INSTITUTO TECNOLÓGICO Y DE ESTUDIOS SUPERIORES DE OCCIDENTE

RECONOCIMIENTO DE VALIDEZ OFICIAL, ACUERDO S.E.P. NÚMERO 15018, PUBLICADO EN EL *DIARIO OFICIAL DE LA FEDERACIÓN* EL 29 DE NOVIEMBRE DE 1976.

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA SOCIAL

FUNDAMENTO Y FUNCIONALIDAD DE LA CIENCIA EN PIERRE BOURDIEU Y XAVIER ZUBIRI

TESIS DE MAESTRÍA QUE PARA OBTENER EL GRADO DE
MAESTRO EN FILOSOFÍA SOCIAL
PRESENTA

LUIS JOSÉ GUERRERO ANAYA

TLAQUEPAQUE, JALISCO
MAYO DE 2006

El propósito de este trabajo es confrontar la posición que, desde la filosofía, presenta Xavier Zubiri frente a la epistemología científica, con la postura que, desde la sociología, ha expresado Pierre Bourdieu respecto al mismo tema.

Las reflexiones de estos autores son relevantes para comprender la epistemología porque:

a) Patentizan ciertas posibilidades de relación entre la filosofía y la ciencia.
b) Proporcionan marcos para el análisis de los sistemas conceptuales que utiliza la ciencia y del conocimiento científico en cuanto tal.
c) Apuntan ciertos criterios que pueden ayudar a delimitar la noción de verdad en la práctica científica.
d) Desentrañan el carácter sociohistórico de la actividad científica.

En síntesis, se pretende mostrar que las aportaciones de la filosofía de Xavier Zubiri y los análisis epistemológicos y sociológicos sobre la ciencia de Pierre Bourdieu pueden confrontarse, pero también complementarse, en orden a una mejor comprensión del fundamento y la funcionalidad de la ciencia.

El pensamiento de Zubiri y Bourdieu ha significado rupturas radicales con sus antecesores. Por un lado, filosóficas, pues de Zubiri, exclamó Ellacuría, asombra su radical posmodernidad, así como su completa despreocupación por parecerlo y su total independencia de las modas filosóficas. Y, por otro, en el terreno de las ciencias sociales, ya que los trabajos de Bourdieu suscitaron no sólo polémica sino resistencias entre los intelectuales, que él mismo diagnosticaba como un "punto de honor mal colocado que les impide aceptar la representación realista de la acción humana que es la primera condición del conocimiento científico del mundo social" (RP 9).

Ninguno pretende eliminar los prejuicios del quehacer científico, pues simplemente exponen la necesidad de abandonar su defensa para buscar en la confrontación racional un fundamento más riguroso de la actividad científica.

C:\Program Files (x86)\PDF Tools AG\3-Heights(TM) Document Converter Service\Temp\30790da03fd6e117cc20d146e6d6cabc7ef6b7d05bf8ff7bf58cfc48417e68ab.doc
Autor: luisjose Fecha de creación 08/05/2006 8:40:00 05/11/2025 20:48

SIGLAS DE LAS OBRAS DE XAVIER ZUBIRI UTILIZADAS EN ESTE TRABAJO

DHSH "La dimensión histórica del ser humano", en *Realitas*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1974, pp. 11-69.

HD *El hombre y Dios*, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1998.

IL *Inteligencia y logos*, Alianza/Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1982.

IRA *Inteligencia y razón*, Alianza/Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1983.

IRE *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*, Alianza/Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1984.

NHD *Naturaleza, historia y Dios*, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1999.

SE *Sobre la esencia*, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1998.

SH *Sobre el hombre*, Alianza/Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1986.

SSV *Sobre el sentimiento y la volición*, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1993.

SIGLAS DE LAS OBRAS DE PIERRE BOURDIEU UTILIZADAS EN ESTE TRABAJO

CD *Cosas dichas*, Gedisa, Barcelona, 1988.

MP *Meditaciones pascalianas*, Anagrama, Barcelona, 1997.

OS *El oficio de sociólogo*, Siglo XXI, México, 1986. Con Jean-Claude-Chamboredon y Jean-Claude Passeron.

OC *El oficio de científico*, Anagrama, Barcelona, 2003.

USC *Los usos sociales de la ciencia*, Col. Claves, Nueva Visión, Buenos Aires, 2000.

SC *Sociología y cultura*, Conaculta/Grijalbo, México, 1990.

SP *El sentido práctico*, Taurus, Madrid, 1991.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN. 1

CAPÍTULO I
XAVIER ZUBIRI Y PIERRE BOURDIEU ANTE EL PROBLEMA DE LA EPISTEMOLOGÍA 5

Situación de la filosofía de Xavier Zubiri en el campo de la epistemología 5

Zubiri y la investigación científica en el tiempo de la trilogía sobre la inteligencia . . 7

Nota sobre el concepto de realidad en Zubiri 11

Situación epistemológica de Pierre Bourdieu 18

El problema epistemológico en cuanto tal 20

Zubiri y Bourdieu: compañeros de viaje 22

CAPÍTULO II
RELACIONES ENTRE CIENCIA Y FILOSOFÍA 25

La función de la filosofía frente a la ciencia en Xavier Zubiri 25

La ciencia y la filosofía en Pierre Bourdieu 29

Filosofía y epistemología 29

Campo filosófico y ciencias sociales 30

Filosofía y ciencia ¿distancias abismales? 33

CAPÍTULO III
SISTEMAS CONCEPTUALES Y CONOCIMIENTO CIENTÍFICO. 39

Análisis zubiriano de los sistemas conceptuales y del conocimiento científico. . . . 39

Logos de las ciencias 41

La actividad científica 43

El conocimiento y la ciencia 46

El conocimiento científico en Bourdieu 49

Zubiri y Bourdieu frente a la actividad científica. 53

CAPÍTULO IV
LA CONSTITUCIÓN DE LA VERDAD CIENTÍFICA 61

Zubiri y la verdad en la ciencia 61

La verdad científica en Bourdieu 68

Objetivismo y subjetivismo 71

El tema de la verdad en Zubiri y Bourdieu. 73

El tema de lo objetivo y lo subjetivo en Zubiri y Bourdieu 76

Zubiri y Bourdieu frente al carácter lógico de la verdad 77

CAPÍTULO V
CARÁCTER SOCIAL E HISTÓRICO DE LA ACTIVIDAD CIENTÍFICA 81

Zubiri y el carácter histórico de la ciencia 81

El carácter social de la epistemología en Bourdieu 82

Zubiri y Bourdieu ante el carácter sociohistórico de la ciencia 84

CONCLUSIÓN 87

BIBLIOGRAFÍA 91

INTRODUCCIÓN

El propósito de este trabajo es confrontar la posición que, desde la filosofía, presenta Xavier Zubiri frente a la epistemología científica, con la postura que, desde la sociología, ha expresado Pierre Bourdieu respecto al mismo tema.

El término epistemología se entenderá en este escrito como la reflexión sobre la naturaleza del conocimiento y sobre su intencionalidad en la ciencia. Esta reflexión, deberá procurar, en primer término, contar con una idea sobre la realidad, entendida como objeto genérico de conocimiento; en segundo lugar, explorar la naturaleza del conocimiento científico. Es decir, ofrecer una idea sobre los principios en los que se fundamenta y sobre el modo en que funciona, y, por último, proporcionar una idea sobre el camino o método que debiera seguirse para cumplir adecuadamente los objetivos del conocimiento científico.[1]

Ahora bien, se trata de exponer las ideas de Xavier Zubiri y de Pierre Bourdieu acerca del fundamento y la funcionalidad de la ciencia. Los temas relacionados con la idea sobre la realidad y con el método científico se abordarán como meros complementos de la exposición.

Ni Zubiri ni Bourdieu se entendieron a sí mismos como epistemólogos. El fundamento y la funcionalidad de las ciencias no constituyen en sus obras una preocupación central. Sin embargo, sus reflexiones pueden ser relevantes para comprender mejor estos aspectos de la epistemología porque:

a) Patentizan ciertas posibilidades de relación entre la filosofía y la ciencia.

[1] *Cf.* Javier Monserrat, *Epistemología evolutiva y teoría de la ciencia*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 1984, p. 4.

b) Proporcionan marcos para el análisis de los sistemas conceptuales que utiliza la ciencia y del conocimiento científico en cuanto tal.
c) Apuntan ciertos criterios que pueden ayudar a delimitar la noción de verdad en la práctica científica.
d) Desentrañan el carácter sociohistórico de la actividad científica.

Estos elementos constituirán los capítulos que estructurarán este trabajo y que serán expuestos después de haber presentado la situación de ambos autores en relación con la epistemología.

En síntesis, se pretende mostrar que las aportaciones de la filosofía de Xavier Zubiri y los análisis epistemológicos y sociológicos sobre la ciencia de Pierre Bourdieu pueden confrontarse, pero también complementarse, en orden a una mejor comprensión del fundamento y la funcionalidad de la ciencia.

Hacia una definición de la epistemología

Es común que "epistemología" y "teoría del conocimiento" sean usados como sinónimos. Ya los griegos distinguían entre *epistéme* y *doxa* para distinguir entre el conocimiento ordinario, correspondiente al segundo término, y el sometido a una reflexión crítica y rigurosa, relacionado con el primer término.

Dada esa distinción, "epistemología" se ha utilizado con frecuencia para "designar el estudio crítico de las ciencias, dirigido a determinar su valor, su fundamento lógico y su campo de acción".[2]

Sin embargo, el término se ha ampliado y también se usa para referirse a epistemologías científicas especiales: "epistemología de la física", por ejemplo.

Además, las formas de la epistemología también pueden variar. Así encontramos que Piaget habla de "epistemologías metacientíficas", para referirse a aquellas que parten

[2] *Diccionario histórico de la lengua francesa*, citado por Rolando García, *El conocimiento en construcción. De las formulaciones de Jean Piaget a la teoría de sistemas complejos*, Gedisa, Barcelona, 2000, p. 15.

de una reflexión sobre la ciencia y tienden a prolongarla hasta convertirlas en una teoría general del conocimiento; de "epistemologías paracientíficas", para designar las que se apoyan en una crítica de las ciencias e intentan alcanzar un modo de conocimiento distinto al científico y en oposición a éste, y de "epistemologías científicas" que permanecen en el marco de una reflexión sobre la ciencia.[3]

En este mismo sentido, Javier Monserrat se refiere a las escuelas epistemológicas en filosofía, para designar aquellas teorías del conocimiento científico que han surgido dentro de la filosofía; a las escuelas de epistemología científica en cuanto tal, que surgen de una reflexión sobre la naturaleza del conocimiento científico, y a las epistemologías psicológicas, cuyo origen está en las investigaciones sobre el ser humano a partir de la psicología.[4]

En este trabajo, ya lo decíamos, la epistemología se referirá a la naturaleza e intencionalidad del conocimiento científico. Y este escrito tocará sólo los aspectos relacionados con el fundamento y la funcionalidad de la ciencia misma.

En lo que sigue, las aportaciones de Xavier Zubiri se entenderán en el contexto de las llamadas epistemologías filosóficas, en el sentido de Monserrat. Y las reflexiones de Pierre Bourdieu se situarán, en cambio, entre las llamadas epistemologías científicas, tal como las entienden Piaget y el mismo Monserrat.

Antes de exponer los cuatro aspectos, mencionados arriba, en los que Bourdieu y Zubiri pueden aportar a la reflexión sobre el fundamento y la funcionalidad de la ciencia, se intentará expresar la situación que guarda cada uno frente a la tarea de la epistemología.

[3] *Cf.* Jean Piaget, *Naturaleza y métodos de la epistemología,* Vol. 1 del *Tratado de lógica y conocimiento científico*, Paidós, México, 1986, pp. 23-59.

[4] *Cf.* Javier Monserrat, *Epistemología evolutiva y teoría de la ciencia*, p. 14.

CAPÍTULO I
XAVIER ZUBIRI Y PIERRE BOURDIEU ANTE EL PROBLEMA DE LA EPISTEMOLOGÍA

Situación de la filosofía de Xavier Zubiri en el campo de la epistemología

En 1930 Xavier Zubiri se encuentra en Berlín. Allí conoce a Einstein y a Schrödinger. Gran parte de sus esfuerzos de esos años están dedicados a estudiar los avances de la física y sus consecuencias para la filosofía. En ese momento la física de Einstein y Planck revolucionan el panorama del conocimiento. Las teorías especial y general de la relatividad descubren una nueva imagen del espacio y del tiempo que en las nuevas teorías se vinculan estrechamente con la masa y el movimiento. La idea misma de la materia se transforma gracias a la mecánica cuántica. Zubiri no está ajeno a estos cambios y pretende integrarlos a su filosofía, pues piensa que es necesario un nuevo instrumental filosófico que responda a los retos planteados por estos cambios en la ciencia. Su pretensión es llevar las reflexiones de Husserl y Heidegger a un nivel distinto, más cercano a los hechos reales. Preocupación que se muestra en una conferencia, impartida en 1946, en la Universidad de Princeton con el tema "Lo real en matemáticas".[5] Lamentablemente no se conserva la intervención de Zubiri, pero es presumible su referencia al Teorema de Gödel y que éste, dado su interés por la realidad de la matemática, fuese uno de los matemáticos famosos presentes, o al menos tuviera pronto conocimiento de ella. Lo que sí se conserva son sus palabras a la luz del contexto intelectual de Gödel: "En ella me he visto forzado a dar una idea distinta de lo que es la intelección, de lo que es la realidad y de lo que es la verdad" (NHD 16-17).

[5] *Cf*. Antonio González, "Xavier Zubiri: vida y obra", en *Anthropos*, núm. 201, octubre-diciembre de 2003, pp. 40-41.

Posición de Zubiri frente a la ciencia en sus primeros escritos

En 1946, como se decía arriba, Zubiri está impresionado hondamente por el despliegue de la ciencia: "Sólo hay dos o tres momentos de la historia que puedan compararse con el presente en densidad y calidad de nuevos conocimientos científicos" (NHD 29). Zubiri afirma que la metafísica griega, el derecho romano y la religión de Israel son los productos más admirables del espíritu humano. El cristianismo, a su juicio, los absorbió en una unidad radical y trascendente, pero sólo la ciencia moderna es equiparable a esos tres legados (*cf*. NHD 29).

Pero, dice Zubiri, en este momento de la historia, el intelectual está rodeado de confusión, desorientado y descontento consigo mismo, pues estos caracteres empatan precisamente con los riesgos de la verdad (*cf*. NHD 29 y 37).

Estos riesgos se encarnan en el positivismo, el pragmatismo y el historicismo como las tres grandes desviaciones frente a las que se encuentra la verdad. La verdad es expresión de lo que hay en las cosas y si éstas se entienden como meros datos empíricos, aquélla se desliza hacia el positivismo. La verdad es un modo de interrogar a la realidad y si el interrogatorio se entiende como una necesidad de manejar con éxito el curso de los hechos, la verdad deriva hacia el pragmatismo. La verdad existe en una situación determinada, pero si ésta se entiende como un estado objetivo del espíritu, surge el historicismo (*cf.* NHD 44).

Ahora bien, la situación histórica europea se ha visto impulsada a dar forma intelectual al modo de acercarse a las cosas, por medio de la investigación científica, para descubrir y precisar lo que son esas cosas en cuanto hechos (*cf.* NHD 44).

Si el pensamiento conquista las cosas es porque está ya moviéndose en ellas. Para Zubiri ésta es la verdad radical y primaria de la inteligencia. El pensamiento científico actual se aleja de su objeto: las cosas. Pero si se considera la ciencia como una penetración cada vez más honda y más extensa en un mundo de objetos en el que ya

estamos inmersos, cambia la perspectiva: el *positum* no es mera impresión sensible, la simplicidad al manejar los fenómenos no es ciega utilidad y la situación histórica no es una mera forma objetiva del espíritu. Las cosas son las que se imponen a nuestros esfuerzos. La ciencia es el despliegue de una inteligencia poseída por la verdad. Esto también significa que las ciencias se exigen mutuamente para captar diversas facetas y planos de diversa profundidad, de un mismo objeto real (*cf.* NHD 47-48).

La ciencia y la filosofía se encuentran ante esta tarea (*cf.* NHD 49-57).

Zubiri y la investigación científica en el tiempo de la trilogía sobre la inteligencia

Cuando, en 1980, se publica el primer volumen de *Inteligencia sentiente*, el pensamiento de Zubiri ha llegado a su madurez.

En el primer volumen, *Inteligencia y realidad*, Zubiri analiza lo que el llama "aprehensión primordial", por la que las cosas se actualizan como algo "en propio" o "de suyo". Lo cual no significa que ese "de suyo" sea una propiedad de la cosa aprehendida, sino que ella se presenta de esa manera. Y esto, aunque la intelección se agotara en el acto de aprehensión. Queda claro, en esa obra, que la realidad, —cuyo significado en Zubiri se expondrá al detalle más adelante— es la formalidad de las cosas en la aprehensión y no una zona de cosas "allende" ésta.

Las consecuencias de ello son que, en primer término, la realidad no es sinónimo de cosa "en sí" como afirmó la metafísica antigua y medieval, ni tampoco cosa "en mí" como sostiene el subjetivismo moderno. La realidad es algo previo: es "de suyo", o "de sí".

En segundo lugar, esta formalidad del "de suyo" define el sentir humano como "sentir intelectivo", a diferencia del animal que sólo tiene un sentir estimúlico. Así frente a la "inteligencia concipiente" de la metafísica y a la "inteligencia sensible" de la época moderna, Zubiri propone la "inteligencia sentiente".

En tercer término, la definición de inteligencia en Zubiri se reserva al modo de procesar información específicamente humano:

> La filosofía clásica ha resbalado sobre la impresión de realidad. Es esta impresión, sin embargo, lo que constituye el inteligir primordial, y no las combinaciones, incluso selectivas, de lo que suele llamarse inteligencia animal. Mucho menos aún puede hablarse, como hoy es frecuente, de inteligencia artificial. Tanto en un caso como en otro, lo ejecutado, sea por el animal, sea por el mecanismo electrónico, no es inteligencia, porque todo ello concierne tan solo al contenido de la impresión, pero no a su formalidad de realidad (IRE 85).

En cuarto lugar, en la aprehensión primordial el hombre actualiza la cosa como siendo tal cosa y a la vez como siendo real. Por tanto, hay un doble momento en la aprehensión: el "talitativo" (un color o una piedra en cuanto tales) y el "trascendental" (el color o la piedra como simplemente reales).

Por último, cuando lo que se aprehende es una realidad compleja con muchas notas, lo que se actualiza conforma un conjunto de notas que constituyen un "de suyo". Una estructura clausurada de notas, que Zubiri llama "sustantividad". Estructura que surge del análisis del modo en que las cosas quedan actualizadas en la aprehensión, a diferencia de la "sustancia" metafísica que sólo hace referencia a la estructura de la cosa en sí.[6]

En el segundo volumen, *Inteligencia y logos*, Zubiri analiza el modo de intelección que, sobre la base de la aprehensión primordial que nos actualiza las cosas como reales, reactualiza en la aprehensión lo que ellas son en realidad. Se trata de la afirmación que se efectúa en el juicio. Aunque para juzgar lo que es una cosa entre otras, lo primero que

[6] *Cf.* Diego Gracia, *Voluntad de verdad*. *Para leer a Zubiri*, Labor, Labor Universitaria, Barcelona, 1986, pp. 138-140.

debe hacerse es tomar distancia, retraerse y considerar lo que es la cosa desde el campo.[7] Esta retracción conduce a lo que Zubiri llama "aprehensión simple" y que define como "la libre creación o postulación desde el campo de lo que en la cosa "sería" el contenido de su realidad, en la dirección de su 'esto' (precepto), de su 'cómo' (ficto) y de su 'qué' (concepto)".[8]

Desde esa distancia, la inteligencia vuelve a las cosas reales para buscar ya no lo que "sería" la cosa real, sino en busca de lo que ella "es" en realidad. Ya no se habla de simple aprehensión sino de "intelección afirmativa". Es el regreso desde el campo a la cosa lo que conduce a "juzgar", donde se afirma lo que la cosa "es" en realidad, aunque esta afirmación conduce a veces a la certeza, otras a la plausibilidad, en ocasiones a la duda o al barrunto y a veces a la ignorancia.

Pero aún seguimos en el análisis de las cosas "en" la aprehensión, no "allende" la aprehensión. Las afirmaciones y los juicios son de realidad, no de existencia.[9]

Hasta aquí no se ha decidido nada sobre lo que las cosas son allende la aprehensión. Esto es lo que la razón tiene que investigar. La razón va a intentar inteligir lo que las cosas son "en la" realidad, no si son reales, ni lo que son en realidad. Por lo tanto, la razón busca más allá de la aprehensión. Aunque lo va a hacer impelida por la realidad tal como ha sido actualizada en la impresión. En la impresión la cosa se nos ha impuesto como "de suyo" y como afirmándose en el campo de realidad. Y esto no agota la riqueza de la realidad ni las posibilidades de la inteligencia. Lo aprehendido de la cosa nos lanza a indagar su realidad allende la aprehensión, en el mundo. Es lo que Zubiri llama "marcha intelectiva". La tarea de la razón es el análisis en profundidad de lo que las cosas son en

[7] Campo de realidad es la unidad primaria de las cosas por razón de su formalidad (*cf.* IL 25). La apertura de cada cosa real a otras. "La respectividad misma de lo real en cuanto dada en impresión de realidad" (*cf.* IL 31). No es ni un envolvente, ni una atmósfera, ni un espacio, ni un vacío de realidad, ni un momento de lo real allende la aprehensión, ni un momento subjetivo. Es el ambiente que generan las cosas, la mera respectividad de las cosas reales por su carácter de realidad. Es una trascendentalidad sentida, una dimensión de la actualidad de lo real. *Cf.* Glosario de la tesis de Jordi Corominas, obtenida en http://www.uca.edu.sv/facultad/chn/c1170/ jc14glosario.html.

[8] Diego Gracia, *op. cit.*, p. 151.

[9] *Loc. cit.*

la realidad del mundo. Tarea de la investigación científica, pero también del arte, de la religión.[10]

Tarea fatigosa y siempre inacabada. Idea en la que Zubiri profundiza en el discurso que pronunció al recibir, en 1982, el Premio Ramón y Cajal a la Investigación Científica.

En ese discurso, Zubiri empieza diciendo que lo que se investiga es la verdad. No la verdad de las afirmaciones, sino la verdad de la realidad misma. La verdad por la cual lo real se puede llamar realidad verdadera.

La investigación de la realidad verdadera, aun cuando sea una ocupación, no se puede reducir a ella, pues es una dedicación. Dedicar es mostrar algo (*deik*) con una fuerza especial (*de*). Cuando se habla de dedicación intelectual, esa fuerza consiste en configurar o conformar la mente según lo que muestra la realidad y ofrecerlo a la consideración de los demás. Vivir esta configuración intelectual es la profesión: el investigador profesa la realidad verdadera.

Al investigar, se va de la mano de la realidad verdadera; nos arrastra. Esta condición de ser arrastrada impone a la investigación los caracteres de la misma realidad. El primero es que todo lo real es lo que es sólo respectivamente a otras realidades. El segundo, que toda realidad es constitutivamente abierta. Sólo desde otras cosas, que hay que buscar, se puede entender la cosa que se desea comprender. La intelección es un movimiento de búsqueda. Y como estos caracteres se repiten en las otras cosas desde las que entendemos las que se quieren entender, al ser arrastrados por la realidad el movimiento es inacabable. La investigación es inacabable porque la realidad es constitutivamente abierta, más allá de que la humanidad no puede agotar la riqueza de la realidad.

Tercero, la realidad es múltiple. En primer término, porque hay muchas cosas reales y cada una con sus caracteres. Investigar esos caracteres, las notas de cada orden de cosas reales es lo que constituye la investigación científica. En segundo lugar, la realidad

[10] *Cf. Ibid.*, pp. 151-152.

es múltiple por su carácter abierto, entonces la investigación también debe dirigirse al carácter mismo de la realidad. Y esto es, para Zubiri, la filosofía.

Así, mientras las ciencias investigan cómo son y cómo acontecen las cosas reales, la filosofía se dedica a investigar qué es ser real. La ciencia y la filosofía no son independientes. Se necesitan mutuamente.[11]

Por eso, el pensamiento de Zubiri desea mostrar a los científicos que más allá del conocimiento propio de la ciencia hay un modo de conocimiento que, lejos de ser independiente, se liga estrechamente a lo que la ciencia ha conseguido: el pensamiento filosófico que nos lleva a descubrir el sentido de entender la realidad y a comprender lo que es la realidad.[12]

Nota sobre el concepto de realidad en Zubiri [13]

En sus últimas obras, Zubiri llama indistintamente a la formalidad que caracteriza a los actos humanos formalidad de realidad o formalidad de alteridad (*cf.* HD 34). La primera designación es la más general y la preferida por Zubiri, pero a medida que avanza en la elaboración de la trilogía sobre la inteligencia, sobre todo en *Inteligencia y razón*, utiliza cada vez más la segunda fórmula.

La primera expresión tiene el inconveniente de situar a Zubiri en un contexto metafísico del que es difícil desprenderlo. Por eso, Antonio González ha resaltado la anfibología del término realidad, ya que éste parece designar tanto la alteridad radical con la que las cosas se actualizan en nuestros actos como las cosas tal como son con

[11] *Cf.* Xavier Zubiri, "Sentido de la vida intelectual. Discurso del Premio Ramón y Cajal a la Investigación Científica (1982)", en *Antrhropos*, núm. 201, octubre-diciembre de 2003, pp. 37-38.

[12] *Cf.* Pedro Laín Entralgo, "Mi Xavier Zubiri", en *Ibid.*, p. 51-52.

[13] Este apartado está basado en Jordi Corominas, *Ética primera. Aportación de X. Zubiri al debate ético contemporáneo*, Desclée de Brower, Bilbao, 2000, pp. 285-299 y en Antonio González, *Un solo mundo*, obtenido el 2 de septiembre de 2002 en http://www.uca.edu.sv /facultad/ chn/c1170/agtd0303.html, pp. 15-23.

independencia de ellos. Lo que causa dificultades no sólo a quien no conoce a Zubiri, sino aun a aquellos que, como Ellacuría, dedicaron años a estudiar la filosofía de Zubiri.

Por eso, la lectura que hacen González y Corominas insiste en que no se puede decir: "si desaparece el ser humano sólo desaparece la actualidad de la realidad", porque no se sabe cuál pueda ser la realidad allende la aprehensión o simplemente, como parecen sugerir algunos textos de Zubiri leídos en una línea metafísica: "¿Si no hubiera hombres, es que las cosas perderían esa cualidad o no la habrían adquirido? No, lo que no habrían adquirido o lo que perderían si la humanidad desaparece antes que las cosas, es justamente su actualidad, y eso es distinto" (SSV 357).

Si se concibe la realidad como alteridad, comencemos por decir que la alteridad tiene dos momentos estructurales: los contenidos y la formalidad. Los contenidos son denominados por Zubiri "notas", no en el sentido de signos, sino como algo *gnoto*. No se trata de algo ya conocido (*cognitum*) sino de simplemente de lo "noto" en la aprehensión primordial de realidad. En sentido lato, las notas pueden ser denominadas cualidades o propiedades de una cosa. Pero esto no quiere decir que las cualidades o propiedades estén detrás de ella. En la aprehensión, las cosas son las cualidades y las propiedades actualizadas (*cf.* IRE 33). Ahora bien, la alteridad no es sólo actualidad de contenidos o notas, sino también la actualidad de las mismas notas como algo otro.

Respecto al momento de la formalidad, en varios textos de Zubiri, contemporáneos a la trilogía sobre la inteligencia, se habla de la formalidad como "alteridad radical" (*cf.* SH 458, HD 32) en donde cada sentido aprehende la realidad de un modo propio, de manera que lo aprehendido tiene un modo distinto de independencia respecto al aprehensor: no es igual la independencia que tiene respecto a la aprehensión el calor que el color (*cf.* IRE 38). Los distintos modos de actualización de la realidad dependen de los distintos sentidos: "cada sentido, además de aprehender cualidades distintas, las aprehende según un modo de alteridad propia; la diferencia más profunda de los sentidos estriba en esta diferencia de formas de alteridad" (SH 458). Sin embargo, estas distintas

formas de alteridad tienen algo en común pues "todas estas alteridades son modalidades de una alteridad radical, que es lo que yo llamo formalidad" (SH 458).

En síntesis, las cosas se presentan en la aprehensión como siendo en propio o de suyo aquello que son, por tanto como siendo reales. La alteridad y la actualidad es siempre de las cosas, pero una filosofía primera[14] no puede presuponer que estas cosas están ahí antes de toda aprehensión. Eso, en todo caso, sería una plausible y más que razonable hipótesis metafísica.

Privilegiar la expresión formalidad de alteridad sobre formalidad de realidad evita de entrada una inclinación metafísica en la lectura de Zubiri y el esfuerzo que supone redefinir el uso común y filosófico habitual del término "real". También coloca inmediatamente a Zubiri en el centro de la filosofía del siglo XX, pues "alteridad" es una de sus categorías básicas, una categoría que está presente en las corrientes filosóficas más dispares del siglo pasado bajo el común denominador de resistencia a todas las formas de totalidad abstracta y racionalismo. También permite contextualizar adecuadamente a Zubiri. Si es cierto que todo intento actual de hacer filosofía es necesariamente un diálogo y una crítica de Hegel (*cf.* NHD 182) la alteridad es, desde Feuerbach, la noción medular de todas aquellas filosofías que pretenden trascender el horizonte de la subjetividad donde Hegel dejó a la filosofía. En Feuerbach, destaca Antonio González, más allá de su antropologismo naturalista, se encuentra el esbozo de una verdadera filosofía primera, precursora de la fenomenología, al mostrar que en los sentidos hay una "diferencia" o alteridad irreductible entre sujeto y objeto que impide una síntesis como la pretendida por Hegel en su lógica. Una verdadera alternativa a Hegel sólo podría consistir en una rigurosa fenomenología de la sensibilidad que es justamente el camino que inicia Feuerbach y que culminará en Zubiri. El gran mérito de Feuerbach habría consistido en mostrar que el problema de la verdad y de la realidad no se juega en el ámbito del

[14] Para estos autores, filosofía primera es el esfuerzo de reflexión que descubre los prejuicios y los elimina para luego intentar justificar reflexivamente el punto de partida de la filosofía. Para ellos esta "primeridad" es radicalidad, y por ello es siempre principiante pues nunca puede dar por terminada su labor. *Cf.* Antonio González, *Estructuras de la praxis*, Trotta, Madrid, 1997, pp. 12-13.

pensamiento sino en el de la sensibilidad, donde reside una constitutiva e irreductible alteridad.

Ahora bien, en la noción de alteridad de Zubiri aparecen otros problemas. El primero es que mientras la formalidad de realidad basta para cualificar lo propio de la acción humana, hay que añadir una cualificación más radical, pues la formalidad de alteridad cualifica a todos los vivientes. Para Zubiri, la diferencia fundamental entre el sentir humano y el sentir animal consiste en el tipo de alteridad de ambos sentires. La alteridad del sentir animal es una alteridad respecto a la respuesta, una alteridad que remite a una determinada actuación, la alteridad de los actos humanos en cambio es una alteridad que remite a sí misma, a lo actualizado en el acto.

> Ciertamente, la inmensa mayoría de las impresiones humanas son, como en todo animal, meramente estimúlicas. Si uno tuviera que aprehender por ejemplo la transmisión sináptica o las reacciones enzimáticas como realidades, sería imposible la vida del animal humano. Pero hay unos receptores especiales que sienten las impresiones como alteridad de realidad. Y esto es lo específicamente humano. El sentir humano es otra cosa que el sentir animal. El hombre siente lo sentido no estimúlicamente, sino realmente (HD 33-34).

El problema grave al hablar en términos de "alteridad" en lugar de "realidad" es que contra la ambición de Zubiri, parecería que se le recoloca en una "metafísica de la subjetividad". Lo cual puede significar una salida de la escolástica, pero una entrada a la fenomenología, porque la mayoría de las filosofías de la alteridad parecen moverse en el horizonte de la subjetividad. El término alteridad sugiere, en la filosofía contemporánea, una inmediata referencia a la mismidad o subjetividad. Ya sea que se enaltezca la alteridad con respecto a la subjetividad —como es el caso de Levinas— o la subjetividad respecto a la alteridad o la alteridad de las cosas respecto a nosotros mismos, en el mero uso del término parece que nos referimos a una problemática moderna y personalista.

Incluso en Marx, que prosigue de algún modo el análisis de la sensibilidad de Feuerbach, mostrando cómo es la actividad sensorial la que nos vierte al otro, la alteridad sigue siempre siendo una alteridad respecto a un sujeto, por más que no se deje jamás reabsorber en el sí mismo de la conciencia como en Hegel. No es, entonces, fácil salirse de este horizonte de la subjetividad. No basta con criticar la noción sustancial de sujeto. Lo mismo pasa si la referencia es Ortega, pues al hablar de alteridad se está siempre del lado de la circunstancia y se hace referencia a un mí. Lo actualizado en nuestros actos queda referido a nuestros actos como lo otro de ellos. En Levinas se acentuará hasta el límite la heterogeneidad radical del otro, su radical asimetría respecto a la mismidad. Todo lo que se ha dicho acerca del otro por parte de la filosofía clásica, moderna y contemporánea se mueve prioritariamente, según Levinas, en el terreno del ser, de lo mismo; en definitiva, en el ámbito de la identidad y por ende del idealismo pero por más disímiles que sean estos diversos planteamientos filosóficos, la alteridad dice referencia inmediata a mí y, cuando menos, a un horizonte personalista muy diverso del horizonte "real" en el que se quiere instalar Zubiri.

Sin embargo, la alteridad de Zubiri tiene muy poco que ver con esta alteridad personalista. No dice, en uno u otro sentido, referencia inmediata a mí sino referencia a sí misma. La cosa actualizada en nuestros actos no remite a nuestros actos, sino que solamente remite a sí misma. No se trata de la alteridad de la cosa con respecto a mi subjetividad, sino de la alteridad de la cosa en mi acto perceptivo con respecto a cualquier acto. La cosa no se actualiza como referida a mi subjetividad y ni siquiera como referida a mi acto de percepción. La cosa actualizada solamente remite a sí misma, como si fuera independiente de cualquier percepción. Lo actualizado en nuestros actos queda como radicalmente otro e independiente de nuestros actos. No se trata simplemente de sustituir la referencia a la subjetividad por la referencia a los actos. Lo que se presenta como otro no remite a un acto respecto al cual fuera otro sino que solamente remite a sí mismo.

Es una alteridad no-relacional. Una alteridad que abarca toda impresión y todo acto humano, previa a toda diferenciación y a toda distinción entre mí, las cosas, y los otros.

Puede parecer una noción forzada y es posible que el "de suyo" zubiriano sea más preciso o que haya nociones mejores, lo importante es destacar que lo que fuerza la noción es el intento de describir en los actos humanos un hecho positivo. Tomemos el acto que tomemos, lo actualizado en él: un color, un sueño, un sonido, un dolor de estómago, un recuerdo, un deseo, se presentan como radicalmente distintos e independientes de nuestros actos.

Los contenidos se presentan, en el sentir mismo —por lo cual se denomina como un sentir intelectivo— en una alteridad que los hace sentir como "de suyo", como otros que la misma actualidad intelectiva. Incluso, como destacará Antonio González, cuando el propio cuerpo se actualiza en nuestros actos, se actualiza con la misma alteridad con la que se actualizan las demás personas y las cosas no personales. Todos aquellos actos que pueda llegar a calificar de "míos" se actualizan también en alteridad radical. Zubiri insiste a lo largo de toda su obra en las dificultades que supone para la filosofía el "espejismo producido por la descripción predicativa" (SE 161) y reitera que algunas lenguas como las semíticas, en la medida en que expresan las cosas conexas mediante nombres morfológicamente construidos unos sobre otros, logran que la conexión se exprese con la unidad prosódica, fonética y semántica de dos o varios nombres (estado constructo), de suerte que pueden ser más aptas para una descripción estructural como la que él realiza o para que se hagan transparentes en ellas nuevos aspectos de la realidad (*cf.* SE 354-355). Muchos problemas filosóficos se disolverían si no se desarrollara la filosofía con un lenguaje indoeuropeo (*cf.* SH 298). De ese modo, la alteridad es para Zubiri la raíz misma de toda circunstancia, de todo mundo y de toda mismidad. En esta alteridad radical se anudan los demás, las cosas y yo mismo, colocándonos así en un ámbito trascendental, el ámbito de la formalidad de alteridad, donde el mí no tiene ningún privilegio sobre los demás y sobre las cosas. Este planteamiento se acercaría de algún modo al de Feuerbach, pues tampoco para él hay una anterioridad de la alteridad cósica sobre la alteridad personal ni de la alteridad personal sobre la alteridad cósica sino una radical congenereidad entre ambas.

La ventaja principal al proponer el uso de alteridad es que nos sitúa a Zubiri en una filosofía primera y que elimina de entrada el "esoterismo" de Zubiri colocándolo de lleno en el centro del debate filosófico contemporáneo. Por el carácter trascendental de la alteridad no podemos quedarnos en aprehensión primordial y nos vemos arrastrados, por la misma fuerza de alteridad, "hacia" otros modos de intelección (*cf.* IRE 254-255). Todos los modos de intelección son sentientes, no porque contengan datos sensibles como se ha pensado usualmente, sino simplemente porque estas modalizaciones de la aprehensión se mueven en la misma formalidad de realidad actualizada en la aprehensión.

En el logos, la modalización se refiere a que la aprehensión de la propia realidad y la aprehensión de otras realidades se da siempre en un "entre" de alteridad, en una funcionalidad que Zubiri llama "campal", que puede adoptar formas muy diversas: sucesión, coexistencia, posición, temporeidad, espaciocidad. De manera que no solamente el "otro" es aprehendido como otro respecto a mí, sino que mi realidad también es aprehendida como "otra" respecto a la realidad del otro.

Con la razón se emprende una marcha más allá del campo, pero no se salta más allá de la alteridad radical. La razón no constituye una vía para traspasar la órbita de la alteridad de lo aprehendido para acceder a la zona de lo no aprehendido. La razón es "la misma alteridad [...] que es intrínseca y formalmente también una alteridad intra-campal y una alteridad mundanal. El mundo no es sentido como causa de mis impresiones, sino como mundanalidad de la alteridad impresiva de lo real como real" (IRA 233).

Ahora bien, esta marcha no es un allende el sujeto, sino marcha hacia lo otro que es propiciada por la alteridad radical con que quedan las cosas en los actos humanos (*cf.* IRA 68 y160).

En síntesis, el logos quiere inteligir lo otro en su presentarse como otro (*cf.* IL 71, 173). La razón por su parte "no es movimiento dentro de un concepto, no es movimiento en lo mismo sino que es marcha hacia lo otro" (IRA 68, *cf.* IL 51 e IRA 84). De ahí que la misma formalidad de alteridad de la aprehensión afecte al campo y al mundo (*cf.* IRA 233).

Situación epistemológica de Pierre Bourdieu

Ya en 1973 Bourdieu deseaba que la sociología se examinara a sí misma desde los principios generados por el saber epistemológico. Para Bourdieu era necesario que los sociólogos se pusieran de acuerdo en los principios que eran evidentes para los especialistas en las ciencias de la naturaleza o en la filosofía de las ciencias. A su juicio, la indiferencia epistemológica propia de la sociología la conducía a una anarquía conceptual inaceptable.

En este sentido, le parecía necesario someter las operaciones de la práctica sociológica a la polémica de la razón epistemológica. Esto permitiría definir la actitud de vigilancia propia de la sociología, además de abrir la oportunidad para conocer los errores de esta ciencia, descubrir los mecanismos que los engendran y establecer los medios para superarlos.

Se trataba de dotar a los investigadores de los medios para revisar su trabajo científico, sin caer en la censura ni en el horror al error por el que se instaura una tecnología investida de exorcismo (*cf*. OS 13-15).

Ahora bien, Bourdieu sostenía que la crítica epistemológica va siempre acompañada de crítica social. La sociología de la sociología es, por tanto, el instrumento que permite una movilización de los logros de la ciencia en contra de la misma ciencia para poder despojarla de sus prejuicios y errores. A juicio de Bourdieu, la tradición que proviene de Georges Canguilhem y Michel Foucault, al descubrir las dimensiones inconscientes del quehacer científico, mostraba que es posible liberar a la ciencia del dominio de un pasado que se sobrevive en el presente y de contribuir al conocimiento del sujeto de conocimiento.

Por otra parte a Bourdieu le parecía indispensable, además de lo anterior, construir una sociología del sistema de enseñanza y del mundo intelectual, ya que ésta es primordial para descubrir las categorías que delimitan lo pensable y predeterminan lo

pensado. En toda educación exitosa, dice, se puede encontrar un universo de supuestos, censuras y lagunas que encierra a los elegidos de las escuelas de elite en una suficiencia desposeída (*cf.* SC 56-57).

Bourdieu no explica en qué consiste esa desposesión, pero puede suponerse que se refiere a la ignorancia de lo que sucede en el mundo de la práctica, en el mundo de la *polis* y la política; a la ignorancia de lo que significa existir en este mundo; a la ignorancia, en fin, de dicha ignorancia y de las condiciones económicas y sociales que la hacen posible (*cf.* MP 29).

Por lo anterior, Bourdieu planteaba que el estudio de la razón debe abordarse históricamente. Sin querer decir que la razón se reduce a la historia, sino que las condiciones históricas de aparición de las formas sociales hacen posible la producción de la verdad. La verdad, en el pensamiento de Bourdieu es, ante todo, un compromiso que surge de las luchas entre los actores que conforman un campo. En el campo[15] científico esta definición se refiere a que sólo se puede triunfar en él si el hombre o la mujer de ciencia se conforma a las leyes inmanentes de ese campo: reconocer la verdad como valor y respetar los principios y los cánones metodológicos que definen la racionalidad en un momento determinado. El campo científico, dice, es un juego en el que hay que armarse de razón para ganar. Para Bourdieu, afirmar que hay condiciones sociales de la producción de la verdad también es afirmar que hay una política de la verdad, una acción para mejorar y defender el funcionamiento de los universos sociales en donde se engendra la verdad y se ejerce la razón (*cf.* CD 41-42).

[15] La noción de campo ha sido planteada por Bourdieu para dar cuenta del conjunto de relaciones objetivas en las que históricamente se encuentran ubicados los agentes y con la cual intenta sobrepasar las arbitrarias oposiciones entre estructura e historia, entre conservación y transformación. Los campos se presentan como "espacios estructurados de posiciones (o de puestos), cuyas propiedades dependen de su posición en esos espacios y pueden ser analizadas independientemente de las características de sus ocupantes" (SC 135). Se trata no de la suma de las personas que se consagran a la ciencia, la política o la producción cultural, sino del sistema de posiciones que ocupan esos agentes en la política o en la cultura.

Pero todo esto no significa que Bourdieu niegue la posibilidad de que la ciencia sea más eficaz y "más dichosa o menos desdichada" (USC 122), pues es posible plantear una *realpolitik* de la razón, por la cual se actúe sobre las estructuras que la razón lleva a cabo y se acometan los obstáculos sociales que enfrentan la comunicación racional y la discusión ilustrada. Ahora bien, esto no significa politización de la razón, pues para Bourdieu no hay nada más funesto que la importación de los modelos políticos al campo científico. Para Bourdieu esta *realpolitik* significa defender la autonomía de los campos, tanto el científico como el artístico o el literario, para impedir que los dirigentes políticos y económicos legitimen su acción política con razones que no tienen nada de científicas. Bourdieu se refiere, entonces, a la invención de estructuras organizativas capaces de favorecer la integración del trabajo colectivo aun cuando se conserven los diferentes intereses que guían a los científicos dado que están integrados en campos dotados de lógicas casi antagónicas. Bourdieu cree que un dispositivo de este tipo ofrecería las posibilidades que se requieren para que la ciencia ofrezca la respuesta que debe y puede dar a las necesidades sociales (*cf.* USC 121-125).

El problema epistemológico en cuanto tal

En la mayoría de las obras de Bourdieu se pueden encontrar múltiples referencias a las cuestiones relacionadas con la epistemología y la metodología de las ciencias sociales. Es el caso, por ejemplo, del análisis que hace de la objetivación en el primer capítulo de *El sentido práctico* (*cf.* SP 55-73), al que nos referiremos más adelante.

Bourdieu dedicó por entero *El oficio de sociólogo* a las cuestiones epistemológicas. Por eso, el examen del problema epistemológico que enseguida se presenta se refiere fundamentalmente a este libro.

Bourdieu considera que para superar las discusiones académicas es necesario someter la práctica científica a una reflexión que, a diferencia de la filosofía del

conocimiento, se aplique a la ciencia que se está haciendo y no a la ciencia hecha sobre la cual sólo pueden establecerse sus condiciones de posibilidad y de coherencia.

Esto significa que la tarea propiamente epistemológica es descubrir en la misma práctica científica las condiciones para discernir lo verdadero de lo falso. Lo cual puede hacerse cuando se examina el pasaje entre un conocimiento menos verdadero y uno más verdadero, que más bien será, en palabras de Bachelard, "aproximado, es decir rectificado". Esta acción de la razón es la que puede proporcionar, a juicio de Bourdieu, los principios de una reflexión capaz de inspirar y controlar la actividad científica que constituye la función crítica de la epistemología (*cf.* OS 20-21).

> Preguntarse qué es hacer ciencia, o más precisamente, tratar de saber qué hace el científico, sepa éste o no lo que hace, no es sólo interrogarse sobre la eficacia y el rigor formal de las teorías y de los métodos, es examinar a las teorías y los métodos en su aplicación para determinar qué hacen con los objetos y qué objetos hacen (OS 25).

El examen que hace Bourdieu en *El oficio de sociólogo* para dilucidar las teorías y los métodos se impone por la jerarquía de los actos epistemológicos, ya que desde esta perspectiva el hecho científico se conquista, construye y comprueba.[16] Este postulado hace necesario el rechazo al empirismo que reduce la actividad científica a la mera comprobación y al convencionalismo que apenas propone los preámbulos de la construcción del objeto (*cf.* OS 25).

[16] Más adelante se expone la manera en que Bourdieu completa esta afirmación en relación con la verdad.

Zubiri y Bourdieu: compañeros de viaje

La expresión compañeros de viaje se emplea en política cuando dos grupos antagónicos se ponen de acuerdo para luchar contra aquel que consideran su principal enemigo. Se trata, pues, de un acuerdo táctico, aun cuando en la estrategia ambos grupos sigan distanciados y, aún más, separados de manera irreconciliable.

Tanto Zubiri como Bourdieu están de acuerdo en que es necesario eliminar una lectura metafísica de la ciencia actual y, también, en que el empirismo dominante en el campo de las ciencias modernas no es la solución a los problemas que surgen al pretender fundamentar las teorías y métodos científicos. Sin embargo, la distancia entre ellos se conserva, ya que estas tareas se construyen desde un punto de partida distinto.

Para Zubiri el papel de la filosofía no se limita a un mero análisis de los sistemas conceptuales que se usan en la ciencia, pues también es necesario estudiar las elaboraciones teóricas de la razón científica desde una perspectiva trascendental. Y esto no significará una división entre dos ámbitos de conocimiento: uno inmediato y meramente descriptivo —al estilo de la fenomenología— y otro mediato y constructivo, tal como lo hacen las explicaciones científicas, pues para Zubiri tanto los contenidos inmediatamente actualizados en el campo de la aprehensión como los contenidos postulados por las teorías son inteligidos como reales y son susceptibles de una consideración trascendental por la filosofía (*cf.* IRE 209-215).

Para Bourdieu, en cambio, es necesaria la ruptura entre lo que la percepción elabora y lo que la teoría construye. La razón es conquista, construcción y comprobación en contra de las percepciones, las prenociones, el mismo lenguaje. Y, además, la razón se construye en una polémica incesante con los intereses extracientíficos (los filosóficos, entre otros). La razón científica debe construir continuamente su autonomía frente a esos intereses y defender las condiciones propias de la cientificidad frente, por ejemplo, a los intereses políticos.

La confrontación que surge de la distancia entre estos puntos de partida, es lo que se desarrollará en lo que sigue.

CAPÍTULO II
RELACIONES ENTRE CIENCIA Y FILOSOFÍA

La función de la filosofía frente a la ciencia en Xavier Zubiri

Para descubrir la función de la filosofía respecto a la ciencia, se expondrá enseguida lo que Zubiri piensa respecto a la calificación que la ciencia ha hecho de las cualidades sensibles de la percepción. Este será el punto de partida para fundamentar esa función que para Zubiri es, ante todo, de crítica.

Las cualidades sensibles (el color, el olor, el sonido), dice Zubiri, han sido calificadas por la ciencia moderna como impresiones subjetivas. Por eso es necesario aclarar qué se entiende cuando se afirma que esas cualidades son reales (IRE 170).

Zubiri sostiene que si se afirma que las cualidades sensibles son subjetivas, no hay posibilidad de establecer una presunta correspondencia entre éstas y las cosas reales. Pues si todo el orden sensorial es subjetivo cómo y por dónde puede la inteligencia salirse de lo sensorial y llegar a la realidad.

El racionalismo dice que esta salida está en el concepto. La realidad del sol es lo que los conceptos me dicen acerca de él, no lo que percibo de él. Zubiri piensa que esto es objetividad,[17] pero no realidad, pues los conceptos no pueden serlo de realidad real y efectiva. Si esto fuera así, la ciencia no pasaría de un puro y simple sistema coherente de conceptos, pero no sería una aprehensión de realidad. Y para que los conceptos sean de realidad no queda otra opción que apoyarse en la realidad sentida. Los conceptos son imprescindibles, pero lo concebido en ellos es real sólo si lo real ya se dio como tal en la realidad sentida. Es claro que con la sola percepción no habría ciencia, pero sin la realidad

[17] Para Zubiri la objetividad es la fuerza de imposición del signo en los animales (*cf.* IRE 52); en cambio la objetualidad corresponde a la intelección de una cosa sobre el fondo de su realidad profunda (*cf.* IRA 175, 185-198). C*f.* Glosario de la tesis de Jordi Corominas, en http://www.uca.edu.sv/facultad/chn/c1170/ jc14glosario.html.

dada en la percepción tampoco habría ciencia. Por tanto, si lo sentido es subjetivo, es imposible la correspondencia entre conceptos y lo sentido.

Si la razón inquiere la existencia de algo real se presuponen impresiones reales, no subjetivas. Si las percepciones no son realidad del sujeto[18] y tampoco son reales en sí mismas, la causalidad queda sin fundamento, de manera que "el razonamiento causal nos llevaría de lo subjetivamente coloreado al concepto de un sujeto coloreado distinto del mío, pero jamás de un sujeto a la realidad" (IRE 180). Si la causalidad se apoya en lo subjetivo cae en el vacío, por eso debe apoyarse en lo percibido (*cf.* IRE 171-180).

Cabe entonces reiterar que todo lo que la ciencia afirma del mundo se justifica sólo si es explicación de lo percibido en cuanto real. Las ondas electromagnéticas o sus fotones son necesarios para el color percibido. Pero son necesarios no sólo como causas productoras de la cualidad percibida sino que son la realidad de esta cualidad. El color no está producido por la onda, sino que es la onda percibida, es la realidad perceptiva visual de la onda. La percepción visual del color es la onda en la percepción (*cf.* IRE 186).

> Se preguntará entonces cómo las ondas, [...] es decir, cómo la realidad allende la percepción hace surgir en la percepción la cualidad real inmediatamente percibida. A lo cual respondo que esto es un problema de ciencia, y que la ciencia [...] lo ha soslayado. Es el escándalo de nuestro saber.
>
> Lo real percibido, pues, es lo que nos lleva inexorablemente a lo real allende lo percibido; lo real allende lo percibido no tiene más justificación que lo real percibido (IRE 187).

Como se puede observar, en el pensamiento de Zubiri la ciencia parte de la realidad de las cualidades sensibles en la aprehensión y consiste en una marcha hacia su fundamento allende la aprehensión. Esto no significa que haya un paso de un orden de realidad a otro,

[18] Cabe aclarar que para Zubiri, el concepto de "sujeto" es una construcción teórica cargada de presupuestos metafísicos.

sino que la razón profundiza en la realidad de lo aprehendido. Además esto no obsta para que las cualidades sensibles queden derogadas allende lo percibido (*cf.* IRE 187-188).[19]

La importancia de esta exposición radica en la denuncia que Zubiri hace del esquema dualista con el que ha funcionado la ciencia, ya que ha presupuesto dos órdenes de cosas: las subjetivas y las objetivas, en donde una es radicalmente distinta de la otra. Y "la apelación a la subjetividad no pasa de ser un expediente cómodo para soslayar una explicación científica tanto de las cualidades sensibles como de la subjetividad misma" (IRE 181). Esto implica, además, que la ciencia se entendería a sí misma como una ocurrencia caprichosa o una arbitraria complexión de conceptos (*cf.* IRE 185). En el apartado referido a la posición que tenía Zubiri frente a la ciencia, ya se anotaba que desde *Naturaleza, hombre y Dios* criticaba que el positivismo, el historicismo y el pragmatismo partían de una separación entre el hombre y las cosas para progresivamente conquistarlas por medio de los conceptos.[20]

Si se logra romper este prejuicio que concibe a la realidad como una zona de cosas allende la aprehensión y se muestra que las cosas en la aprehensión son reales por estar actualizadas en la formalidad de realidad, entonces se pueden entender los avances científicos como penetración cada vez más honda y extensa en la realidad, en la que ya estamos inmersos.[21]

Este análisis crítico por parte de la filosofía puede aplicarse a otros presupuestos científicos. Es el caso, por ejemplo, de la crítica que hace Zubiri a Heisenberg, en la que subraya cómo, en el caso de la mecánica cuántica, una intervención del experimentador puede pertenecer al contenido mismo del hecho, en cuyo caso el hecho no es totalmente independiente del experimento mismo; pero esto no implica, como pensaba Heisenberg, que se trate de una intervención del sujeto cognoscente en la realidad conocida, sino de

[19] *Cf.* Antonio González, *Un solo mundo*, obtenido el 2 de septiembre de 2002 en http://www.uca.edu.sv /facultad/ chn/c1170/agtd0301.html, p. 6.

[20] *Cf. Loc. cit.*

[21] *Cf. Ibid.*, p. 7.

una intervención de la "manipulación" experimental en el contenido de lo experimentado (*cf.* IRA 249).

Cabe anotar que sería un error convertir la filosofía zubiriana en una teoría del conocimiento. Para Zubiri, el conocimiento es una actividad ulterior y parcial en el ámbito más amplio de la intelección. Exigir que ésta responda a las pautas del conocimiento, además de hacer imposible al mismo, empobrecería a la intelección. Para Zubiri, entonces, "toda teoría del conocimiento ha de fundarse en una previa conceptuación de la intelección y no al revés, como si inteligir fuera conocer" (IRA 164). Así, la teoría del conocimiento, incluyendo el conocimiento científico, es una elaboración teórica posterior a una filosofía de la inteligencia. Es necesario recordar que para Zubiri la ciencia es "un modo más entre otros de conocimiento" (IRA 171).[22]

Por lo mismo, dice Antonio González, no se puede reducir la filosofía a una terapia del lenguaje científico. Todavía más: la consideración trascendental de los contenidos del mundo es una tarea de la filosofía. La actualización de estos contenidos en la aprehensión o su postulación por parte de la razón científica, determinan formas y modos de realidad de los que la filosofía tiene que ocuparse. Claro que esto no lo puede hacer la filosofía sin los contenidos positivos que le proporcionen las ciencias.[23]

Este enfoque trascendental de la filosofía nos recuerda que tanto las cosas actualizadas en la aprehensión como las cosas allende ésta tienen una misma formalidad de realidad, lo cual nos conduce a pensar que la ciencia no es mera construcción conceptual, sino penetración en la misma realidad. La crítica filosófica, por tanto, es también un fundamento de las ciencias; no en el sentido de una teoría metafísica, sino desde el punto de vista intelectivo. La filosofía fundamenta la ciencia en tanto que es

[22] *Cf.* Antonio Pintor Ramos, *Realidad y verdad*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca/ Caja Salamanca y Soria, Salamanca, 1994, pp. 270-271.

[23] *Cf.* Antonio González, *Un solo mundo*, obtenido el 2 de septiembre de 2002 en http://www.uca.edu.sv/facultad/chn/c1170/agtd0301.html, p. 8.

posible depurar su punto de partida respecto a posibles presupuestos filosóficos que la podrían perjudicar.[24]

La ciencia y la filosofía en Pierre Bourdieu

Enseguida se examinarán los problemas que Pierre Bourdieu señaló respecto a la relación entre la ciencia y la filosofía. Los análisis de la ciencia que Bourdieu expuso a través de sus obras pueden ser calificados como estricta sociología de la ciencia. Con todo, son claras las preguntas que Bourdieu lanza al quehacer filosófico; estas cuestiones son las que se exponen enseguida para luego poder confrontarlas con las aportaciones que hace Xavier Zubiri al fundamento y la funcionalidad de la ciencia. La pretensión de este apartado, entonces, es ponerse delante de las cuestiones que debe responder la filosofía a la ciencia desde el punto de vista de un estudioso de la sociología del conocimiento científico.

Filosofía y epistemología

Desde el punto de vista de Bourdieu, Bachelard mostró que la actividad de la ciencia moderna está orientada por una "bi-certidumbre" cuyo contenido es el diálogo entre el realismo y el racionalismo.

En el caso de Bachelard, nos dice Bourdieu, la llamada "filosofía del no" integra y supera a ambas filosofías porque constituye una epistemología como reflexión sobre la ciencia en vías de realización. Al colocarse en el centro epistemológico: entre el poder de la rectificación que corresponde a la experiencia y el poder de ruptura y creación que corresponde a la razón,[25] Bachelard define su postura como "racionalismo aplicado y

[24] *Cf.*. *Ibid*., pp. 8-9.

[25] Esta relación se explicará con detenimiento más adelante.

materialismo racional", filosofía que se actualiza en "la acción polémica incesante de la Razón". Esta postura rechaza el formalismo y el fijismo que concibe a la razón como una e indivisible y está a favor de un pluralismo de los racionalismos ligados a los ámbitos científicos que tienen como axioma "el primado teórico del error", de manera que el conocimiento es una rectificación constante.

Esta posición conduce a una epistemología que se distingue de la filosofía tradicional de las ciencias por el hecho de aceptar como objeto de reflexión la doble filosofía que anima a los científicos que son, por un lado, realistas y, por otro, racionalistas, sin imponer una postura filosófica determinada. Así, "todas las filosofías del conocimiento científico se ordenan a partir del racionalismo aplicado y del materialismo técnico".[26] Esto significa que las filosofías que conducirían al racionalismo y realismo ingenuos, pierden su poder de dar cuenta del trabajo científico y también de prestar una asistencia conceptual y técnica a quienes se dedican a la ciencia, pues dejan de lado ya sea la experiencia reflexiva o la invención racional según el extremo en que se sitúan.

Para Bourdieu, este análisis de las posiciones epistemológicas hace manifiesto que los diálogos ficticios entre adversarios alejados, pero a la vez cómplices en la polarización que expresan, son más frecuentes que los densos intercambios entre la teoría y la experiencia, que, en última instancia, son las fuentes de una verdadera comunicación (*cf*. OS 94-97, 113-117, 214-220).

Campo filosófico y ciencias sociales

Este apartado no se relaciona directamente con el tema que se estudia, sin embargo, puede develar ciertos aspectos de la relación entre la filosofía y las ciencias que no se pueden dejar de lado cuando aquélla reflexiona sobre éstas y, también, cuando la filosofía establece qué clase de saber es ella misma y qué clase de saber son las ciencias.

[26] Gaston Bachelard, *El racionalismo aplicado*, Siglo XXI, México, 1980, p. 9.

Bourdieu afirma que el rechazo del pensamiento que explora la génesis y, sobre todo, del pensamiento que se dedica a pensar sobre la génesis constituye uno de los principales focos de resistencia de los filósofos frente a las ciencias sociales. Según Bourdieu el filósofo se concibe, por lo general, como un sujeto extraterritorial respecto a lo social. Para los filósofos, dice, la historia de la filosofía generada en el campo filosófico se considera exenta de circunstancias contingentes y anecdóticas.

Los textos filosóficos se presentan como canónicos y eternizados por el olvido del proceso histórico que los canonizó. Así, los defensores del monopolio de la historia de la filosofía, que es territorio liberado de la ciencia histórica, ni siquiera afirman la ciencia, pues están inmersos en la irreductibilidad del discurso filosófico a cualquier determinación social, de tal manera que dejan de lado lo que relaciona los textos con un campo de producción y con una sociedad histórica.

Este propósito, sigue Bourdieu, de absolutizar las obras y deshistorizarlas se reafirma en las soluciones "filosóficas" de la contradicción manifiesta en, por un lado, la existencia de una pluralidad de visiones filosóficas y, por otro, la afirmación de parte de todas ellas del dominio exclusivo de la unicidad de la verdad.

Si se deja de lado la creencia en una filosofía perenne que es capaz de perpetuarse y es siempre idéntica a sí misma, las soluciones al problema de esa contradicción se pueden, a juicio de Bourdieu, reducir a tres filosofías de la historia de la filosofía, asociadas a Kant, Hegel y Heidegger. Estas soluciones, más allá de sus diferencias, comparten la aniquilación de la historia en cuanto tal al hacer coincidir alfa y omega, *arché* y *télos*, pensamiento pasado y pensamiento presente.

La visión arqueológica de la historia de la filosofía propuesta por Kant, espera de la "historia filosofante de la filosofía" una sustitución de la génesis empírica y atenta contra la dignidad del sujeto pensante al sustituirlo por una génesis trascendental. La historia es, en esta concepción, un devenir lógico por medio del cual adviene la existencia de la verdadera filosofía según Kant: el criticismo en lugar del dogmatismo y el escepticismo. De esta manera, la filosofía se presenta a sí misma como lo que permite

pensar de manera filosófica, es decir ahistóricamente, las filosofías del pasado que son aprehendidas como opciones esenciales, basadas en la naturaleza del espíritu humano.

En Hegel, prosigue el análisis de Bourdieu, alcanza su pleno desarrollo la filosofía propiamente filosófica de la historia de la filosofía. Se trata de la filosofía última, el término y objetivo de todas las filosofías anteriores, el fin de la historia y, claro, de la historia de la filosofía. Y si se identifica la filosofía con su historia es para incorporar la historia a la filosofía y convertir aquélla en un inmenso curso de filosofía.

Con Hegel, el orden cronológico del desarrollo de las filosofía es también un orden lógico y el Espíritu, al desarrollarse según su propia ley, es el hilo conductor necesario entre las filosofías.

Este modelo de la historia de la filosofía como elucidación de la verdad revelada en el origen alcanza, desde el punto de vista de Bourdieu, su pleno desarrollo con la teoría de la verdad como des-velamiento y anamnesis expuesta por Heidegger, pues esta teoría autoriza al lector a pensarse como auténtico autor, profeta o hereje, que al regresar a la pureza de los orígenes, más allá de la metafísica y de Platón, revela a sus contemporáneos la verdad, inscrita en una historia que nada tiene de accidental, sino que pertenece a la "historia del Ser".

Para Bourdieu está claro que la resistencia a la historización arraiga no sólo en los hábitos de pensamiento de todo un campo, sino también en los intereses relacionados con una posición social. Y para combatir ese olvido de la historia propone el programa de Spinoza referido a una verdadera ciencia de las obras culturales, que pide romper la rutina de las exégesis hermenéuticas y someter las obras a una investigación histórica para poder determinar: "la vida y las costumbres del autor de cada libro, el fin que se proponía, quién fue, en qué ocasión, en qué época, para quién y en qué lengua escribió [...además de saber] en qué manos cayó [el libro...] quiénes decidieron admitirlo en el canon, cómo los libros reconocidos como canónicos fueron reunidos en un cuerpo".[27] Bourdieu dice que es

[27] Baruch Spinoza, "Autorités théologiques et politiques", en *Œuvres*, Gallimard, París, pp. 716-717 y 725-726, citado en MP 67.

un programa "magníficamente sacrílego" y que contradice punto por punto los presupuestos de la lectura expuesta arriba, además de que puede ayudar a rescatar a los textos filosóficos de "la falsa eternización de un embalsamiento ritual" (*cf.* MP 33-34, 62-67).

El examen del pensamiento de Pierre Bourdieu en relación con la ciencia conduce de manera inexorable a "admitir que el amor a la verdad, [...] como cualquier otra disposición del ánimo, es necesariamente tributario de las condiciones en que se ha formado, es decir, de una posición y una trayectoria sociales". Pero también que al reconocer que el rechazo del saber y el odio a la verdad están muy extendidos se hace necesario "un poco de interés personal por hallar la verdad [...que] no está, ni mucho menos, de más" (MP 12).

Filosofía y ciencia ¿distancias abismales?

Para Zubiri, la reflexión filosófica al situarse frente a la ciencia debe integrar tres enfoques: el fenomenológico, el ontológico y el trascendental.

El enfoque fenomenológico permite, al analizar la aprehensión primordial de realidad, situar a la filosofía en un ámbito anterior a las explicaciones científicas, y no porque no le concierna la realidad "allende" la aprehensión, sino porque el análisis de la aprehensión le permite situarse en el plano del análisis de las cosas que han de ser explicadas antes que lo haga la ciencia. Por supuesto que las ciencias pueden hacer, en este plano, clasificaciones y descripciones, pero la filosofía puede indagar si en éstas se han introducido presupuestos metafísicos que el análisis de la aprehensión puede eliminar.

El enfoque ontológico que consiste en analizar la realidad de las cosas, es el tema fundamental de la filosofía. Es claro que las ciencias tienen capacidad para constituir un marco conceptual que no necesite de presupuestos filosóficos; pero, en ese marco, pueden haberse deslizado presupuestos filosóficos que conduzcan inclusive a eludir preguntas científicas capitales, como, por ejemplo, es el caso de las cualidades sensibles que se

analizaba arriba. Es posible, refiriéndonos a lo sociológico, que en la idea de realidad social se introduzcan presupuestos filosóficos que la filosofía misma pueda desentrañar y criticar. Es posible que la ciencia viva sin contenidos filosóficos, pero no puede vivir con una filosofía que la desvíe de sus propósitos. Por eso la ciencia necesita de la filosofía: para descubrir y desprenderse de los presupuestos filosóficos que impiden su avance. La filosofía, entonces, puede contribuir a elaborar una idea acerca de lo que sea la realidad que las ciencias estudian.

El enfoque trascendental es importante porque nos hace caer en la cuenta de que tanto las cosas actualizadas en la aprehensión como las cosas "allende la aprehensión" tienen una misma formalidad de realidad, y que, en consecuencia, la ciencia no es una mera construcción conceptual, sino penetración en la realidad. Esto no significa que las ciencias deban fundamentarse en una teoría metafísica que explique las realidades "allende la aprehensión", sino que la filosofía puede proporcionar fundamento a la ciencia desde el punto de vista intelectivo. Es decir, cuando la filosofía analiza las realidades actualizadas en la aprehensión como "fundamento de todo saber real" (IRE 177) y su constitución como punto de partida de la marcha racional de las ciencias (*cf.* IRE 185), entonces se hace posible depurar el punto de partida de las ciencias respecto a los presupuestos filosóficos que pueden resultar perjudiciales para el mismo quehacer científico.[28]

Para Bourdieu los filósofos sólo podrían asegurarse su libertad si pusieran en tela de juicio lo que los autoriza y fundamenta para decirse y pensarse filósofos. Es decir, sólo una crítica empeñada en explicitar las condiciones sociales de posibilidad de lo que se designa como filosófico, permitiría el cumplimiento de la intención de liberar al pensamiento filosófico de la actividad que recibe el nombre de filosofía.

[28] *Cf.* Antonio González, *Un solo mundo*, obtenido el 2 de septiembre de 2002 en http://www.uca.edu.sv/facultad/chn/c1170/agtd0301.html, pp. 7-9.

> En efecto, conviene recordar sin ánimo de menospreciarlo, que el filósofo, al que complace pensarse como *átopos*, sin lugar, inclasificable, está, como todo el mundo, comprendido en el espacio que pretende comprender. Este recordatorio no sólo no implica menosprecio, sino que trata de ofrecerle una libertad respecto a las coerciones y las limitaciones inscritas en el hecho de que esté situado en un lugar del espacio social, ante todo, y también en un lugar de uno de esos subespacios que son los campos escolásticos (MP 45).[29]

Para Bourdieu es necesario liberar a la filosofía para poder liberar, a su vez, a las ciencias sociales de la crítica "reaccional" que las enfrenta a la visión que sostiene que esas ciencias sólo están destinadas a suscitar la obediencia o que son una pretensión velada a la hegemonía inspirada en la voluntad de poder. El problema se agrava cuando esta posición es sostenida por filósofos, sobre todo los llamados "posmodernos", que, en contradicción con sus opiniones políticas conscientes y proclamadas, quieren dar una nueva forma filosófica a las condenas más oscurantistas contra las ciencias, en particular contra las sociales, "en nombre de los valores sagrados de la persona y los derechos imprescriptibles del 'sujeto'."

Bourdieu está convencido de que la actividad más filosófica es el análisis lógico de la lógica específica del campo filosófico. Para Bourdieu, la crítica sociológica conduce al principio de la "filosofía" de la filosofía, inscrita en la práctica social que se designa en un tiempo y lugar determinados como filosófica. La duda radical que implica la evocación de las condiciones sociales de la actividad filosófica, podría hacer que se tambaleara el sistema de defensa que la tradición filosófica ha erigido contra la toma de conciencia de la ilusión escolástica (*cf.* MP 45-48).

Expuesto lo anterior queda claro que ambos autores coinciden en que las ciencias pueden sobrevivir sin la filosofía y que sostener que las ciencias dependen o se

[29] Los campos escolásticos son los que quedan circunscritos casi por entero al universo escolar, como el filosófico. C*f.* MP 29-30.

fundamentan en una pretendida teoría metafísica es una simple ilusión, pero difieren en la posibilidad de que la filosofía pueda aportar una reflexión significativa a la ciencia. Para Bourdieu esto implicaría un esfuerzo ingente aunque la posibilidad de la aportación existe, siempre y cuando se realice una crítica sociológica del campo filosófico que destruiría la filosofía de la filosofía vigente en ese universo. Para Zubiri, en cambio, esta aportación es parte del quehacer filosófico.

Desde el punto de vista de Zubiri, la aportación de la filosofía a las ciencias es el análisis de lo actualizado en la aprehensión. ¿Qué significa esto? En términos negativos Zubiri lo contrapone a los razonamientos conceptuales (*cf.* IRE 14, IRA 233, IRE 203), a la metafísica (*cf.* IRE 20), a las teorías tanto científicas como metafísicas (*cf.* IRE 156, 203-204, 285).[30]

Además, Zubiri rechaza las concepciones de la aprehensión humana en términos de subjetividad o de conciencia. Para él es necesario estudiar la aprehensión en y por sí misma.

Para hacer este análisis plantea dos presupuestos: primero, la realidad es la índole estructural de la aprehensión y no sólo el objeto formal de ésta (*cf.* IRE 249, IL 14); segundo, la aprehensión es un momento real coactualizado en toda aprehensión de una cosa real y no un momento subjetivo detrás del análisis (*cf.* IRE 157).[31]

Exponer el análisis de la aprehensión que hace Zubiri excede los límites de este trabajo. Sin embargo, es necesario subrayar que Zubiri al afirmar la necesidad de este análisis, no se está refiriendo a la búsqueda de unas notas fundamentales allende la aprehensión, pues su postura es que todos los modos de intelección, incluido el pensar racional, están actualizados en la misma aprehensión (*cf.* IL 235). No se refiere, entonces,

[30] *Cf.* Antonio González, *Un solo mundo*, obtenido el 2 de septiembre de 2002 en http://www.uca.edu.sv /facultad/chn/c1170/agtd0302.html, p. 1.

[31] *Cf.* Antonio González, *Un solo mundo*, obtenido el 2 de septiembre de 2002 en http://www.uca.edu.sv/facultad/ chn/c1170/agtd0303.html, p. 1.

a un análisis racional, sino a un análisis que conduzca a la índole física de la intelección, pues un ejercicio inductivo sólo llevaría a un concepto de la misma (*cf.* IRE 23-24).[32]

¿Este análisis es lo que puede aportar la filosofía a la ciencia? A juicio de Monserrat,[33] este análisis ha conducido, en primer lugar, al concepto de formalización que se refiere a lo que permite al animal sentir con mayor precisión una sensación-percepción cada vez más adaptada a la forma física objetiva de su medio de supervivencia y, en segundo lugar, al concepto de hiperformalización, que proporciona al ser humano la manera específica de sentir la forma-estructura del mundo físico objetivo. Y ambos conceptos, sigue Monserrat, corresponden a lo que la ciencia actual conoce sobre la naturaleza y funciones de los sistemas sensitivo-perceptivos. Lo que hace falta es extender la conexión de estos conceptos, sobre todo el de hiperformalización, con el marco conceptual básico de la neurología y la psicología, pues, desde su punto de vista, esto tendería un puente significativo entre la filosofía, en particular la de Zubiri, y esos campos científicos.

Si lo anterior es cierto, entonces estaríamos ante la posibilidad de que la filosofía efectivamente ayudara a la ciencia a despojarse de posibles prejuicios filosóficos que la condujeran a conclusiones erróneas.

Pero aun cuando esto sea correcto, quedan abiertas las cuestiones que Bourdieu plantea al quehacer filosófico. Los siguientes apartados intentarán ahondar en ellas.

[32] C*f. Ibid.*, p. 2.

[33] *Cf.* Javier Monserrat, "Conexión fundamental de Zubiri con las ciencias humanas", en *Anthropos*, núm. 201, octubre-diciembre de 2003, p. 167.

CAPÍTULO III
SISTEMAS CONCEPTUALES Y CONOCIMIENTO CIENTÍFICO

Análisis zubiriano de los sistemas conceptuales y del conocimiento científico

Antonio González afirma que aparentemente la filosofía ha fracasado en su intento por proporcionar alguna orientación a la humanidad. Si ante la ciencia y la técnica se han alzado grandes interrogantes, el estado actual de la filosofía adquiere frecuentemente el aspecto de una exposición arbitraria de los gustos e inclinaciones de quienes se dedican a ella. En las ciencias hay, por lo menos, una cierta unanimidad en los métodos y un progresivo avance en la aplicación de los resultados. En la filosofía, en cambio, la pluralidad y la arbitrariedad de sus escuelas nos remiten a permanentes y vanas polémicas que parecen no terminar jamás.[34]

Por otra parte, es evidente que el estado actual de los conocimientos científicos requiere de orientación para dilucidar con más claridad la tarea de la ciencia con respecto a la humanización; para orientar la deliberación sobre el modo de funcionar de la ciencia, de manera que éste coadyuve a la creación de sistemas conceptuales que tengan en cuenta el carácter de apertura que tiene la realidad, y para establecer unas bases de la práctica científica más acordes con las necesidades de las personas y de la sociedad en su conjunto.

El fundamento de las ciencias se refiere, ante todo, a la pregunta por su punto de partida. Por ejemplo, en el caso de las ciencias sociales, Karl Marx, al igual que los positivistas, insiste en que el punto de partida de sus estudios no son ni las ideas ni los conceptos, sino los hechos. Durkheim y Weber aluden al mismo argumento.

[34] *Cf.* Antonio González, *Estructuras de la praxis*, pp. 16-19.

Durkheim pide que los hechos sociales sean tratados como cosas. Y entiende por cosa una realidad independiente de la inteligencia.

Zubiri mismo, como se afirmaba arriba, alude a esa necesidad cuando dice que las cosas se actualizan en la aprehensión humana como cosas reales, como algo que queda en la aprehensión de manera independiente y anterior a la misma. Además subraya que esto no hay que decirlo sólo de las cosas materiales, sino de toda realidad actualizada en la intelección, sea de la índole que sea (por ejemplo, las realidades sociales, culturales, políticas) (*cf.* IRE 19).

En ese sentido, desde el punto de vista de la filosofía zubiriana, tanto las ciencias como la filosofía tratan de los contenidos de las cosas reales. Pero, mientras la ciencia se ocupa de los contenidos del mundo, la filosofía se ocupará de esos contenidos en cuanto determinan distintas formas de realidad. La filosofía es un saber trascendental, mientras que las ciencias son un saber positivo. Es importante aclarar que el saber trascendental de la filosofía no se refiere al estudio de una zona de la realidad a la que no tienen acceso las ciencias, sino a la consideración de los mismos contenidos de las ciencias desde una perspectiva trascendental (*cf.* IL 335, SH 154).[35]

Dado este quehacer filosófico, lo que se expone enseguida tratará de desentrañar dos puntos: en primer término, en qué consiste el logos de las ciencias, en cuanto que el logos versa sobre las realidades actualizadas en el campo de la propia aprehensión y, en segundo lugar, la razón teórica de las ciencias, es decir, la marcha hacia lo que las cosas son allende la aprehensión en el mundo, ya que ambos son susceptibles de consideración trascendental por parte de la filosofía.[36]

[35] *Cf.* Antonio González, *Un solo mundo*, obtenido el 2 de septiembre de 2002 en http://ww.uca.sedu.sv/chn/c1170/agtd0301.html, p. 4.

[36] *Cf.* Antonio González, *Ibid*., p. 5.

Logos de las ciencias

El logos de un determinado grupo social o de una sociedad entera, no está determinado sólo por el lenguaje cotidiano que utilizan los actores sociales. En el logos encontramos también, cuando menos en la sociedad contemporánea, los sistemas conceptuales que han elaborado las ciencias.

Así por ejemplo, en el caso de las ciencias sociales, cuando Marx elabora su teoría económica, se encuentra con las ideas del hombre de la calle sobre los salarios, los precios, las mercancías, pero también se encuentra con los sistemas conceptuales de los que él llama economistas clásicos. Las ciencias, entonces, no parten de un vacío, sino de los sistemas conceptuales ya vigentes en la disciplina en cuestión.

Estos sistemas son los que "fijan" los hechos de manera que éstos pasan a ser "hechos científicos". Por eso los sistemas conceptuales propios de la ciencia tienen un carácter más riguroso y abstracto.[37]

Desde el punto de vista de Zubiri, el análisis es el cometido del logos, mientras que la teoría es la tarea de la razón. La diferencia fundamental entre estos dos modos de intelección consiste en que el logos, al realizar el análisis, no pretende afirmar qué son las cosas reales allende la aprehensión, pues sólo busca inteligir cómo se actualizan en la aprehensión misma. El logos consiste en la intelección de las cosas desde otras cosas en el campo de realidad y sin salirse de él. La afirmación en el ámbito del logos se caracteriza por la evidencia, es decir, la exigencia con la que las cosas requieren la afirmación en ellas mismas, excluyendo otras. Las afirmaciones del logos no son combinaciones de ideas, sino movimiento intelectivo de realización que se mueve en esta exigencia determinada de las cosas (*cf.* IL 218 y 224). Cabe subrayar que para Zubiri este análisis no es ajeno a las conceptualizaciones ni tampoco constituye una garantía de verdades

[37] *Cf.* Antonio González, "Hacia una fundamentación de las ciencias sociales", en *Primer encuentro mesoamericano de filosofía. Para una filosofía liberadora*, UCA, San Salvador, 1995, pp. 69-73.

apodícticas. Para él, tanto las verdades del logos (análisis) como de la razón (teoría) están sometidas a la posibilidad del error.[38]

En el logos, la verdad se resuelve en el mismo campo de realidad. La razón, en cambio, pretende decir lo que son las cosas allende el campo de realidad. Por eso, Zubiri afirma que el logos es movimiento, porque moviéndose en el campo de la aprehensión no tiene que marchar hacia nada, mientras que la razón es marcha, no movimiento intelectivo, porque tiene que ir allende la aprehensión hacia el mundo (*cf.* IRE 277-279).

Sin embargo, esto no quiere decir que al distinguir entre análisis y teoría, se está hablando de dos aplicaciones, a distintas zonas de cosas, una del logos y otra de la razón. Se está afirmando que hay dos modos de actualización intelectiva de las mismas cosas, uno campal y otro mundanal. Campo y mundo no son zonas distintas de cosas. El campo ni siquiera es una respectividad distinta del mundo, es la misma respectividad mundanal en cuanto sentida.[39]

En el logos, por tanto, el error es una simple desviación respecto a la coincidencia entre la cosa real y las ideas desde las que quiero inteligir (*cf.* IL 290). Esto significa que el error se corrige mediante ideas más conformes a la cosa. Esta conformidad nunca será adecuación perfecta, pues la realidad siempre tiene más propiedades que las ideas.[40]

De lo anterior se puede deducir que el análisis no pretende alcanzar evidencias indestructibles. Los conceptos, como decíamos al comienzo de este apartado, pueden estar tomados del lenguaje habitual o de una disciplina científica dada. También puede ser que los conceptos hayan sido creados de manera libre, en orden a un análisis determinado. De todas formas, no se puede pretender adecuación plena pues la creación libre podría haber tomado cualquier dirección.[41]

---

[38] *Cf.* Antonio González, *Un solo mundo. La relevancia de Zubiri para la teoría social*, obtenido el 2 de septiembre de 2002 en http://www.uca.edu.sv/facultad/chn/c1170/agtd0302.html, pp. 10-11.

[39] *Cf. Ibid*.

[40] *Cf. Ibid*.

[41] *Cf. Ibid.*

Zubiri pretende arrancar a la realidad "algunas pobres esquirlas de su intrínseca inteligibilidad" (IRE 15). Y estas esquirlas, nos dice González, se arrancan utilizando los conceptos de los que disponemos en el logos. Para un análisis correcto lo único que se requiere es que los conceptos estén conformes a los hechos que se quieren aclarar y que sean comprensibles para el interlocutor. Con este análisis los hechos quedan fijados respecto al sistema conceptual desde el que se elaboró el análisis.[42]

Nos quedan por resolver dos problemas. El primero es cómo surgen los sistemas conceptuales, pues no basta con hacer constar que en el logos hay sistemas conceptuales provenientes de las ciencias, por lo que es necesario aclarar cómo se construyen estos sistemas. Y el segundo, cómo escapar de las posibles funciones ideológicas del logos de las ciencias, cuestión que va más allá de los errores de los cuales ya se hablaba en los párrafos anteriores.[43]

Determinar la tarea de la razón en relación con la ciencia puede despejar estos problemas.

La actividad científica

En la filosofía aristotélica-escolástica, el acto se entendía como *energeia*, como plenitud de realidad de algo. El acto se concebía como actuación de unas potencias que brotan de la sustancia de cada cosa. Frente a esta tradición, Zubiri propone una concepción del acto de aprehensión en y por sí mismo sin cargar con ninguna metafísica. Por eso lo llama *ergon,* en lugar de *energeia* (*cf.* IRE 64, 67, 148 y SSV 33).

Pero Zubiri distingue actos de acciones. Para él, los actos son propios de cada nota o de un grupo de notas de la sustantividad.[44] Por ejemplo, la contracción muscular, la transmisión sináptica, la fonación, la decisión. Las acciones, en cambio, son propias del

[42] *Cf. Ibid*.

[43] *Cf.* Antonio González, "Hacia una fundamentación de las ciencias sociales", p. 73.

[44] Lo real como constitucionalmente suficiente (IRE 202).

sistema entero de la sustantividad: sentir, huir, pasear, conversar. De manera que las acciones son siempre unas y únicas en cada caso y, por tanto, diversas en cada caso (*cf.* SH 88-89, IRE 28-30).

La actividad, en este orden de ideas, es un modo de acción, en el entendido de que no toda acción es actividad, porque en la acción hay siempre y solamente acción ejecutada sin que importe la conexión entre la acción y el ejecutor. Por ejemplo, en la acción de ver, oír, andar, comer y, más aún, en la acción de inteligir, hay un "acto" correspondiente, pero puede suceder que en esa acción no haya contenido formal; sólo cuando la acción se despliega aparece la actividad. Eso se explica de la siguiente manera: actividad no es ejecutar una acción, pues en la acción se está en la mera ejecución. En la actividad, en cambio, se acciona, se está accionando. Y accionar no se refiere a lo ejecutado, sino se refiere sólo al ejecutor. Esto significa que toda actividad envuelve acción, pero no toda acción es ejecución de un ejecutor en actividad, porque la actividad lo es en orden a lograr un acto. Así, por ejemplo, estar mirando o estar en movimiento son acciones y, en cambio, estar mirando de un lado a otro o estar en agitación motora son actividades (*cf*. IRA 27-29).

Para Zubiri la actividad no es pura y simple acción. La actividad es accionar en orden a un contenido formal propio como el de la ciencia. Y la actividad del inteligir es lo que formalmente se llama pensar. Pensar, en términos zubirianos, no se refiere sólo a lo que las cosas son desde un punto de vista teórico, pues también se piensa en lo que hay qué hacer, en lo que se va a decir, pero, agrega, aún en ese orden se piensa en qué es aquello que voy a realizar, qué es aquello que voy a decir cuando hable. Por eso, en la actividad no se habla de una simple actualización de lo real, sino de una actualización en marcha en que se actualiza lo real pero de manera pensante (*cf*. IRA 29-30).

Pero, ¿en qué consiste la actividad científica propiamente dicha?

Para Zubiri, la razón, en su marcha, es capaz de creación. La razón tiene en lo inteligido con anterioridad a ella, no sólo un punto de partida, sino su intrínseco apoyo. Esto significa que la razón también es sentiente y que éste es un rasgo que asegura que

sea realidad aquello que intelige. Y como esta realidad es el ámbito en el que la razón profundiza, allí mismo se abre la libertad creadora de la razón (*cf.* IRA 118).

Uno de los modos que adquiere esta libertad y que corresponde plenamente a la actividad científica, es la formulación de hipótesis. Desde el punto de vista de Zubiri, lo previamente inteligido a la razón tiene, además de notas propias, notas que constituyen una unidad estructural más o menos precisa. Para dar razón de lo real se puede uno apoyar en esta estructura, en el modo de sistematización de las cosas, de manera que al hacerlo se dote a la realidad profunda de estructura. Ese modo es lo que constituye las hipótesis.

Zubiri llama la atención sobre el equívoco que en español tiene esta palabra, ya que en este idioma sólo sobrevivió el sentido de suposición, pero también la hipótesis puede ser un supuesto. Al sistematizar las notas de lo real vamos más allá de su diversidad y se formula un supuesto, más que una mera suposición. Se establece la estructura radical de algo.

La hipótesis no es una experiencia libre de la razón, sino es dotación de una estructura básica a lo previamente inteligido; se inteligen los supuestos de lo real en cuestión independientemente de sus notas. Y así se pasa a la hipótesis en el sentido de suposición. Esto no quiere decir que la suposición es real, sino suponer que lo real tiene una determinada estructura básica y no otra.

Lo que hacen las hipótesis es homologar: suponer que las estructuras de lo real examinadas desde la razón se homologan al análisis que se hizo de lo real con un sistema conceptual.

Un ejemplo es la homologación que se hizo entre los organismos vivos y la realidad social, que evidentemente no se parecen en sus notas y sin embargo se homologaron en el organicismo de inicios del siglo XX. Lo mismo puede decirse de la homología que hizo Durkheim entre la sociedad y los cuerpos sólidos, que lo condujo a afirmar la solidaridad como propia de la realidad social (*cf.* IRA 123-127).

Ahora bien, las hipótesis no agotan la libertad de la razón. Zubiri nos dice que esta libertad puede también construir completamente el contenido de las cosas, tanto en sus

notas como en su estructura básica: “la intelección racional puede dotar a la realidad profunda de ese contenido libremente construido” (IRA 127).

Esta libertad no se agota en la actividad científica o teórica, pues una novela es una construcción libre. Pero en el caso de la teoría, la construcción libre, que en su esencia es postulación, se refiere a una realidad-fundamento, a una realización.

Zubiri pone dos ejemplos que pueden iluminar el significado de este párrafo: la geometría y la física.

La geometría, nos dice, postula que el espacio tiene caracteres precisos y rigurosos, lo cual implica dar fundamento racional al campo espacial perceptivo. Y esto nos muestra que al espacio geométrico (a diferencia del perceptivo que se podría llamar pre-geométrico) le competen aspectos que se pueden no sólo distinguir sino separar: conjunción, dirección, distancia. Gracias a la creación de la geometría, la topología y la métrica se independizan y por lo mismo se intelige la realidad profunda del espacio, que no es posible mostrar con la sola percepción.

En la física se postula que la realidad cósmica es una estructura matemática. Galileo lo expresa en lenguaje geométrico; surge el mecanicismo que después avanza hacia el matematismo hasta alcanzar una intelección racional del fundamento de lo cósmico (*cf.* IRA 130-132).

> Su fecundidad está bien patente. Sin embargo, el éxito fabuloso de la idea de un universo matemático no puede ocultar su carácter de libre creación, de libre postulación, la cual precisamente por ser libre deja seguramente en la oscuridad aspectos insospechados de la naturaleza (IRA 132).

El conocimiento y la ciencia

Ya se decía arriba que la razón es una búsqueda de lo que son las cosas allende el campo de la aprehensión. Las teorías científicas son productos de la razón. Cabe aclarar que para

Zubiri la estructura del conocimiento producido por la razón no es idéntica a una estructura científica, porque para él no es forzoso que los momentos que constituyen el conocimiento tengan carácter científico. Para Zubiri, el hecho científico no es idéntico a lo que el llama la objetualidad, pues aquél es sólo un modo de ésta. El método del conocimiento tampoco es idéntico al método científico. El encuentro con una verdad racional, por último no equivale a la comprobación científica. En otras palabras, tanto el método científico como la comprobación científica son sólo modos particulares del método y del encuentro con la verdad racional (*cf.* IRA 172-173).

Hecha esta aclaración, conviene explorar la noción de conocimiento que propone Zubiri. Sobre todo la relación entre conocimiento e intelección y las distancias que Zubiri sostiene frente a otras concepciones acerca del conocimiento.

Para Zubiri, si se conoce una cosa se intelige su realidad profunda, se intelige cómo está actualizada en su fundamento, cómo está constituida "en la realidad" como principio mensurante. De aquí viene la diferencia radical entre conocimiento e intelección, pues la intelección es siempre una actualización de lo real, mientras el conocimiento se da cuando esta actualización es fundamental. Esto significa que hay que inscribir el conocimiento dentro de la intelección, no al revés, pues el conocimiento recibe su valor y riqueza de la intelección. El conocimiento es un bosquejo de intelección ulterior porque no puede haber conocimiento sin intelección. Hay conocimiento cuando la insuficiencia de la intelección lo exige y esta insuficiencia arranca del momento sentiente de la intelección. Así pues, sin intelección sentiente no hay ni puede haber conocimiento.

En este mismo sentido, intelección y conocimiento no son independientes, pues la intelección es lo que determina el conocimiento. Conocer es una expansión de la intelección y, por eso, es intelección; es decir, es actualización de lo real, pero "que actualiza más lo que esa cosa ya actualizada es realmente: es actualización en búsqueda" (IRA 163).

El conocimiento, entonces, es expansión de la intelección pero, además, conduce a una nueva actualización de lo previamente actual. Si no fuera por esto, el conocimiento no

sería más que un juego mental. Es la intelección que se busca a sí misma (cf. IRA 159-164).

Por lo anterior, a Zubiri le parece que es necesario acotar este concepto de conocimiento frente a otras filosofías.

Para los griegos el conocimiento estricto y riguroso culmina en lo que ellos llaman *epistéme*, que es casi sinónimo de ciencia. Platón pide que el logos del conocimiento sea la intelección del ser inteligible, de la Idea. Razón, para Zubiri, no es juicio de "ser inteligible", sino de "realidad en profundidad". Así, no hay dos seres: el de lo real y el de lo inteligible, sino uno sólo: el de lo real. Además, no se trata de ser sino de realidad, y no de realidad inteligible sino de realidad en profundidad.

La causa, postulada por Aristóteles, tampoco es la realidad profunda. Para este filósofo conocer está especificado y constituido por la aprehensión de la causalidad. Para Zubiri esto es demasiado restringido, pues aunque toda causa es fundamento no necesariamente todo fundamento es una causa. Fundamentar es ser principio, pero no sólo ser aquello "desde lo cual", sino aquello que "desde sí mismo y por sí mismo se realiza en lo fundado" (IRA 167). Además, Aristóteles piensa en la *epistéme*, cuyo objeto es lo que siempre es, sin poder ser de otra manera, Para Zubiri esto es aún más restrictivo que el conocer causal porque hay conocimientos, como el de la amistad, que no son cuestión de necesidad científica.

Para Kant el conocimiento abarca todo juicio objetivamente fundado. Y el fundamento es el determinante objetivo de la afirmación. Así, Kant ha lanzado el problema del conocimiento por el juicio y el juzgar. Esto no es exacto, según el pensamiento de Zubiri, por dos motivos: primero, porque identificar el juicio con el conocimiento es logificar la razón, pues conocer no es formalmente juzgar; segundo, porque el fundamento no es el determinante objetivo del juicio sino la realidad-fundamento. Es cierto que el conocimiento envuelve juicios, pero no todo juicio es conocimiento.

Hegel también está en un grave error al confundir profundidad con ultimidad. Intelección en profundidad no es sinónimo de intelección absoluta. La marcha en profundidad no es el despliegue de un saber absoluto, pues la profundidad es siempre una dimensión abierta. El "hacia" profundo a que lo campal nos remite es un "hacia" constitutivamente abierto. Hegel, entonces, parte del falso supuesto de pensar que lo real (la Idea) es la clausura de lo absoluto. Esto es inaceptable porque la realidad es constitutivamente, no sólo de hecho, abierta. Por otro lado, también la intelección como actualización de lo real es constitutivamente abierta (*cf.* IRA 165-168).

Por último, es necesario aclarar lo que es un hecho en la filosofía de Zubiri. Es *positum*, pero no todo *positum* es un hecho porque no todo lo intelectivamente observable es un hecho. Para ser un hecho el observable debe cumplir la condición de ser observable para cualquiera. Lo cual no obsta para que un solo testigo de un hecho sea ese cualquiera, ya que si otro hubiera estado en su lugar habría observado lo mismo. En cambio, si lo observable sólo puede serlo por uno solo, entonces nos encontramos ante algo que tiene carácter de *positum* pero no es un hecho (por ejemplo, algunos momentos de la intimidad personal). El hecho científico es otro problema. Para que un hecho sea científico, lo observable debe estar "fijado". Esto quiere decir que es observado en referencia a un sistema de conceptos previos, como se anotaba en el apartado referido a la relación entre logos y ciencia (*cf.* IRA 180-186).

También conviene subrayar que en la filosofía de Zubiri, "el conocimiento científico es representación, pero no en el sentido de sustitución de impresiones por otras intelecciones sino en el sentido de re-exponer lo ya presentado. En este sentido y sólo en éste, el conocimiento es re-presentación, esto es re-actualización racional" (IRA 159).

El conocimiento científico en Bourdieu

Bourdieu piensa que la vigilancia epistemológica se impone particularmente en las ciencias del hombre porque es más imprecisa la separación entre la opinión común y el

discurso científico y, también porque cabe una mayor tentación de reformas políticas y morales a partir del conocimiento logrado por ellas.

Sin embargo, debe desecharse la ideologización que afirma al universo social como el obstáculo epistemológico por excelencia para el sociólogo, ya que este prejuicio produce concepciones o sistematizaciones ficticias al mismo tiempo que afecta sus condiciones de credibilidad.

De todas maneras debe reconocerse que en sociología es difícil la separación entre percepción y ciencia, pues no hay, por un lado, el laboratorio y, por otro, la vida cotidiana. El científico social navega en su objeto a todas horas; a diferencia del científico dedicado a las ciencias de la naturaleza, que separa sin problema su tarea propiamente científica de sus actividades y actuaciones fuera del ámbito de la ciencia.

Por lo anterior, las opiniones primeras sobre los hechos sociales son una colección falsamente sistematizada de juicios. Estas "representaciones esquemáticas y sumarias" que se "forman por la práctica y para ella" reciben su evidencia de las funciones sociales que cumplen.[45]

Estas prenociones, también un término de Durkheim, se pueden romper con distintos apoyos epistemológicos que Bourdieu enumera y explica detenidamente: técnicas de objetivación; construcción teórica provisoria; crítica lógica y lexicológica.

Para Bourdieu, por tanto, el descubrimiento no se reduce a una simple lectura de lo real. La manzana de Newton, por ejemplo, supone la decisión de prestar atención metódica a lo inesperado y su propiedad heurística depende de la pertinencia y coherencia del sistema de cuestiones que se plantean. El acto de descubrir consiste en romper con las relaciones aparentes.

En este sentido, nunca está de más el cuidado con la pretensión de una sociología "humanista" que cree que los sujetos son dueños de sus propias acciones y no tienen determinación, pues leen las acciones personales como si fueran transparentes y no es así:

[45] Emilio Durkheim, *Las reglas del método sociológico*, Distribuciones Hispánicas, México, s.f., p. 56.

estas acciones pertenecen al total de las relaciones en las cuales y por las cuales se realizan esas mismas acciones.

Además, las relaciones sociales no pueden reducirse a relaciones entre subjetividades animadas de intenciones o motivaciones, porque ellas se establecen entre condiciones y posiciones sociales y tienen, al mismo tiempo, más realidad que los sujetos que ligan. Esto no significa que la ciencia social se pueda eximir de estudiar la interiorización de la objetividad en cada sujeto.[46]

Es necesario, al estilo de Bachelard, colocar la epistemología bajo el signo del "¿por qué no?" y la historia de la razón científica bajo el de la discontinuidad o, mejor, de la ruptura continua. Pues sólo de esta manera se niega a la ciencia la seguridad del saber definitivo para recordarle que no puede progresar si no es cuestionando constantemente los principios mismos de sus propias construcciones.

Es evidente que la situación de la sociología no es tan favorable a esas proezas teóricas que, llevando la negación en el corazón mismo de una teoría científica aparentemente acabada, hicieron posibles las geometrías no-euclidianas o la física no-newtoniana; el sociólogo está limitado a los oscuros esfuerzos que exigen las rupturas siempre repetidas y a las incitaciones del sentido común, ingenuo o científico: en efecto, cuando se vuelve hacia el pasado teórico de su disciplina se enfrenta no con una teoría científica constituida sino con una tradición que no se critica a sí misma (*cf.* OS 25-50).

Los análisis precedentes concluyen en negar a las ciencias sociales un estatus epistemológico de excepción. Sin embargo, por el hecho de que los límites entre el saber común y la ciencia son más imprecisos en sociología que en cualquier disciplina, la necesidad de la ruptura epistemológica se impone con particular urgencia. Pero el error no puede desvincularse de las condiciones sociales, por lo que hay que preguntarse sobre éstas para estudiar la posibilidad de esta ruptura.

[46] El conflicto entre subjetivismo y objetivismo en las ciencias sociales es muy importante en la obra de Bourdieu. Se examinará más adelante.

Por eso, dice Bourdieu, Bachelard usa el lenguaje del sociólogo para describir la interpenetración del mundo científico y de su público que caracterizaba a la física del siglo XVIII. Esto significa, a juicio de Bourdieu, que sólo en la sociología del conocimiento sociológico encuentra el sociólogo el instrumento que le permite adquirir su fuerza y la forma específica de la crítica epistemológica que pone al día los supuestos inconscientes y las peticiones de principio de una tradición teórica dada.

Si el empirismo domina en el campo de la sociología, no es simplemente por las características propias del objeto sociológico sino por las condiciones históricas y sociales actuales. La precaución se ha de centrar en no otorgar realidad transhistórica a la estructura del campo epistemológico.

Por tanto, la sociología del conocimiento y, más precisamente, la sociología de la sociología, constituyen instrumentos eficaces de control epistemológico de la práctica sociológica.

Esto no quiere decir que el sociólogo podrá romper todas las determinaciones de su situación social y acceder como dice Mannheim a ser "intelectual sin ataduras ni raíces". La objetividad de la ciencia no puede descansar en un fundamento tan incierto como la objetividad de los científicos.

El saber de la reflexión epistemológica se fundamenta entre otras cosas en una sociología de las prácticas sociológicas, porque toda comunidad científica es un microcosmos social con instituciones de control, de presión y formación, autoridades universitarias, jurados, tribunas críticas, comisiones, instancias de cooptación, que determinan las normas de competencia profesional y tienden a inculcar los valores que expresan. Esto significa que las oportunidades de que se produzcan obras científicas no dependen sólo de la fuerza de la resistencia que la comunidad científica es capaz de oponer a las demandas más extrínsecas, ya se trate de lo que espera el gran público intelectual, de las presiones indirectas o explícitas de los usuarios y proveedores de fondos o de las exigencias de las ideologías políticas o religiosas, sino también del grado

de conformidad con las normas científicas que mantiene la organización misma de la comunidad.

Mientras que el intercambio restringido se satisface con la comunión en los supuestos implícitos, el intercambio generalizado obliga a multiplicar y diversificar los tipos de comunicación y favorece la explicitación de los postulados epistemológicos.

Además como lo señala Michael Polanyi, tal "red de continua crítica continua" asegura la conformidad de todos a las normas comunes de la ciencia instituyendo el control de cada uno sobre algunos (lo que puede y debe juzgar como especialista) y por algunos (los que pueden y deben juzgarlo como especialistas) (*cf*. OS 83-110).

Los principios expresados por Bourdieu respecto a la necesidad de una sociología de la sociología conducen directamente a examinar el carácter social de la actividad científica: ¿las ciencias son capaces de trascender las estructuras sociales en las que están insertas? Y si lo pueden hacer ¿pueden alcanzar la verdad? Ambas preguntas intentarán responderse en los apartados correspondientes a la verdad y al carácter social de la actividad científica.

Zubiri y Bourdieu frente a la actividad científica

En primer término conviene anotar que los contenidos de la ciencia no son los actos racionales mismos, pues en ella encontramos actuaciones que son su condición de posibilidad. Es cierto que para Zubiri la ciencia es autónoma y, por tanto, cuenta con unas reglas que la constituyen en actividad racional, pero desde el punto de vista de Bourdieu —y también de Zubiri si se examina la ciencia como logos— esta autonomía se ejerce en un contexto social determinado que tiene ciertas características estructurales:

En el apartado referido al logos de las ciencias, ya se decía que, desde el punto de vista de Zubiri, para que un hecho sea un hecho científico, es necesario que esté "fijado". Donde fijación se refiere a que el hecho sea observado con referencia a un sistema de conceptos previos a la misma observación: "Si tomamos una bobina, hilos de cobre, una

pila eléctrica y una barra de hierro, veremos que en determinadas condiciones esta barra oscila y su oscilación puede registrarse en una escala. En este caso el hecho científico es la medida de la resistencia eléctrica de una bobina" (IRA, 184).

Pero esta fijación no agota las tareas de la ciencia.[47] De hecho, cuando la ciencia se limita a una descripción de las funcionalidades entre hechos científicos lo que sucede es que se abdica de las tareas propias del quehacer científico y se cae en la trampa del empirismo: "el imperativo científico de la subordinación al hecho desemboca en la renuncia pura y simple ante el dato [...] El empirismo radical propone como ideal [del científico] anularse como tal" (OS 56-57).

La renuncia al empirismo implica, tanto en Zubiri como en Bourdieu, que en la actividad científica se incluyan, de manera constitutiva, los actos racionales. Esto significa que cuando los sistemas conceptuales con los que se fijan lo hechos resultan insuficientes, la razón debe preguntarse por lo que las cosas son en realidad, independientemente de nuestros actos.[48]

Así pues, en términos zubirianos, es necesario sobrepasar el logos de las ciencias para poder desvelar los sistemas conceptuales en los que se sostienen y poder arribar a su fundamento. Realizar esta tarea implica, por ejemplo, descubrir, más allá de la noción del progreso las posibilidades positivas y las posibilidades negativas que genera la ciencia en su transcurso histórico. Detengámonos un poco para explicar en qué consiste esta tarea, que corresponde a la razón, desde el punto de vista de Zubiri.

La razón para Zubiri no es solamente teorética; no se preocupa exclusivamente de explicar y hallar fundamento en el mundo de las actuaciones, estimaciones y valoraciones. Las construcciones libres de la razón: naturalistas, emotivistas, racionalistas que pretenden explicar lo que acaece, suele conllevar el intento por apropiarse de unas determinadas actuaciones y desechar otras. En la actividad racional no sólo postulamos lo

[47] *Cf.* Antonio González, *Estructuras de la praxis*, p. 162.

[48] *Cf. Ibid.*, p. 164.

que las cosas pudieran ser con independencia de nuestros actos, sino que al hacerlo nos apropiamos de posibilidades de actuar. Ciertamente la actividad racional puede dar pie a desajustes mayores. La actividad racional genera otras prácticas, otros códigos y conductas no necesariamente mejores. Mejor y peor son siempre nociones relativas o en función de algo, pero es propio de la razón el apropiarse de posibilidades.

Este dinamismo de posibilidades para "ajustar" nuestra acción tiene, en primer término, un carácter histórico y temporal que se examinará más adelante. Las posibilidades de actuar apropiadas por nosotros o por los demás ciñen las posibilidades que todos tenemos en el futuro. Por más abierto que esté el futuro de la actividad humana, está constreñido por las posibilidades apropiadas. No se trata sólo de afirmar que la verdad racional tiene historia o que está históricamente condicionada. La historia es un carácter intrínseco de la marcha de la razón que consiste propiamente en actualizar posibilidades (IRA 304). En segundo lugar tiene un carácter social y casual. Muchas de las posibilidades apropiadas tienen muy poco que ver con decisiones nuestras. Otros han intervenido en ellas. La muerte, por ejemplo, tan cercana y cotidiana para una gran parte de los seres humanos tiene muy poco que ver con su opción personal. Y hay también mucho de azar y de fortuna en encontrarse con determinadas personas, y con ciertas oportunidades que nos han producido bienestar o malestar. En tercer lugar, posee un carácter libre. Si estar en razón es algo impuesto por la realidad, el que nos apropiemos de una u otra posibilidad jamás lo está (*cf.* IRA 118, 127). Por eso dirá Zubiri que la esencia de la razón es la libertad (*cf.* IRA 107). Podremos buscar todos los argumentos que queramos para mostrar por qué se ha tomado una opción y no otra, pero en último término la libertad de la razón es un hecho positivo sin otra razón que la de ser así.

Tiene, en cuarto lugar, un carácter de riesgo e incertidumbre. Por más conocimiento, experiencia y sabiduría acumulada que tengamos no podemos prever absolutamente los resultados de la apropiación de una determinada posibilidad. Hay posibilidades además que requieren toda una vida y resulta inverificable saber si la opción adoptada fue la correcta o la mejor. De ahí la importancia de fiarse de la experiencia de

otras personas. Y por último, es de carácter limitado y frágil. La muerte pone final a este dinamismo de apropiación de posibilidades. Por eso la muerte no es la posibilidad de todas las posibilidades como pretendería Heidegger sino la clausura misma del dinamismo de posibilidades (*cf.* SH 658).

La apropiación de posibilidades es un proceso abierto, continuo e inacabable mientras vivamos y no podemos más que estar justificando continuamente nuestras actuaciones (*cf.* IRA 269).[49]

Es en ese sentido que el examen del logos consiste en la verificación de los hechos por medio de los esbozos que ha construido la razón, pues de este modo se modifica el sistema conceptual que el logos de una determinada ciencia ha construido y las creaciones de la razón se incorporan y transforman los sistemas conceptuales.

En el caso de Bourdieu la tarea de la razón consiste en someter la práctica científica a una reflexión que, a diferencia de la filosofía clásica del conocimiento, se aplique a la ciencia que se está haciendo y no a la ciencia hecha. Esta es la labor propiamente epistemológica: descubrir en la misma práctica científica las condiciones para discernir lo verdadero de lo falso.

En lenguaje de Bourdieu, quizá más extendido que el vocabulario empleado por quienes emplean los términos zubirianos,[50] esto puede hacerse cuando se examina el pasaje entre un conocimiento menos verdadero y uno más verdadero, que más bien será, en palabras de Bachelard, "aproximado, es decir rectificado"; cuando, en otras palabras, se constituye una epistemología como reflexión sobre la ciencia en vías de realización de manera que el poder de rectificación se encuentra en la experiencia y el poder de ruptura y de creación se atribuye a la razón.

[49] *Cf*. Jordi Corominas, *Ética primera. Aportación de X. Zubiri al debate ético contemporáneo*, pp. 300-304.

[50] Javier Monserrat señala que "quienes conocen la filosofía de Zubiri no se han esforzado hasta ahora lo suficiente en reinterpretarla y reformularla, en sus esquemas básicos, con el objetivo de preparar un repertorio de conceptos que pueda ser fácilmente entendido y aplicado por quienes hacen la ciencia", Javier Monserrat, "Conexión fundamental de Zubiri con las ciencias humanas", p. 171.

Expliquemos estos dos últimos conceptos: experiencia y razón. Pues en lo que se refiere a ellos coinciden Zubiri y Bourdieu, quien se inspira en Bachelard. La diferencia estriba en que para Zubiri hay continuidad entre percepción y razón y por ende, entre percepción y actividad científica:

> Toda impresión de realidad es, en cuanto formalidad, impresión abierta, no sólo en dinamismo de distancia, sino también en dinamismo de búsqueda. Ver un color verde como algo "de suyo" es incoativamente estarlo viendo hacia otros colores y hacia otras realidades. Aprehender algo sentientemente "de suyo" es un primer empuje hacia el mundo, un primer esbozo de la búsqueda de lo real en la realidad. En cuanto tal, el sentir humano es ya un primordio de razón, y toda forma de razón es radicalmente y primordialmente un modo de estar sintiendo la realidad. es la razón sentiente [...] Un número transfinito, un concepto abstracto no son cualidades sentidas. Pero son inteligidas como algo real, y a fuer de tales se constituyen en la impresión de realidad en cuanto tal. Que la razón sea sentiente significa que la razón, en cuanto intelección, es una modulación intelectiva de la impresión misma de realidad (IRA 86-87).

Para Bourdieu, en cambio, no hay continuidad sino ruptura entre ambas actividades. Para ambos, la experiencia va más allá de los datos en la percepción y se refiere a la experimentación.

En el caso de Bourdieu, la más elemental de las operaciones, la observación, se hace cada vez más científica en tanto los principios teóricos que la sostienen son más conscientes y sistemáticos. Y lo que vale para la observación vale para la experimentación. No hay experimentación que no implique principios o supuestos teóricos. De allí su poder para rectificar. Citando a Max Planck dice:

> Una experiencia no es otra cosa que una pregunta dirigida a la naturaleza, y la medida, la lectura de la respuesta. Pero antes de realizar la experiencia, se debe pensarla, es decir, formular la pregunta que se quiere dirigir a la naturaleza y antes de sacar una conclusión de la medida, se debe interpretarla, o sea comprender la respuesta de la naturaleza. Estas dos tareas corresponden al teórico (*cf.* OS 86-87).[51]

Zubiri, por su parte, afirma que la experiencia suele entenderse, en un primer sentido, como percepción. Es decir, el sentir y, por tanto, las cualidades sentidas. En este sentido se opondría a aprehensión intelectiva. Pero, en primer lugar, el sentir no siente sólo las cualidades sino también siente que esas cualidades son reales: lo sentido en la experiencia es la formalidad de realidad, de manera que el sentir humano es intelectivo. En segundo lugar, no se pueden identificar sentir y "experienciar". Sin sentir no hay experiencia, pero sentir no es formalmente experienciar porque lo experienciado no es algo dado sino logrado.

El logro que constituye la experiencia es de profundización, no simple retentiva. Es, por tanto, actualización intelectiva pero no mera actualización, pues eso sería mera intelección sentiente. Es, pues, lo real que actualiza lo que "realmente es". Por tanto, actualización de la cosa "referida a otras cosas que abren un ámbito dentro del cual la cosa cobra su posible respecto a otras" (IRA 225).

El concepto de razón en Zubiri, ya examinado arriba, también coincide con el utilizado por Bourdieu.

Para éste último, la razón también es "histórica de cabo a rabo", pero esto no significa que sea reductible a la historia, aunque allí mismo es donde hay que buscar el principio de la independencia relativa de la razón respecto a la historia. Ya se decía antes

[51] La cita de Max Planck se encuentra en *L'image du monde dans la physique moderne*, Gonthier, París, 1963, p. 38.

que para Bourdieu hay universos de excepción en los que se lleva a término la historia singular de la razón.

Para Bourdieu es posible encontrar la necesidad de la razón en grados diversos: formas socialmente constituidas y garantizadas de comunicación que confieren su eficacia plena a mecanismos de universalización como los controles mutuos en el campo científico, aun cuando éstos sean impuestos por la lógica de la competencia que, cabe aclararlo, no corresponde a los intereses del poder y el dinero, sino a las imposiciones lógicas y experimentales propias de la ciencia y a los fines de conocimiento que persigue. Es cierto que cualquier proposición con pretensiones científicas es una construcción que se afirma en contra de otras y que las diferentes visiones deben parte de su fortaleza a la fuerza social de quienes las defienden, pero esto no impide que la lucha se desarrolle bajo el control de las normas constitutivas del campo y que, al pretender aplicarse a las propiedades de las propias cosas, sus estructuras, sus efectos, y al reivindicar su estatuto de verdad, las proposiciones implicadas en la lucha se reconocen como susceptibles de la prueba de la coherencia y el veredicto de la experiencia (*cf.* MP 144-147).

Así pues, la actividad de la razón, para ambos autores, es la que puede proporcionar los principios de una reflexión capaz de inspirar y controlar la actividad científica.

CAPÍTULO IV
LA CONSTITUCIÓN DE LA VERDAD CIENTÍFICA

Zubiri y la verdad en la ciencia

El estilo de exposición de Zubiri puede dar la impresión de una posible autosuficiencia de los elementos que conforman su filosofía. Así por ejemplo, cuando se refiere a la intelección y nos habla de la relación entre ésta y la realidad, y del logos y de la razón de una manera diferenciada, es posible pensar en una subdivisión tradicional del estudio de la inteligencia en la que un elemento está sobrepuesto con los demás. Zubiri aclara este malentendido (*cf.* IRA 321-323), sin embargo, la capacidad analítica de Zubiri favorece esta posible confusión que hace difícil la comprensión del dinamismo y de la estructura de los elementos que expone. Con todo, se pueden rastrear los momentos en los que Zubiri muestra las relaciones entre los conceptos y las realidades. Es posible, por tanto, descubrir en Zubiri el carácter estructural y dinámico de la verdad, así como describimos este carácter referido a la intelección y al conocimiento.[52]

Reiteremos los principales elementos de esta relación. Para Zubiri, "el saber y la realidad son en su misma raíz estricta y rigurosamente congéneres" (IRE 10). La intelección supone una idea de la realidad; la intelección presenta un dinamismo por ser de la realidad que es quien mueve el acto intelectivo desde su fuerza de imposición.[53]

Ha sido una gran conquista de la ciencia "no haber conceptuado la realidad más que desde el punto de vista de lo que son las cosas allende la percepción" (IRE 182), pero esta conquista es limitada porque no se puede reducir la realidad al "allende". Hay realidad "en" y "allende" la percepción. Este doble carácter de la realidad es ser "de

[52] *Cf.* Antonio Pintor-Ramos, *op. cit.*, p. 127.

[53] *Cf. Ibid.*, p. 66.

suyo". Realidad no es cosa, ni propiedad ni zona de cosas. Realidad es mera formalidad, como ya se afirmaba arriba (*cf.* IRE 182-183).

Las notas de la realidad aparecen desde lo percibido y ya desde la percepción conforman una estructura coherente: "En la percepción, lo percibido, por ejemplo, los colores, los sonidos, etc., son 'de suyo', tan 'de suyo' como lo son las cosas allende la percepción'" (IRE 174-175).

Ahora bien, un momento intrínseco de la percepción es ir a lo real allende ella misma. Toda cualidad es percibida no sólo en y por sí misma sino también en un "hacia". La realidad de las cualidades sólo en la percepción es insuficiente como momento de lo real. En su insuficiencia las cualidades nos remiten "hacia" lo real allende la percepción. Este es, para Zubiri, el nacimiento de la ciencia (*cf.* IRE 185).

Pero, en contra del empirismo, Zubiri nos muestra que este "hacia"; esto hacia lo cual remiten las cualidades sensibles allende la percepción, puede deberse a un razonamiento causal (*cf.* IRE 185).

Esta remisión causal, sin embargo, está fundada en el "hacia" y no al revés; está apoyada en realidades y no en la realidad de las impresiones subjetivas, en la cualidad percibida que, al resultar insuficiente, remite hacia algo que causalmente descubre la ciencia; puede ser logrado por un razonamiento causal y ser un momento formal de aquello sobre lo que se razona (*cf.* IRE 185).

Por tanto, "todo lo que la ciencia afirma del mundo físico sólo está justificado como explicación de lo percibido en cuanto real 'en' la percepción" (IRE 186). Si esto no fuera así, la ciencia sería un mero sistema de conceptos, pero no un conocimiento de lo real (*cf.* IRE 187).

Todo concepto, entonces, es un conjunto de notas reales estructuralmente coherentes entre sí. Aun los que se llaman conceptos abstractos, como la belleza o el valor, suponen una referencia a un conjunto de notas de la realidad "en" la percepción.

Los llamados conceptos formales (por ejemplo, los matemáticos) suponen también una referencia fundamental a la percepción.[54]

Aclarado lo anterior, examinemos la noción de verdad en Zubiri.

Para Zubiri se da, en primer término, la verdad real de una cosa que consiste en ratificar formalmente la realidad en la actualización intelectiva (*cf.* SE 120). Esta verdad se refiere directamente a la formalidad y no a la individualidad de los contenidos aprehendidos. Cuando hablamos de verdad real nos referimos a que las cosas quedan presentes en la intelección como reales.

Ahora bien, verdad real se refiere a las cosas tan sólo como quedan en la aprehensión misma sin que sepamos todavía de una posible realidad de las cosas "en sí" o "allende" la aprehensión misma(*cf.* IRE 233).

> Verdad es la intelección en cuanto aprehende lo real presente como real. La verdad no añade nada a la realidad en las notas, pero le añade su mera actualización intelectiva. Por tanto, la pregunta de qué sea verdad es una pregunta que concierne a la intelección en cuanto tal, y no sólo a la intelección afirmativa (IRE 230).

La intelección se trata siempre de una mera actualización. Sin embargo, la reduplicación o ratificación en la que consiste la verdad tiene su estructura propia que es una actualización pluridimensional de la realidad (*cf.* SE 120).

Cabe aclarar que realidad y verdad no son idénticas y que intelección y, por tanto, verdad son aspectos de actualización. Además, como no toda realidad está actualizada, no toda realidad tiene verdad (*cf.* IRE 230).

Ahora bien, cualquier aprehensión primordial de lo real es verdad real. No hay error en lo aprehendido de manera primordial, pues lo aprehendido es siempre real aunque no sea más que en la misma aprehensión (*cf.* IL 258; IRE 236).

[54] *Cf.* Javier Monserrat, *Epistemología evolutiva y teoría de la ciencia*, p. 265.

> Esta verdad no hace referencia a nada que esté fuera de lo aprehendido mismo [...] En su virtud esta verdad real es *simple*. No es simple en el sentido de no estar constituida por muchas notas; por el contrario, la verdad real, por ejemplo, la aprehensión primordial de un paisaje, posee una gran multitud de notas. La verdad real es simple porque en esta actualización estas muchas notas constituyen una sola realidad y la intelección no sale fuera de ellas, no va por ejemplo, de lo real a su concepto (IL 258).

La verdad real, por tanto, contiene un solo término: la formalidad misma de la realidad. Su verdad consiste, entonces, en el hecho mismo de quedar actualizada en la intelección. Como ya se decía, si algo añade la verdad a la realidad es su actualidad en la intelección.[55]

> En la verdad real no hay dos términos sino uno solo, la cosa real misma, puesto que la intelección no es sino "mera" actualización. Lo que hay en la verdad real no son dos términos, sino algo así como dos "condiciones" de un solo término, de la cosa real, a saber, la condición de realidad "propia" y la condición de realidad "actualizada". Es una especie de dualidad intrínseca a la cosa real misma al ser inteligida. (SE 117).

La función básica de la verdad real es hacer verdadera la intelección. Como nombrar esta función es difícil, Zubiri utiliza un neologismo (por cierto, bastante antiestético): "verdadear". Así, la realidad "verdadea" la aprehensión primordial, pero en ella "verdadea" toda posible intelección ulterior.

Este concepto de verdad real se puede contrastar cuando menos con dos posiciones filosóficas.

[55] *Cf.* Antonio Pintor-Ramos, *op. cit.,* p. 109.

En primer lugar, con la que entiende a la verdad como "adecuación", pues esta concepción pone en juego dos términos y en la verdad real sólo hay un término. Para Zubiri, lo decisivo para la verdad es la realidad inteligida misma y no alguno de los fenómenos que acompañan o pueden acompañar determinados actos de intelección.

En segundo término, la concepción de verdad derivada de la "develación" de Heidegger. Este término implica que hay algo "velado" para alguien, y al haber dos términos —develación y encubrimiento— sigue existiendo una insuperable dualidad que exige un ámbito en el que se encuentren ambos elementos. La realidad está presente en la intelección de manera que hay una relación constitutiva entre verdad e intelección. La realidad lo es en la actualidad de las notas, pero esto no significa verdad, pues la verdad no es una nota física más, ya que la verdad es una dimensión específica del acto intelectivo. Es cierto que hay una prioridad de la realidad en la intelección y, por tanto, cabe hablar de realidad verdadera, pero la realidad sólo es verdadera en su actualización intelectiva. Así, se puede llamar verdadera a la intelección en cuanto tal, pero lo será porque en su actualización la realidad "verdadea" el acto intelectivo.[56]

En los actos de logos y razón aparece un tipo específico de verdad denominado por Zubiri como "verdad dual". Este carácter de la verdad implica que la estructura formal tanto del logos como de la razón es homogénea y que se pueden homologar analíticamente en su relación con la verdad. Con todo, será necesario diferenciar el alcance de ambas intelecciones en lo que se refiere a la verdad.[57]

Logos y razón, entonces, presentan un movimiento en dos tiempos que nos conduce a la verdad dual. En un primer momento, se da un distanciamiento respecto del punto de partida. En el segundo, hay una especie de regreso a ese punto con lo que se logró en ese distanciamiento.

Ahora bien, la dualidad no se da entre inteligencia y realidad inteligida. Se trata, por el contrario, de subrayar que el acto de inteligir es una actualización de lo real en la

[56] *Cf. Ibid.*, pp. 110-113.

[57] *Ibid.*, pp. 127-128.

inteligencia y que esto vale tanto para la aprehensión primordial como para el logos y la razón. La verdad dual se explica desde la verdad real que corresponde a la percepción y, por tanto, aquélla no se añade ni se superpone a ésta. La dualidad es un despliegue del ámbito que generó la aprehensión primordial de manera que se genera una dualidad intelectiva en tanto que la intelección actualiza lo real (*cf*. IL 258-264).

Para Zubiri, lo real en cuanto tal está, desde sí mismo, abierto a toda realidad. Es lo que llama "carácter trascendental" de la realidad. Así, la impresión de realidad es, también, trascendental. Esta impresión tiene la unidad estructural de todos los modos de realidad que se dan impresivamente. Uno de éstos es el "hacia". Y si la impresión de realidad es trascendentalmente abierta entonces el "hacia" es "hacia las demás realidades" (*cf*. IL 264-266).

La filosofía subjetivista buscaba un "puente" entre la intelección (aun cuando la denominaba conciencia) y la realidad. Para Zubiri, no existe una exterioridad entre los dos términos. La diferencia entre ambos es "distancia" pero no "separación". Y esta distancia es en la realidad, no de la realidad. Y si la verdad real es incoativamente abierta, es también movimiento, por lo que la distancia es algo que ha de ser recorrido desde esta verdad. Vamos "hacia" una cosa, pero "desde" las demás. El "hacia" es lo que la cosa que se quiere inteligir es en realidad y el "desde" son las cosas en función de las cuales se va a inteligir la primera. Sin embargo, el movimiento intelectivo, aun cuando se encuentre ante un mismo "hacia" y se apoye en un mismo "desde" puede seguir, y de hecho sigue, múltiples trayectorias. Es decir, que la dirección del movimiento puede variar (*cf*. IL 266-270).

Esta pluralidad de direcciones nos conduce a otro término de Zubiri relacionado con la verdad dual: la polivalencia. A diferencia de la verdad real, que se tiene o no se tiene, en la verdad dual se llega o no se llega o, aún más, se llega en distinta medida. En cada caso tendremos una coincidencia entre dirección y exigencia de la cosa real. Como en esta coincidencia se actualiza lo real, la valencia será esta coincidencia en orden a la

verdad. Esta valencia se diversificará, y entonces se le llamará polivalencia. ¿Cuál es su raíz? (*cf*. IL 276-277).

Cada cosa es dada como real "entre" otras cosas, que también son reales. La cosa, entonces, no es real sólo por ser este contenido concreto, sino por estar entre otras cosas reales respecto de las cuales es realidad. Para determinar la realidad de esta cosa es necesario actualizar la referencia a otras que la hacen constitutivamente real.

La intelección racional encuentra en la experiencia si la realidad coincide o no con el esbozo de posibilidades planteado por la razón. Este encuentro es la verdad de la intelección racional. Lo contrario es el error.

El dinamismo de este tipo de verdad tiene un carácter de inquiriencia. El conocimiento, entonces, es intelección en búsqueda. Y como lo que se encuentra puede ser lo que se buscaba o no, entonces lo real adquiere una forma propia y exclusiva de la intelección racional: la verificación (*cf.* IRA 258-262).

La verificación, dice Zubiri, es el encuentro de algo que ya se buscaba. Ese encuentro no es mera constatación, sino cumplimiento de lo esbozado. Verificación es, pues, hacer lo verdadero (*verum facere*).

Esta verificación puede tomar varias vías, por ejemplo, la compenetración que consiste en tener la experiencia de lo profundo de otra realidad humana distinta a la propia. Pero, este tipo de experiencias no son suficientes para la ciencia. En la práctica científica es necesario conducir la experiencia de manera rigurosa y controlada. Es lo que llamamos experimento (*cf.* IRA 247).

La verificación, como la realidad, también es dinámica o abierta, pues los hechos confirmados el día de hoy, pueden ser refutados mañana. De manera que estamos hablando de que "verificar es siempre y sólo ir verificando. Y este ir verificando es lo que constituye la experiencia. No es la constatación de un hecho" (IRA 269). Estamos pues, ante una ruta de continuas rectificaciones.

La verdad científica en Bourdieu

El campo científico es el lugar de la lucha por el monopolio de la competencia científica y por la apropiación de la autoridad científica cuyas capacidades son la técnica y la social.

Esto quiere decir que los aspectos relativos a lo metodológico, el fundamento teórico, la justificación y validez de las mismas teorías y todo aquello relacionado con el concurso social de la ciencia (lo ideológico, el poder, los intereses económicos y aun religiosos) están presentes en las luchas al interior del campo.

Para Bourdieu no existe una ciencia desinteresada. Y sostener el desinterés de la actividad científica es parte de la estrategia de poder del mismo campo que sirve para aumentar la legitimación de los productos del campo y para elevar a sus productores en la jerarquía o en la burocracia científica.

Ahora bien, lo que se desea obtener en la lucha no es poder político propiamente dicho, pues lo que está en juego es el capital científico. Quien lo obtiene está en posibilidad de apoderarse de las investigaciones de los demás concurrentes, de imponer un paradigma y, en fin, de decir qué es y qué no es ciencia.

Pero el capital científico no sólo se acumula, también se transmite y reconvierte: genera efectos en el logro de una identidad, asegura la visibilidad de un *habitus* para ser reconocido por la comunidad, promueve ciertos valores como el respeto a la norma convenida en un paradigma (*cf.* USC 12-30).[58]

La verdad para Bourdieu, entonces, carece de valor ontológico:

> En unas luchas que aceptan como árbitro el veredicto de la experiencia, es decir, de lo que los investigadores concuerdan en considerar como lo real, lo verdadero es el conjunto de representaciones consideradas verdaderas porque son producidas de acuerdo con las reglas que definen la producción de lo verdadero; es aquello en lo

[58] *Cf.* Edgardo Pérez, "Breve caracterización del campo científico", en *A parte rei. Revista de filosofía*, obtenido el 8 de octubre de 2005 en http:// serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/ edgardo29. pdf.

> que concuerdan unos competidores que concuerdan en los principios de verificación, en los métodos comunes de legitimación de las hipótesis (OC 127-128).

Para Bourdieu la fórmula bachelardiana, mencionada arriba: "el hecho científico es conquistado, construido y verificado", tiene que ser ampliada y completada. Tácitamente, dice Bourdieu, se piensa que la construcción tiene que ser validada por la experiencia en una relación entre el experimentador y su objeto. Pero, en realidad, el proceso de validación del conocimiento entendido como legitimación,[59] implica efectivamente la relación entre el sujeto y el objeto, pero también la relación con los sujetos y, particularmente, las relaciones entre los sujetos en relación con el objeto (*cf.* OC 128-129).

Enseguida Bourdieu modifica el apotegma de Bachelard y afirma:

> El hecho es conquistado, construido y verificado en y por la comunicación dialéctica entre los sujetos, o sea, a través del proceso de producción y verificación y de producción colectiva de la verdad en y por la negociación y la transacción, así como por la homologación, que es su ratificación mediante el consenso explícitamente expresado (OC 129).

Las consecuencias epistemológicas de esta concepción de la verdad se refieren, en primer término, a que la lógica de competencia específica del campo científico lleva a sus miembros a utilizar en cada momento todos los instrumentos de conocimiento disponibles y todos los medios de verificación acumulados a lo largo de la historia de manera que la eficacia del poder de arbitraje de la realidad histórico-social es extraordinaria.

En segundo término, sustituir la relación entre un sujeto y un objeto por una relación entre los sujetos que concede su valor a la primera relación, conduce a rechazar

[59] Que asegura el monopolio de la opinión metafísica legítima.

la ingenua visión realista según la cual el discurso científico es reflejo directo de la realidad, pero también lleva al rechazo de la visión constructivista y su visión del discurso científico como construcción orientada por intereses y estructuras cognitivas que producen visiones múltiples y subdeterminadas del mundo. Para Bourdieu queda abierta una sola posibilidad: un racionalismo realista que sostenga que la construcción científica es la condición de acceso a lo "real" sobredeterminado por sus condiciones históricas y sociales.

Esta última afirmación implica que Bourdieu rechaza la visión idealizada e ingenua de una comunidad científica dedicada a buscar los fines de la razón; pero también que abomina de una visión cínica que reduce los intercambios entre científicos a la correlación de fuerzas políticas. Para Bourdieu, más allá del optimismo y del pesimismo, este asunto se resuelve cuando se considera que "tanto en la ciencia como en la existencia común, las estrategias de oficialización a través de las cuales nos 'ponemos en regla' forman parte de la realidad [...] La ciencia avanza porque se consigue creer y hacer creer que avanza" (OC 136-137).

Bourdieu rechaza tanto el absolutismo logicista que pretende dar fundamentos *a priori* al conocimiento científico, como el relativismo historicista. Y sustituye las condiciones universales y los apriorismos kantianos por condiciones y apriorismos sociales, pero, y esto es importante, sostiene que el proceso de historización del interrogante kantiano concluye en una "objetivación del sujeto de la objetivación" (OC 138). Es decir, una sociología del sujeto que conoce tanto en su generalidad como en su particularidad: una tentativa de reflexividad que abra el camino para objetivar el inconsciente trascendental que el sujeto que conoce puso en sus actos de conocimiento.

Si nos atenemos a los términos usados por Bourdieu a través de sus obras, se hablaría, entonces del *habitus* como trascendental histórico, que "existe *a priori* en tanto que estructura estructurante que organiza la percepción y la estimación de cualquier experiencia y *a posteriori* en tanto que estructura estructurada producida por una serie de aprendizajes colectivos o individuales" (OC 138).

Por eso Bourdieu cree que es posible, siguiendo a Wittgenstein, mantener que hay unas "leyes del pensamiento" que expresan la esencia del espíritu humano, sin dejar de reconocer el carácter histórico y social de cualquier pensamiento humano. Para Bourdieu, en fin, es posible plantear la radical historicidad de las normas lógicas y, a la vez, salvar la razón.

Es posible salvar la razón porque existen universos en los que se impone el consenso social respecto a la verdad, pero que están sometidos a presiones sociales que favorecen el intercambio racional y que obedecen a mecanismos de universalización, como los controles mutuos; universos en los que las leyes empíricas que rigen sus interacciones implican la puesta en práctica de controles lógicos; universos en los que las relaciones de fuerzas simbólicas adoptan una forma excepcional que conduce a la expresión de una idea verdadera; universos en los que las antinomias entre interés y razón o fuerza y verdad, tienden a debilitarse y aún a abolirse (*cf.* OC 127-145).

Objetivismo y subjetivismo

Desde el punto de vista de Bourdieu, el objetivismo construye a lo social como un espectáculo ofrecido a un observador que, al escoger un punto de vista sobre la acción y trasladar al objeto su relación con el mismo, actúa como si el objeto estuviera únicamente destinado al conocimiento y las interacciones se redujeran, en el mismo objeto, a intercambios simbólicos.

Para este punto de vista, la sociedad se da sólo como representación, en el sentido de la filosofía idealista, y las prácticas sociales son simples papeles teatrales.

En contra del materialismo positivista, Bourdieu recuerda que los objetos de conocimiento son construidos y, por tanto, no son registrados pasivamente. Y en contra de idealismo objetivista, señala que el principio de esta construcción es el sistema de disposiciones estructuradas y estructurantes constituido por la práctica y para la práctica.

Bourdieu piensa que para eludir el realismo de la estructura que hipostasia las relaciones tratándolas como realidades constituidas fuera del individuo y del grupo, es necesario volver a la práctica, que es el lugar de la dialéctica entre el *opus operatum* y el *modus operandi* de los productos objetivados y los productos incorporados de la práctica histórica, de las estructuras y de los *habitus* (*cf.* SP 91-92).

Este retorno a la práctica llevará, en el análisis de Bourdieu, a entender cómo surgen las relaciones entre las disposiciones duraderamente inculcadas en los sujetos y las posibilidades e imposibilidades, libertades y necesidades, facilidades y prohibiciones que están inscritas en las condiciones objetivas (*cf.* SP 94-109).

Frente al subjetivismo, que describe las prácticas como estrategias explícitamente orientadas por referencia a fines explícitos marcados por un proyecto libre o por referencia a las reacciones anticipadas de otros agentes sociales, Bourdieu propone buscar el principio de las prácticas en la relación entre unas constricciones externas que dejan un margen muy variable a la elección y unas disposiciones que son producto de procesos económicos y sociales más o menos irreductibles a estas constricciones (*cf.* SP 75 y 88).

La propuesta de Bourdieu frente a esta antinomia se puede resumir como sigue: las estructuras objetivas son el fundamento de las representaciones subjetivas y constituyen las coacciones estructurales que pesan sobre las interacciones; por otro lado, esas representaciones deben ser consideradas para dar cuenta de las luchas cotidianas, individuales o colectivas, que tienden a transformar o a conservar esas estructuras.

Además, para superar la oposición artificial entre ambas, entre las representaciones y las estructuras, es necesario romper con el modo de pensar sustancialista que sólo reconoce la realidad de aquello que se ofrece directamente a la intuición directa en la experiencia ordinaria.

Para Bourdieu, el pensamiento estructuralista ha significado una aplicación al mundo social del pensamiento relacional, que ya estaba presente en las matemáticas y la física, y que identifica lo real con las relaciones. Y este debe ser el punto de partida del conocimiento de lo social (*cf.* CD 127-130).

Todas las cuestiones relacionadas con el objetivismo, el subjetivismo y el sustancialismo están vivas para la reflexión filosófica acerca de la actividad científica.

El tema de la verdad en Zubiri y Bourdieu

Ya se ha considerado como, en la filosofía de Zubiri, la verdad alcanzada por la actividad científica es una más de las verdades que puede lograr la actividad racional. Esta noción de verdad nos condujo a examinar la ciencia desde el punto de vista de la verdad racional.

En este momento conviene ir más allá de ese análisis para descubrir la posibilidad que tiene la actividad racional, en particular la actividad científica, para hacer real lo esbozado en sus postulados.[60] Si esto es así, estamos afirmando que la actividad racional es capaz de transformar la realidad y con ello del carácter creativo e histórico de esta actividad.

Toda actividad, desde el punto de vista de la filosofía de Zubiri, está estructurada por los actos racionales que indagan lo que las cosas pudieran ser con independencia de cualquier acto. En otras palabras, los actividad es, ante todo, teoría, porque los actos racionales pretenden determinar lo que las cosas son en la realidad y constituyen una verdad que "des-vela". En la experiencia, cuyo concepto se acerca a experimentación en la filosofía de Zubiri, es donde se "des-vela" la verdad o falsedad de lo que se ha postulado como real.

Por otra parte, la verdad racional tiene un carácter de "cumplimiento", lo que significa que los postulados esbozados en la teoría se cumplen en la realidad más allá de nuestros actos (*cf.* IRA 297-298). Así, lo que se desvela es el cumplimiento de aquello que se postula como real. Esta verdad racional, claro, está siempre frente a la posibilidad del

[60] Antonio González habla de "realización" en referencia a este "hacer real". *Cf.* Antonio González, *Estructuras de la praxis*, p. 167.

error, pues la experiencia puede desvelar que lo postulado como real no se cumple en la realidad.[61]

Esto significa, entonces, que no todo lo que postulan las ciencias es realizable, aun cuando los avances tecnológicos (más que los científicos) parezcan decir lo contrario. En otras palabras, como la realidad misma puede rebatir los postulados científicos, la verdad no se puede reducir a un mero pragmatismo. Y, por tanto, es irrenunciable proseguir en la búsqueda de lo que son las cosas con independencia de nuestros actos.

También la filosofía de Zubiri constituye una invitación a caminar más allá de las ideologías del fin de la historia o de las conquistas técnicas que parecen poner a los seres humanos en el pináculo del universo, pues el esfuerzo de la racionalidad confiere un carácter histórico a las actuaciones humanas y descubren el carácter social que éstas contienen, de tal manera que la verdad es limitada y sólo permite alcanzar aquello que los actos humanos han hecho posible, es decir, las posibilidades abiertas por uno mismo y por los demás.

Este acotamiento de la verdad a sus límites, también significa que ella no puede pretender alcanzar la totalidad. Los postulados de la actividad racional, y especialmente los científicos no pueden identificarse con el todo de lo real:

> En cualquier búsqueda racional, las cosas alcanzadas, por muy verdaderas que sean, siempre se actualizarán en nuestros actos como radicalmente "otras". Por eso siempre habrá un "más" de la realidad respecto de nuestros actos racionales. No se trata de una especie de limitación de nuestras capacidades intelectuales, sino de algo más radical. Aunque tuviéramos capacidad para conocer exhaustivamente todas las cosas reales, éstas seguirían actualizándose en nuestra razón como radicalmente otras [...] La verdad como realización es una verdad siempre abierta.[62]

[61] *Cf.* Antonio González, *Estructuras de la praxis*, p. 166-167.

[62] *Ibid.*, pp. 169-170.

Pero la verdad, al ser examinada por Bourdieu desde el punto de vista sociológico, se descarna de una manera más o menos brutal, pues para este autor, como ya se decía, la verdad es un simple compromiso que resulta de las luchas al interior de un campo.

En el campo científico esta definición se refiere a que sólo se puede triunfar en él si el hombre de ciencia se conforma a las leyes inmanentes de ese campo: reconocer la verdad como valor y respetar los principios y los cánones metodológicos que definen la racionalidad en un momento determinado. Para Bourdieu, afirmar que hay condiciones sociales de la producción de la verdad también es afirmar que hay una política de la verdad, una acción para mejorar y defender el funcionamiento de los universos sociales en donde se engendra la verdad y se ejerce la razón.

Pero todo esto, como ya se decía, no significa que Bourdieu niegue la posibilidad de que la ciencia sea más eficaz, pues es posible plantear una *realpolitik* de la razón, por la cual se actúe sobre las estructuras que la razón lleva a cabo y se acometan los obstáculos sociales que enfrentan la comunicación racional y la discusión ilustrada. Bourdieu se refiere, entonces, a la invención de estructuras organizativas capaces de favorecer la integración del trabajo colectivo aun cuando se conserven los diferentes intereses que guían a los científicos dado que están integrados en campos dotados de lógicas casi antagónicas. Él cree que un dispositivo de este tipo ofrecería las posibilidades que se requieren para que la ciencia ofrezca la respuesta que debe y puede dar a las necesidades sociales.

Esto significa, más allá de que se demostraran las tesis ya expuestas acerca del interés de la ciencia en Bourdieu, que sí puede haber un interés de la razón por apreciar las cosas, los demás y la persona misma desde la alteridad constitutiva postulada por Zubiri, pero también defendida por Bourdieu al hablar de la posible autonomía de los campos y de los sujetos dentro de ellos. Si esta alteridad nos conduce a apropiarnos de una u otra posibilidad, la razón nos impulsa a trascender las posibilidades ya apropiadas por el campo o por el logos en términos de Zubiri.

Desde el punto de vista de Bourdieu, esto implica volver a "una visión realista de los universos donde se engendra lo universal", pues según él hay universos donde lo universal se convierte en principio constitutivo, "inmanente", de regulación, de manera que cuando se expresan y proclaman unos principios que aspiran a la validez universal, ya no hay situación social donde no puedan utilizarse, por lo menos como armas simbólicas en las luchas de interés o como instrumentos de crítica por quienes están interesados por la verdad (*cf.* MP 168).

Quizá Zubiri llamaría a esto el interés por la alteridad constitutiva de la razón, que la pone en situación de buscar en qué puede consistir la alteridad real. Al igual que Bourdieu, Zubiri apela al carácter universalizador de la razón, a su desprendimiento de los intereses particulares, por más que nos esforcemos en conculcar su impulso.[63]

El tema de lo objetivo y lo subjetivo en Zubiri y Bourdieu

Arriba se mencionaba la denuncia que Zubiri hace del esquema dualista con el que ha funcionado la ciencia, ya que ha presupuesto dos órdenes de cosas: las subjetivas y las objetivas, en donde una es radicalmente distinta de la otra. Y "la apelación a la subjetividad no pasa de ser un expediente cómodo para soslayar una explicación científica tanto de las cualidades sensibles como de la subjetividad misma" (IRE 181). Esto implica, además, que la ciencia se entienda a sí misma como una ocurrencia caprichosa o una arbitraria complexión de conceptos.

Para Zubiri es necesario romper el prejuicio que concibe a la realidad como una zona de cosas allende la aprehensión. Por eso intenta mostrar que las cosas en la aprehensión son reales por estar actualizadas en la formalidad de realidad, de manera que los avances científicos se entienden como una penetración cada vez más honda y extensa en la realidad, en la que ya estamos inmersos.

[63] *Cf.* Jordi Corominas, *Ética primera. Aportación de X. Zubiri al debate ético contemporáneo*, p. 305.

Para Bourdieu, la oposición entre objetivismo y subjetivismo es artificial, cuando menos en las ciencias sociales. Y mientras el subjetivismo reduce las estructuras a las interacciones, el objetivismo tiende a deducir las acciones y las interacciones de la estructura. Para él, la percepción del mundo social es el producto de una doble estructuración: por el lado objetivo está socialmente estructurada porque las propiedades atribuidas a los agentes o las instituciones se presentan en combinaciones que tienen probabilidades desiguales y, por el lado subjetivo, está estructurada porque los esquemas de percepción y apreciación expresan el estado de las relaciones del poder simbólico.

Parece que ambos lenguajes, el filosófico y el sociológico, invitan a romper con un dualismo que para los dos autores es prejuicioso y artificial.

Sujeto y conciencia, cabe aclararlo, son conceptos proscritos en la filosofía de Zubiri. Su crítica a la sustancialización de la conciencia (que también hace Bourdieu) y a los enfoques psicologistas conectados con la conciencia, son atinados, quizá lo que haga falta es traducirlos a formas habituales de hablar y plantear problemas en las ciencias sociales para que su utilización tuviera más frutos. Es posible que la propuesta de Bourdieu respecto de la doble estructuración sea una salida a este problema.[64]

Zubiri y Bourdieu frente al carácter lógico de la verdad

Para Zubiri, la verdad consiste, ya se decía, en la actualización de lo real en la intelección. La verdad racional envuelve afirmaciones, pero no consiste en "estar" conforme con lo real. La verdad racional es "encuentro" de conformidad pero este encuentro es confirmación. Es confirmación de lo afirmado por lo real.

Toda confirmación también envuelve afirmaciones. Las afirmaciones se consideran parte del logos. Se podría entonces llamar a la verdad racional verdad de un logos, verdad lógica. Pero esto es muy arriesgado porque se puede pensar que lo racional de la verdad

[64] *Cf*. Javier Monserrat, "Conexión fundamental de Zubiri con las ciencias humanas", p. 169.

es un asunto de lógica, lo cual sería un error. Y es que la expresión "verdad lógica" tiene dos sentidos. Uno es que la verdad del logos es lógica porque la esencia del logos es la afirmación predicativa. En ese sentido decir que la verdad racional es lógica es una falsedad, ya que se logifica la inteligencia. El segundo sentido es opuesto al primero: ver en el logos un modo de actualización intelectiva de lo real. Así, verdad lógica es verdad de lo real actualizado en el logos. Esta es la verdad como encuentro (*cf*. IRA 293-296).

Por otra parte, para Zubiri la verificación es cumplimiento de lo esbozado. La intelección racional es, ante todo, actualización de lo real según las posibilidades esbozadas. No es búsqueda de intelección, es intelección en búsqueda. De manera que, la verdad racional como cumplimiento es realización de posibilidades. Es decir, es actualización realizada por una potencia de las cosas y por una potencia mía: la intelectiva. Es un hecho. Pero si entre la simple potencia y la actualización media el esbozo de una posibilidad posibilitante entonces surge el suceso (*cf*. IRA 296-302).

La intelección racional por ser cumplimiento es histórica ya que aquél es realización de posibilidades. Esto no significa que pertenezca a la historia o que tiene historia y, tampoco, que esté históricamente condicionada, pues estas dos últimas afirmaciones son obvias. Aquí se trata de afirmar que la verdad racional es formalmente histórica en sí misma en tanto que verdad.

La marcha intelectiva es esbozo de posibilidades posibilitantes. Su actualización, por tanto, es actualidad intelectiva cumplida. La verdad racional es, entonces, actualización de posibilidades, actualización del "podría ser". Así, la historicidad de la verdad no es un decurso sino un modo de constitución de la actualidad de lo real (*cf.* IRA 302-305).

En síntesis, para Zubiri, la verdad es "a una" lógica e histórica. La logicidad y la historicidad son dos aspectos indivisibles y también codeterminantes de la unidad de la verdad racional. Esta unidad se da porque la verdad racional es lógica históricamente (cumpliendo), y es histórica lógicamente (encontrando) (*cf.* IRA 305-307).

Para Bourdieu, la ciencia no ha de proponerse como fin la recuperación de la lógica que ella misma practica. En todo caso se podría ocupar de la reconstrucción teórica de esa lógica y en ese análisis incluir la distancia que existe entre la lógica teórica y la práctica.

A juicio de Bourdieu, incluir un "modo de construcción preconstruido" a las cosas conduce a imputar al objeto lo que pertenece de hecho al modo en que éste se aprehende y proyecta en la práctica científica una relación metadiscursiva en el origen del discurso o lo metapráctico en el origen de las prácticas. Esta actitud, según Bourdieu, conduce, en el caso de las ciencias sociales, a imputar a los agentes el discurso del científico, y en particular, un interés de conocimiento puro y comprensión pura que resulta ajeno a casi todos los agentes sociales (*cf.* MP 75-76).

Parece que este tema marca distancia entre ambos autores, pues aun cuando los dos se refieren a la verdad como una formalidad histórica, más que a un mero condicionamiento, para Zubiri sí hay cumplimiento y encuentro con la verdad, mientras que para Bourdieu esto es un imposible pues la única pretensión con alguna viabilidad es salvar la razón porque existen universos en los que se impone el consenso social respecto a la verdad.

A pesar de todo, los planteamientos de Zubiri abren la posibilidad de pensar a la filosofía como una manera de enfrentar el problema de la orientación de las prácticas para poder revisar los presupuestos que están a la base de los actos humanos. Un intento magistral en este sentido es el texto ya citado de Antonio González, *Estructuras de la praxis*, porque al distanciarse de las filosofías que contraponen teoría y práctica, abre la posibilidad de pensar que los actos de la inteligencia están en el mismo plano que los demás actos, lo cual es esencial para entender la práctica, tal como lo señala Bourdieu, al proponer en *Meditaciones pascalianas* una ruptura definitiva con el modo de pensar escolástico.

Es cierto que esta ruptura va por caminos diferentes, pues para Bourdieu no s puede pensar que es factible romper con todos los presupuestos (*cf.* MP 23); mientras que

para González la pretensión filosófica de obtener una orientación para la praxis humana conlleva la búsqueda de una verdad primera que sea liberada de todo presupuesto.[65] La pregunta sigue abierta porque para González esto se hará paulatinamente, mientras que para Bourdieu, lo inconsciente es la historia y la transparencia es una ilusión.

[65] *Cf.* Antonio González, *Estructuras de la praxis*, p. 23.

CAPÍTULO V
CARÁCTER SOCIAL E HISTÓRICO DE LA ACTIVIDAD CIENTÍFICA

Zubiri y el carácter histórico de la ciencia

La historia consiste en la entrega de poderes a los seres humanos, lo que les posibilita hacer cosas y construir su vida. La historia es, por tanto, un proceso de posibilitación. En cuanto tal, tiene siempre un carácter ambivalente, de manera que no hay en ella creación de posibilidades positivas que, a su vez, no tenga como consecuencia colateral la aparición de posibilidades negativas. La historia posibilita, pero también imposibilita (DHSH 15-23).[66]

Este dinamismo se da también en la actividad científica. Las posibilidades apropiadas por un grupo de investigadores determinan las posibilidades de otros científicos. De esta manera, la actividad científica siempre se mueve en un determinado nivel histórico. Por eso no extraña la simultaneidad de muchos de los avances científicos, por ejemplo, la simultánea e independiente formulación del cálculo por Newton y por Leibniz. Hay, pues, una apropiación colectiva de las posibilidades. La ciencia es intrínsecamente histórica.[67]

Pero, como se mencionaba, no todas las posibilidades son positivas. No todas crean mejores condiciones para la vida humana. En la actividad científica se intentan generar posibilidades positivas, pero al producirlas también se generan posibilidades negativas. Es el caso del manejo científico de la energía nuclear. También está el caso de la medicina: los fármacos creados por ésta curan ciertas enfermedades pero producen otras.[68]

---

[66] *Cf.* Diego Gracia, *Como arqueros al blanco*, Triacastela, San Sebastián, 2004, p. 17.

[67] *Cf.* Antonio González, *Estructuras de la praxis*, p. 165.

[68] *Cf.* Diego Gracia, *Como arqueros al blanco*, p. 29.

El carácter histórico de la actividad científica devela un aspecto de su modo de funcionar que hace patente sus posibilidades, pero también abre la puerta para reflexionar sobre el carácter ético de esta actividad.

El carácter social de la epistemología en Bourdieu

El campo de las disciplinas que han tomado la ciencia como objeto: la filosofía de las ciencias, la epistemología, la historia de las ciencias, la sociología de las ciencias, además de tener fronteras mal definidas, está marcado por innumerables conflictos que, a decir de Bourdieu, ilustran de manera ejemplar los análisis de las controversias propuestas por los sociólogos de las ciencias y que muestran la escasa reflexión de los que se dedican a estas disciplinas. A juicio de Bourdieu, este fenómeno se debe al supuesto de que este tipo de estudios tratan de problemas acerca del fundamento y eso provoca que el campo esté dominado por la filosofía "de la que extrae o imita las ambiciones de grandeza a través, especialmente, de la retórica del discurso grandilocuente" (OC 22).

Otras características de este campo es que se manejan y exigen pocos datos empíricos y que no se exige rigor en la utilización de los argumentos, además de utilizar recursos como la desinformación y la difamación para sostenerlos y cambiar de posición según el contexto, el interlocutor o la situación.

Este campo, alejado de otras especialidades por una serie de rupturas que lo encierran en sus propios debates, está dominado por la lógica del "adelantamiento-superación" en pos, supuestamente, de la profundidad (*cf.* OC 21-60).

Pierre Bourdieu se distancia de este tipo de análisis precisamente por el uso del concepto de campo que enfatiza las estructuras que orientan las prácticas científicas. Para Bourdieu, los estudios sobre la ciencia (Kuhn, Merton, Bloor, Woolgar) son de escala microsociológica por lo cual se pueden comparar a aquellas monografías de aldea que tomaban como objeto microunidades sociales supuestamente autónomas: universos

aislados y circunscritos que se suponían fáciles de estudiar porque a esa escala los datos eran muy accesibles.

El asunto central, sin embargo, es que un laboratorio, por ejemplo, es un microcosmos social situado en un espacio que supone otros laboratorios de la misma disciplina que, a su vez, estará situada en un espacio jerarquizado de las distintas disciplinas, de manera que el laboratorio tiene determinadas sus propiedades gracias a la posición que ocupa en el espacio de la disciplina y debido a la posición que guarda ésta entre las demás disciplinas. Esta serie de elementos estructurales, estas relaciones de posición y los efectos que estas relaciones tienen son las que determinan al laboratorio. Es necesaria, entonces, una teoría global del espacio científico para poder entender un laboratorio e incluso a un investigador.

Con la noción de campo, Bourdieu ha roto, en primer término, con la visión interaccionista en la medida que constata la existencia de una estructura de relaciones objetivas entre los laboratorios y entre los investigadores que dirigen u orientan la práctica científica y, en segundo término, con un ingenuo intencionalismo según el cual los agentes calculan racionalmente la búsqueda de los beneficios sociales de la verdad (*cf.* OC 64).

> Más exactamente, son los agentes, es decir, los científicos aislados, los equipos o los laboratorios, definidos por el volumen y la estructura del capital específico que poseen, quienes determinan la estructura del campo que los determina, es decir, el estado de las fuerzas que se ejercen sobre la producción científica, sobre las prácticas de los científicos. El peso asociado a un agente, que soporta el campo al mismo tiempo que contribuye a estructurarlo, depende de todos los restantes agentes, de todos los restantes puntos del espacio y de las relaciones entre los puntos, es decir, de todo el espacio (OC 65).

Zubiri y Bourdieu ante el carácter sociohistórico de la ciencia

Los análisis sociológicos de Pierre Bourdieu han mostrado que el mundo científico no es un mundo de intercambios generosos en el cual todos los investigadores colaboran con un mismo objetivo. Lo que se observa son luchas y competencias en el interior de ciertas estructuras de dominación. El mundo científico es un universo competitivo en torno al monopolio de la manipulación legítima de los bienes científicos. Los investigadores sí están unidos, pero por las luchas que los enfrentan, e incluso las alianzas que pueden conjuntarlos tienen relación con la posición que ocupan en esas luchas.

Para Bourdieu, por tanto, en todos los terrenos de la actividad humana hay un interés. Aun lo aparentemente más desinteresado tiene su recompensa en un cierto capital, en este caso el capital científico, que puede definirse como:

> Un conjunto de pertenencias que son el producto de actos de conocimiento y reconocimiento realizados por unos agentes introducidos en el campo científico y dotados por ello de unas categorías de percepción específicas que les permiten establecer las diferencias pertinentes, de acuerdo con el principio de pertinencia del *nómos* del campo (OC 100).

Zubiri coincide con Bourdieu cuando expresa que no hay actividad racional autónoma y que ésta se encuentra afectada por los modos de pensar y las estructuras sociohistóricas en las que está situada. La actividad racional es provisional y contextual. Y no sólo por su punto de partida, sino por la apertura misma de la razón. Si la razón se actualiza lo hace de manera problemática, en búsqueda de la "hondura insondable" (IRA 168) de la realidad.

Recuérdese, además, que para Zubiri, la historia es un proceso de posibilitación. Y que en cuanto tal, tiene siempre un carácter ambivalente, de manera que no hay en ella

creación de posibilidades positivas que, a su vez, no tenga como consecuencia colateral la aparición de posibilidades negativas. La historia posibilita, pero también imposibilita.

Por otra parte, para Zubiri la vida del hombre es "la vida que le ha caído en suerte", pues según el tiempo que le ha tocado vivir, según el marco social en el que se sitúa, el hombre vive en un contexto ya trazado, aunque sea parcialmente. Y aun la acción por la que se opta, adopta esa acción como una determinada forma de realidad entre otras: "cada cosa nos impone la forzosidad de una forma de realidad" (HD 78).

¿Cómo hacer para superar estas limitaciones? Desde el punto de vista filosófico es posible que para resolver este problema, el análisis de la actividad científica desde la ética (que también es una actividad racional) pueda propiciar el encuentro entre el análisis sociológico y la filosofía con el propósito de construir una razón científica más descargada de esencialismos, totalizaciones uniformantes o ahistoricismos. Desde la filosofía de Zubiri es un error absolutizar cualquier camino que tome la razón y, en concreto, la racionalidad científica o la racionalidad técnica. También, desde el punto de vista de la filosofía zubiriana sería absurdo pretender que la actividad científica se puede separar del logos, la sociedad o la historia. En la actividad racional, según la descripción de Zubiri, lo que podemos encontrar son construcciones provisionales. En ese sentido, en la actividad científica no habría criterios morales o de verdad que puedan absolutizarse. Tampoco en la ética, pero esta actividad puede crear la posibilidad de criticar las elaboraciones científicas que pretenden sustituir la marcha de la razón que, en palabras de Zubiri, es "hacia lo desconocido e incluso hacia el vacío. Es abrirse a la insondable riqueza y problematismo de la realidad" (IRA 17 y 24).[69]

[69] *Cf.* Jordi Corominas, *Ética primera. Aportación de X. Zubiri al debate ético contemporáneo*, pp. 291-313.

CONCLUSIÓN

Este trabajo ha intentado dilucidar hasta qué punto las reflexiones epistemológicas de Zubiri y Bourdieu son un aporte al fundamento y la funcionalidad de la ciencia.

Es cierto que el pensamiento de ambos autores ha significado rupturas radicales con sus antecesores. Por un lado, filosóficas, pues de Zubiri, exclamó Ellacuría, asombra su radical posmodernidad, así como su completa despreocupación por parecerlo y su total independencia de las modas filosóficas.[70] Y, por otro, en el terreno de las ciencias sociales, ya que los trabajos de Bourdieu suscitaron no sólo polémica sino resistencias entre los intelectuales, que él mismo diagnosticaba como un "punto de honor mal colocado que les impide aceptar la representación realista de la acción humana que es la primera condición del conocimiento científico del mundo social" (RP 9).

Pero quizá esta peculiaridad es la que condujo a nuestros autores a desear implacablemente "estar en la realidad" (IRA 352) y a concebir la lucha por la producción de la verdad como interminable (*cf.* OC 197).

En ese sentido, sus reflexiones sobre el conocimiento científico están inconclusas. Por un lado, como se decía al comienzo de este escrito, porque ninguno de los dos se concibió a sí mismo como epistemólogo y, claro, ninguno pretendió que su pensamiento se constituyera en una epistemología.

Pero por otro, quizá de manera más relevante, porque ninguno pretendió eliminar los prejuicios del quehacer científico, sino que simplemente expusieron la necesidad de abandonar su defensa para buscar en la confrontación racional un fundamento más riguroso de las actividad científica, aunque para Zubiri este fundamento también abarca las demás actividades humanas y no sólo a la ciencia, ya que su pretensión es elaborar una filosofía primera.

[70] *Cf. Ibid*., p. 357.

Esta búsqueda de un fundamento más riguroso para la ciencia que puede detonar su mejor funcionamiento, condujo a examinar:

1. Las posibles relaciones entre la filosofía y la actividad científica, acerca de las cuales ambos autores coincidieron en que las ciencias pueden sobrevivir sin la filosofía y en que pretender que las ciencias dependen o se fundamentan en una pretendida teoría metafísica es una simple ilusión, aunque difieren en la posibilidad de que la filosofía pueda aportar una reflexión significativa a la ciencia. Para Bourdieu esto implicaría un esfuerzo ingente aunque la posibilidad de la aportación existe, siempre y cuando se realice una crítica sociológica del campo filosófico que destruiría la filosofía de la filosofía vigente en ese universo. Para Zubiri, en cambio, esta aportación es parte del quehacer filosófico y, sobre todo, de su función crítica.

2. Los marcos que utilizan Bourdieu y Zubiri para analizar los sistemas conceptuales que utiliza la ciencia y el conocimiento científico en cuanto tal. Análisis que conducen a reconocer que aun cuando la razón es "histórica de cabo a rabo", no significa que sea reductible a la historia, pues en ella misma es donde hay que buscar el principio de la independencia relativa de la razón respecto a la historia. La actividad de la razón, para ambos autores, es la que puede proporcionar los principios de una reflexión capaz de inspirar y controlar la actividad científica.

3. Los criterios que delimitan la noción de verdad en la práctica científica. Tema que marca una distancia bien clara entre ambos autores, pues aun cuando los dos se refieren a la verdad como una formalidad histórica, más que a un mero condicionamiento, para Zubiri sí hay cumplimiento y encuentro con la verdad, mientras que para Bourdieu esto es un imposible pues la única pretensión con alguna viabilidad es salvar la razón porque existen universos en los que se impone el consenso social respecto a la verdad.

A pesar de esta diferencia, los planteamientos de Zubiri abren la posibilidad de pensar a la filosofía como una manera de enfrentar el problema de la orientación de las prácticas para poder revisar los presupuestos que están a la base de los actos humanos.

Aunque esta revisión y posible ruptura de los presupuestos anda por caminos diferentes, pues para Bourdieu es imposible sostener la factibilidad de la ruptura con todos los presupuestos (*cf.* MP 23); mientras que para la filosofía zubiriana se puede obtener una orientación para la praxis humana, y también es posible buscar una verdad primera que sea liberada de todo presupuesto.[71]

4. El carácter sociohistórico de la actividad científica, cuya especificidad es que no hay actividad racional autónoma y que ésta se encuentra afectada por los modos de pensar y las estructuras sociohistóricas en las que está situada. La actividad racional es provisional y contextual. Y no sólo por su punto de partida, sino por la apertura misma de la razón. Si la razón se actualiza lo hace de manera problemática, en búsqueda de la "hondura insondable" (IRA 168) de la realidad, de manera que aun cuando en todos los terrenos de la actividad humana hay un interés, puede intuirse que hay un "interés por el desinterés" que es independiente de los beneficios simbólicos que conlleva y cuya concreción se da en el aprecio de las cosas, los demás y uno mismo.[72]

[71] *Cf.* Antonio González, *Estructuras de la praxis*, p. 23.

[72] *Cf.* Jordi Corominas, , *Ética primera. Aportación de X. Zubiri al debate ético contemporáneo*, p. 305.

BIBLIOGRAFÍA

BACHELARD, Gaston, *El racionalismo aplicado*, Siglo XXI, México, 1980.

BOURDIEU, Pierre, *Cosas dichas*, Gedisa, Barcelona, 1988.

_____ *Meditaciones pascalianas*, Anagrama, Barcelona, 1997.

_____ *El oficio de sociólogo*, Siglo XXI, México, 1986. Con Jean-Claude-Chamboredon y Jean-Claude Passeron.

_____ *El oficio de científico*, Anagrama, Barcelona, 2003.

_____ *Los usos sociales de la ciencia*, Col. Claves, Nueva Visión, Buenos Aires, 2000.

_____ *Sociología y cultura*, Conaculta/Grijalbo, México, 1990.

COROMINAS ESCUDÉ, Jordi, *Ética primera. Aportación de X. Zubiri al debate ético contemporáneo*, Desclée de Brower, Bilbao, 2000.

DURKHEIM, Emilio *Las reglas del método sociológico*, Distribuciones Hispánicas, México, s.f.

ELLACURÍA, Ignacio, "Biología e inteligencia", en *RealitasIII-IV*, Sociedad de Estudios y Publicaciones/Labor, Madrid, 1979, pp. 281-335.

_____ "La idea de estructura en la filosofía de Zubiri", en *Realitas I*, Sociedad de Estudios y Publicaciones/Moneda y Crédito, Madrid, 1974, pp. 71-139.

_____ "La idea de filosofía en Xavier Zubiri", en *Homenaje a Xavier Zubiri*, Moneda y Crédito, Madrid, 1970, pp. 459-523.

_____ *Sobre la esencia de Xavier Zubiri. Índices*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1965.

FERRATER MORA, José, *Diccionario de filosofía*, Ariel, Barcelona, 1994 (cuatro tomos).

FOWLER, Thomas B., "Zubiri en el panorama de la filosofía de la ciencia del siglo XX", en *Anthropos*, núm. 201, octubre-diciembre 2003, pp. 158-164.

GARCÍA, Rolando, *El conocimiento en construcción. De las formulaciones de Jean Piaget a la teoría de sistemas complejos*, Gedisa, Barcelona, 2000.

GEYMONAT, Ludovico, *Historia de la filosofía y la ciencia*, Crítica, Barcelona, 1998, pp. 374-379.

GONZÁLEZ, Antonio, *Estructuras de la praxis*. *Ensayo de una filosofía primera*, Trotta, Madrid, 1997.

_____ "Hacia una fundamentación de las ciencias sociales", en *Primer encuentro mesoamericano de filosofía. Para una filosofía liberadora*, UCA, San Salvador, 1995, pp. 69-73.

_____ "La idea de mundo en la filosofía de Zubiri", en *Miscelánea Comillas*, núm. 44, 1986, pp. 485-521.

_____ *Un solo mundo. La relevancia de Zubiri para la teoría social*, Universidad Pontificia Comillas de Madrid, Colección Tesis Doctorales 38/1995, obtenida el 2 de septiembre de 2002 en http:/www.uca.edu.sv/facultad/chn/c1170/agtd00.html

_____ "Xavier Zubiri: vida y obra", en *Anthropos*, núm. 201, octubre-diciembre de 2003, pp. 39-42.

GRACIA, Diego, *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*, Labor, Labor Universitaria, Barcelona, 1986.

_____ *Como arqueros al blanco*, Triacastela, San Sebastián, 2004,

LAÍN ENTRALGO, Pedro, "Mi Xavier Zubiri", en *Anthropos*, núm. 201, octubre-diciembre de 2003, pp. 43-54.

MARX, Karl, *Introducción general a la crítica de la economía política 1857*, Siglo XXI, Cuadernos de Pasado y Presente, núm. 1, Córdoba, 1968.

MONSERRAT, Javier, "Conexión fundamental de Zubiri con las ciencias humanas, en *Anthropos*, núm. 201, octubre-diciembre de 2003, pp. 166-171.

_____ *Epistemología evolutiva y teoría de la ciencia*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 1984.

_____ "Realismo zubiriano y teoría de la ciencia", en *Realitas III-IV*, Sociedad de Estudios y Publicaciones/Labor, Madrid, 1979, pp. 140-202.

PÉREZ, Edgardo, "Breve caracterización del campo científico", en *A parte rei. Revista de filosofía*, obtenido el 8 de octubre de 2005 en http://serbal.pntic.mec.es/ ~cmunoz11/edgardo29.pdf

PIAGET, Jean, *Naturaleza y métodos de la epistemología*, Vol. 1 del *Tratado de lógica y conocimiento científico*, Paidós, México, 1986.

PINTOR-RAMOS, Antonio, *Realidad y verdad*, Universidad Pontificia de Salamanca/Caja Salamanca y Soria, Salamanca, 1994.

REALE, Giovanni y ANTISERI, Dario, *Historia del pensamiento filosófico y científico. II. Del humanismo a Kant*, Herder, Barcelona, 1999.

ZUBIRI, Xavier, *Cinco lecciones de filosofía*, Madrid, Alianza, El Libro de Bolsillo, núm. 783, Madrid, 1980.

_____ *El hombre y Dios*, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1998.

_____ "El hombre realidad personal", en *Revista de Occidente*, segunda época, 1963, núm. 1, pp. 5-29. También se puede encontrar en *Siete ensayos de antropología filosófica*, Universidad Santo Tomás, Bogotá, 1982, pp. 55-77.

_____ *Inteligencia y logos*, Alianza/Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1982.

_____ *Inteligencia y razón*, Alianza/Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1983.

_____ *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*, Alianza/Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1984.

_____ "La dimensión histórica del ser humano", en *Realitas*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1974, pp. 11-69.

_____ *Naturaleza, historia y Dios*, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1999.

_____ "Respectividad de lo real", en *Realitas II*, Sociedad de Estudios y Publicaciones/Labor, Madrid, 1976, pp. 13-43.

_____ "Sentido de la vida intelectual. Discurso del Premio Ramón y Cajal a la investigación Científica (1982)", en *Anthropos*, núm. 201, octubre-diciembre 2003, pp. 37-38.

_____ *Sobre la esencia*, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1998.

_____ *Sobre el hombre*, Alianza/Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1986.

_____ *Sobre el sentimiento y la volición*, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1993.