

## Filosofía, ciencia y racionalidad

*Gustavo Ortiz*

Hablar de “crisis” ha pasado a ser un lugar común, también en lo referente al ámbito filosófico; es oportuno, por lo tanto, plantear e indagar brevemente en la cuestión.

Una rápida mirada a las revistas especializadas y a la lista de ediciones bibliográficas parece desmentir, en principio, los juicios que señalan un estado de crisis en la filosofía contemporánea. Con todo, ni quienes creen advertir un agotamiento, o al menos una cuasi-incomunicación en la producción filosófica, ni quienes la tildan decididamente de “discurso fantasmal”, aceptarían convertir a las estadísticas en criterio último al momento de dirimir el problema. Y en realidad, difícilmente aceptarían que el problema pueda dirimirse, dada la dificultad en arribar a una caracterización básica común acerca de la “naturaleza” de la crisis. En efecto, las apreciaciones sobre la misma parten de distintos supuestos e intereses, de diferentes marcos teóricos, y utilizan un lenguaje que está lejos de ser semánticamente “neutral”. Quizá, valiéndose de la expresión acuñada por Kuhn, haya que hablar de “inconmensurabilidad paradigmática”<sup>1</sup>. En ese caso, resultaría una tarea ardua y posiblemente poco redituable intentar comparar los significados de los respectivos lenguajes.

De ser así, conviene más bien iniciar nuestro análisis refiriéndonos a una de las posiciones que con mayor énfasis negó el estatus racional del discurso filosófico, denunciando sus carencias de sentido y reduciéndolos al nivel del mito, esto es, del conocimiento primero y confuso de la realidad: el positivismo lógico. El cuestionamiento ha sido tan radical, que parece haber terminado provocando, en algunos sectores, una firme resistencia a autocalificarse o a ser calificado de “filósofo”, como si tal denominación encubriera una cierta infamia y descrédito intelectual y académico.

## 1. La crítica del Positivismo

La descalificación gnoseológica de la filosofía es hecha por el Positivismo lógico desde una valoración del conocimiento científico como paradigma del conocimiento racional. Y específicamente lo “científico”, es entendido según un modelo cognitivo que se atribuye a las ciencias de la naturaleza y que suscriben desde el tradicional empirismo gnoseológico inglés hasta el empirismo semántico de Carnap, con diferencias que, si bien es preciso tener en cuenta, se desdibujan en la invariable exigencia de referencialidad empírica, y sobre todo, en la también invariable negación de la filosofía como actividad cognoscitiva autónoma, y en la negación de auténticas proposiciones filosóficas. En esta perspectiva, más que de “crisis”, habría que hablar simplemente de desaparición o eliminación “natural” de la filosofía en el proceso evolutivo del conocimiento.

Se puede decir que en la reducción de la filosofía a una actividad de segundo orden constreñida al análisis lógico del lenguaje científico, el Positivismo está operando con “conceptos filosóficos”. Y en efecto, no resulta complicado argüir con éxito en contra de las posiciones asumidas por el Círculo de Viena. Pero es esa misma “vulnerabilidad” la que connota una actitud que el carácter polémico y reactivo del Positivismo (y la “pasión” antipositivista que desencadenó), han opacado: la de exponer los propios puntos de vista a la crítica severa y sin atenuantes, la de conformar un discurso abierto a reformulaciones y sujeto a control. Popper, quien nunca ocultó sus discrepancias con algunas tesis centrales del Círculo de Viena, consideró, sin embargo esta actitud como representativa de la mejor tradición racional<sup>2</sup>.

Sea como sea, el talante positivista ha informado buena parte de las investigaciones, especialmente en el ámbito de las ciencias humanas y sociales, y ha impulsado el desarrollo de “ideologías” que anunciaban, en nombre de la razón y de la ciencia, el fin de las ideologías y de la metafísica. Por cierto, esto no ha ocurrido; la razón tiene sus “astucias”; y no admite que en su nombre se profeticen apocalipsis. Y es la razón, hablando metafóricamente, la que ha ido escribiendo

su propia historia, en la trastienda y a espaldas de la historia positivista. Quizá sea importante intentar delinear esa historia encubierta, oculta a la propia mirada positivista. A través del esbozo de reconstrucción histórico-teórica que sigue, procuraremos, pues, indicar cómo las “distintas maneras de hacer ciencia” implicaron distintas caracterizaciones del conocimiento científico, y al redefinirse lo científico, se redefinió la idea de conocimiento y de conducta racional, y de esa manera, el modo de concebir y de realizar esa actividad cognoscitiva que denominamos “filosofía”. Según vemos, éste es uno de los efectos más importantes –positivo al fin–, que el conocimiento científico provoca en la filosofía, no su invalidación gnoseológica.

Por cierto que además de éste, que podríamos llamar “metodológico”, existen otros aspectos en la influencia que el desarrollo de la ciencia ejerció sobre la filosofía. Y es claro que vale también la inversa: la filosofía ha tenido y tiene una innegable incidencia en la actividad científica. Por otro lado, la relación filosofía-ciencia no se determina sólo teóricamente; es también un problema de tipo social, y tiene que ver con el lugar y la función que la sociedad moderna reserva al conocimiento “productivo”. Pero de estos temas no nos ocuparemos.

## 2. La relación filosofía-ciencia

No obstante las interminables discusiones que desencadena cualquier caracterización de la filosofía, pensamos que pocos, si alguno, estarán dispuestos a cuestionar la pertinencia teórica del “problema del conocimiento” a esta área disciplinar, ni tampoco, la relevancia histórica del mismo. En efecto, toda doctrina filosófica, desde los griegos hasta nuestros días, ha supuesto o ha elaborado una determinada perspectiva gnoseológica, vinculada, de una u otra manera, con problemas “extrafilosóficos”, ya sean de tipo político, religioso, científico, etc.

Ahora bien, lo que en virtud de periodizaciones convencionales los estudiosos de la historia denominan “época moderna”, se distingue, en Europa, por la convergencia de una serie de fenómenos de distinta naturaleza, con leyes

y dinamismos propios y complejamente relacionados: el acelerado crecimiento económico, el auge de la tecnología y del conocimiento científico, la revolución político-social y la implantación de un nuevo “ethos” cultural. La transición de la Edad Media a la Edad Moderna implicó, pues, la constitución de una nueva “realidad”; el paso en el que el conocimiento científico y sus aplicaciones tecnológicas llegan a ocupar un lugar relevante, no fue puntual e instantáneo, sino de trámite diferenciado y lento. Abarcó todos los sectores de la realidad, y fue registrado por el pensamiento filosófico, que se concentra, entonces, en la tematización de esta nueva “racionalidad histórica”. Más todavía; inscripta en el contexto de la Modernidad, la filosofía se replantea críticamente su naturaleza gnoseológica, tomando como referencia el conocimiento de las ciencias formales y empíricas.

La preocupación de la filosofía por el conocimiento científico que acabamos de apuntar, no es nueva; ya se daba entre los griegos. En efecto, en los sistemas de la Antigüedad, tomemos por ejemplo el pitagórico-platónico, las doctrinas filosóficas estaban vinculadas con los descubrimientos matemáticos. Pero probablemente debido a la no utilización de ese instrumental en la resolución de problemas provenientes de la naturaleza, el conocimiento matemático no se había consolidado suficientemente como saber autónomo. De allí entonces, la confusión entre lo filosófico y lo matemático, y la tendencia que se observa en los pitagóricos-platónicos a la especulación cuasi-mística sobre los números. A su vez, el método “experimental” usado en la física aristotélica prescindía de las matemáticas, arriesgándose de esa manera a concluir en especulación cosmológica.

Recién con Galileo se alcanza una puesta a punto entre razonamiento y experiencia, una nueva manera de “leer el gran libro de la naturaleza”, y en consecuencia, una nueva intelección filosófica de la ciencia, vinculada a esa manera distinta de percibir e interrogar a la naturaleza que inauguran los matemáticos y físicos. Precisamente ésa era la intensión de Bacon y Descartes, iniciadores de lo que se llamará “empirismo inglés” y “racionalismo continental”

respectivamente. Ambos plantean el problema del conocimiento como el de los fundamentos últimos o primeros principios que garanticen su naturaleza de conocimiento. Descartes encuentra ese fundamento en la intuición intelectual de las ideas claras y distintas, Bacon en la experiencia sensorial.

Se ha insistido en las diferencias que separan a las dos escuelas, pero con frecuencia no se ha sabido ver que en ambas opera un mismo modelo de conocimiento. Éste es concebido como una relación inmediata y directa entre el sujeto cognoscente y la cosa conocida, relación que sería adecuada, verdadera, siempre y cuando no existan elementos que la interfieran. El hombre puede conocer “verdaderamente” porque en sí mismo tiene la fuente del conocimiento: su facultad de intuición intelectual, su facultad de percepción sensible. La verdad es evidente, manifiesta, transparente; la verdad es la idea como representación-reproducción del objeto (el “cogito” cartesiano, la idea simple en Locke). Si la verdad es transparente a la visión de las facultades intelectuales o sensoriales, el error proviene de factores que obnubilan esa transparencia, fuerzas ocultas (pasiones, prejuicios, los “ídola”), que obstaculizan la relación entre el sujeto y el objeto. Popper denomina “doctrina de la verdad manifiesta” o “epistemología optimista” a ese modelo de conocimiento que sostienen Descartes y Bacon, y que tendría como contrapartida, la teoría “conspiracional” del error o la ignorancia<sup>3</sup>.

En Kant esta teoría del conocimiento, ingenua, sufre un primer viraje. El sujeto no se reduce a conocer pasivamente la idea como representación evidente del objeto. Por el contrario, es el sujeto el que a partir de las formas “a priori” del entendimiento y la sensibilidad, funda trascendentalmente la posibilidad misma del conocimiento. Lo propio del entendimiento no es, entonces, un “ver”, sino un “hacer”, no es “receptividad”, sino “constitución”, principio de inteligibilidad.

Kant considera que ni el racionalismo ni el empirismo clásicos habían dado respuesta satisfactoria al problema de una teoría del conocimiento científico y al problema de la filosofía como ciencia; bastaba con revisar la historia. La lógica contenida en el *Organon* aristotélico, piensa Kant, es ciertamente una ciencia, una ciencia “a priori” que tiene asegurado su apriorismo en la evidencia.

Pero lo tiene asegurado porque la lógica se ocupa de los conceptos en cuanto conceptos, y lo único que hace es explicitarlos en forma tal que no se contradigan a sí mismos. En definitiva, es una ciencia formal constituida ya por Aristóteles e inmodificable.

Pero hay otras dos ciencias que no se ocupan sólo de conceptos, dirá Kant: la matemática y la física. Ninguna de las dos funda la verdad de sus juicios en la evidencia formal de sus conceptos. La matemática elabora sus razonamientos no con simples conceptos, sino mediante una *construcción* de los objetos conocidos. Y la física lo hace por *hipótesis*: la verdad de los juicios sintéticos “a priori” de la física, consiste en la conformidad de los objetos con las hipótesis.

En definitiva, según Kant, el ejemplo de las ciencias, tales como la matemática y la física, indica que el entendimiento posee juicios sintéticos “a priori”. Eso significa que en ese tipo de conocimiento, es el entendimiento el que determina de antemano los objetos por un principio que no es la “evidencia” ni la “experiencia”, como lo entendían Descartes y Bacon.

Así pues, al dejar de ser concebido el conocimiento como una relación entre un sujeto que intuye al objeto en la representación transparente que la transmite el concepto, la filosofía deja de ser teoría de la autoevidencia de las ideas, y deja de considerarse “fuente” de conocimiento. Esta gnoseología de la “visión” de una u otra forma, suponía la naturaleza “infalible” del conocimiento, infalibilidad que descansaba en la certeza absoluta provocada en el sujeto cognoscente por la “evidencia” de las representaciones. Kant mantiene la posibilidad de un conocimiento cierto, pero viene a decir, por un lado, que esa certeza no es un asunto de tipo psicológico, que tenga que ver con el “origen” del mismo, sino de tipo gnoseológico, que tiene que ver con las condiciones que lo garantizan. Por otro lado, viene a decir que el objeto es “construido”, no es dado, despojándolo de esa manera de toda evidencia. Para Kant, la apercepción trascendental que funda el conocimiento en cuanto conocimiento posible, lo hace también cierto, verdadero y universal, pero la apercepción trascendental no es una apercepción

empírica; por lo tanto, las características del conocimiento que hace posible no pertenecen al orden psicológico, sino epistemológico.

Y allí, pues, donde otros vieron ideas, impresiones, sensaciones y creencias, Kant intenta construir enunciados, proposiciones, axiomas y teoremas. De una gnoseología privada, que identificaba el conocimiento con los procesos psicológicos y centraba su atención en las ideas y conceptos, se pasa a una teoría del conocimiento objetivo, intersubjetivo o público, que centra su atención en los enunciados y teorías.

No es de extrañar, entonces, que el “quid iuris” kantiano, el problema de la posibilidad de los juicios científicos, derive en el problema del lenguaje. En efecto, se trata de localizar aquellas condiciones que hacen posible la “desprivatización” de la gnoseología, el paso de lo subjetivo a lo intersubjetivo u objetivo. Del conocimiento como discurso mental o concatenación de ideas, se pasa al conocimiento como discurso público, como sistema de enunciados y oraciones.

Importa subrayar una vez más que este cambio en la perspectiva filosófica, obedece a una transformación de lo que se entiende por conocimiento, promovida, a su vez, por una transformación de los modos de comprender operados en la actividad científica, y que tienen que ver, en particular, con la manera en que la ciencia se relaciona con el mundo externo. En efecto, la necesidad de preservar el carácter “empírico” entendido genéricamente como referencia a la realidad, hace que el conocimiento científico deba someterse a una serie de reglas de procedimiento, entre las cuales se cuenta la exigencia de comprobabilidad y transmisibilidad de cualquiera a quienquiera, conformándose de esta manera como un discurso de naturaleza intersubjetiva o social. Cuando la ciencia se presenta como una actividad autónoma, con leyes y mecanismos de validación específicos, conceptualmente “construida” y no simplemente intuitiva, se empieza a percibir con mayor claridad que el conocimiento es intersubjetivo, objetivo o público, y no simplemente un “modo de ser” del individuo, susceptible de explicaciones que se diluyan en lo subjetivo. Y esas mismas condiciones

resultan óptimas para que se elabore una “teoría del conocimiento”: en efecto, una teoría del conocimiento, es algo trivial, necesita un objeto específico, requiere que el conocimiento se constituya como actividad autónoma; de lo contrario, no alcanza a ser “teoría”, al carecer de objeto sobre el cual teorizar.

### 3. La herencia kantiana

Este replanteo de la cuestión gnoseológica inaugura una nueva época en la historia de la filosofía occidental. Después de Kant se insistirá en que la filosofía no puede recaer, legítimamente, en el problema de las fuentes, ni puede autoasignarse la función de tribunal de la ciencia. En los hechos, sin embargo, la filosofía posterior a Kant oscilará entre dos extremos: la reincidencia en la pretensión de saber absoluto y su autonegación en aras de la ciencia; ciertamente, habrá momentos en que logra perfilar su propia identidad.

Pero si en Kant la filosofía aprende a presentarse como discurso intersubjetivo, a diferencia del modelo gnoseológico previo, recién después de Kant, con el advenimiento de la física no-newtoniana y de la geometría no-euclidiana, al entrar en crisis el concepto de ciencia como conocimiento necesario, cierto y definitivo, la filosofía, retomando quizá una antigua tradición, empieza a caracterizarse como discurso abierto, crítico y criticable.

Así pues, el sesgo kantiano quedará incorporado a la problemática filosófica contemporánea. Si bien, por ejemplo, muchos de los objetivos que el Círculo de Viena se traza hundan sus raíces en el empirismo clásico, otros son de extracción kantiana, como el del problema de la resolución de la objetividad científica a través de la intersubjetividad del lenguaje.

La impronta kantiana es también claramente perceptible en las orientaciones de la filosofía analítica. Por una parte, las actuales corrientes del análisis filosófico sostienen que la construcción de teorías científicas no es, ciertamente, de su directa incumbencia. Pero, por otra parte, sostienen que es



incumbencia de la actividad filosófica el análisis metalingüístico de los discursos científicos.

Como se ve, no se niega la legitimidad de la actividad filosófica ni la existencia, también legítima, de auténticas proposiciones filosóficas.<sup>4</sup>

Lo que no deja lugar a discusión es la ascendencia kantiana de la filosofía popperiana. Ésta se percibe, en primer lugar, en la identificación de la misma como teoría de la racionalidad, con una doble referencia: en cuanto teoría de la racionalidad científica y en cuanto teoría de la racionalidad en ética y en política. En segundo lugar, la raíz kantiana aparece en la tajante distinción entre el “quid iuris” y el “quid facti”, que Popper retoma y sobre la cual construye su teoría de la racionalidad. Éste es el punto de partida para su posición anti-inductivista, anti-sicologista y anti-intuitivista. Ciertamente el falsacionismo, criterio de científicidad y de demarcación y traducción metodológica de la razón falible y crítica, lo separa de Kant.

La orientación kantiana se advierte también en la naturaleza y en la función que T. Kuhn asigna a los paradigmas, piezas claves en su teoría de la ciencia, y de diferentes maneras, en los principios categoriales de Sellars, en los “patrones” de Hanson, en las “formas de vida” de Wittgenstein, en el “apriori” hermenéutico de Habermas, en el “apriori” corpóreo de Apel, etc.

Comenzamos interrogándonos acerca de la “crisis” de la filosofía contemporánea. Nuestra rápida encuesta pareciera conducirnos a algunas conclusiones provisionarias.

Si por “crisis” se entiende “enjuiciamiento”, la que ha sido puesta en el tribunal de los acusados y ha recibido un dictamen desfavorable, sería un cierto tipo de filosofía que no ha tomado en cuenta el aporte kantiano, que mantiene sus pretensiones de saber “trascendente”, que supone una gnoseología ignorante no sólo de los contenidos cognitivos elaborados por la ciencia, sino del tipo de racionalidad puesta de manifiesto por la práctica científica madura, y que

importa centralmente al elaborar una teoría del conocimiento humano. Cuando desde Kant en adelante se ha dicho que los límites del conocimiento son los límites de la experiencia o cuando se ha afirmado que esos límites están dados por la historia, no pudiendo nadie saltar por sobre su tiempo, o cuando se ha enunciado que los límites del mundo son los límites del lenguaje, etc., uno de los objetivos que se ha perseguido es controlar las “desmesuras” de la razón, indicar el carácter finito del conocimiento, también de la filosofía, y señalar su condición humana, su naturaleza falible, y por eso, necesariamente crítica.

Por lo tanto, la “crisis” que el conocimiento científico pueda haber ocasionado, no afecta a *la filosofía*, sino a un modo determinado de hacer filosofía. El “proceso” entablado a la filosofía trascendente se extendió a la metafísica que aquella involucraba; tampoco esto significa, sin más la negación de lo metafísico. Significa la emergencia de una nueva metafísica inscripta en un nuevo espacio teórico. En efecto, la racionalidad y por lo tanto la plausibilidad de las teorías metafísicas dependen entre otras instancias, de la articulación que guarden con las teorías científicas del momento. De manera tal que, por exigencia gnoseológica, la imagen metafísica y la imagen científica de la realidad, aunque moviéndose en órdenes diferentes, deben ser compatibles<sup>5</sup>.

Hasta las ciencias “puras”, como la física, aceptan en sus teorías componentes metafísicos, y aceptan que estas teorías metafísicas puedan cumplir un rol epistemológicamente relevante. Esta relación entre las teorías metafísicas y las teorías científicas puede ser determinada, desde un punto de vista teórico, como lógicamente necesaria o como una vinculación puramente pragmática, etc. De cualquier manera, es innegable la presencia de entidades metafísicas en los sistemas teóricos empíricos.

Por cierto, las ciencias humanas y sociales conllevan también perspectivas metafísicas. Así, por ejemplo, la efectividad que las distintas corrientes atribuyen a sus respectivos métodos se asienta en la suposición que la realidad humana “es” o se comporta de tal o cual manera, y en base a esa suposición metafísica, se elige tal o cual método.

En resumen, lo que parecen señalar las teorías contemporáneas de la ciencia, es que las imágenes metafísicas u ontologías subyacentes son inteligibles si tienen algún modo de articulación con las ciencias del momento. No gozan de un estatus especial; por el contrario, están sometidas a un cierto tipo de evaluación racional. Son vistas como productos culturales, históricos, creados por el hombre para intentar explicar u ordenar significativamente la realidad. No se las puede visualizar como siendo traducciones necesarias de un determinado y definitivo "modo de ser o de saber" de la naturaleza humana.

Pero esto no significa, sin más ni más, la desvalorización gnoseológica del conocimiento metafísico.

## Notas

<sup>1</sup> KHUN, T.: *La Estructura de las Revoluciones Científicas*, Ed. F.C.E., México, 1971, Pág. 305.

<sup>2</sup> POPPER, K.: *Unended Quest: An Intellectual Autobiography*, Fontana/ Collins, Londres, 1976, Pág. 96. Versión española: *Búsqueda sin Término. Una autobiografía intelectual*. Ed. Tecnos, Madrid, 1977, pp. 119-120.

<sup>3</sup> POPPER K.: *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1976, Pág. 23. Versión española: *El Desarrollo del Conocimiento Científico. Conjeturas y Refutaciones*, Ed. Paidós, Bs. As., 1967, Págs. 10-12.

<sup>4</sup> MUGUERZA, JAVIER, (com.): *La Concepción Analítica de la Filosofía* (2 tomos), Alianza Edit., Madrid, 1974. Véase la Introducción del mismo Muguerza.

<sup>5</sup> Una posición claramente expresada, entre otros, por Popper y Sellars.