

Filosofía y ciencia en el mundo hispánico: una meditación intercultural de la ciencia

1. Introducción

En el mundo hispánico, como es el caso también en cualquier otro espacio cultural con tradiciones fuertes, la relación entre filosofía y ciencia tiene que entenderse y explicarse en el sentido de una relación que es relativa tanto cultural como históricamente.

En esta afirmación hay dos ideas que me permito explicitar de entrada brevemente porque expresan en cierta forma los supuestos de la tesis que quiero proponer en esta introducción como marco referencial general de la meditación de la ciencia que nos ocupará en esta ponencia.

Primero: la idea de que, en lo fundamental, el término “mundo hispánico” representa para nosotros en el contexto de estas reflexiones un espacio o universo cultural en el que se han dado, y se dan, cita , entremezclándose en complejos procesos de convergencia y divergencias al mismo tiempo, muchos pueblos, lenguas y culturas. En este sentido entendemos aquí por “mundo hispánico” el complejo espacio de fermentación de una cultura de culturas en diálogo cuya historia y presente están informados constitutivamente por la experiencia de relaciones interculturales.

Y segundo: la idea de que la relación entre filosofía y ciencia no es una relación fija, estática o estable, sino que, por el contrario, depende de lo que en cada época se entienda por filosofía y /o ciencia, pero también , y acaso sobre todo, de la manera en que una cultura se plantea, explica y articula la vinculación que pueda haber entre ambas.

Para el tema que trata este Seminario estas dos ideas significan que hablar de filosofía y ciencia en el mundo hispánico conlleva necesariamente el esfuerzo de analizar la historia del pensamiento hispánico para ver precisamente cómo se ha

ido definiendo en su evolución qué es filosofía y / o qué es ciencia así como para mostrar las formas en que se ha pensado la relación entre las mismas. Y esta es, por cierto, como se comprueba viendo el programa que tenemos ante nosotros, la gran tarea que , en efecto, acomete este Seminario.

Pero, como decía, para nosotros ahora esas dos ideas quieren remitir simplemente a los supuestos de los que partimos . Es decir que constituyen el trasfondo teórico que hace explicable la tesis que queremos proponer en esta nota introductoria. Es la tesis siguiente: el “mundo hispánico” representa un universo cultural en el que, debido justamente a su constitución intercultural, se ha desarrollado un horizonte peculiar para pensar la relación entre filosofía y ciencia no sólo de una forma específica sino también con posibilidades para promover hoy una meditación sobre la ciencia que vaya más allá de la simple crítica o del rechazo de reacciones tradicionalistas.

Esta tesis, conviene también decirlo de manera expresa, trabaja con la hipótesis de que en ese universo cultural que llamamos “mundo hispánico” la manifestación de la relatividad cultural e histórica de la relación entre filosofía y ciencia se conjuga sin embargo con intuiciones fuertes que, sin ser transhistóricas o pertenecer a un supuesto mundo de esencias inmutables, cumplen el papel de una suerte de hilo conductor a través del tiempo y constituyen un horizonte de comprensión común a cuya luz se piensa y se repiensa la relación entre filosofía y ciencia.

Es muy posible que esta peculiaridad de nuestro “mundo hispánico” se deba al hecho que José Luis Abellán ha resaltado como un factor determinante para lo que él llama la característica predominante del pensamiento hispano, a saber , la elaboración de mitos fundantes de sentido y de cultura.¹

Pensamos además que es esta “mitología”, operativa en una memoria simbólica, mística y ética que cruza los tiempos en que el universo cultural hispano se configura y transfigura , la que es hoy todavía la condición que hace posible el

¹ Cf. José Luis Abellán , *Historia crítica del pensamiento español*, tomo 1, Madrid 1979, pág.23; y págs.143 y sgs,

intento de una meditación sobre la ciencia desde un pensar atento a lo que en verdad necesitamos , como seres humanos, para ser verdaderos, es decir, para ser meritorios de una dignidad humana no empedecida; y capaz , por tanto, de asignar a la ciencia el lugar que le corresponde en un mundo que realiza la vida humana digna de todos y todas.

Pero no adelantemos el discurso. Sobre este punto hemos de volver al final.

2. ¿Por qué una meditación?

Meditar hoy sobre la ciencia, y hacerlo concretamente desde la filosofía y con una actitud intercultural, nos parece necesario por varias razones. Las explico brevemente.

La primera de esas razones tiene que ver con lo que Ortega y Gasset llamó la angostura del ánimo de los filósofos; una experiencia que , como se sabe, Ortega interpretaba como una consecuencia directa del hecho de que en el siglo XIX la filosofía había quedado “... aplastada, humillada por el imperialismo de la física y empavorecida por el terrorismo intelectual de los laboratorios”²

Para remediar su medieval estado de “ancilla theologiae” había decidido, según la propuesta de Immanuel Kant seguir el camino seguro de la ciencia³, pero con el resultado de caer en una situación en la que , como dice también Ortega, “... la filosofía sentía desdoro por no ser física”.⁴ De modo que la que había sido la reina de las ciencias se ve en una relación de profunda asimetría frente a las ciencias naturales. Y esto significa, como señala Ortega con agudeza, que la filosofía ya no piensa desde sí misma ni por sí misma. Para pensar la filosofía tiene que bizquear lo ajeno⁵ porque está envidiosamente impresionada por el progreso de las ciencias.

² José Ortega y Gasset, *Obras Completas*, tomo 4, Madrid 1983, pág.98.

³ Cf. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, en *Theorie Werkausgabe*, tomo III, Frankfurt/M 1956, págs. 20 y sgs.

⁴ José Ortega y Gasset, Op. cit. , pág. 64.

⁵ Cf. José Ortega y Gasset, *Ibid*; pág. 64

Al parecer Ortega y Gasset estaba convencido de que ya en su tiempo la filosofía había comenzado a superar esa situación.

Por mi parte no estoy seguro de que fuese realmente así, inclinándome a pensar más bien que la filosofía sigue todavía en gran parte aturdida y desconcertada ante el espectáculo del progreso del conocimiento científico y del éxito de la civilización que su aplicación ha hecho posible. ¿Cómo hacer, pues, para que el pensar filosófico recupere su centro y salga de ese empavorecimiento ante la ciencia del que hablaba Ortega como de algo que le impedía cumplir su tarea de pensar desde sí mismo? ¿No es la meditación una posible respuesta?

La segunda razón tiene que ver con lo que llamaría la indigencia ontológico-existencial que afecta hoy nuestra condición humana y que, paradójicamente, proviene de las *comodidades* con que nos *acomoda* en el mundo la llamada civilización científica o técnica. Pues con ello reducimos nuestras relaciones todas a un nivel de instrumentalidad funcional que crea el espejismo de que todo es asunto de mejoramiento de las *comodidades*, es decir, de perfeccionar el funcionamiento de la máquina.

Cabe recordar que también en este punto fue clarividente Ortega y Gasset al constatar que el confort es un “... capricho...que la humanidad occidental tiene desde hace doscientos años, pero que no revela por sí solo superioridad ninguna de carácter.”⁶Y tomar esta constatación como indicadora de un problema, a saber, la tendencia a que las *comodidades* del confort lleven al ser humano a olvidar el dramatismo, en el fondo estrictamente filosófico, que conlleva el desgarramiento de la vida en acción y contemplación.

Y preguntamos nosotros: ¿no necesitamos de una meditación para volver a una balanza que equilibre lo que el la civilización del confort ha desequilibrado?

La tercera razón sería una indigencia ético-espiritual que, como consecuencia de la anterior, nos impide responder con el comportamiento adecuado. Nuestro *acomodado* ser parece no estar preparado, ni dispuesto

⁶ José Ortega y Gasset, *Ibid*; pág. 95.

tampoco, para lo que pide la tarea de volver a pensar desde las *necesidades*, entendidas como “urgencias” que necesitamos, tal como explicó Ortega.

A más tardar desde Platón se sabe en Occidente que el comportamiento, la acción humana, es una expresión de la manera en que el ser humano es y se comprende⁷, y si este principio, que en la tradición escolástica se condensó en el famoso lema de “operari sequitur esse”, es cierto, ¿cómo esperar que seres humanos que son y se comprenden desde los parámetros de la civilización científico-técnico puedan actuar de otra manera?

Por esta situación de indigencia en la que está *acomodada* nuestra condición humana hoy y que, como veremos, tiene mucho que ver con el hecho de que ese *acomodamiento* es precisamente de base científico-técnica, creemos que, al abordar la cuestión de las relaciones entre filosofía y ciencia, es recomendable comenzar por un acto preparatorio de *recapitación* del pensar; un acto por el que el pensar se detenga en su actividad de reflexionar sobre cosas para recogerse y pensar qué le significa pensar, y ,en este caso concreto, pensar la relación con la ciencia en el contexto de una cultura que ha hecho de la ciencia su pilar fundamental.

A este acto le llamamos *meditación*; y creemos que es necesario empezar por él, porque hay buenos argumentos para compartir la opinión de Heidegger⁸ que dice precisamente que una de las consecuencias de ese proceso que Ortega llamaba el “bizquear”, es que el pensar ya no piensa. Atrapado en un engranaje de producción instrumental de saberes que en nombre del desarrollo y del progreso lo obliga a entenderse en términos de una función del sistema epistemológico sancionado por la civilización científico-técnica, pareciera que el pensar ha perdido el sentido de su necesidad, su “tema” y su “carácter”.

Y para “recobrar el sentido” necesita precisamente meditar.

Para el tema que nos ocupa se desprende de lo anterior que proponemos pensar la ciencia con un pensar meditativo que recobra el sentido y,

⁷ Cf. Platón, *Cármides*, en *Obras Completas*, Madrid 1960, págs. 274 y sgs.

⁸ Cf. Martín Heidegger, *¿Qué significa pensar ?*, Buenos Aires 1964

percatándose del significado de su tarea ante la ciencia, toma conciencia de que debe ir más allá de la crítica.⁹ Pues no basta con censurar o poner de manifiesto desviaciones en el uso de la ciencia, sino que hay que sobrepasar este horizonte poniendo a la ciencia en su lugar.

Saber, sin embargo, qué lugar le corresponde a la ciencia, implica saber qué sentido tienen el conocimiento humano y la actividad cognitiva del ser humano en general dentro del desarrollo de la vida, es decir, saber qué nos corresponde ser, cómo y dónde nos corresponde estar. Saber nuestro lugar y el sentido en él, es, pues, necesario para decidir qué lugar debe ocupar la ciencia en la vida humana. Pero el pensar “aturdido” por el impresionante progreso de la ciencia necesita meditar para poder saber este otro saber sobre el sentido de su tarea.

He aquí, un resumen de las ideas de fondo en razón de las cuales proponemos no simplemente un pensar la ciencia sino justamente hacer de ella un objeto de meditación del pensar.

3. ¿De qué ciencia hablamos?

Por lo que llevamos dicho se comprende que nos estamos refiriendo a la llamada ciencia moderna.

Con todo nos parece conveniente aclarar que con este título, a pesar de todas las continuidades que se quieran establecer para salvar un cierto hilo conductor o “una lógica científica” en la historia de la ciencia, entendemos un fenómeno cultural específico que poco tiene que ver con la “episteme” de la antigüedad griega clásica ni con la doctrina” o scientia” de la edad media cristiana que

⁹ La bibliografía sobre este punto, incluyendo la crítica a la racionalidad científica como método y horizonte de conocimiento, es inmensa y, en parte, también muy conocida. Por eso nos limitamos a mencionar unos pocos títulos que nos parecen especialmente significativos: Karl Jaspers, *Origen y meta de la historia*, Madrid 1965; Kurt Hübner, *Kritik der wissenschaftlichen Vernunft*, Freiburg 1978; Martin Heidegger, “Die Frage nach der Technik”, en *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen 1954; José Ortega y Gasset, *Meditación de la técnica*, en *Obras completas*, tomo V, Madrid 1983; Jacques Ellul, *Le Système technicien*, Paris 1977; Carl Friedrich von Weizsäcker, *Der Garten des Menschlichen*, München 1977; y Émile Bréhier, *Ciencia y humanismo*, Murcia 1958.

entienden la ciencia como un saber *de* y *desde* principios fundamentales evidentes por sí mismos y cuyo conocimiento asegura a dicho saber la *correspondencia* con lo que es verdadero e inmutable, necesario y universal.¹⁰ Y por ser transmisora de un saber semejante se considera además en esta concepción clásica que la ciencia es un elemento indispensable para la verdadera *formación* del ser humano, como se ve todavía en los representantes del idealismo alemán y en Wilhelm von Humboldt.¹¹

Pero, como decíamos, la ciencia moderna, rompe radicalmente con esa concepción al abandonar, debido al giro epistemológico del nominalismo, el principio central de la ciencia clásica que dice “scientia non est singularium”, aplicándose precisamente al estudio de fenómenos concretos, experimentables y medibles. Este es el giro que se suele unir con razón a los nombres de Cópernico (1473-1543), Galileo (1571-1642) y Kepler (1571-1630) para marcar el inicio de una nueva idea de la ciencia, es decir, el inicio de la ciencia (moderna) que sustituye la *inteligencia* de los principios por la *investigación* basada en la observación y la experiencia de sectores determinados de la realidad.

Pero acaso lo decisivo para la configuración de la “nueva ciencia” no sea esta opción por el método experimental y analítico sino el hacer de esta opción el instrumento por excelencia para posibilitar, consolidar y extender el dominio del ser humano sobre la naturaleza. Pues es así como en el marco del nacimiento de la modernidad y de la formación económica del capitalismo la ciencia (moderna) puede sustituir la idea del orden cósmico por una concepción mecánica del mundo en la que se refleja justamente la voluntad de señorío humano sobre la naturaleza. A partir de este momento la ciencia será un factor sistémico en la empresa del apoderamiento y del control del mundo por parte de

¹⁰ Como autores paradigmáticos recordemos aquí a Aristóteles (Cf. por ejemplo su explicación en *Ética a Nicómaco*, libro VI) y a Santo Tomás (Cf. por ejemplo su *Summa Theologica*, q. 1 a. 1-2).

¹¹ Desde Kant a Krause se ve esta concepción en las obras fundamentales de los representantes del idealismo alemán, que son en ese sentido obras en las que la ciencia se comprende como un capítulo en el camino de la “perfectibilidad” del espíritu humano. Sobre Humboldt ver: Eduard Spranger, *Wilhelm von Humboldt und die Humanitätsidee*, Berlin 1928.

una humanidad cuya autoconciencia de señorío es incompatible con la “tolerancia” y el reconocimiento en condiciones de igualdad de los ámbitos que “necesita” la *vita contemplativa*. Y es por eso que la autoafirmación de esta conciencia de señorío es proporcional con la positivización de la ciencia. El señorío humano no necesita una ciencia reflexiva sino, por el contrario, una ciencia positivizada que cierre los espacios abiertos de reflexión con el “saber hacer” del técnico.

Pero no es necesario seguir abundando en esta caracterización, pues es un desarrollo conocido y documentado desde muy diversas perspectivas, como muestran entre otros los análisis de Edmund Husserl, Herbert Marcuse, Jürgen Habermas, Raimon Panikkar o Xavier Zubiri¹²

Importante es, sin embargo, complementar lo dicho con el dato de que esa positivización de la ciencia mucho tiene que ver con un rasgo que es distintivo en gran medida de la ciencia moderna, a saber, que es una ciencia cuya producción de “saber hacer” la convierte en una fuerza productiva de primer rango. Lo cual a su vez es el horizonte a cuya luz hay que explicar su significado tan decisivo para todas nuestras “comodidades”. Esta ciencia, como señaló Mario Bunge hace ya mucho tiempo, se ha convertido “en el núcleo de la cultura moderna”.¹³

Si este diagnóstico es correcto, y todo parece indicar que lo es, la ciencia de la que hablamos no es, pues, una manifestación marginal de nuestra cultura. Es verdad que es un fenómeno cultural, generado históricamente, pero con la peculiaridad de haberse convertido en el corazón mismo de la cultura en que crece. La ciencia es *definitiva* para la cultura mundial en que hoy se mueve el ser

¹² Cf. Edmundo Husserl, *Die Krise der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, La Haya 1962; Herbert Marcuse, *El hombre unidimensional*, México 1968; Jürgen Habermas, *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, Frankfurt /M 1976; Raimon Panikkar, „L’émancipación de la technologie“, en *Interculture* 85 (1984) 22-37, *Paz y desarme cultural*, Santander 1993, y „La dialéctica de la razón armada“, en *Concordia* 9 (1986). Y Xavier Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid 1963

¹³ Mario Bunge, *La ciencia, su método y su filosofía*, Buenos Aires 1966, pág. 126. Ver también: José Ortega y Gasset, *Obras Completas*, tomo 4, ed.cit.; pág.343.

humano porque ha decidido el carácter de esa cultura y con ello las pautas normativas en que nos orientamos como sociedad mundial.

Sobre el trasfondo de estas breves aclaraciones cuya intención ha sido únicamente la de recordar la centralidad peculiar de la ciencia moderna para nosotros hoy, tratemos ahora de ver qué nos puede significar meditar sobre ella.

4. Para una intercultural meditación de la ciencia

Son conocidos los análisis de Max Weber sobre las consecuencias “modernizantes” que ha tenido la planetarización de la racionalidad científico-técnica occidental para la organización de la vida social y política de la humanidad en los últimos siglos.¹⁴

Y conocidos son también los análisis que, siguiendo en gran parte el horizonte explicativo abierto por Weber, hace Jürgen Habermas con la intención de ilustrar que este proceso de racionalización científico-tecnológica que es nuclear en las sociedades industrializadas, genera un profundo desacoplamiento entre los sistemas de las funciones sociales y el mundo real de la vida del diario que conduce en el fondo a la colonización de éste último.¹⁵

Estos análisis, como tantos otros que van en esa línea¹⁶, son ciertamente discutibles en muchos de sus aspectos; pero lo que sí nos parece seguro en ellos, y por eso tomamos aquí su perspectiva de fondo para enmarcar nuestra propuesta de meditación de la ciencia, es que nos ayudan a comprender uno de los problemas fundamentales que plantea hoy la ciencia a la humanidad. Nos referimos al poder y a la autoridad que tiene hoy la ciencia; poder y autoridad que se consideran tan “naturales” que apenas si se cuestiona la legitimidad con

¹⁴ Cf. Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Köln 1964, y *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, Tübingen 1988.

¹⁵ Cf. Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, dos tomos, Frankfurt /M 1988.

¹⁶ Ver por ejemplo, Helmut Schelsky, *Der Mensch in der technischen Zivilisation*, Hamburg 1961; y Arnold Gehlen, *Die Seele im technischen Zeitalter. Sozialpsychologische Probleme in der industriellen Gesellschaft*, Frankfurt /M 2007.

que impone sus criterios en los más diversos ámbitos de la sociedad e invade los mundos de la vida.

Tomemos, pues, esta situación de colonización como punto de partida para nuestra meditación. Pero observemos que esto nos obliga a pensar primero, como se desprende de lo ya expuesto en el segundo punto, en qué situación nos encontramos nosotros mismos para pensar la ciencia. Pues, debido a la fuerza del monopolio cognitivo que detenta hoy la ciencia como fuente exclusiva de conocimientos válidos y reconocidos como tales, hay buenas razones para suponer que la ciencia no sólo coloniza nuestros mundos de vida social y cotidiana sino también la relación con nosotros mismos y, con ello, nuestros “mundos interiores”, si se permite llamarles así.

Preguntemos entonces si estamos todavía en el nivel de lo que llamábamos antes el “pensar aturdido”o, si se prefiere la terminología de Ortega y Gasset, de la “filosofía empavorecida”, que, de ser así, sería sin duda una señal clara de que la colonización de la ciencia también ha llegado hasta nuestra propia manera de pensar.

Empezar la meditación por esta pregunta es un recurso *metódico* para discernir el lugar cognitivo donde realmente está nuestro pensar, es decir, discernir la situación en que *pensativamente* estamos cuando decimos que pensamos, para saber en este caso concreto en que condiciones estamos para pensar la ciencia. Debemos empezar, pues, por tratar de determinar en qué medida la ciencia informa las condiciones desde las que pensamos, entendiendo evidentemente que esa influencia se da también de manera negativa o indirecta, como mostrarían por ejemplo los complejos que se tienen frente a la ciencia en las llamadas “Humanidades” o las consecuentes luchas por el reconocimiento “científico.”

Meditar la ciencia requiere, por tanto, recuperar no solamente la capacidad crítica sino también la libertad del pensamiento frente a la ciencia, pues sólo así se podría pensar la ciencia desde fuera del paradigma cognitivo que ha

impuesto. Y de ello precisamente se trata, porque: ¿cómo se podría poner la ciencia en su lugar si seguimos pensándola según los criterios de su paradigma?

Pero debemos aclarar que la recuperación de la libertad del pensamiento frente a la ciencia no quiere decir desentenderse de ella ni negarla, como tampoco significa querer afirmar de otra manera la independencia del pensamiento humano. Quiere decir más bien recuperación de los vínculos fundantes con la naturaleza, con el otro, con lo sagrado, lo divino, etc., que el reduccionismo de la ciencia positivizada ha expulsado de las zonas de experiencia del pensar. Por esta libertad el pensamiento no gana “independencia” sino vinculación, arraigo en un orden que la ciencia redujo a “estructuras” y “funciones”. Mas por eso mismo, por esta recuperación de los vínculos, puede la filosofía pensar la ciencia de otra manera, esto es, ocuparse de su significado en un orden que ya no es simple reproducción de las leyes de la investigación científica, sino que, por el contrario, se revela como el orden que ordena (en el doble sentido de mandar y poner en concierto) el conocimiento humano.

Así, desde esta libertad o apertura de horizontes que da la recuperación de los vínculos fundantes del ser humano, puede el pensar meditar la ciencia con intención, como decíamos, de ir más allá de la crítica de sus reduccionismos y de sus consecuencias sociales y ecológicas, para *reordenarla* desde sus principios. O sea que una meditación de la ciencia, sin menospreciar las consecuencias que produce la maquinaria científica de una sociedad científico-tecnológica, se concentra en los principios con los cuales la ciencia ha querido suplantarse o compensar la pérdida de seguridad y de serenidad que significó en Europa el tránsito del orden cósmico clásico al “constructivismo” moderno (que tiene que ver, dicho sea de paso, con lo que Ortega llamó el tránsito de la cosmología a la cosmometría¹⁷)

En resumen se trataría de meditar sobre el sentido de estos principios:

¹⁷ Cf. José Ortega y Gasset, *Obras Completas*, tomo 4, ed. cit

- Principio epistemológico: priorizar – supuesta la dualidad sujeto-objeto de conocimiento – el método del logos “investigador” para el que la búsqueda del sentido se disuelve en la explicación de las leyes a que obedece la “construcción arquitectónica de la realidad”.
- Principio “cosmológico”: puesta en marcha de una visión “mecánica” de la naturaleza. Es decir desnaturalización de la ciencia.
- Principio antropológico: afirmación – como consecuencia de los dos anteriores – de un humanismo antropocéntrico que redefine el puesto del ser humano en el cosmos y que prioriza el apoderamiento como línea de humanización.
- Principio de independencia cultural: el saber científico no está determinado por factores sociales ni culturales y se desarrolla por eso como un conocimiento objetivo de validez universal. De donde se sigue:
 - Principio de la despersonalización: el conocimiento científico se produce con independencia del trasfondo biográfico (deseos, intereses, sueños, miedos, etc.), de las personas implicadas en el proceso de investigación (que es un proceso institucionalizado e independiente de la corporalidad humana). Por eso se podría hablar aquí también de principio de la descorporalización¹⁸ de la ciencia , que sería la otra cara de la desnaturalización.
 - Principio del progresismo: aplicación metódica y sistemática de la investigación en el sentido de una lucha abierta contra todo límite.

La meditación sobre el sentido de estos principios, pero también sobre las consecuencias sociales, ecológicas, antropológicas y religiosas que ha tenido el desarrollo de una ciencia afincada en principios semejantes, nos llevaría a comprender, a nuestro modo de ver, que la reconstrucción de los vínculos entre naturaleza, ciencia , religión y cultura, a la que apunta la “mitología” del

¹⁸ Cf. Arnold Gehlen, *Technik im technischen Zeitalter*, Frankfurt /M 1965.

universo cultural hispánico, es imposible si no se cambian los principios de la ciencia moderna en su aparato dominante, pues son precisamente la expansión sistemática y la aplicación rigurosa de esos principios los que han roto el ordenamiento natural y sus vínculos de reciprocidad.

Mas, ¿puede la ciencia cambiar sus principios? *Esta* ciencia probablemente no, pero lo que sí no sólo es probable sino incluso necesario para el futuro de una humanidad en equilibrio consigo misma y con la naturaleza, es la reorientación de los mismos, aunque el precio de ese cambio es el de un redimensionamiento radical, holístico e intercultural del conocimiento. Lo que posiblemente sin embargo equivaldría a una nueva fundamentación. Aquí es importante, es más, indispensable el diálogo abierto entre las diferentes culturas del saber de la humanidad, pues es refundamentación que se vislumbra como indispensable, supone abrirse a otros principios y a otros fines para recuperar la pluralidad de fundamentos que “reubica” el edificio de la ciencia moderna.

Refundar la ciencia es, pues, el desafío de recolocarla en el tejido de los vínculos de reciprocidad que nos recuerdan las memorias culturales y religiosas de la humanidad. Es, como decíamos, “ponerla en su lugar” para que deje de ser la fuerza que finaliza toda capacidad cognitiva humana. Es, dicho de otra manera, replantear el problema del *ideal* del conocimiento científico.

Este problema no es, sin embargo, únicamente una cuestión de naturaleza epistemológica. Es también, y acaso sobre todo, una cuestión ético-política. Pues todo parece indicar que la ciencia que hace y que financia una sociedad (o determinados grupos de poder) depende en gran medida de la forma en que se haya respondido a la pregunta de qué queremos ser y de cómo queremos estar en el mundo.

En este sentido me parecen pertinentes todavía estas palabras de Xavier Zubiri: “...el desarrollo gigantesco de nuestra *técnica* ha modificado profundamente la manera como el hombre existe en el mundo. Puede decirse que, realmente, la técnica constituye la manera concreta como el hombre actual

existe entre las cosas. Pero mientras para la antigüedad la técnica era un modo de saber, para el hombre moderno va cobrando progresivamente un carácter cada vez más puramente operativo. El *homo sapiens* ha ido cediendo el puesto, cada vez más, al *homo faber*. De ahí la grave crisis que afecta a la idea misma del mundo y de la función rectora del hombre en su vida”.¹⁹

En razón de esta situación de crisis, en la que se refleja, permitiéndonos insistir en ello, lógicamente la cuestión de las alteraciones que ha provocado la ciencia moderna en nuestra relación con nosotros mismos, una meditación (filosófica) sobre la ciencia no puede soslayar la pregunta por el sentido último de lo que somos y hacemos.

5.Observación final

En la búsqueda de posibles respuestas a esta pregunta y/ o crisis nos parece que la memoria cultural del mundo hispánico tiene aportaciones decisivas que hacer .Pienso , por nombrar ahora unos pocos ejemplos representativos, en la recuperación, con Xavier Zubiri,²⁰ de la dimensión integral de la “inteligencia sentiente” como horizonte para reordenar la labor del logos exclusivamente investigador; o en la revalorización, con María Zambrano, de aquella otra “nueva ciencia” que sabe reconocer y agradecer los momentos de gracia frente a un universo humano reducido y seducido por la fuerza del puro esfuerzo²¹;o en hacer valer, con Ernesto Sábato, una nueva síntesis que reubique a la ciencia en el lugar que le corresponde ²²; o en la reivindicación, con Ortega y Gasset, de la necesidad de poner orden en la ciencia haciendo que su curso y progreso no responda a los intereses creados sino a las necesidades y urgencias de la vida

¹⁹ Xavier Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, ed. cit., págs. 28 – 29.

²⁰ Cf. Xavier Zubiri, *Inteligencia sentiente*, Madrid 1980; *Inteligencia y Logos*, Madrid 1982 e *Inteligencia y Razón*, Madrid 1983.

²¹ Cf. María Zambrano, *Pensamiento y poesía en la vida española*, Madrid 1987

²² Cf. Ernesto Sábato, *Hombres y engranajes. Reflexiones sobre el dinero, la razón y el derrumbe de nuestro tiempo*, Buenos Aires 1951.

humana, es decir, vitalizando la ciencia, dotándola de “...de una forma compatible con la vida humana que la hizo y para la cual fue hecha”.²³

Sería, pues, deber nuestro reactivar estas memorias y ponerlas en diálogo con nuestras circunstancias actuales. Y es motivo de felicitación y satisfacción comprobar que este Seminario se compromete resueltamente en ello.

Raúl Fonet-Betancourt

²³ José Ortega y Gasset, *Obras Completas*, tomo 4, ed. cit.; pág.343