

CIENCIA

Y

FILOSOFIA



SANTIAGO MONTES



I. La idea de la visión del mundo

No hablamos de una **idea del mundo** o de la **visión del mundo**, expresiones más sencillas y, en apariencia, más correctas que nuestra formulación **idea de la visión del mundo**. En realidad, aunque originariamente **idea** y **visión** encierran una tautología cuyo polisemantismo debemos esclarecer, la **idea** y la **visión** del mundo son múltiples; la **idea de la visión del mundo** es única, como lo es el metalenguaje respecto a todas las lenguas e idiolectos diversos. Y nos parece adecuada esta comparación para distinguir, desde **un principio, los términos idea y visión**, no sólo porque a través del lenguaje, y sólo por su medio, formamos, elaboramos e intercambiamos nuestro pensamiento, sino porque, en definitiva, no acertamos a comprender el pensamiento mismo, todo el proceso psíquico, sino como un proceso comunicativo sometido, en cuanto tal, a las leyes de la semiótica. A los lexemas de **idea** y **visión** corresponde un mismo semantema: conocimiento, significado que ha llegado hasta nosotros entreverándose con otros lexemas y semantemas y cargándose de matices hasta el punto de que hoy nos resulte difícil decidir si se trata de una simple polinimia o de una verdadera polisemia y, caso de haber polisemia, si es posible reducirla a un binarismo que responda a la estructura **idea-visión**.

Hemos afirmado que la **idea** y la **visión** son múltiples y hemos planteado su función de semejanza dentro del referencial **mundo** como una relación con el idiolecto y la lengua, términos familiares a la lingüística estructural. Si cada individuo se manifiesta diferente en su habla, grafía y gesto, aunque estas manifestaciones no sean más (**no-más** que tiene toda la importancia de la desvelación y constitución de lo individual) que realizaciones particulares del sistema de una determinada lengua, bien podría decirse que **idea** es una posesión subjetiva intransferible e inmanente de la objetividad y cómodamente podría establecerse la correlación entre **visión** y lengua, entendiendo por **visión** el canon de respuesta a un estímulo determinado, canon común a la especie, por poseer todos los individuos que la constituyen una estructura orgánica homóloga. No nos interesa ahora el hecho de que la **idea** parezca interna y la **visión** externa, la primera, subjetiva; la segunda, objetiva. Basta un análisis somero del complejo psíquico de la vivencia para caer en la cuenta de la complejidad semántica de ambas expresiones y del porqué de su uso indiscriminado. La vivencia es una auténtica coexistencia, no una apercepción pura ni una proyección sentimental o cognoscitiva. El fenómeno es realmente tan indestructible y único que no podemos saber hasta dónde llega nuestra participación y la del objeto en el acto consciente. ¿Es nuestra **idea del mundo** la que modifica nuestra **visión** de él o, por el contrario, es nuestra **visión del mundo** —el mundo a través de la **visión**— el que modifica nuestra **idea**? Porque, en ningún caso puede negarse que, como queda dicho, tanto la **idea** como la **visión** del mundo son múltiples y diversas. Todos tenemos **idea**, por ejemplo, del amor, de la muerte, de la alegría, de la pobreza, etc., realidades complejas que pueden, sin embargo, enunciarse en términos simples y comunes, contra lo que cabría esperar de la intransferibilidad inmanente de la **idea**. La **visión**, igualmente, nos parece común a todos los

videntes y, paradójicamente, es en la **visión** de las cosas donde aparecen las divergencias más individuales. Un mismo hecho de miseria no es **visto** del mismo modo por quien lo padece, quien lo socorre, quien indaga sus causas para erradicarlo o quien lo utiliza políticamente. No es difícil descubrir el mecanismo que origina ante un mismo objeto diversos matices afectivos que patentizan profundas divergencias personales en la actitud vital. Uno no **ve** objetivamente ni interpreta según una **idea**-tópico (como uno no habla según modelos fijos, aunque utilice signos comunes, contra lo que se viene dogmatizando sin someter a crítica la tesis de la arbitrariedad del signo, arbitrariedad que podrían demostrar falsa la etnografía, la geografía y la sociología con sólo replantearse científicamente la cuestión de la influencia ambiental sobre las posibilidades genético-genémicas del habla en la distribución del atlas lingüístico mundial). La **visión** es diversificada por la **idea** en cuanto ésta es un elemento constitutivo de una ideología, es decir, de una superestructura (de un metalenguaje) elaborada, a su vez, dialécticamente, por las múltiples **visiones** que determinan el predominio de una tendencia, de un modo de **ver** consciente o inconsciente. Tenemos un arquetipo de visión, no inmodificable pero sí dominante, que determina nuestra ideología y es determinado por ella y que, finalmente, revierte sobre nuestra acción. Podemos concluir que lo importante e intrincado para el análisis no es la **idea**, ni el acto, ni la **visión**: lo que está en cuestión es nuestro sistema ideológico y vivencial. Si caemos en la cuenta de que pensar y vivir son relaciones comunicativas mutuas de objeto y sujeto, podemos eludir el laberinto de las palabras por medio de la comprensión del sistema y de las estructuras.

Todos tenemos una **idea del mundo**. El **mundo** suele equivaler a la realidad que se vive y que no es el "yo" (se conciba el "ello" como más o menos importante que el "yo"). Al afirmarlo todo, no se afirma nada. Al preguntar por el "qué" de una **idea**, debería preguntarse simultáneamente por su "quién", para obtener un elemento articulable y comprensible del sistema y no un todo cerrado. Ahora bien, si la **idea** es elemento de una ideología y ésta, a su vez, se configura en la **visión**, de la **visión**, como elemento de la vivencia, debemos partir necesariamente para obtener una **idea** válida. En efecto, todos también **vemos**, vivimos, la realidad; pero la verdadera diferencia entre **idea** y **visión** es que, contrariamente a lo que sucede con idiolecto y lengua, es la **visión** —hipotéticamente objetiva y común— la que es cuantitativa y cualitativamente irrepetible y diferente para todos los individuos, es, de por sí, un elemento integrable de un sistema. Cuando afirmamos que dos personas viven una misma realidad —si no sustituimos el hecho físico de la visión por su correlato biopsíquico, no concluiremos nada—, habremos dicho un grave error a no ser que añadamos inmediatamente: pero no del mismo modo. No caeremos en la falacia de aseverar que el modo, el punto de vista, constituye la **visión**, pero sí tenemos que concluir que el punto de vista modifica de tal modo la **visión** que la individualiza. Y la visión individual genera la **idea** individual.

Así, tanto nuestra **idea** como nuestra **visión** del mundo son personales si no se las quiere generalizar de modo que el pensamiento y la vivencia esquematizados pierdan su contenido de realidad.

Parece, pues, que no puede haber unidad en nuestra aproximación al mundo y, sin embargo, una de las aspiraciones más caras y constantes de la humanidad es encontrar unitaria y absolutamente la verdadera aproximación epistemológica y ontológica y el correcto acercamiento ético. Indagaremos hasta qué punto se trata de una aspiración legítima, pero realizable, o de una ilusión utópica o ucrónica.

Dijimos anteriormente que la **idea de la visión del mundo** es única, como lo es el metalenguaje. Veamos: supuesto que la **visión** es múltiple y que también lo es la **idea**, cabe únicamente buscar la unicidad en la **idea** que es homologable, ya que no en la **visión**, absolutamente diferencial analógicamente. Esto podría obtenerse por un acuerdo universal sobre la ideología que debe motivar las diferentes **visiones** del mundo. Este ideal de vivencia socializada es, a todas luces, utópico y ucrónico, sin que deje de ser, por ello, estímulo para una aproximación entre las ciencias y entre los hombres.

Si por **idea de la visión del mundo** no entendemos un contenido, sino una "intencio", una pregunta por el punto de vista de cada **visión**, habremos llegado a la unidad por la vía de la posible sistematización algorítmica de los diversos puntos de vista. Insistimos, la unidad es motivada por la pregunta y sólo metodológicamente puede esclarecerse y alcanzarse, ya que toda pregunta encierra en sí la posibilidad de estructuración unitaria de las respuestas. Encontraremos tantas **visiones** cuantos puntos de vista, pero una sola **idea** estructuradora de lo visto desde cada punto: la pregunta metodológica: ¿qué es lo visto desde un punto y en qué se asemeja o difiere de lo visto desde otro punto? Esta **idea** posibilita la integración de las vivencias y de las ideologías, con tal que dispongamos de un sistema de signos capaz de transmitir metalingüísticamente los logros de los diferentes lenguajes.

II. Experiencia, ciencia y teoría

Conviene, para precisar más nuestro concepto de **visión del mundo**, determinar los niveles cognoscitivos en que se nos puede presentar.

Llamamos **experiencia** al primer nivel noético, a la acumulación de datos que, consciente o inconscientemente, determinan nuestra conducta y se originan en el contacto vital cotidiano con la realidad. Los griegos tenían dos términos para designar este nivel del conocimiento: "empiría" y "praxis". La "empiría" está cargada de cierto matiz negativo y, en modo alguno, se halla vinculada al "eidos": es una repetición automática de actitudes, de respuestas-tipo a determinados estímulos. La "praxis", por el contrario, es acción consciente, dirigida por una idea aprehendida vitalmente en el obrar percatándose de qué y por qué se obra. El "eidos" que, para ser expresado, ha de transformarse en "logos", para ser realizado se transforma mentalmente en "póiesis". La "praxis" es, pues, la realización de una "póiesis", de una idea directriz. En este sentido práctico, podemos entender la experiencia como el momento originario de toda nóesis y su marco diferencial. Hablamos de ciencia ("episteme") siempre que a un objeto, bien diferenciado, suministrado por los datos de la "praxis", podemos imponerle un orden mental que nos permita comprender su orden real. La ciencia presupone un objeto propio y un método (camino de inteligibilidad) adecuado. Por el objeto se diferencian las ciencias; por el método se unifican epistemológicamente en la lógica que les suministra el metalenguaje signico, los métodos y la posibilidad de escogencia del método más acomodado a su objeto y, en definitiva, determina su grado de probabilidad y reincorpora su orden específico al orden epistemológico general.

La teoría, en el verdadero sentido de su etimología griega ("theoría"), es una totalización de las ciencias; no una filosofía —que constituye, a su vez, una ciencia particular—, sino una acumulación de las ciencias particulares en cuanto a sus datos ya ordenados, acumulación que, por abarcar un campo mayor de **visión**, ve más y propone, en ocasiones, postulados

protocolarios que sirven para interpretar provisional e hipotéticamente el **mundo**. La actitud teórica, derivada de la ciencia, se contraponen, en cierto sentido, a la otra derivada complementaria de la ciencia que es la aplicación técnica. La técnica, incidiendo en el aspecto peyorativo de lo empírico en cuanto satisfacción de necesidades primarias ("empiría" y "teche" semántica y culturalmente se asocian al concepto de lo útil), hace revertir funcional y potencialmente el conocimiento científico sobre la "praxis", para transformar y manipular el **mundo** y no para interpretarlo. La undécima tesis de Marx sobre Feuerbach: "Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo", si no se sabe distinguir en ella la cosmovisión práctica, supondría el final no sólo de la filosofía, sino aun de la ciencia. Si no se quiere caer en utopía y ucronía, para transformar el mundo es preciso hacer de él una interpretación correcta que sólo las teorías científicas pueden proporcionarnos, toda vez que no nos empeñemos más en la absurda distinción entre ciencias naturales y ciencias humanas, o ciencias positivas y ciencias del espíritu.

III. Cosmovisión práctica y técnica

Rendidos a una verdad tan evidente como que el hombre es el origen común de todas las actividades humanas, descartemos definitivamente las oposiciones sobre las que con excesiva frecuencia se insiste entre teoría y técnica e, inclusive, entre técnica y práctica, teoría, ciencia y filosofía, y entre todas estas actividades y la actitud mítica o mística, estética, si se prefiere.

Tratemos de hacer luz en esta enredada trama de las concepciones del **mundo**.

Si ahondamos en la práctica, veremos que, a través de su conexión con el "eidos" por la "póiesis", estamos ante el aprendizaje de la vida que nos propone como máximo valor lo natural. La cosmovisión práctica, lejos de toda consideración peyorativa, es la valoración de la vida que, parafraseando a San Agustín, prefiere la movilidad real al estatismo de la verdad.

Esta actitud vitalista se comprenderá mejor cuando analicemos la **visión** mítica de la existencia.

La cosmovisión técnica nos remite a dos conceptos anteriores: el de utilidad en la funcionalidad y el de progreso en la potenciación. La técnica está relacionada con la actividad empírica, en cuanto dirigidas ambas a la satisfacción de necesidades primarias. La vida y la realidad no son estimadas en la cosmovisión técnica como valores en sí, sino como objetos susceptibles de posesión. El supremo valor de esta **visión** es la potenciación, que puede imprimirse a la función conocida de las energías naturales, al servicio del hombre: el progreso. La **visión** práctica unifica al hombre con la naturaleza; la **visión** técnica lo sitúa en el centro de ella y pone a la naturaleza a su servicio.

IV. La cosmovisión mítica

Al tratar del mito se recurre con frecuencia a los tiempos remotos en los que los vacíos de la paleontología dejan campo abierto a la imaginación. Mayor honestidad científica parece haber en la recurrencia a la etnología para el estudio del mito en los "primitivos actuales". En el co-

nocimiento del salvaje concurren la posibilidad de observación con el distanciamiento cultural, ya que no temporal, que nos inducen a creer que nos hallamos ante una plena objetividad, ante una realidad que no nos concierne y que constituye, por ello, un campo óptimo de análisis. La verdad es que sucede todo lo contrario. El mito no sólo está en nosotros, sino que es parte esencial de la dinámica del "yo", tan esencial como lo pueda ser la actividad racionalizadora "elloica" que anula el mito, como surge la alienación en el sujeto con el retroceso del "yo" ante la invasión del "ello" no asimilado óntica sino noéticamente.

Si reflexionamos sobre la estructura del mito, concluiremos que el hombre, desde que le es dado a la historia testificar sobre él, ha vivido y vive —y vivirá, si es que se trata realmente de una esencialidad— del mito y míticamente. Veamos: Los tres elementos constitutivos del mito son: 1) **el relato** ("mithos", en griego, se opone a "logos" racional en cuanto que "mithos" es expresión no verificable del "eidos") constituido por una respuesta ontogenética y ontodinámica a una pregunta vital surgida en el "yo" del mismo hecho de ser animal específicamente **hombre**, es decir, variable natural que ha de autodeterminarse direccionalmente en la individuación y estar sometido, por tanto, al riesgo de la escogencia, riesgo que no ocurre a nivel de especie. El relato mítico no explica por qué la integración a la naturaleza es salud; el mito integra, o reintegra, al hombre a la naturaleza; 2) **el totem** (*Nawat'* para la cultura mesoamericana), que suele considerarse como un elemento natural protector, es, en realidad, la simbolización de las fuerzas elementales que pueden propiciar o destruir la realización del hombre. Lo importante no es el significante (animal, etc.) sino el hecho del símbolo, eficaz en sí; 3) **el tabú**, prescriptivo o proscriptivo, norma de conducta, nacida interiormente de la relación con el relato a través del totem. El primer tabú mítico impone el secreto sobre el relato, teniendo a cerrar endogámicamente el grupo étnico y a producir un tipo humano de mediador en el que primero se acumula el saber y posteriormente el poder, mediador que establece un ritual de relaciones entre la fuerza simbolizada en el totem y el individuo.

Es este ritual una complicación estética de las necesidades primarias del hombre, de modo que: la alimentación se convierte en arte culinario; la reproducción, en arte de amar; el desarrollo y el aprendizaje, en deporte y pedagogía. Así surgen otras necesidades sofisticadas de la cultura, como el desarrollo de la moda en relación con el mítico sentido del pudor.

Quien reflexione sobre esta realidad de lo mítico, no vacilará en situar bajo su epígrafe gran parte de las actividades de nuestra vida cotidiana que realizamos sin justificación alguna, pero que indudablemente configuran nuestro ser cultural e individual.

Considerada desde la **visión** mítica, la **visión** práctica de la existencia cobra el incalculable valor de justificar el arte y la religión como constitutivos esenciales del ser hombre y, en concreto, del "yo", ya que ni el relato sería óntico, ni el símbolo eficaz, ni el **tabú** normativo si provinieran de la exterioridad y no del "en sí" immanente.

V. Cosmovisión teórica y filosófica

Ya que hemos entendido la teoría como un nivel superior a la experiencia y a la ciencia, nivel cognoscitivo en el que se integran los diversos y numerosos puntos de vista, hemos de entender consecuentemente la **cosmovisión teórica** como **síntesis dialéctica** de dos actitudes **históricamente antagónicas**: **totalización y especialización**.

El conocimiento plural de la realidad sería estéril sin una totalización contrastada de todos los elementos conocidos y lo sería igualmente si nos contestásemos con una vista superficial de conjunto. Ni la unidad ni la pluralidad son respuesta adecuada a nuestro interés noético.

La teoría, como *Weltanschauung*, tiene su origen en la especialización y atomización del objeto científico que permiten una gran amplitud de campo por la multiplicidad de los puntos de observación y tiene su finalidad en la integración del campo, estudiado fragmentariamente, en una profunda comprensión totalizante.

El teórico auna la especialización hasta el detalle con la totalización sincrónica y diacrónica del saber.

La cosmovisión filosófica se basa en la actitud filosófica que se origina, a su vez, en la naturaleza interrogante del psiquismo humano. Filosofar es, inicialmente, preguntar y responder, con tal de que, tanto preguntas como respuestas, tengan una clara intencionalidad: la validez y el dinamismo. Diremos, pues, que la filosofía es una actitud interrogante y proyectiva, con tres cualidades determinantes: totalidad, presencialidad y dinamismo. La filosofía estudia su objeto en la totalidad (incidiendo en la teorización), lo contempla como presente y proyecta energéticamente sus conclusiones, rigiendo la conducta humana.

Si consideramos que la filosofía, para concluir algo positivamente, debe ser metódica, habremos llegado a la destrucción del dilema filosofía-ciencia, como quedó anulada la distinción entre ciencias de la naturaleza y ciencias humanas, o de la cultura. La filosofía, en cuanto al método, es una ciencia; en cuanto al objeto, asumido teóricamente, se constituye en ciencia singular y directiva.

VI. Cosmovisión epistemológica

La cosmovisión del científico se origina en el concepto y en la actitud de orden que ininterrumpidamente nos llega desde Galileo, Bacon, y Descartes, orden que, en pugna con la diversidad de opiniones e intuiciones de los "científicos" y "filósofos" anteriores al Renacimiento, se ha venido configurando en una serie de métodos y, sobre todo, generando la idea misma de **método**, como estructura común de todos los métodos y como lenguaje único, como un mentalenguaje en el que se integran armónicamente los conocimientos de todas las ciencias, permitiendo su integración, contraste y demostración e, incluso, la apertura de nuevos horizontes en la interrelación científica.

Aunque de los cuatro grandes bloques de ciencias: física, química, biología y antropología, sea el estudio del hombre el último en incorporarse al lenguaje científico común: la matemática, se debe precisamente a la ciencia antropológica —más en concreto, a una parte de ella, la lingüística— el progreso de la matemática en ese sentido particular de constituirse matemáticamente en un lenguaje signico, más interesado por la significación unitaria de lo real que por la indagación de lo real en sí que no le corresponde, si se entiende correctamente el número como una función significante y no como cantidad. Es notable que no se pueda decidir hasta qué límite Russell, Wittgenstein, Hilbert y Chomsky, por ejemplo, sean matemáticos, filósofos o lingüistas.

Así pues, la cosmovisión epistemológica es metodológica, aísla su objeto y lo comprende profundamente en sí, penetrando de tal modo en su estructura necesariamente relacionante —necesariamente, por el hecho de

haber sido aislado del todo— que pueda ser reintegrado comprensivamente al todo. El conocimiento científico es más conocimiento de relaciones que de objetos. El objeto se da; la relación se patentiza a través del método. En todo caso, es la totalidad la que se beneficia noéticamente y también el objeto mismo, ya que el conocimiento de un objeto aislado puede, con mayor probabilidad, conducir al error que a la verdad.

Parece así la ciencia necesitar no sólo de la experiencia sino también de la teoría, pero lo que más le ha hecho progresar ha sido la técnica por medio de la instrumentación. Las limitaciones que nuestro umbral de percepción impone al conocimiento de lo lejano y de lo pequeño se hacen cada vez más imperceptibles, aunque no deban dejarse de tener en cuenta, gracias a las técnicas macroscópicas y microscópicas. Esta técnica, que ha hecho converger a todas las ciencias, poniendo al descubierto la homología de sus objetos, ha presionado también hacia la concepción de un metalenguaje más simple para la mejor comprensión de la complejidad de lo real, desplazando la episteme matemática hacia otra más natural y más adecuada a la inteligencia que hoy poseemos de la energía: la información. No importa que se trate de un sistema analógico o digital, de una signación binaria o ternaria, el hecho es que la cibernética, ciencia del control y de comando, tecnificada en las máquinas computadoras y autómatas, ha enfrentado al científico con la evidencia de la interrelación estructural y energética. Informáticamente pueden afrontarse los fenómenos físicos, químicos y biológicos tanto como los lenguajes humanos. Se trata de sistemas de signos codificables y reproducibles en la mecánica circuital electrónica.

Ante esta realidad, tanto la actitud ordenadora del científico como la totalizadora del filósofo, tienen que emprender un camino común, apartándose de todo antropotropismo o cosmotropismo, siguiendo el código genético-genémico (emisor-mensaje-receptor) en el que la interpretación, consciente o inconsciente, se impone como dinámica esencial de lo real a todos los niveles conocidos.

Ferdinand de Saussure acertadamente señaló que una ciencia se imponía sobre todas las ciencias: la semiótica.

No decimos que no existan las cosas, afirmamos que las cosas están en relación y se comprenden a través de la información codificada de sus señales.

La legítima y honda aspiración humana a la unificación y totalización de su conocimiento no es utópica ni ucrónica. El camino está ahí "ante los ojos". El problema para su logro es el mismo de una creciente, expansiva y generalizada información.