

LA TAREA DE LA FILOSOFÍA EN SU RELACIÓN CON LA CIENCIA

ELIZABETH PADILLA*

A fines del siglo XIX y principios del XX se despertó un fuerte interés en problemas filosóficos inherentes a la ciencia, con el propósito de llegar a acuerdos generales sobre cómo deberían ser resueltos. En el reconocimiento de cuáles eran los problemas y los modos de resolución que pudieran ser considerados legítimos, tuvo su génesis la concepción conocida como positivismo lógico. Uno de los primeros acuerdos a los que arribó esta concepción fue la erradicación de la especulación metafísica en el tratamiento de las cuestiones científicas, las cuales deberían quedar ceñidas a la estricta investigación empírica. Un modo de evitar, precisamente, la introducción de entidades metafísicas en teorías científicas consistió en sujetarlas a una teoría general acerca de la significación cognitiva. Como sugiere Suppe:

El único discurso significativo era el hecho o bien en términos de lenguaje fenoménico o bien usando términos que fueran abreviaturas de expresiones del lenguaje fenoménico; toda aserción que no reuniese estas condiciones era un sinsentido metafísico¹

Esta doctrina, que adquirió distintas formulaciones, fue conocida con el nombre de teoría verificacionista del significado. Tal doctrina se extendió a todo discurso, incluso al filosófico. La tarea filosófica, que se había constituido desde sus orígenes como saber sustantivo, devino en tarea *terapéutica*, ya que su función quedaba restringida a señalar cómo debería ser usado el lenguaje, toda vez que quisiéramos formular un discurso cog-

* Universidad Nacional del Comahue, Argentina.

¹ Frederick Suppe, *La estructura de las teorías científicas*. Madrid, Nacional, 1979, pp. 28-29.

nitivamente significativo. Así pues, el uso correcto del lenguaje conduciría al reconocimiento de enunciados fácticos formulados en lenguaje observacional. De este modo, una vez determinados esos enunciados sólo restaba ver cómo deberían ser verificados para luego arribar a las leyes o generalizaciones. Y este *cómo* nos lo era provisto por el método, el que a su vez se caracterizaba por su impronta normativa y su carácter universal y ahistórico. De esta manera, la aplicación tanto del método como del criterio de verificación del significado constituían los parámetros de demarcación de todo saber que pretendiera ser calificado como científico.

El conocimiento científico y el filosófico bajo las condiciones antedichas se constituyeron, pues, en los únicos discursos cognitivamente significativos, uno acerca del uso correcto del lenguaje y el otro del mundo. En esta atmósfera se enmarcaron los distintos intentos, como por ejemplo el de Reichenbach de formular una filosofía científica. Al respecto sostiene: "la especulación filosófica es una etapa pasajera, que ocurre cuando surgen problemas filosóficos en épocas que carecen de medios lógicos para resolverlos".²

Sin embargo, lo que resultó pasajero, parafraseando la cita anterior, fue ese modo peculiar de entender la filosofía como teoría de la ciencia, ya que la misma sufrió serios avatares a partir de la primera mitad del siglo xx por parte de aquellos que habían sido formados —en su mayoría— al interior de dicha concepción y que con sus críticas se encargaron de asestarle el golpe de gracia. Pero lejos de pensar que tal revisión de los presupuestos positivistas lógicos (principio verificacionista del significado, univocidad del método, rechazo de la metafísica) condujera a recobrar nuevamente la necesidad de rescatar el carácter totalizante que nos provee la filosofía a partir del reconocimiento de los límites de toda teoría de la ciencia, la tendencia de muchos de ellos apuntó a posiciones reduccionistas dispuestas a reemplazar a la filosofía directamente por la ciencia. Pareciera que el fracaso del proyecto original llevara consigo, en su bancarota, el de toda la filosofía. Así, los planteamientos naturalistas, que inauguran Quine y Kuhn, a partir de las críticas a la teoría de la ciencia de corte positivista, parecen ser la inevitable respuesta a la imposibilidad de una filosofía prescriptiva, bien conocida como *filosofía primera*, proclamando de una vez por todas el abandono de los intentos justificatorios realizados por la filosofía y su reemplazo por la ciencia sin más pretensiones que la de la descripción. No obstante, podemos sostener —junto con Van Fraassen—

² Hans Reichenbach, *La filosofía científica*. México, FCE, 1975, p. 7.

que el desvanecimiento de las fronteras entre filosofía y ciencia que caracteriza a los planteamientos naturalistas —como un caso del reduccionismo señalado— podría ser evaluado sólo como la debacle del proyecto original empirista, en tanto tribunal último de justificación de todo conocimiento fáctico, y no el de toda especulación filosófica.³

Como podemos observar, somos testigos del intento fallido de elaborar una teoría de la ciencia con una intencionalidad no filosófica, o al menos explícitamente antimetafísica; una teoría que si bien se postulaba con carácter normativo respecto al discurso científico y por lo tanto no reducible a él, pretendía compartir el mismo criterio de científicidad de las ciencias positivas, objeto de sus análisis. Es notable que a pesar de la proclamada no reducibilidad, este tipo de teoría de la ciencia haya asumido sin más como metalenguaje el de las ciencias formales. Un ejemplo en este sentido es la prescripción de la *concepción heredada*⁴ de que las teorías científicas se expresen como teorías axiomáticas formuladas en una lógica matemática de primer orden L con identidad.⁵ En un escenario tal, la teoría de la ciencia fijaba los límites de lo que podía ser dicho en términos de lenguaje cognitivo, y la ciencia —bajo la atenta orientación de la primera— era la que finalmente elaboraba un discurso legítimo acerca del mundo. Ahora bien, una vez mostrados los obstáculos que impedían la realización del carácter justificador de tal teoría, a la que Quine calificó por los propósitos que perseguía de *filosofía primera* en su célebre artículo “La naturalización de la epistemología”⁶ arribamos —siguiendo a este autor— no al reemplazo de esta teoría de la ciencia por otra más adecuada, sino a su reducción a una ciencia particular; en el caso de Quine, la propuesta de reducción se inclina por la psicología empírica. Así, el camino iniciado por la filosofía en la Modernidad, de búsqueda de los fundamentos de legitimación del conocimiento científico, parecen conducirla finalmente, en los planteamientos reduccionistas a tomar para sí como propios los modos que caracterizan a la ciencia positiva en sus tratos con el mundo.

³ En *La imagen científica*, Van Fraassen se encarga de revisar los presupuestos del empirismo tradicional sostenido por la teoría de la ciencia y postula una nueva redefinición del mismo, al que denomina “empirismo constructivo”. (Cf. Bas Van Fraassen, *La imagen científica*. México, Paidós, 1996.)

⁴ La expresión “concepción heredada” fue usada por primera vez en 1962 por Hillary Putnam. Con ella refiere al modo en que los filósofos de la ciencia, a partir de los años veinte, entendían a las teorías científicas como cálculos axiomáticos a los que se les daba una interpretación observacional parcial por medio de reglas de correspondencia.

⁵ F. Suppe, *op. cit.*, p. 35.

⁶ Cf. Willard Van Orman Quine, “La naturalización de la epistemología”, en *La relatividad ontológica y otros ensayos*. Madrid, Tecnos, 1986, pp. 93-119.

La filosofía, pues, como teoría de la ciencia, termina confundándose con la ciencia positiva y por tanto desvirtuando uno de sus propósitos fundamentales, es decir, su afán de totalidad.

Podemos admitir, como hemos señalado, que ciencia y teoría de la ciencia comparten el carácter de *cientificidad*. ¿En qué sentido entendemos tal carácter? ¿Será en uno que conduce a la inevitable reducción de la filosofía en la ciencia? O quizá necesitemos retrotraernos más lejos, a los fines de reencontrar el sentido originario de esta particular comunidad con la esperanza de que ese sentido tenga un efecto saludablemente crítico sobre nuestra consideración presente de la compleja relación entre filosofía y ciencia; crítica que se torna fundamental en un mundo seducido y dominado por la perspectiva de esta última.

Una investigación lúcida de esta compleja relación es la que Gadamer⁷ realiza y que nos servirá de guía a partir de ahora en nuestra exposición. Gadamer sostiene que la filosofía puede ser llamada con propiedad *científica*, pues a pesar de las diferencias conserva una proximidad con las ciencias que le permite separarse del ámbito de la concepción del mundo basada en evidencias subjetivas. No obstante, nos alerta, es un grave error de nuestra época confundir la *cientificidad* de la filosofía con aquella noción derivada de las ciencias positivas. La filosofía no trabaja sobre lo dado, como la harían estas últimas, sino que se ocupa del todo. Y esta idea supera las posibilidades finitas del conocimiento que pueda ser adquirido científicamente. No obstante, sigue siendo pertinente referirse al carácter científico de la filosofía. Ella radica en el orden de la obligatoriedad, propio del conocimiento científico, mientras que lo filosófico responde a la exigencia de justificación.

Pues bien, si volvemos sobre la cuestión de la teoría de la ciencia, observamos que esta satisface, por un lado, la exigencia de obligatoriedad pero no desde un orden particular de lo dado, y por otro, de necesidad de justificación propia de la filosofía. Por tanto, la teoría de la ciencia se inscribe como tarea filosófica. Sin embargo, como lo hemos advertido antes, al ocuparse de la ciencia pareciera clausurar —al menos en su modalidad positivista— la preocupación por el todo, en el sentido en que “la filosofía debe mantener la unidad en el todo del ente”.⁸ Ahora bien, ¿por qué tal

⁷ Cf. H.-G. Gadamer, “Acerca de lo filosófico en las ciencias y lo científico en la filosofía”, en *La razón en la época de la ciencia*. Barcelona, Alfa, 1981, pp. 7-24.

⁸ H.-G. Gadamer, *Verdad y método: fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Salamanca, Sígueme, 1991, p. 8.

teoría se desentiende de su destino filosófico? A esta cuestión debemos agregar una más preocupante y que Gadamer formula en estos términos:

¿No es acaso en la época de la ciencia en la que vivimos, la teoría de la ciencia el único sentido legítimo de la filosofía? ([1974], 95). ¿Hay todavía alguna vía, que permita conservar y corroborar la gran herencia de saber y sabiduría de la humanidad?⁹

Esta vía es la de “la vieja tarea de justificación de la vida conformada por la ciencia”¹⁰ y de la cual, nos atrevemos a afirmar, la teoría de la ciencia no pudo, ni podrá hacerse cargo.

¿Cómo hemos arribado a una concepción de filosofía dominada por la de la ciencia? Gadamer señala que fue en el siglo XVII en dónde se dio inicio a una nueva idea de ciencia. En efecto, con la mecánica de Galileo y su extrapolación a todo el campo de la experiencia, nació una concepción de ciencia que se separó radicalmente de los fundamentos de la *filosofía primera*. Ésta se caracterizó por la descripción y análisis matemáticos de los fenómenos y de un nuevo concepto de ley natural. La investigación de las leyes naturales posibilitaron la aplicación de la ciencia en la transformación técnica de la naturaleza que caracteriza a nuestra época y la universalidad postulada en el método apoyaron las pretensiones de un nuevo concepto de unidad de saber y conocimiento. Así, asistimos a la emergencia de un conocimiento que ya no se encuentra en ninguna relación evidente con nuestro antiguo conocimiento del mundo. Al respecto, Gadamer afirma: “Esta nueva concepción de ciencia fundamentó, por primera vez, el concepto estricto de filosofía que desde entonces vinculamos con la palabra ‘filosofía’”.¹¹

En este sentido, la independencia de la ciencia respecto de la filosofía a partir de la Modernidad condujo a elaborar un tipo de teoría de la ciencia que no consideró necesario justificar aquello que la ciencia significa en el todo de la existencia humana, es decir, en su aplicación a la naturaleza y a la sociedad. Precisamente, la justificación de ese ámbito no es lo que la teoría de la ciencia consideró como parte de su tarea filosófica.¹² Es más, se desentendió de cuestiones tales, una vez deslindados los problemas de

⁹ H.-G. Gadamer, “¿Filosofía o teoría de la ciencia?”, en *ibid.*, p. 102.

¹⁰ *Ibid.*, p. 104.

¹¹ *Ibid.*, p. 100.

¹² Aquí viene bien mencionar algunos planteamientos superadores en teoría de la ciencia que intentan dar cuenta —en cierta medida— de esta dimensión a la que Gadamer refiere con el mundo de la vida conformado por la ciencia, como por ejemplo los planteamientos

los cuales consideró era legítimo ocuparse en los contextos de descubrimiento y de justificación. Y si bien las propuestas posteriores rechazaron la división de los contextos, el tratamiento de estos problemas quedó supe-
ditado al análisis provisto por alguna ciencia particular y no por el de la filosofía. Por otra parte, la tarea filosófica supone la búsqueda de una justificación no condicionada y la teoría de la ciencia no estaría en condiciones de proporcionarla, pues debería ir más allá de la tarea de justificación inmanente del quehacer científico. A toda teoría de la ciencia subyace —sostiene Gadamer— “la idea de la autojustificación, que la obliga a ir más allá de ella misma”.¹³

De ahí que podríamos concluir, provisoriamente, que una teoría de la ciencia dominada por una determinada concepción de ciencia no hace más que ponerse a su servicio como medio o instrumento de justificación de la misma. Ello implicaría, en palabras de nuestro autor, “una limitación de su autocomprensión de su autojustificación [...] Si toma en serio la tarea de la justificación que lleva a cabo, tendrá que ir más allá de estos límites”,¹⁴ y si no correrá el riesgo de caer en el dogmatismo. En este sentido, reconocemos que las críticas surgidas en el seno mismo del positivismo lógico se ocupan de desmontar los presupuestos dogmáticos de sostener, por ejemplo, que el fundamento de todo conocimiento reside en la observación. Respecto a este tema, la concepción antedicha modificó su posición inicial acerca de cuáles serían las unidades básicas sobre las que recaería la nota de certeza. En un principio fueron las oraciones protocolares, pero luego se arribó a la conclusión de que no es posible adjudicar certeza a oraciones tomadas aisladamente, sino que ésta es función de las oraciones en el todo de la teoría. Ese resultado no hace más que reconocer en este ámbito el principio hermenéutico de que lo individual depende del todo, como el todo de lo individual.

Ahora bien, ¿es posible obtener la certeza sin margen de duda? Como es sabido, las críticas al razonamiento inductivo por parte de Hume condujeron de la mano de Popper al reemplazo del método, basado en este tipo de razonamiento, por el de la falsación y con ello al reconocimiento de que ninguna ciencia fáctica avanza más allá que de su carácter conjetural. Sin embargo, si reparamos en la historia de la ciencia observamos

que tematizan los fines de la praxis científica y sus relaciones con el resto de la cultura: estudios sobre la ciencia y el género, relaciones entre ciencia e ideología, etnometodología de los laboratorios, entre otros.

¹³ *Ibid.*, pp. 104-105.

¹⁴ *Ibid.*, pp. 108-109.

que el método falsacionista no condecía con la actitud que adoptan los científicos ante la presencia de posibles falsadores de sus teorías. Kuhn sostendrá, en *La estructura de las revoluciones científicas* [1969], con el objetivo de dar cuenta de la actividad real de los científicos, que no es el método lo que permite demarcar ciencia de pseudociencia, sino lo que es ciencia se define a partir del reconocimiento de acuerdos en el orden de lo teórico y de la práctica que delimitarían las comunidades científicas. Estos acuerdos cambiarían con el tiempo y de una manera no acumulativa en relación con el conocimiento adquirido anteriormente. En virtud de esa caracterización del cambio,¹⁵ el planteamiento kuhneano se ve llevado a realizar una revisión crítica de lo que se había entendido como historia de la ciencia desde una perspectiva no acumulativa del conocimiento. Al respecto, Gadamer afirma:

Su teoría de la “revolución” critica con razón la falsa estilización del proceso lineal que se pretende vincular al progreso de la ciencia y muestra la discontinuidad que provoca el respectivo dominio de proyectos básicos paradigmáticos. A ello está vinculada toda la problemática de la cuestión de la “relevancia”; y ésta es una dimensión hermenéutica.¹⁶

Así, Kuhn constituye un punto de inflexión en la teoría de la ciencia, un punto sin retorno, a partir del cual se inscribe, por un lado, la posibilidad de recurrir a cuestiones interpretativas en teoría de la ciencia, y por otro, al establecer —junto a Quine— que no hay criterios absolutos de conocimiento o de justificación que puedan ser establecidos *a priori*, hace posible el surgimiento de distintas versiones de naturalización del conocimiento. Ahora bien, llegados a este punto, y aún cuando la teoría de la ciencia se haya abocado a corregir mediante una lúcida autocrítica los presupuestos dogmáticos que en ella aparecían, observamos que no hemos avanzado demasiado lejos en cuanto al nivel de autocomprensión de lo que la ciencia significa en el todo de la vida. Al respecto, advertimos que entre los presupuestos dogmáticos no revisados, la teoría de la ciencia mantiene como base no explicada cuestiones relativas a la intersubjetividad, la interacción, la intercomunicación y el lenguaje,¹⁷ cuestiones entre otras que harían a la compleja relación entre ciencia y mundo de la vida conformada

¹⁵ Cf. Thomas Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*. México, FCE, 1985, pp. 149-175.

¹⁶ H.-G. Gadamer, “¿Filosofía o teoría de la ciencia?”, en *op. cit.*, p. 107.

¹⁷ Cabe destacar el análisis de estos temas realizado por la escuela fenomenológico-comprensivista en Sociología, a partir de los trabajos de Alfred Schutz. (Véase, por ejemplo,

por ella. Este estado de cuestión permanece sin modificación aún en las propuestas superadoras que disuelven, por ejemplo, la distinción entre contexto de justificación y contexto de descubrimiento.

Ahora bien, ¿desde dónde podemos avanzar entonces en la exigencia de autocomprensión, dado que ésta no puede ser provista por la teoría de la ciencia? Al respecto, afirmamos que es la reflexión hermenéutica la que nos permitiría avanzar en este sentido. Uno de los puntos clave que hacen a la compleja relación entre ciencia y mundo de la vida conformada por ella, es revisar el uso peculiar que hace la ciencia del lenguaje. Para Gadamer¹⁸ todas las formas de la comunidad humana son formas de comunidad lingüística, y el lenguaje que debemos privilegiar es el de la conversación. Precisamente, sostiene que el lenguaje adquiere su realidad en la realización del mutuo entendimiento, de ahí que de ninguna manera pueda ser entendido como su medio o instrumento. De acuerdo con esta última observación, no podrían ser considerados estrictamente lenguajes los sistemas de entendimiento creados artificialmente. Así, un ejemplo paradigmático de estos sistemas artificiales serían los lenguajes utilizados por la ciencia contemporánea, los cuales, al no tener en su base una comunidad ni de lenguaje ni de vida, operan como meros instrumentos del entendimiento. En otras palabras, el sistema de signos de la ciencia “no tiene su ser en la conversación sino que sirve como medio a objetivos informativos”¹⁹ y esto constituye su principal carácter limitante. Hablar no significa, como sí lo hace la ciencia, volver a las cosas disponibles y calculables. En la acepción lingüística de la experiencia humana del mundo no se calcula o se mide lo dado, sino que se deja hablar a lo que es tal como se muestra a los hombres, y ésta sería la tarea de la filosofía.²⁰

Por tanto, si retomamos nuevamente la pregunta de Gadamer: ¿puede en algún sentido, haber una filosofía fuera de la teoría de la ciencia?, podemos sugerir que la reflexión hermenéutica de cuño gadameriano es una muy buena base de sustentación para elaborar teorías filosóficas que medien entre la ciencia y el mundo de la vida, y en especial entre sus respectivos lenguajes. La reflexión hermenéutica es uno de los modos posibles de tender un puente entre las ciencias especiales y el mundo de la vida.

Alfred Schutz, *El problema de la realidad social*. Buenos Aires, Amorrortu, 1995. En especial el capítulo 2 de la primera parte.)

¹⁸ H.-G. Gadamer, *Verdad y método: fundamentos de una hermenéutica filosófica*, p. 535.

¹⁹ Cf. *idem*.

²⁰ Cf. *ibid*, p. 546.

Al explicitar las presuposiciones de la idea del método, de sus formas de abstracción y, sobre todo, de los contenidos implícitos que requieren siempre un trabajo de elucidación, logra mantenernos en un estado de vigilia que desalienta la recaída en la lógica seductora de los productos científicos.