

La Filosofía, entre la ciencia y las humanidades

(Philosophy, Between Science and Humanities)

Carlos Pose Varela

Abstract

This article analyses the basic concepts of philosophy in order to argue that it is a field of knowledge that can be ascribed neither to science nor to the humanities. In ancient times, philosophy aimed at being a science in the full sense of the word, a field of knowledge in itself, while in modern times it was understood as a weak field of study, one of the humanities, although it was not long before it returned to aiming at being a science, a new science. However, at present philosophy can no longer be identified with science in the strong sense of the word but neither with any of the humanities. What is evident, though, is that philosophy cannot be understood without scientific data and at the same time, it is the basis of all of the humanities.

Keywords: philosophy, science, history of philosophy, humanities

Resumen

En este trabajo analizamos las concepciones básicas de la filosofía para sostener que se trata de un saber irreductible tanto a la ciencia como a las humanidades. En la antigüedad, la filosofía ha pretendido ser una ciencia en sentido fuerte, un saber pleno, mientras que en la modernidad se entendió como un saber en sentido débil, una de las humanidades, aunque esto duró poco y pronto retornó a la pretensión de ser de nuevo una ciencia, una nueva ciencia. Hoy, sin embargo, no cabe identificarla en ningún caso con la ciencia en sentido fuerte, pero

tampoco con ninguna de las humanidades. Lo que sí cabe decir es que es incomprensible sin los datos de las ciencias y que es la base o fundamento de todas las humanidades.

Palabras clave: filosofía, ciencia, historia de la filosofía, humanidades

¿Qué es la filosofía? ¿Es una ciencia? ¿Es una de las humanidades? Todo dependerá de qué se entienda por ciencia y qué se entienda por humanidades. Y si damos en decir que no es una ciencia ni una de las humanidades, ¿cuál es su relación con ellas? ¿O cuál es su puesto dentro del conjunto del saber? En lo que sigue vamos a dar respuesta a estas preguntas.

Desde sus orígenes la filosofía ha tenido una pretensión global y totalizadora. La propia palabra *sophia* era el nombre que utilizaban los griegos para designar el saber completo y definitivo sobre algo. Los dioses son sabios, mientras que los humanos aspiran a serlo, son *phylosophos*.

Aristóteles define la Filosofía primera, o lo que luego se entendió como Metafísica, en esta línea (Aristóteles 1994). Se trata, de una parte, de la "ciencia divina o teología", y de otra "la ciencia que se busca" (libro I, IV, XII). Ambas perspectivas son complementarias: precisamente porque es la ciencia divina, para el ser humano resultará siempre un objetivo que busca alcanzar. Ahora bien, qué entendió Aristóteles por saber pleno, por *sophia*, *sapientia*, sabiduría. Para explicarlo Aristóteles introduce dos términos, el de *noûs*, *intellectus*, intelecto, y el de *episteme*, *scientia*, ciencia. Solo la unión de ambos, intelecto y ciencia, da lugar a la sabiduría, porque el *sophós* no solo debe conocer lo que deriva de los principios, sino poseer además la verdad sobre los principios (libro I, cap. 2). Por tanto, para tener sabiduría es preciso inteligir los primeros principios, partir de ellos, y además deducir todo aquello que deriva de esos principios. Se trata de

los principios lógicos y ontológicos básicos, como los de identidad, contradicción, tercio excluso, causalidad, etc. No es posible argumentar sin esos primeros principios y, por tanto, son previos a cualquier razonamiento. Son los principios del conocimiento pleno, del razonamiento apodíctico, de la sabiduría. Son los principios de lo demostrable, lo cual quiere decir que ellos mismos no son demostrables; no se demuestran, sino que se muestran, se intuyen.

El estudio de los primeros principios es el objeto de la metafísica, y la obra de Aristóteles así titulada va dirigida a su estudio. Es preciso su estudio precisamente porque son evidentes para una inteligencia divina, pero no para la inteligencia humana. De hecho, su estudio está lleno de "aporías" (libro III). De ahí que el estudio de los primeros principios lo lleve a cabo Aristóteles no a través de razonamientos demostrativos, sino de razonamientos dialécticos, lo cual plantea un problema en su filosofía: quiere conocer los primeros principios para llegar al conocimiento pleno, a la sabiduría, y a la vez le resultan rigurosamente problemáticos, porque los primeros principios no son evidentes más que a una inteligencia divina.

Por lo tanto, para Aristóteles la ciencia verdadera ha de basarse en razonamientos apodícticos, pero el ser humano no tiene en la mayor parte de los casos otro modo de acercarse a ella si no es a través de razonamientos dialécticos (Berti 2001-2002). El problema es que los razonamientos dialécticos no dan certeza, sino opinión; pertenecen al mundo de la *doxa*, *opinio*. De ahí que sean los propios de las disciplinas prácticas, como la ética, la política, la técnica, etc. Con esto la filosofía desciende del plano de la *epistème* o *scientia* al de la *téchne* o *ars*. De ahí que a partir del siglo XIV entrara en crisis la filosofía tradicional, que había seguido al Aristóteles metafísico, y cobrara vigencia el otro Aristóteles, el de la poética, la retórica, la ética, y en general, el del razonamiento práctico. Así, frente al científico o filósofo

especulativo, aparece con el Renacimiento la figura del “humanista” (Garín 2012).

El humanismo fue una reacción contra el carácter divino y apodíctico de la ciencia y la filosofía medievales. La oposición entre ciencias y humanidades tiene su origen en la obra de Marciano Capella, *Las bodas de Mercurio y Filología* (Capella 2001). Mercurio representa a las ciencias, mientras que filología representa a las humanidades. Esta división se expresará en el sistema de enseñanza medieval en las llamadas artes liberales, el *Trivium* (gramática, dialéctica y retórica) y el *Quadrivium* (aritmética, música, geometría y astronomía) (Enciclopedia Católica 2013). Se diferencian en dos cosas: primero, en el tipo de razonamiento y, segundo, en su objeto. El *Quadrivium* usa el razonamiento apodíctico y trata de cosas reales, naturales. El *Trivium* usa el razonamiento dialéctico y retórico y trata de las cosas humanas, prácticas y productivas. Marciano Capella habla de “bodas”, porque nunca consideró que hubiera que separar ambos estudios, pero la historia ha ido mostrando que la filosofía siempre ha aspirado a ser ciencia, saber pleno, y que cuando eso no sucedía y se convertía en una de las humanidades, se pensaba que pasaba por horas bajas y que había que intentar su rehabilitación cuanto antes. Esto fue lo que sucedió en el siglo XVII, que el término “humanista” pasó a ser tan peyorativo, que dio lugar a la famosa polémica entre “antiguos y modernos” (Jalón 1991). Los antiguos, a la altura del siglo XVII, eran los humanistas. Y los modernos eran quienes frente a ese saber blando, proponían un nuevo orden basado en el rigor y la exactitud, en última instancia, en la verdad. Esto es lo que Galileo, uno de los máximos representantes de la nueva actitud llamó *ritorno*, el retorno (Galilei 1981). Hay que retornar de nuevo a la ciencia, pero una ciencia que ya no puede ser la antigua, la aristotélica, sino otra de nuevo cuño, la *nuova scienza*. Esta ciencia tiene que ser, primero, como la antigua, apodíctica, y por tanto saber universal y cierto sobre la realidad.

Segundo, se diferencia de la aristotélica en que quiere ser "experimental", y no puramente deductiva a partir de los primeros principios del *noûs*. Esto plantea el problema del apodicticidad de la ciencia, que en Aristóteles se resolvía apelando a los primeros principios, pero que Galileo resuelve apelando a los números, a las fórmulas matemáticas (Zubiri 1999: 82–83).

Por consiguiente, la pretensión de la filosofía moderna sigue siendo la de ser una ciencia en sentido pleno. De hecho, esta es la idea que explica toda la filosofía moderna continental, sobre todo la que inaugura Descartes tras la crisis de la filosofía tradicional (Descartes 2003). Por otro lado, las humanidades pasan a ser las "viejas humanidades", así llamadas porque a partir del siglo XIX todos los saberes han querido imitar el conocimiento de las ciencias naturales y han aplicado sus métodos a los nuevos campos del saber, dando lugar a las llamadas ahora "nuevas humanidades" (Gracia 1985).

En el siglo XVIII y, sobre todo, el siglo XIX aparece una nueva crisis, la conocida como crisis de la razón (Zubiri 1999: 91–115; Gracia, 1996). Las "ciencias experimentales" no tienen carácter apodíctico, sino probabilístico, y por tanto no cabe hablar de un saber universal y verdadero. Como vimos, Galileo solucionó esto apelando a la matemática, que sí era un saber demostrativo y daba verdades absolutas. Sin embargo, con la irrupción de la filosofía de Kant la matematización de la realidad ya no resultaba posible, y de ahí que se viera obligado a buscar la universalidad del conocimiento científico, empírico, en algo distinto de las matemáticas, lo que encontró en las categorías *a priori* del entendimiento. Pero el desarrollo de la matemática durante el siglo XIX puso de manifiesto que ni las proposiciones de la matemática son analíticas ni existen categorías *a priori* del entendimiento. Ningún sistema formal, matemático, está exento de contradicciones, paradojas (Gödel 1981). Por eso, a partir de aquí la ciencia experimental renunció al proyecto de un saber

universal y verdadero sobre la realidad, y aceptara verse reducida a la condición de saber probabilístico. De ahí que los resultados de la ciencia nunca sean definitivos, tengan que ser revisados una y otra vez, a la vista de los nuevos datos experimentales que vayan apareciendo. La verdad propia de la ciencia es la verdad de "verificación", y verificar es ir verificando (Zubiri 1983). Esto significa que sus proposiciones no pueden alcanzar otra condición que la de "probables". Por tanto, vista desde la altura de la *episteme* antigua, la ciencia actual no ha podido caer más bajo. Los antiguos ideales de saber pleno han desaparecido. La ciencia se sitúa ahora en el nivel de la antigua *téchne*, de la técnica. Lo cual permite explicar que ciencia y técnica se hayan aproximado tanto que hoy ya resultan dos caras del mismo fenómeno: es la llamada "tecnociencia" (Bruno Latour).

Y si las ciencias no dan si no ese tipo de verdad que llamamos probabilidad, ¿qué nos han de dar las humanidades? En concreto, ¿cómo se sitúa la filosofía en medio de esta complejidad? Eso que decimos del conocimiento científico, ¿es también aplicable al propiamente filosófico? ¿Hemos de disolver la filosofía?

En el siglo XIX la filosofía de moda es el "positivismo". El positivismo es el intento de reducir la realidad a "hecho". Es hecho positivo todo aquello que es observable. Todo aquello que es cuantificable. Todo aquello que es verificable (Zubiri 1919). Y todo lo que no es hecho es valor. La dicotomía entre hecho y valor comienza así con el positivismo. Mientras que el hecho es todo aquello que es objetivo, el valor pasa a ser todo aquello que es subjetivo. Lo cual lleva a dividir, de nuevo, los saberes dicotómicamente, por un lado, las ciencias, que se ocupan de los hechos, y por el otro, las humanidades, que se ocupan de los valores. Ya tenemos, de nuevo, las ciencias y las humanidades. Pero, ¿qué humanidades?

Comte, el padre del positivismo, creó una nueva ciencia, la sociología, que él llamo "física social" (Comte 2012). ¿En qué se

diferencia de la "física sin más"? La sociología siempre se ha ocupado de valores, de los valores sociales. ¿Cómo hacer de ella una ciencia? Analizando los valores, no en tanto que valores, sino en tanto que hechos. El intento del positivismo ha sido siempre reducir todo a hechos, incluso algunos valores, creando la dicotomía hecho-valor. Y como esto no es sin más una ciencia, porque trata de valores, pero tampoco cabe identificarlo con las viejas humanidades, porque no trata de puros valores, se habla por ello de "nuevas humanidades": la sociología, la psicología, la antropología cultural, la economía, etc. Esto es lo que hoy se entiende por humanidades, por "nuevas humanidades". ¿Y qué es entonces la filosofía?

La filosofía no es una ciencia, porque no da certeza, aunque no se puede entender desligada de la ciencia, de los conocimientos científicos. La filosofía tampoco puede reducirse a las llamadas humanidades, ni a las viejas humanidades ni a las nuevas humanidades, porque aborda la realidad en un orden más radical, primario y originario que cualquiera de las humanidades. La filosofía es, por lo tanto, una disciplina irreductible a cualquier otra que tiene hoy, no obstante, un doble papel. Por un lado, la filosofía es un saber que analiza un tipo de experiencia de la realidad irreductible tanto a la experiencia científica como a la experiencia fenomenológica. Ciertamente, no es ajena a ninguna de estas dos experiencias; antes bien, sirviéndose de ellas, es lo propio de la filosofía el análisis de un tercer tipo de experiencia, la llamada "experiencia trascendental". En este sentido, la filosofía se ocupa primariamente, no de los contenidos, sino de todo aquello que trasciende de los contenidos, que es trascendental. Filosofía y experiencia trascendental van, pues, de la mano (Zubiri 1980).

Pero, por otro lado, la filosofía también se ocupa de los contenidos. Se ocupa, en primer lugar, de esos contenidos que llamamos "hechos". Sigue siendo posible hacer una filosofía de la naturaleza, del ser

humano, etc. También se ocupa de esos otros contenidos llamados "valores", si bien no se ocupa de los valores en tanto que hechos, justo lo que define las nuevas humanidades, sino que se ocupa de los valores en tanto que valores. Toda filosofía puede ser también una axiología, una fenomenología de los valores. Se ocupa, finalmente, de los llamados "deberes", aunque tampoco se ocupa de los deberes en tanto que normas de obligado cumplimiento, eso que pertenece al ámbito social y jurídico, sino de esos otros deberes que brotan de la llamada conciencia moral y que dan lugar a la filosofía práctica.

En consecuencia, decir que la filosofía se mueve hoy entre la ciencia y las humanidades sin identificarse con ninguna de ambas vertientes significa que tiene un campo propio, irreductible a cualquier otro. No es una ciencia ni pretende imitarla en sentido fuerte como ha sido frecuente en la modernidad debido a la crisis de la razón que afectó a todos los saberes a finales del siglo XIX y principios del XX. Tampoco es una de las humanidades, ni viejas ni nuevas, porque parte del análisis de la experiencia trascendental, algo que va más allá de los contenidos humanísticos. Sin embargo, sería un error pensar que la filosofía es posible sin los datos de las explicaciones de la ciencia o las descripciones fenomenológicas. La experiencia trascendental es originaria, radical y última, pero no se presenta de modo puro. Precisamente la depuración de toda experiencia no trascendental es lo que hace posible la fundación de la filosofía como saber autónomo, como filosofía primera. Solo posteriormente cobran su lugar y sentido los demás contenidos o materias filosóficas, así como todas las humanidades.

Bibliografía

- Aristóteles (1994). *Metafísica*. Madrid: Gredos.
- Berti, E. (2001-2002). Il valore epistemologico degli endoxa secondo Aristotele. *Seminarios de filosofía*, 14-15 (Ejemplar dedicado a: Dialéctica y Ontología. Coloquio Internacional sobre Aristóteles), 111-128.
- Comte, A. (2012). *Física social*. Madrid: Ediciones Akal.
- Descartes, R. (2003). *Discurso del método*. Madrid: Tecnos.
- Enciclopedia Católica (2013). <http://www.encyclopediacatolica.com/utiles/mail/mail.php> (23 de enero de 2013).
- Galilei, G. (1981). *Consideraciones y demostraciones matemáticas sobre dos nuevas ciencias*. Madrid: Editora Nacional.
- Garín, E. (2001). *La cultura filosófica del Rinascimento italiano: Ricerche e documenti*. Milano: Bompiani.
- Garín, E. (2012). *El Renacimiento Italiano*. Barcelona: Ariel.
- Gödel, K. (1981). *Obras completas*. Madrid: Alianza.
- Gracia, D. (1985). Viejas y nuevas humanidades médicas. *Revista de occidente*.
- Gracia, D. (2018). La crisis de la razón. En Álvarez, A. y Martínez, R. *La filosofía de Zubiri en el contexto de la crisis europea*. Universidad de Santiago de Compostela.
- Jalón, L. (1991). *La plaza de las ciencias*. J. de Castilla y León.
- Marziano Capella. (2001). *Le Nozze di Filologia e Mercurio*. Introduzione, traduzione, commentario e appendici di I. Ramelli. Milano: Bompiani.
- Zubiri, X. (1919). *Cinco lecciones de filosofía*. Madrid: Alianza.
- Zubiri, X. (1980). *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*. Madrid: Alianza.
- Zubiri, X. (1983). *Inteligencia y razón*. Madrid: Alianza.
- Zubiri, X. (1999). *Primeros escritos (1921-1926)*. Madrid: Alianza.

