en que recae su investigación filosófica.

Sin embargo, con todo, previo a las conclusiones «realistas», que afirman que los universales, las proposiciones científicas, ecuaciones legaliformes en este caso, son realidades; o previo a las conclusiones «antirrealistas», que afirman que por sí mismos esos universales son *flatus vocis*, pues son más bien dispositivos pragmáticos, pseudo-universales que deben mantenerse al servicio de los resultados empíricos particulares, etc.; previo a todo ello, digo, hay una cuestión más radical, y es el propio problema de la conjunción «y» en el problema «ciencia y realidad». Es decir, previo al problema de los resultados científicos, está también el problema del *orto de la ciencia*: de su origen fontanal. Esta es una tercera pista. Más que *a dónde llega*, si a proposiciones modales con realidad o mero uso, cabe preguntar: *¿de dónde mana?*

Tenemos ya tres pistas para afrontar filosóficamente la ciencia, a saber, 1) la ciencia es interesante porque en ella se juegan nuestros esquemas de la realidad, 2) el gran problema por el que cobra interés la filosofía de la ciencia es el problema de la realidad y 3) la cuestión por dónde mana la ciencia, cuál es su orto, es fundamental. Pues bien, habida cuenta de lo que es filosofía y de lo que *no* es relativamente a los problemas de las ciencias y sus posiciones extra-científicas, atendamos positivamente, con estas tres pistas en la mano, la relación entre ciencia y filosofía y entre ciencia y realidad.

II. Filosofía y ciencia

Para hallar esta interesante conjunción, es preciso tratar la filosofía como metafísica, luego entonces *lo metafísico* y, después, *lo físico*, es decir, lo científico. Recordemos que se trata de pensar la ciencia *desde la filosofía*, no al revés. Ahí llegaremos a la imbricación entre filosofía y ciencia. Por ello, intentando ser breve, andaré cuatro pasos.

1) *La metafísica*. Antes definíamos filosofía, un poco dogmáticamente, como un conocimiento acerca de lo trascendental.

Pues bien, en este sentido, puede decirse que la filosofía es metafísica. Junto con Xavier Zubiri (1994: 17) podemos afirmar que, si bien “Puede decirse que la Metafísica es una parte de la filosofía, además de la Lógica, la Ética, la Filosofía de la naturaleza”, es sólo porque en definitiva todo esto es metafísica, “la Lógica es la metafísica del conocimiento, como la Ética es la metafísica de la vida, como la Filosofía de la naturaleza es la metafísica de la naturaleza”. Hay pues, una conveniencia entre metafísica y filosofía.

Ahora bien, la relación entre ambas es a modo de definición, así: «filosofía es metafísica». Este «es» tiene entonces dos sentidos: el primero, de identidad. Filosofía y metafísica son estricta y rigurosamente lo mismo. El segundo, de delimitación: filosofía es metafísica por cuanto que la metafísica otorga “un carácter preciso a aquello en que consiste la ultimidad radical que busca la filosofía” (Zubiri, 1994: 17).

En este segundo sentido, la palabra «metafísica» es un *adjetivo* (*metaphysical*, se diría en inglés; *metaphysisch*, en alemán), la filosofía se define por tratar los *asuntos metafísicos*. Habría que decir así: *Esto es Filosofía metafísica*. Pero en el primer sentido, la palabra «metafísica» es más bien un *sustantivo* (*metaphysics*, se diría en inglés; *Metaphysik*, en alemán), se refiere al saber concreto llamado «la» Metafísica. Habría que decir así: *Filosofía es la Metafísica*. Dicho de otro modo: justo porque la Filosofía se ocupa de los asuntos metafísicos, es que la Filosofía es el saber llamado Metafísica: *es Filosofía metafísica porque la Filosofía es la Metafísica*.

Pues bien, dicho lo cual, podemos ahora asistir al segundo paso del interés que la filosofía, atendiendo lo metafísico, tiene en las ciencias. ¿Qué son, pues, las cosas metafísicas que acotan el ámbito de estudio de La Metafísica?

2) *Lo metafísico*. “Meta» significa trascender, estar allende [...] y *allende* es ir a otras cosas que no son obvias” (Zubiri, 1994: 17, 18). Por «obvias» entendemos las cosas *tal* y como las vemos o, incluso, *tal* y

como las conocemos con las ciencias –ya volveremos a esto. Pero «meta» apunta, en un primer momento, a «cosas» que no son obvias ante el hombre, que no le salen al encuentro tan fácilmente. Pero vale aclarar, como veremos en un momento, que este carácter del «meta» sí que aparece en esas mismas cosas obvias; pasa que es la *atención* puesta en él y nada más que en él la que nos resulta extraña. Así y todo, el «meta» de la metafísica no apunta, en rigor, a cosas no *inmediatas*, sino que busca en las mismas cosas obvias aquello que no es obvio, digámoslo así: busca en las cosas, sean inmediatas o no, un *carácter* suyo presente en cada una de ellas que no resulta tan obvio como las cosas mismas de las que es carácter. Ahora podemos decirlo: el «meta» no apunta a algo obvio porque *no* apunta a cosas no-obvias, sino a una dimensión, un carácter, de todas las mismas cosas obvias.

O sea que «meta» no es un ir más allá de las cosas (como vulgar y externamente se cree), sino un atender a lo que en las cosas mismas está no de manera obvia, esto es, no a lo «más allá» sino a una dimensión *transversal* a ellas. Así pues, la metafísica no nos saca de las cosas sino que nos mete y retiene a la fuerza en ellas para hacernos ver de las cosas algo no tan obvio. «Meta» apunta a “cosas que no percibimos [...] porque están en toda percepción y en toda cosa” (Zubiri, 1994: 18). A esto que no se percibe en la percepción de las cosas percibidas, pero que sin embargo está en *toda* percepción de *toda* cosa percibida, no como algo *después* de las cosas percibidas o de la percepción, sino *inscrito* íntimamente en ellos, es lo que antes habíamos postulado que se llamaba «*trascendental*».

Así pues, el adjetivo «metafísica» (*metaphysical*, *metaphysisch*) de los asuntos metafísicos (*res metaphysicae*) de que se ocupa la filosofía, apunta a lo trascendental que trasciende *toda* cosa aparecida *sin estar fuera* de ellas, que es constitutiva y formalmente aquello que está dentro de cada cosa y al mismo tiempo como envolvente de todas ellas. Pues bien, la marcha intelectual que se ocupa de esto es la metafísica

(*metaphysics, Metaphysik*), es decir, la filosofía. Pero, a fin de cuentas, este «meta» de que se encarga la filosofía, es un «meta» de algo que se dice «físico». Se trata, con justicia, del carácter transcendental de lo físico.

Dicho esto, asistamos al tercer paso del interés que la filosofía, atendiendo lo metafísico, tiene en las ciencias. ¿Qué es, pues, «lo físico» de lo que se estudia su transcendentalidad?

3) *Lo físico*. Físico, en este sentido y siguiendo todavía el legado filosófico de Zubiri, es lo que las cosas son *tales* como son: es lo que antes nombramos someramente con el mote de «obvio». ² Demos ahora más rigor. Ser *tal* como se es, es serlo en función del conjunto de *todas* aquellas notas o propiedades que hace que cada cosa sea *tal* cosa y no *cual* otra. Es lo que se llaman los «contenidos talitativos» o *talidad* de la cosa. Es su momento de *determinación*, pues por él las cosas *son tales así y no son cuales asá*.

Vale insistir en que lo metafísico es *en y de* las cosas, por lo que no se trata de algo ajeno ni más allá de ellas mismas. Lo metafísico es más bien un carácter suyo, un momento, una dimensión de las cosas físicas. Es –digámoslo así– tan *físico* como el momento estrictamente físico. Dicho en otros términos, la *transcendentalidad* es una dimensión de la *talidad* y viceversa: ambos momentos *distintos pero unitarios* de la misma cosa. Pues bien, si la filosofía se ocupa de lo metafísico en las cosas, harta comunicación tendrá que tener con los saberes que se ocupen de lo físico de ellas, a saber, las ciencias. ¿Cómo entonces filosofar sobre *tales* cosas de que se ocupa la ciencia?

Puede filosofarse en torno a ello porque, dicho a bote pronto, de la *transcendentalidad* se encarga de dar tratamiento la filosofía, pero *a una* con ello, de la *talidad* se encargan las ciencias. Ahora bien, la *talidad* ha quedado definida como el momento de determinación de la cosa, como el conjunto de todas las notas que hace que la cosa sea así y no asá, es decir, es *el contenido* de la cosa. Pero la transcendentalidad es ines-

pecífica, porque es lo que todas las cosas comparten y no es su momento de determinación, es la *formalidad* de la cosa. Veámoslo un poco más lento.

¿Qué queda si uno *no* se ocupa de la *talidad*? Puesto que la *talidad* es lo obvio, «lo que se ve», pareciera que no queda nada. Si la metafísica se ocupa de lo allende (en el sentido ya explicado) las cosas como tales, parece que «eliminando» aquello que las hace ser tales, todas las notas de la cosa, no quedaría nada. Pero esto es falso. El filósofo no elimina la *talidad* so riesgo de que sus conceptos estén henchidos de aire. Lo que ocurre es que, pasando a segundo plano la *talidad*, queda, justamente, *sólo* su estructura *transcendental*. Y esta es la ingente y penosa faena en que se juega el conocimiento metafísico. Por así decir, *suspendiendo la talidad resalta la transcendentalidad*.

Esta transcendentalidad es, decíamos, lo que todas las cosas comparten. Pues bien, todo lo que las cosas *reales* comparten, lo que todo *lo real* comparte entre sí sin agotarse en ninguna cosa *real* como *tal*, es lo que se llama *realidad*. La *realidad* está aquí, allá, acullá; pero no se agota ni aquí, ni allá, ni acullá. *Lo real* es lo talitativo, *la realidad* es el transcendental.

Dicho esquemáticamente: las cosas tienen dos momentos efectivamente unidos, pero analíticamente diferenciados: su *talidad* y su transcendentalidad. Lo obvio, lo que siempre nos sale al paso, son las cosas tales como son: *lo real*, lo físico. Pero el esfuerzo de la metafísica consiste en ver lo no obvio, lo meta-talitativo, lo meta-físico, o sea lo transcendental, su *realidad*. Esto metafísico transcendental que nos queda, habiendo suspendido «entre paréntesis» lo físico en el sentido de talitativo, es, para decirlo como nos ha enseñado Zubiri, el *carácter de realidad*. Es *la realidad sin más*.

Así entonces, «realidad» no es una especie de continente de todo lo real, ni tampoco esa una especie de cosa real gigantesca, ni cuánto menos la suma mereológica de lo real; la *realidad* es el carácter formal, una «dimensión» si se quiere, de lo real. De aquí que pensar «la realidad» sin cosas reales sea una perfecta vaciedad; o por

decirlo en términos de este trabajo, pensar filosóficamente sin ciencia es quimérico. De esto dicho, resulta que lo más obvio de las cosas que es *tan* obvio que se da por obviado, lo que está en todas ellas pero lo pasamos de largo porque siempre está con naturalidad ahí, es justamente *que son reales*, o sea, *in abstracto*, es su *carácter de realidad, su realidad*. Todo lo que las cosas reales comparten, lo que lo real comparte entre sí sin agotarse en ninguna cosa real como *tal*, es lo que se llama realidad. Realidad es el primer trascendental porque es la realidad lo que toda cosa real comparte. La realidad no es algo que se individualiza o especifica en las cosas, sino algo *de* las cosas mismas que entre ellas se va transmitiendo; he ahí lo trascendental.

Pero, insisto, téngase cuidado: no es que la realidad de las cosas se esconda; ésta, con su «in-obviedad», aparece con todo y las cosas reales obvias; su «in-obviedad» no es «in-obvia» no porque no aparezca, sino porque no se le atiende: vaya que la realidad de un coche al cruzar la calle sí que nos aparece, pero es que no nos aparece su realidad *pura* sino siempre como realidad *del* coche; y nuestra atención regular recae, así, en el coche mismo (su talidad). Pero es a la atención sistemática a la realidad misma de las cosas a la que llamamos metafísica. Dicho en términos de nuestro esquema anterior: las cosas tienen dos momentos efectivamente unidos, pero analíticamente diferenciados: su contenido *real* y su carácter de *realidad*: su *contenido* y su *formalidad*.

Lo obvio, lo que nos sale al paso siempre, es el contenido real de las cosas, las cosas reales tales como son: *lo real*. Pero el esfuerzo de la metafísica consiste en ver lo «meta» de ese contenido o sea la *formalidad de realidad*. Así, ante un árbol, se tienen sus colores reales, su fotosíntesis real, su clorofila real, etc., pero es a su carácter de realidad, que no se agota en, ni reduce a, ningún contenido específico, y por lo tanto tampoco se *detiene* en el árbol mismo, sino que se transmite a otras tantas cosas más, es a su carácter de realidad –digo– a lo que

se *atiene* la metafísica. *No se detiene en las cosas pero se atiende a ellas.*

Habida cuenta de lo dicho, podemos ahora asistir al cuarto paso del interés de la filosofía por las ciencias. ¿Cómo confluyen metafísica y física?

4) *Metafísica y física*. Pues bien, la marcha penosa y ardua por escudriñar lo real son las ciencias, que podemos tematizar *grosso modo* con el epítome general de «física», porque se ocupan de sólo y todas las cosas físicas (*physical, physisch*). Por su parte, la marcha penosa y ardua por escudriñar la realidad es la metafísica, la filosofía. Esto es crucial, porque es justamente aquí donde filosofía y ciencia se imbrican íntimamente: la ciencia tiene por objeto la realidad, pero la realidad en cuanto a sus contenidos: trabaja con *talidades* reales. Pero “la metafísica toma la realidad en cuanto tal, esto es, trascendentalmente considerada” (Zubiri, 2016: 162). Así, ciertamente tienen la filosofía y las ciencias por objeto *la misma realidad*, pero es que lo tienen de *distinto modo*: una lo tiene talitativamente y la otra trascendentalmente. Insistamos en ello.

Tanto la talidad como la trascendencia son momentos aunados de las cosas reales: son momentos igualmente *físicos* (i.e. reales), sólo que uno trascendentalmente considerado. Por lo tanto, todo saber que tenga por objeto la realidad confluye en dichas cosas; pasa que unos se sumergen en lo talitativo de las cosas reales *en cuanto cosas*, mientras que otros lo hacen en lo trascendental de las cosas reales *en cuanto realidades*. Depende de dónde ponga uno el ojo en las cosas reales, si en lo de cosa o en lo de real, se tendrá o ciencia o filosofía, respectivamente. Al químico le interesará de este papel y de esta hoja, por ejemplo, su estructura molecular, su celulosa, etc., al físico o biofísico le interesa de este color verde su longitud de onda, su incidencia en el nervio óptico, su decodificación en el lóbulo occipital; pero al filósofo interesará el momento de realidad que comparten los colores, la celulosa, las moléculas, las hojas y

que los hace presentarse propiamente como reales.

Porque una cosa está clara: al hombre las cosas le aparecen como realidades, no como signos de suscitación de respuestas, es decir, como realidades *de suyo* y no como estímulos (Zubiri, 1980). El hombre, pues, puede situarse en el momento de la talidad y estudiarlas como tales, porque le aparecen como sustantivas por sí mismas, y no sólo como estímulos; pero también, porque le quedan como sustantivas por sí mismas, puede el hombre estudiar lo que significa precisamente ese «sí mismo sustantivo», es decir, su realidad, su trascendentalidad.

Así, las ciencias escudriñan la realidad por vía de lo real *a fondo, en profundidad*. No debe *llegar a* la realidad porque ya está en ella; lo que debe hacer es profundizar. La filosofía escudriña la realidad por la realidad en cuanto realidad; tampoco debe *llegar a* la realidad porque ya está en ella, pero debe hacerse violencia para ver no sólo cosas físicas sino una dimensión cósmica trascendentalmente considerada. Sin embargo, téngase cuidado: no es que ciencia y filosofía se ocupen de la cosa cada cual por su lado, cada cual mirando su dimensión respectiva y ajenamente.

Siendo que ambos momentos, el de talidad y el de realidad, no son sino de una única e indivisa cosa misma, cada momento está uno puesto *en función del otro*. El momento de talidad *refluye* sobre el de trascendentalidad y a la inversa: “La realidad es «del» contenido, y el contenido lo es «de» la realidad. La unidad de este «de» no es más que la unidad de la cosa real” (Zubiri, 2016:164). De modo que no podría ser de otra manera –como antes sugerimos– que el filosofar metafísico sólo puede recaer sobre lo físico; el saber metafísico se monta sobre el saber físico. Esta refluencia es la talificación de la realidad y la reificación de la talidad.

Volvamos al ejemplo del color verde. El color verde como tal, talifica la realidad, digamos «la concretiza», la hace *tal realidad*, es decir, la hace *realidad virídea* –el adjetivo es fundamental. Pero ¡cuidado! Como antes decíamos, no es que la realidad esté alejada

y *luego* se individualice en el color verde; sino que es porque el color verde es ya de suyo real, que la realidad es atenazada como realidad *virídea* y nunca como realidad *pura*. La realidad (*realitas*) está presa (*rea*) en las cosas (*res*). La realidad que en el color verde acontece no es *La* realidad, sino *esta tal realidad virídea*.³

Lo mismo al revés. El color verde como tal es reificado por la realidad, digamos lo «eleva» a realidad, lo hace un verde real –esto es también fundamental. Porque gracias a ese momento de reificación, a este momento trascendental, el color verde no aparece nunca *meramente* como un estímulo; es elevado a una realidad en propio y no ya dejado como mera suscitación de respuesta. Un animal podría ver este mismo contenido verde tan verde como yo, pero no halla en ese contenido más que un contenido estímulo; en cambio, para quien tiene acceso a la dimensión trascendental –el hombre (por vía de su inteligencia-sentiente)– ese mismo contenido es talidad, es decir, contenido forrado de formalidad de realidad.

Y entonces el *verde tal* le queda no sólo como signo-verde, sino como *realidad virídea*. Esto es: la *función trascendental* de la talidad talifica la realidad; la *función talitativa* de realidad reifica la talidad. Así, para el hombre, la formalidad no es nunca formalidad *pura*, ni el contenido es nunca *mero* estímulo.⁴

Sólo así es como se explica y tiene sentido que únicamente los hombres hagamos metafísica y ciencia, porque podemos ver las cosas como algo *de suyo*, y estudiarlas entonces, por un lado, por sí misma y no sólo con respecto a nosotros (es el quehacer de las ciencias) y, por otro, estudiar este carácter formal de «ser por sí misma» (es el quehacer de la filosofía).

Así pues, es en función de dónde recaiga la acción de la inteligencia del hombre como se obtendrá ora ciencia ora filosofía:

De aquí la diferencia y unidad profunda entre ambas consideraciones. Porque como el momento de realidad es el que hace que el contenido sea talidad, todo

saber metafísico es un *primordium* de saber positivo. Y la cosa real tiene por su talidad un modo propio de realidad, todo saber positivo es una metafísica larvada. (Zubiri, 2016: 165).

Dicho así, todo saber metafísico es capaz de hacer crecer un saber positivo, una ciencia; y toda ciencia puede metamorfosearse en metafísica. La ciencia no es por sí misma metafísica, algo tiene que hacérsele para ello (como toda larva ha de sufrir alguna «metamorfosis»); la metafísica no es ni quiere ser una ciencia, pero bien puede ser capaz de desencadenar el crecimiento de alguna de ellas, como crecen los *primordia*.

Resulta ahora claro que un problema que, *in nuce* y si se le mira bien *de otro modo*, siendo físico puede devenir metafísico; o mejor dicho: por las funciones talitativa y trascendental, todo problema físico es de interés metafísico, porque las nuevas comprensiones en la *talidad* de lo real pueden significar un cambio profundo en nuestros esquemas de la *realidad*. Es lo que dijimos desde el inicio, ahora le nombramos *refluencia*.

Nótese si no: si no hubiéramos comprendido que las talidades son dinámicas (la evolución se conoce desde a penas siglo y medio, la expansión del universo desde apenas casi un siglo, la embriología propiamente tal apenas lleva dos siglos o menos, la genética lo mismo y el descubrimiento del ADN apenas setenta y tantos años), si no hubiéramos comprendido *recientemente*, digo, que las talidades son dinámicas, jamás en filosofía habríamos atinado a pensar que la trascendentalidad también lo es; no puede no serlo. Siempre se creyó que los trascendentales eran eternos, que la esencia era quiescente, que la especie era un ente ideal, etc., sólo hasta ahora, y gracias a que las talidades nos *fuerzan* a replantearnos las cosas so riesgo de continuar en metafísicas ingenuas, sólo hasta ahora sabemos que la realidad es formalmente dinámica; que realidad y dinamicidad son una misma cosa. Sólo los necios harían una filosofía que no fuera a su vez una metafísica,

como se dice hoy, «del proceso» (Rescher, 2000). La dinamicidad es ahora un trascendental; y eso lo debemos a las ciencias talitativas.

Otro ejemplo más es que si no fuera por la riqueza de nuestros conocimientos talitativos, tal vez en filosofía no nos hubiéramos atrevido a criticar y abandonar la idea de «substancia». Hoy en día sabemos que las cosas no siguen un *principio de independencia* según el cual las relaciones no son sino meras categorías *accidentales*. Talitativamente hemos logrado saber que las cosas son lo que son porque estructuralmente necesitan estar sistemáticamente interconectadas con el resto de cosas, con su entorno, en un campo, en un medio o en un mundo (Sierra-Lechuga, 2013-2015). Pero esto, que hoy nos parece obvio, es una conquista *metafísica* lograda sólo a través de los saberes *físicos*: la ecología, la teoría de sistemas, la teoría de grafos, incluso la noción de «campo» son todas relativamente recientes; apenas llevan un siglo en nuestra historia. Y a ellas debemos que en metafísica (Bergson, Hartmann, Whitehead o el mismo Zubiri, entre otros) se considere seriamente el peso real de las estructuras, de los complejos, dejando atrás su acantonada creencia en que las cosas responden como monolitos aislados llamados sustanciales.

Así pues, puede y ha de filosofarse desde las ciencias, sin por ello amalgamar ramplona y vulgarmente los quehaceres. Pedro Laín Entralgo, decía con preclara pertinencia que:

El saber científico [es] el punto de partida—como uno de los más valiosos puntos de partida—para el conocimiento filosófico de la realidad. Puesto que cada ciencia, a su particular modo, da razón de las notas talitativas propias de la realidad que estudia—la materia, el espacio y el tiempo en el caso de la física; la embriogénesis, la evolución biológica y la estructura del cerebro, en el de la biología; las palabras y el lenguaje, en el de la lingüística—, el filósofo debe tener muy en cuenta, en tanto que

filósofo, la varia y subyugante lección que las distintas ciencias ofrecen. (Lain Entralgo, 2005: 118).

Digamos, pues, que las ciencias cumplen en la filosofía una *función aleccionadora*. La filosofía, como saber trascendental, es un amplio modo de pensar la totalidad de lo real y, sin embargo, es la realidad misma como problema la que a cada paso nos exige ser cada vez más precisos, ahí está el interés filosófico por los problemas de las ciencias, ahí está el porqué pensar la ciencia.

Una investigación propiamente filosófica ha de contemplar, así, lo que las ciencias tienen que decirnos, abrigando de este modo la relación biyectiva entre las cosas tales como son y su realidad. Investigar de acuerdo con esta biyección traería por resultado que con la veta científica obtendríamos el lado talitativo desde el cual partir y, *a una*, con la veta filosófica el lado trascendental hacia el cual tender. Por esto decía Zubiri que:

Mientras las ciencias investigan cómo son y cómo acontecen las cosas reales, la filosofía investiga qué es ser real. Ciencia y filosofía, aunque distintas, no son independientes. Es menester no olvidarlo. Toda filosofía necesita de las ciencias; toda ciencia necesita de una filosofía. Son dos momentos unitarios de la investigación. (Zubiri, 2005: 5).

Dicho lo cual, téngase en consideración que, en la íntima unión de lo trascendental con lo talitativo, la filosofía no es idéntica a la «filosofía de la ciencia», como pretendieron varias escuelas del siglo XX, desde neokantianos hasta neo-positivistas. Nada más alejado. Lo que tendremos en cuenta los filósofos respecto de las ciencias no es lo que tienen de *conceptivas* o de teoréticas, no es la cara que da a las teorías o a los meros conceptos, sino la cara que da a la realidad: el contenido talitativo que les impele y de que se ocupan. Lo otro será análisis del lenguaje, análisis lógico si se quiere, por necesario que sea, pero no filosofía.

Hoy, varios exponentes de la así llamada «filosofía de la ciencia» no se ocupan

ya de las cosas que se estudian al modo científico, de las *cosas científicas*; sino que lo que hacen es, a lo sumo, tener a *la ciencia por cosa*, y «estudiarla»; se ocupan de las teorías científicas, no de aquello a que van dirigidas ni de dónde parten. Es decir, para ellos «pensar la ciencia» es pensar sus teorías. No creo exagerar si digo que estas disciplinas, por relevantes que puedan ser, no pasan de ser *cienciología*, esto es, «teoría de la ciencia».

Pero la filosofía es filosofía de la realidad que, como tal, tiene y ha de tener en cuenta lo que las diversas ciencias dicen de ella. No se trata, así, de investigar conceptos o teorías, sino de averiguar qué de realidad hay en ellos y de ver en qué medida la filosofía tiene algo que decir al respecto. Así entonces, no se trata de poner la filosofía al servicio de la ciencia, sino de reconocer que tanto una como otra están al servicio de la misma realidad.

Resumiendo: La filosofía y la ciencia tienen por objeto las mismas cosas reales; la segunda es un esfuerzo por inteligir la dimensión talitativa de las cosas reales *qua* cosas, la primera es un esfuerzo por inteligir la dimensión trascendental *de esas mismas* cosas reales pero *qua* reales. Esto es: de cara a la realidad, filosofía y ciencia *confluyen*; pero no se *confunden* de cara a su carácter teorético.

De lo dicho se desprende que, contrario a lo que en algunos sectores suele creerse, ni la filosofía haga ni deba hacer su tarea a las ciencias, ni que las ciencias remplacen el lugar de la filosofía. Desde la filosofía, escudriñar el pensamiento científico es más que relevante y ha sido tarea siempre necesaria y común, sobre todo si se escudriña qué hay en él que pueda servirnos de lumbrera para advertir *la estructura de la realidad*.

Antes de pasar a nuestro siguiente punto, vale decir, por último, que la tradición filosófica que ha defendido la relación entre ciencia y filosofía, no como dependiendo una de otra (el «naturalismo» de las corrientes anglosajonas), pero tampoco en solipsismo intelectual (la fenomenología y hermenéutica clásicas), sino como

hermanas cuyo objetivo es la misma realidad, es ciertamente la filosofía de los grandes pensadores, la «filosofía *filosofía*», por decirlo en expresión corriente; sin apellidos. Es cierto cuando a su manera hoy se dice que:

Debe quedar claro inmediatamente que no hay nada para distinguir la metafísica *simpliciter* de la metafísica buscada en el contexto de las ciencias, ya que claramente esta última está tipificada por los intentos de teorizar sobre la ontología y el funcionamiento causal de los diversos sistemas y fenómenos que investiga, no menos que la metafísica *simpliciter*” (Chakravartty, 2013: 32).⁵

Filosofía *simpliciter*, sin apellidos, que es la que han hecho siempre los grandes: como Hegel, que estaba imbuido en la ciencia (su tesis de habilitación fue sobre la llamada «ley de Titius-Bode», una «ley» astronómica que relaciona las posiciones de ciertos planetas con las del Sol; en su *Filosofía real* se nota evidentemente sus recursos a la ciencia; o como también lo estaba Kant (todo su «período precrítico» es un período dedicado a las ciencias; es de los primeros que creen que las leyes de Newton no valen sólo para el Sistema Solar y el primero también en tratar de las «nebulosas» extragalácticas); o como lo estuvo Tomás de Aquino, cuyo mentor fue Alberto Magno, etc.

Pues bien, habida cuenta de la íntima relación entre ciencia y filosofía, podemos pasar a tocar otro punto de interés. Dado que ya sabemos qué es trascendentalidad, pasemos a la cuestión por la imbricación entre ciencia y realidad.

III. Realidad y ciencia.

Decíamos al inicio que a nosotros, más que interesarnos los resultados de las ciencias para decantarnos por el realismo o el antirrealismo (según se llaman en el debate actual), nos interesaba más bien la cuestión por su *origen*.

Éste pudiera parecer un problema de historia, si la ciencia *nace* con Tales, o los atomistas griegos o sólo hasta Tico, Copérnico y Galileo. Pero enseguida veremos que no es a esto a lo que nos referimos. Es un problema auténticamente filosófico. Trata no del origen cronológico, histórico o temporal de las ciencias, sino de la realidad como orto de la actitud científica, donde por «orto» entendemos el principio originario y originante del que brota y se mantiene aquello que en él se fundamenta. Si esto es así, sería la trascendentalidad la que *insta a enriquecer* los contenidos talitativos buscando conocer sus fundamentos.

Ya sabemos lo que se entiende por realidad. No es una zona de cosas, sino que es la *formalidad* de ellas. Esa formalidad se actualiza en la inteligencia del hombre. Lo hemos dicho. Es el modo de *quedar de los contenidos en la aprehensión*. A esta aprehensión, por lo tanto, se le llama «aprehensión primordial de realidad» (Zubiri, 1980). Lo contrario de realidad sería, en este sentido, la estimulidad, es decir, aquella formalidad en la que los contenidos no quedan como *de suyo* sino como «de mí» (suscitación de respuesta).

El animal que sólo aprehende estímulos, por muy complejas que sean, no hace ciencia porque *no puede*, está vedado, ya que no aprehende las cosas como algo sustantivo por sí mismo sino como signo de suscitación de respuesta. Aprehende el hombre de la cosa, pues, algo que le es propio a ella. Esto será crucial, porque gracias a esta aprehensión formal de lo que a las cosas le son *en propio*, será que podremos luego andar una marcha racional que investigue de ellas, en efecto, algo *real*; vale decir, que podremos ad-quirir *conocimiento*. Es el orto de la ciencia.

Ya no es que la realidad «esté ahí», sino que *estoy aquí entre ella*. La *estancia* de la realidad me sitia. Pero el hombre no se basta con la *estancia* de la realidad, pues este estar es un instar, una *instancia* impeniente. Estando en ella, el hombre se ve exigido por la misma realidad aprehendida a ir allende lo aprehendido en esa primera

intelección a fin de poder, como decíamos, *conocerla*.

Como es sabido, esta idea no es nueva. Aristóteles decía que, por naturaleza, todo hombre *apetece* (ὀρέγονται) el saber (*Met.* 980a21). Pero, esta naturaleza del hombre, lejos de una *comprensión* biologicista, es más bien una *constatación* que Aristóteles hace de hecho. Es un hecho que el hombre trae consigo el «apetito de saber». ¿A qué viene que este apetito vaya consigo, que le sea «natural»? A mi entender, a que el hombre mismo, naturalmente, está instalado, como decimos, en la realidad, esto es, *en la dimensión trascendental de las cosas*. Es la realidad, que los griegos habían concebido en la noción –justamente– de φύσις, la que *insta* al hombre a apetecer por naturaleza saber. No se trata entonces de apetecer un saber vacuo, sino un saber *de* realidad; de un «apetito de realidad» (Zubiri, 1945-1946).

La realidad insta al hombre a desear por naturaleza saberla, saborearla, es en todo caso una «realidad en apetito». Y saber lo que la realidad tiene de fondo es lo que estricta y rigurosamente llamamos saber racional, conocimiento o, si se quiere, *ciencia*. Sobre esta precisión volveremos luego, entiéndase ahora «ciencia» en un sentido general. Las ciencias andan en pos de una realidad que, desde la aprehensión, *insta* a ir allende a buscar fundamentos.

Dijimos que la ciencia trabaja con talidades, ciertamente; pero lo que la *insta* a conocer esas talidades y proponer nuevas talidades que fundamenten las talidades ya conocidas, es justamente su momento de trascendentalidad. Veamos.

Las ciencias no se bastan con saber de la realidad su *estancia*, que la realidad está ahí, sino que además les impele su *instancia*, y quiere saber por ello qué hay en el *fondo* de lo que estando ahí, sin embargo, está instando a ir por su *fundamento*. No sólo saber que está ahí sino *conocer* por qué está ahí. Se trata de una *intelección en razón*, una intelección racional. Seguiremos la noología legada por Zubiri (1983) en este punto. Razón es profundización. La razón es *inteligir* la realidad fundamento, la realidad

en su profundidad, o sea, lo que *allende* la aprehensión fundamenta lo aprehendido *aquende*. Por decirlo popularmente: se busca la razón de lo que vemos, dar razón de por qué es como es lo que vemos. Llegar hasta allá, empero, será tarea harto difícil y penosa, es justamente un *esfuerzo de razón*.

Esto es lo que intenta toda investigación científica. *Inteligir* este vaso de agua según lo que *espero* que sea en *la* realidad y no bastarse sólo con el agua meramente real. *Inteligirlo*, por ejemplo, según su estructura molecular, es hacerlo racionalmente. Ahí *inteli*jo, pues, lo que *espero* sea el fundamento real de la realidad del agua. Ahí comienza la ciencia. Por la *instancia formal* en que de hecho toda cosa inevitablemente me lanza a tantas más, puedo ir de esta *agua real* a la *realidad del agua*, o por decirlo así: de la percepción a la razón.⁶ En este sentido, decir que «agua es H₂O» no es una tautología, pues ambos conceptos, unidos en este juicio, no se encuentran en el mismo plano. La constitución del agua no es *perceptible*, pero por un esfuerzo de razón puedo *conocerla*. Así entonces, la mentalidad científica es un intento por asir la realidad *profunda* de las cosas reales *tenidas* ya desde la percepción, vía la aprehensión primordial de realidad.

La razón tratará de *inteligir*, pues, una realidad que *podría* fundamentar la realidad ya tenida: es la realidad-fundamento. Como se ve, no hay que *ir a* la realidad, sino *entrar en* la profundidad que podría fundamentar realmente la realidad ya tenida. Pues bien, se inquiera entonces por cuál *podría ser* el fundamento de lo que percibidamente se da como real en el campo perceptivo. Yo percibo colores, ¿cuál es el fundamento de la coloridad percibida? Unas ciencias dirán que cierta modificación en la longitud de onda del campo electromagnético, otras que cierta estimulación en el lóbulo occipital del cerebro. En este punto no nos interesa ahora saber *qué* posibles respuestas se dan (como hemos dicho ya, no nos interesan ahora los resultados), sino qué motiva a darlas, esto es: *por qué* se dan respuestas. Esto es precisamente interesante porque es

el orto de la ciencia. Pues bien, ¿qué la motiva?

En la realidad tenida como formalidad no sólo se aprehenden talidades, sino algo *más*. La realidad, por ser formal, es *inespecífica*, por ello decimos que la realidad es formalmente abierta. Y esa apertura posibilita una *excedencia*, el «más» de lo aprehendido según los contenidos; o sea que la realidad no se agota en *tales* contenidos dados, sino que los excede: es su trascendentalidad –como ya hemos dicho. No sólo aprehendo este vaso de agua, donde vaso y agua son contenidos, sino *además y a una* aprehendo ahí mismo que el agua está *hacia* dentro del vaso. Esto es, aprehendo un «hacia» que no es contenido, sino *formal*. Un rasgo de esta trascendentalidad es, pues, el «hacia». El «hacia» es, en este caso, un modo de realidad de los contenidos «vaso» y «agua».

No se agota mi aprehensión del vaso de agua en el vaso y en el agua, sino que se aprehende ahí algo más que ello. Este «hacia», como toda trascendentalidad, es algo *fisicamente* sentido en la intelección de la misma realidad aprehendida, en la intelección de la talidad. *Yo siento fisicamente que el agua está hacia dentro del vaso*, no me lo invento. Recordemos que lo trascendental está *en* lo talitativo, no «más allá» de él. Asimismo, este «hacia» no sólo nos lanza de una cosa aprehendida a otra cosa aprehendida, sino que también nos sumerge en lo profundo de la realidad ya tenida; es el acceso racional a la realidad. En este vaso sobre la mesa, el vaso me lanza *hacia* la mesa en la medida en que está «sobre»; pero, además, en esta misma percepción, soy lanzado hacia la búsqueda del fundamento de esto pues, por ejemplo, el vaso sobre la mesa me impele a conocer por qué se queda ahí y no se va hasta el centro de la tierra atravesándola, o por qué no flota, etc. Y por esfuerzo de razón, en su marcha no espontanea sino instada por la propia realidad, encuentro fundamentos posibles *no* perceptibles a hechos perceptibles, por ejemplo, con la noción de fuerza, de campo electromagnético, de masa inercial, gravitacional, etc.

En los contenidos talitativos, yo aprehendo este vaso de agua, pero como además y *a una* aprehendo su formalidad de realidad, resulta entonces que de esa agua envasada aprehendo también el «hacia» que es que el agua misma me lance hacia su posible fundamento (y no ya sólo hacia el vaso). *La realidad me insta a buscarle algo de fondo*. Es una cualidad del carácter trascendental de la talidad. Es lo que quisimos señalar al citar a Aristóteles cuando afirmaba que el hombre, naturalmente, apetece saber; tal apetencia está instada por la realidad en que naturalmente está. Es la instancia de la realidad o la *realidad instante*.

Esa realidad lanza «hacia», para saberla, saborearla, no sólo como *algo que está ahí* sino que *está ahí por algo*. Este *por* es justamente el *hacia*. Pero este «hacia» formalmente aprehendido, no me dice, sin embargo, a dónde me lanza, sólo me lanza. No me dice a *qué* voy a llegar como fundamento pero me lanza a ir *por* ello. Es la pregunta del *por-qué*. El porqué de las cosas es su «razón de ser», y en cuanto posible y no dada en aprehensión, ésta es abierta y debe irse probando *una y otra vez*. O sea, el contenido talitativo en la percepción me lanza formalmente hacia otra talidad, pero a diferencia de la primera, esta segunda talidad no la percibo, por lo que es una talidad más o menos misteriosa que, como tal, debe irse probando. En efecto, se van *construyendo* talidades, incluso tal vez descubriéndolas, pero deben irse probando. Es lo que noológicamente se llaman «esbozos» o científicamente «hipótesis» o «modelos teóricos».

El posible fundamento es por ello siempre falible y en la respuesta al porqué se juega la ciencia; de aquí que la ciencia siempre pueda corregirse y, a la postre, avance. ¿Por qué esta agua no es como otra agua, el llamado peróxido de hidrogeno? Porque en su estructura molecular hay otro oxígeno de más –se dice. Tengo dos realidades *perceptivamente* muy similares, dos aguas, pero *en el fondo* muy diferentes, racionalmente diferentes: H₂O y H₂O₂. Ni duda cabe que el agua y el agua oxigenada aparecen como

diferentes en la percepción, aunque sea una diferencia más bien sutil, pero quien da cuenta de *por qué* aparecen con tal diferencia es, como se ve, la razón.

Llegar empero a la *respuesta* racional es tarea harto complicada y penosa que habrá que poner siempre a prueba, como dije. Por ello es que aquello hacia donde la realidad me lanza requiere esfuerzo racional de *creatividad* y de justificación; conviene decir, incluso, que es también por ello que la talidad objetiva sobre la que recaiga esta acción racional de búsqueda de fundamento, bien pudiera ser un objetivo vacío y recaer en nada: pudiera ser que hacia donde la realidad me lanza fuera, a la postre, hacia nada. Sea algo o nada –la ciencia siempre apuesta por que es algo–, el camino a la respuesta habrá de ser penosamente justificado: es la historia de las ciencias.

A riesgo de repetirme morosamente, permítaseme insistir en que la razón es intelección *quaerens fundamentum realitatis*, intelección en búsqueda del fundamento de la realidad, de la realidad-fundamento. Previo a ello estamos sólo en el terreno del campo perceptivo. Llegamos entonces a profundizar, vía la realidad tenida, en una realidad no tenida. De lo «inmediato» a lo «mediato», por así decir. Llegar *hasta* allá es, digo, por vía del *desde* acá. Que yo vea este vaso de agua no es en nada una *intelección inquiriente*, sino sólo una *intelección percipiente*; que pregunte por qué el agua es tal así, y no cual asá, es decir, que pregunte por el porqué de esta talidad, que pregunte por qué se *determina* así y no asá, es comenzar la marcha del inteligir en razón, es tener *mentalidad racional*, y si lo hago además de un modo en el que me *remito a cierto previo sistema de conceptos explicativos* (o sea a teorías previamente justificadas), entonces mi mentalidad deviene *científica*.

Y volvemos así a nuestro vocablo estrella, precisándolo. Decimos que *la ciencia es una marcha que va asiendo la realidad profunda de las cosas reales asidas desde la percepción, vía la aprehensión primordial de realidad, toda vez que esta marcha remita a un sistema previo de conceptos explicativos*.

Así pues, ir a lo real allende la

percepción es algo inexorablemente necesario, un momento intrínseco de la percepción de talidades *obvias*. En efecto, como hemos dicho, la realidad está ahí (y yo con ella), pero su modo de estar es un instar; la realidad estante es siempre y a su vez realidad instante. Esto significa que, ya tarde o ya temprano, la humanidad, por situarse inexorablemente en la dimensión trascendental de las cosas vías su inteligencia, inexorablemente también llegaría a hacer ciencia.

Inteligir algo como *fundamento* de otro algo es función propia de la razón. La *realidad* tenida y la *realidad* profunda son dos aspectos de este núcleo común *real*. Por ello es que la segunda explica lo que en la primera pudiera estar implicado. Decía Zubiri (1983: 161, 162) que “Conocer el verde no consiste sólo en verlo, [...] sino que es inteligir el fundamento mismo del verdor en la realidad, inteligir, por ejemplo, que es una ondulación electromagnética o un fotón de determinada frecuencia”. Y puede tomarse la misma realidad por el lado de su tenencia o de su fundamentalidad. O sea que se trata de ir de lo dado *acá* en el campo perceptivo hacia algo no dado en él pero que es (o intenta ser) fundamento suyo; hacia algo *allá* en el «mundo real». Nótese que ese «mundo real» no es *tampoco* una «zona de cosas», es creación de talidades acotada y sugerida por la formalidad de realidad aprehendida desde el campo real perceptivo.

Como se ve, nos estamos moviendo siempre en el plano de la trascendentalidad. El hombre no podría no hacerlo: puesto que los contenidos le quedan como realidades, son talidades y no meros signos de respuesta. Por eso siempre está situado en el ámbito de lo trascendental y por ello la ciencia nace del seno del hombre y sólo ahí.

En el ejemplo del fundamento del verde, uno no percibe, en efecto, ni fotones ni ondas electromagnéticas, lo que percibe son marcas en una placa fotográfica o el movimiento de una aguja en el espectrómetro, pero a pesar de ello, *aquello* allende la percepción es el fundamento pretendido de lo *aquende*: se espera que sea energía

electromagnética la que cause estos efectos, la que cause el «efecto verdor», el efecto de «verde».

Así pues, de la realidad tenida se va a la realidad fundamental *exigiendo* explicaciones, así como de la realidad fundamental a la realidad tenida *proveyéndolas*. Gracias a la razón creamos «modelos» no perceptibles que dan cuenta de lo que sí percibimos. Otro ejemplo de «modelo» racional es el modelo atómico; aunque los átomos no son perceptibles, gracias a ellos podemos dar explicaciones de la materia perceptible. Los contenidos talitativos que postulamos que están en la realidad fundamental, «más allá» de la realidad tenida, tienen que justificarse explicando lo que en ésta, «más acá», acontece. El allende debe dar cuenta de lo aquende *a la vez* que justificarse en él.

En efecto, tanto las marcas en la placa como la oscilación de la aguja me *instan* a una realidad que no *está* (en la percepción). Y el fotón no es real por ser fotón como tal y sin más, sino por ser *formalmente* fundamento. Es entonces cuando decimos que conocemos, *cuando hacemos del fotón el fundamento del color*, toda vez –claro está– que determinemos una relación precisa entre uno y otro. Decir «agua es H₂O» no es un mero juicio como otros –como hemos dicho antes–, pues no se están relacionando dos cosas perceptibles como cuando se dice que «agua es un líquido». La segunda parte del juicio (H₂O) no intenta sólo ponerse en relación con la primera (agua); intenta ponerse como *fundamento suyo*: el H₂O como estructura fundamental del agua. Entonces decir «agua es H₂O» no es, naturalmente, una tautología, sino un juicio de conocimiento (toda vez que esté justificado). Y cuando afirmamos tal cosa, ciertos de que la estructura H₂O fundamenta al agua, entonces es cuando decimos que *conocemos el agua*.

Nótese, sin embargo, que el fundamento no se oculta tras la cosa fundamentada. Diferente de lo que puede creerse, el fundamento no está oculto por lo fundado. Tampoco es que «el fundamento no aparece, sólo lo fundado». Son erróneas concepciones del fundamento. El fundamento

también *está* «aquí y ahora», justamente *en* lo fundado; está en él precisamente como fundamento, es decir, fundándolo. Sigamos con el ejemplo: la energía electromagnética (su longitud de onda) no está oculta tras el color; ni tampoco es cierto que el color aparece pero la energía no. La energía «aparece» *en* el color, pero no aparece *como* color, sólo el color aparece como color; la energía (su longitud de onda) aparece como fundamento suyo. Más valdría decir: *está en* el color que tengo aquí y ahora, *está aquí y ahora* fundamentando al color. Su modo de *estar en* el color es «fundamentante». Es decir, la energía electromagnética (su longitud de onda) no tiene otro carácter que el de fundamentar el color. Decía Zubiri (1983: 48) sobre el fundamentar realmente que es “un presentarse lo real no como algo que «meramente está» sino que es presentarse como «estando fundamentando»”, es decir, la energía electromagnética no se presenta como algo que «meramente está» (como lo está el color), sino como algo que «está fundamentando» (al color).

Por eso, no se trata de decir que cualquier cosa es fundamento de otra –no es arbitrario ni caprichoso–, sino de *enlazar* pertinentemente la cosa-fundamento con la cosa-percibida, lo que requiere de un proceso preciso que tendrá por juez último a la realidad misma. La precisión y pertinencia de dicho proceso es la empresa penosa en que se juegan las diversas ciencias; y sólo ellas gozarán de jurisdicción para determinar cómo escuchar la realidad –no corresponde a la filosofía prescribir nada, como ya dijimos desde el inicio. Pues bien, será ella, la realidad, quien *dé o quite razón* a la ciencia –y a los filósofos nos resta esperar a que se enteren. Se sabe que uno tiene *la razón* de algo cuando la realidad, así entendida, lo sentencia.

La historia de la ciencia es registro de lo dicho, no de una sucesión de arbitrariedades sino de un anidamiento de razones que vienen unas *calibrando* a otras. Es el *corpus científico*, el sistema de explicaciones previamente justificadas con que definíamos «ciencia». ¿Cómo ocurre esta

calibración, si por verificación, falsación, etc.? ¿Cuál es su estructura procesual? Es lo que llamamos generalmente *justificación*. Diga usted que las cosas se mantienen en la tierra por duendes invisibles, pero justifíquelo; diga que es por la gravedad como fuerza o como curvatura del espacio-tiempo, pero justifíquelo. Infortunadamente no podemos entrar en la estructura precisa de esta justificación, digamos en el *método* como *vía de acceso* a la profundidad de la realidad, mismo que culmina en la *probación física de realidad* que en ciencia se llama *experimento*. No podemos entrar, no es este nuestro fin, pero hay que decir que este dinamismo de justificación en la ciencia no es sólo lógico sino también histórico (y no sólo histórico sino también lógico). Nos interesaba, más que este proceso de justificación, el orto del que mana la ciencia. Pero sí vale decir que, en última *instancia*, nos toparemos con la realidad de algunos de estos modelos talitativos de justificación racional, pero será la realidad misma quien *les dé o les quite razón*, en virtud de lo cual dicho proceso sea uno dinámico, donde “verificar es siempre y solo *ir verificando*” (Zubiri, 1983: 269), en gerundio. A esta dinamicidad de la justificación se debe, precisamente, que la verdad racional sea, a una, *lógica pero también histórica*.

Para finalizar, sólo recordaremos que queríamos en este punto centrarnos en la realidad en la que *estamos* y en la marcha de la razón en general, y en la ciencia en particular, *instada* por ella. Me parecía más conveniente tomar primero la realidad por lo que tiene de instante en la ciencia y dejar para luego las discusiones a propósito de si sus resultados están justificados realista o antirrealistamente –como se debate hoy. Por muy interesante que eso sea, me parece ello una discusión penúltima en filosofía; no es radical. En definitiva, es cuestión de filosofía *segunda*. Pero, como creo que se ha visto a lo largo de estas líneas, yo me he decantado por pensar la ciencia como un problema de interés para la filosofía *primera*. Esto es, no hacer «filosofía de la ciencia» sino filosofía *simpliciter*, que ya decíamos es metafísica (sin apellidos).

Por ello, como habrá podido notarse, he dedicado estas esquirlas no tanto a ver cómo la ciencia «llega» o no a la realidad, sino a cómo, previo a todo eso, ha surgido y halla su orto, como actitud *quaerens fundamentum*, en una realidad instante. Este esfuerzo mío puede resumirse, creo, en las siguientes palabras aún inéditas de Zubiri (1945-1946: 7):

Lo que ha servido de *origen* a la ciencia no es un episodio remoto que ha quedado a espaldas de ella y que no ha tenido más misión que desencadenar el movimiento de la ciencia. La ciencia ha nacido en el presente por la fuerza misma de las cosas. Una realidad, la humana, enquistada en el seno del universo, no puede no producir un saber, y la ciencia no es sino un modo de saber. La fragmentación misma de las ciencias está exigida por la estructura de las cosas. En este sentido, la realidad está puesta en la ciencia como *origen* suyo; origen no sólo temporal, sino constitutivo.⁷

Conclusiones

Terminemos con una conclusión por cada sección, al final dando una general.

1) De «*filosofismo y cientificismo*». La filosofía no resuelve ni puede resolver problemas de la ciencia, no es su jurisdicción ni tampoco ha de ser su interés. La filosofía no es una toma de posición extra-científica ideológica, y no puede estar ni al servicio de la ciencia pero tampoco desentenderse de ella. La filosofía no está al servicio de la ciencia, pero la ciencia sirve para hacer filosofía. Ha de pensar la ciencia porque con ello se jugarán los esquemas que de la realidad tenemos. Pensar la ciencia tiene interés filosófico porque, en rigor, tras ello se encuentra el problema de la realidad. Es éste el magno problema auténticamente filosófico, tal vez el único en filosofía.

2) De «*filosofía y ciencia*». Filosofía es metafísica y, en el sentido ya explicado, podemos decir que metafísica es física. La filosofía no se ocupa de nada que no esté en lo físico, pasa sólo que esto de que se ocupa

está en lo físico como algo «meta», y la intelección de este «meta» no es intelección de lo *trascendente* sino intelección de lo físicamente *trascendental*. Por ello la filosofía se interesa en pensar el problema de la ciencia, porque lo talitativo refluye en la realidad; refluencia que bien puede enriquecer nuestro conocimiento sobre lo trascendental.

3) De «*realidad y ciencia*». La pregunta filosófica por el origen de la ciencia no es una pregunta histórica sino constitutiva. Aun cuando el fundamento no esté talitativamente dado, el «hacia» que lanza a buscarlo sí lo está formalmente. La realidad, como trascendental, intrínsecamente impele a hallar más riqueza de contenidos talitativos que los dados en la percepción; por lo tanto, es la dimensión trascendental de lo físico la que da origen y mantiene toda actividad científica. Esto es: la realidad es el orto de la ciencia, porque es ella quien insta impelentemente a buscarle fundamento. Así, la ciencia no empezó «allá en el pasado», sino que empieza «aquí», en esta realidad, toda vez que el científico es instado a ejercer su ciencia.

Como conclusión general podemos decir: por un lado, en filosofía no se trata de «salvar el fenómeno» sino de salvar la realidad en todos sus momentos, por otro lado, se precisa del conocimiento de lo talitativo para conocer con seriedad y sin ingenuidades lo trascendental, y por último, es lo trascendental lo que insta a pensar en profundidad y enriquecer lo talitativo. A cada una de estas tres cosas hemos dedicado su sección. Al lector no cabrá duda razonable para ver que, en efecto, la ciencia es un problema de interés filosófico.

* * *

Bibliografía referida

CHAKRAVARTTY, Anjan (2013) "On the Prospects of Naturalized Metaphysics", in. Ross, Don; Ladyman, James y Kincaid,

Harold (eds.), *Scientific Metaphysics*, Oxford: Oxford University Press.

LAÍN ENTRALGO, Pedro (2005) "Xavier Zubiri", *Xavier Zubiri Review*, Vol. 7, 2005.

PÉREZ DE LABORDA, Alfonso (1983) *¿Salvar lo real? Materiales para una filosofía de la ciencia*, Madrid: Ediciones encuentro.

RESCHER, Nicholas (2000) *Process Philosophy*, Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.

SIERRA-LECHUGA, Carlos (2013-2015) "Ontología y ciencia: de la sustancia aristotélica a la sustantividad zubiriana", *The Xavier Zubiri Review*, Vol.13, pp. 5-22.

SIERRA-LECHUGA, Carlos (2019) "¿Qué es filosofía? Una respuesta desde Xavier Zubiri", *Open Insight*, Vol. X, No 18, pp. 77-99.

ZUBIRI, Xavier (1945-1946) *Ciencia y realidad*, Madrid: Inédito, Archivo Xavier Zubiri, caja 049.

ZUBIRI, Xavier (1950) *Cuerpo y alma*, Madrid: Inédito, Archivo Xavier Zubiri, caja 056.

ZUBIRI, Xavier (1962) *Sobre la esencia*, Madrid: Alianza editorial.

ZUBIRI, Xavier (1983) *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*, Madrid: Alianza editorial.

ZUBIRI, Xavier (1983) *Inteligencia sentiente. Inteligencia y razón*, Madrid: Alianza editorial.

ZUBIRI, Xavier (1994) *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, Madrid: Alianza editorial.

ZUBIRI, Xavier (2005) "¿Qué es investigar?" *The Xavier Zubiri Review*, Vol. 7, 2005.

ZUBIRI, Xavier (2015) *Naturaleza, historia, Dios*, Madrid: Alianza editorial.

ZUBIRI, Xavier (2016) *Estructura de la metafísica*, Madrid: Alianza editorial.

Notas

- ¹ Para un tratamiento más detallado sobre qué es filosofía, véase Sierra-Lechuga, 2019.
- ² Para no hacer omisión, conviene decir lo siguiente. Zubiri trata lo «físico» en dos sentidos diferentes. El más general *no* es el usado aquí, a saber, como sinónimo de real (Zubiri, 1962). Pero hay otro sentido que es el de ser «-físico» respecto de lo «meta-». Aquí «físico» ya no es remitido a «realidad» sino a «talidad». “El *tales como son* es el término que traduce [...] la palabra «físico»” (Zubiri, 1994: 26). Esta es una acepción concreta que sólo hace sentido en el contexto de la delimitación de la metafísica (y no de *lo físico* en general como real). Ciertamente la acepción de «físico» como talidad no es la regular en la obra de Zubiri, que lo usa siempre para dar un sentido fuerte a aquello de lo que se predica. Así, regularmente, en sentido gramatical, para Zubiri «físico» se opone a «conceptivo», pero en el contexto de la delimitación de la filosofía, «físico» como «talidad» se opone gramaticalmente a «realidad», pues meta-física no es el estudio de lo talitativo sino de lo trascendental. En este segundo sentido lo estamos usando nosotros aquí, como estamos por verlo en el texto.
- ³ Por eso, al estudio de esta realidad «impura», presa de las cosas, he llamado *reología*.
- ⁴ O como he dicho en otra ocasión, la inteligencia es *sentiente* tanto como la realidad es *estante*. Véase mi “Inteligencia sentiente y realidad estante” (México, en prensa).
- ⁵ “It should be clear immediately that there is nothing here to distinguish metaphysics simpliciter from metaphysics pursued in the context of the sciences, since clearly the latter is typified by attempts to theorize about the ontology and causal workings of the various systems and phenomena it investigates, no less than metaphysics simpliciter”.
- ⁶ Para no complicar la exposición, llamaremos sin más «percepción» al momento noológico del logos sentiente.
- ⁷ Este curso de Zubiri, aún no publicado a la fecha de entrega de mi texto, está por publicarse a inicios de 2020. Tuve la oportunidad de ayudar a Esteban Vargas en su edición.