



La accidentada relación entre la ciencia y la filosofía. Acusaciones y reconstrucciones

The accidented relationship between science and philosophy. Acknowledgments and reconstructions

● **Richard Antonio Orozco Contreras** es docente de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (Perú).
(richard.orozco@unmsm.edu.pe)(<https://orcid.org/0000-0001-9655-1322>)

Recibido: 2019-10-20 / Aceptado: 2019-11-12 / Publicado: 2019-12-01

Resumen

En este artículo, el autor presenta la acusación que hace el cientificismo a la filosofía, específicamente a la metafísica, al punto de sostener el fin de la metafísica con el corolario del fin de la filosofía. El autor propone que dicha acusación parte de una distorsión en la descripción de la misma ciencia quien se niega a reconocer su carácter incierto. Al final, el autor propone una reconstrucción de la filosofía haciendo que esta se acerque a la ciencia, pero a una nueva forma de ciencia que está lejos de la descripción del cientificismo.

PALABRAS CLAVE

Cientificismo, Intuición, Incertidumbre, John Dewey, Reconstrucción de la filosofía.

Abstract

In this article, the author presents the accusation that scientism makes to philosophy, specifically to metaphysics. The scientism sustain the end of metaphysics and so the end of philosophy. The author proposes that this accusation starts from a distortion in the description of the same science who refuses to recognize its uncertain character. In the end, the author proposes a reconstruction of philosophy by bringing it closer to science, but to a new form of science that is far from the description of scientism.

KEYWORDS

Scientism, Intuition, Uncertainty, John Dewey, Reconstruction of Philosophy.

1. Introducción

Hannah Arendt (2002) comentó una vez lo ridículo que ha sido hablar del fin de la metafísica. Los propios filósofos son los que han presentado tal planteamiento y lo único que han provocado ha sido una risa hilarante. No se han dado cuenta los filósofos que con el fin de la metafísica, solo se preparaban hacia el fin de la filosofía. Richard Rorty, quien ha sido uno de los más efusivos filósofos en defender 'el fin de la metafísica' también ha tenido que asumir que, la conclusión de dicha situación, es la llegada de una nueva sociedad post-filosófica, en donde la filosofía se convierta más bien en una crítica social tan igual como la sociología, la crítica literaria o la psicología social. En dicho mundo, dice Rorty, nadie sería más respetado por tener algún acceso privilegiado a la verdad o la razón (una ironía para decir que nadie sería un metafísico), sino que más bien los pensadores críticos se ganarían la deferencia y el honor por su humanidad y sensibilidad. Entrarían, esos críticos post-filosóficos, en cualquier tema y comentarían desde su amplitud de miras. Tanto Arendt como Rorty coinciden pues en que el fin de la metafísica trae consigo el fin de la filosofía.

No obstante, ¿dónde comenzó a hablarse del fin de la metafísica? No fue Kant, como alguno pudiera pensar, sino más bien fue el positivismo y su secuela el positivismo lógico. Augusto Comte pensaba que el auténtico conocimiento viene de la mano de la observación rigurosa, mientras que la metafísica se había alimentado de la imaginación. La metafísica, según Comte había alentado el espíritu crítico y por ello había sido útil, pero llegado el momento de madurez de la humanidad, se hacía necesario dejarla atrás y asumir la ciencia de los hechos observables como única fuente de conocimiento.

Quiero defender aquí la tesis de que el fin de la metafísica aparece como idea anexa al cientificismo. Yo entiendo al cientificismo como una sobrevaloración de la ciencia y sus posibilidades. Una de las características de dicho cientificismo, que Popper diría le viene de herencia desde el empirismo de Bacon, es la

idea de que la verdad está allí en los hechos y de lo que se trata es de describir esos hechos 'limpiamente'. Es lo que Popper denominó *La teoría de la verdad manifiesta* (Popper, 1983). Lo cierto es que dicha teoría empirista es la base del cientificismo de Comte. Dicho cientificismo reconoce solo a la ciencia capaz de lograr un alcance de la verdad a partir de la descripción inocente de los hechos gracias a la observación rigurosa; y más bien ve a la metafísica como un discurso puramente especulativo, como la pretensión de lograr un conocimiento a partir de la incertidumbre. Por oposición, la ciencia sí tendría el trato con la certidumbre y por tanto, ella sí tendría futuro.

Algunos argumentos posteriores al de Comte se han sostenido sobre los mismos prejuicios. Los miembros del Círculo de Viena se definieron sobre una *Concepción científica del mundo* (Carnap, Hahn y Neurath, 2002[1929]) que llevaba anexa una cruzada contra la metafísica. Los metafísicos son – dicen – “poetas extraviados” o “músicos sin talento musical”. La naciente filosofía analítica acusaba a la metafísica de ser frases sin sentido o de hacer un uso ilegítimo del lenguaje. Utilizando las ideas de *Tractatus*, solo reconocían como legítimo uso del lenguaje al descriptivo o “pictórico” es decir aquel que puede nombrar los hechos del mundo.

Quiero remarcar la idea de que en el trasfondo de todas estas críticas a la metafísica está el nexo intrínseco que el cientificismo encuentra entre la ciencia y la certidumbre y que, por oposición, la metafísica queda ligada inexorablemente a la incertidumbre. Mi argumento en esta presentación será más bien desmontar dicha premisa. Buscaré de convencerlos de que la ciencia no accede a dicha certidumbre tal y como el cientificista se lo imagina, sino que más bien la verdad científica se mueve siempre sobre aguas de incertidumbre, al igual que la metafísica, aunque en grado mucho menor; y que por tanto, pensar en el fin de alguna de ellas o creer que alguna se hace innecesaria es solo prejuicio, obnubilación y mente estrecha. No digo que el futuro sea prometedor para la metafísica, más bien creo

que es incierto, pero el trato con la incertidumbre es un rasgo tan humano como la contradicción. Sin embargo, en la segunda parte de mi artículo propondré, siguiendo a las ideas de John Dewey, una necesaria reconstrucción de la filosofía. Luego de las distintas objeciones a la metafísica, tampoco podríamos quedarnos de brazos cruzados y pensar que toda nuestra filosofía pueda mantenerse incólume.

Mi argumento contra la posición científicista va por dos caminos, en primer lugar, defenderé la idea de una verdad incierta en la ciencia, y para ello me ayudaré de Popper; y, en segundo lugar, buscaré mostrar la presencia de la intuición en la ciencia lo que acerca de sobremanera a la ciencia con la metafísica. Como he dicho, no pretendo mostrar el futuro de la metafísica, sino más bien desmontar las ingenuidades de quienes piensan en el fin de la metafísica. Si quieren categorizar mis argumentos, pues estos son escépticos, pragmatistas y no reductores. Como conclusión de estos argumentos, la segunda parte será una defensa de la filosofía pragmatista.

2. La verdad incierta en la ciencia

La verdad de los hechos es irrefutable en la vida cotidiana. El proyector está encendido y la puerta está cerrada. Dicha constatación ha llevado a extrapolar a muchas mentes ingenuas tal situación como un rasgo de la ciencia. No digo que Comte o los empiristas ingleses del siglo XVII hayan sido ingenuos, pero creo que sostener ese tipo de empirismo para la ciencia en el siglo XX sí puede ser calificado como ingenuo. ¿Cuál es la razón por la que yo puedo atreverme a formular tal acusación? Pues bien, cuando en el siglo XVII Galileo pensaba en la descripción de los hechos pensaba en la lectura del libro de la naturaleza que no era otra cosa que la verdadera descripción de los hechos. Esto es lo que Popper ha llamado la *Teoría de la verdad manifiesta*, es decir, la idea de que la verdad está allí en la naturaleza, lista para ser reconocida, descrita y atrapada. Tal idea llegó hasta el siglo XIX y además se apoyó en el éxito de la ciencia en la explicación del mundo. Pero,

al final del siglo XIX y comienzos del siglo XX ocurrió un hecho trascendental en la ciencia que tuvo enormes repercusiones epistemológicas. Me estoy refiriendo a la aparición de la teoría de la relatividad (generalizo en esta teoría todo lo que fue el derrumbe de la física clásica newtoniana).

La teoría de la relatividad no significaba solamente una nueva teoría en la explicación del mundo. Significaba el reconocimiento de que la teoría newtoniana era falsa en muchos de sus postulados. Eso no quita que la teoría newtoniana sea eficaz en algunas explicaciones, como por ejemplo cuando se explica el choque de dos autos. No obstante, en la comprensión del mundo macrocósmico, la teoría newtoniana demostraba su falsedad, es decir, sus explicaciones no servían para explicar el comportamiento de entidades que viajan a la velocidad de la luz. A eso habría que sumarle una serie de presupuestos newtonianos que se revelaron como insostenibles: el *éter* no existe, la gravedad no es una fuerza de atracción, el tiempo es relativo y el espacio no es absoluto. De pronto, la teoría que había servido de modelo para la verdad científica se derrumbó y, a partir de eso, la epistemología debía de pensar en una nueva concepción de la verdad. Lo peor de todo es que ahora nos confrontábamos con la posibilidad de que cualesquiera de nuestras mejores teorías pudieran ser también falsas. ¿Cómo podríamos estar seguros de la verdad de la teoría presentada por Einstein? ¿Qué nos puede asegurar que no aparecerá en 200 o 300 años otra teoría distinta que nos demuestre que los argumentos de la teoría de la relatividad son falsos? Siendo epistemológicamente honestos, hay que comenzar a sospechar de cualquier afirmación que quiera imponerse bajo la defensa de "está comprobado" "está corroborado" o "está verificado". Un sano escepticismo es necesario para la ciencia. Quizá esa fue la mejor lección que aprendíamos al entrar al siglo XX.

Karl Popper fue un filósofo que reconoció tal revolución y buscó que extraer sus consecuencias epistemológicas. Contra toda tradición, afirmó que la ciencia no puede

pretender la verdad o, como él dijo, "la verdad ya no es el objetivo de la ciencia", sino que más bien a ella le compete ahora la verosimilitud (Popper, 1974). Lo verosímil tendrá muchas explicaciones, pero podemos resumirlas en tres: verosímil será lo-hasta-ahora-no-falsado, o también será lo probable, o también será lo que va quedando en la teoría después de eliminar sus posibles errores. No se trata tampoco de que lo verosímil pueda convertirse en verdad. El proceso de ir eliminando errores no significa que nos encontremos con la verdad pura; lo que encontremos siempre seguirá siendo lo verosímil. Es más, el proceso de eliminación de errores nos lleva hacia una creciente rigurosidad de la teoría, pero la teoría puede volverse tan rigurosa que pierda su capacidad explicativa y entonces se la deje de lado por su poca funcionalidad.

Hablé de una ingenuidad en la extrapolación. En el mundo cotidiano no hay ningún problema con la verdad. Extraemos "verdades" desde nuestra experiencia. Aprendemos de nuestro pasado y nuestros aprendizajes los calificamos como "verdaderos". Pero las cosas no son tan simples para una afirmación científica, ni para un diagnóstico médico, tampoco para una decisión política o una investigación histórica. En todos estos casos, nos encontramos con intenciones, interpretaciones, teorías, juegos de lenguaje, etc. La pretensión de una verdad desnuda es la ingenuidad. Por esa razón, el científicismo es ingenuo, pues se sostiene sobre la idea de una verdad pura de la naturaleza que está al alcance de la ciencia por un simple proceso inductivo. La ingenuidad es pensar que como es verdadera la oración 'la puerta está cerrada' debido a los hechos que corroboramos con nuestros sentidos, entonces la verdad de las afirmaciones científicas también lo son por los mismos criterios. Evidentemente todo eso es falso, y es ingenuo pensar así pues solo extrapolo expectativas domésticas a la ciencia. En la ciencia cada verdad está cargada de una dialéctica entre teorías y prácticas, dependiendo de criterios de funcionalidad y contextuales. Si el constructivismo es una forma de entender el aprendizaje de los alumnos en la escuela, es más evidente el constructivismo

para entender la manera en la que los científicos actúan en sus laboratorios. Y lo que debemos de remarcar es que esa construcción no es precisa o a escalas exactas y rigurosas. La verdad de la ciencia, decía Thomas Kuhn, es producto de una *negociación* (Kuhn, 2002) en la que intervienen el individuo con sus teorías, expectativas, intereses, imaginaciones, intuiciones e hipótesis; pero todo esto confrontado con un mundo y sus exigencias (realidad). Pero hay un tercer elemento en la negociación: la comunidad. Esta última interviene en la negociación con sus limitaciones sociológicas, con sus recursos escasos y sus conocimientos imperfectos. Como resultado de toda esta visión de la verdad científica se hace imposible negar la incertidumbre en ella. Mas, la ingenuidad del científicismo se vuelve arrogancia cuando de la descripción ingenua de la ciencia extrae como consecuencia el posible fin de la metafísica aduciendo que esta solo especula o solo se mueve en un mar de incertidumbre. Pensar a la ciencia tratando con la incertidumbre no significa rebajar a la ciencia, significa verla en su real posibilidad. Creo además que importantes logros de la ciencia se están desarrollando asumiendo esa nueva visión de la verdad científica que asume la incertidumbre y no ya la supuesta búsqueda de las leyes de la naturaleza que movieron a los científicos del siglo XVII y que encandilaron a los positivistas del siglo XIX. Piénsese por ejemplo en los desarrollos de la inteligencia artificial que tanto avance ha logrado a partir justamente de dejar atrás esa visión de la inteligencia determinada exclusivamente por algoritmos. La inteligencia artificial es un campo fértil de la ciencia contemporánea justamente por superar el paradigma de una ciencia que copia las verdades de la naturaleza.

3. La intuición en la ciencia

Gran parte del problema de este científicismo arrogante que declara el fin de la metafísica es de carácter metodológico. La oposición presentada es simple, la ciencia salva sus logros pues estos se desarrollan desde el método científico; mientras que la metafísica se desmorona, pues sus respuestas están

asentadas en la intuición o en un proceso intuitivo de adquisición de conocimiento. Henry Bergson fue un filósofo que a comienzos del siglo XX desarrolló esta oposición para, según él, defender la metafísica (1956), pero el resultado no fue tan favorable. Su oposición fue entre inteligencia vs intuición. Con sus textos se ganó el premio Nobel en literatura, pero jamás pudo convencer a los filósofos de algún valor extra para la intuición. Fue acusado más bien de hacer una filosofía poética e imaginativa, pero poco sólida.

En los últimos años, en cambio, la estrategia es distinta. Hay mucha investigación empírica que abonaría a favor de ver a la intuición no como un método opuesto a la inteligencia sino campeando de manera integral en nuestra racionalidad (Gigerenzer, 2007) (Fischbein, 1994). Somos más intuitivos de lo que pensamos tanto en nuestra vida cotidiana, en los diagnósticos médicos, en las decisiones políticas, en las investigaciones históricas, en las elucubraciones metafísicas y, también, en nuestras teorías científicas (Kahnemann, 2012). La propuesta científicista niega esta última posibilidad pues casi significa aceptar una contaminación de la racionalidad científica puramente lógica. Hablar de una intuición en la ciencia ofende a los oídos duros de muchos racionalistas que preferirían retratar el esfuerzo del científico siempre dominado por pasos contundentes, finamente demostrados o matemáticamente corroborados. Afirmar que algunos de sus pasos son intuitivamente sostenidos es casi una afrenta. Mas, el hecho de que los propios científicos no sean conscientes de la manera en la que la racionalidad científica se despliega no tendría por qué ser un obstáculo para que el filósofo de la ciencia realice su labor de liberación. Es justamente el trabajo terapéutico de la filosofía el que debe desarrollar tal tarea reflexiva. El epistemólogo está para llevar al científico a una toma de conciencia mayor respecto de su propio proceso racional, no es el científico propiamente quien debiera realizar tal labor.

No obstante, al comenzar tal labor reflexiva nos topamos con una dificultad

terrible: intuición es un concepto sumamente equívoco. Necesitamos precisar lo que estamos entendiendo por intuición. Cuando el médico en emergencia lleva a un paciente a la sala de operaciones, sin haber pasado por todo el protocolo que para tal situación está definido, nos es claro que nos encontramos ante un caso de intuición. Pero, ¿cómo aparece la intuición en una teoría científica que está corroborada por datos empíricos? Para responder a esta pregunta voy a proponerles ver a la intuición con dos características: *autoevidencia* y *sobreconfianza*. Podría parecer que son lo mismo, pero no lo son. Veamos el ejemplo del médico al que hice alusión. El médico toma la decisión de mandar a la sala de operaciones, pues encuentra que hay datos en el paciente que le permiten "leer" una respuesta afirmativa a las pruebas que no tomó. Los datos alimentan la *autoevidencia*. Pero además está su aporte personal, la confianza que se tiene a sí mismo, a sus decisiones en casos similares, a su experiencia, a eso llamamos *sobreconfianza*. La respuesta intuitiva se nos aparece como autoevidente, o como Descartes la definía *clara y distinta*, sin embargo, no hay que restarle méritos a la *sobreconfianza*, esta también juega un papel importante para que la respuesta intuitiva pueda sostenerse. La intuición pues está cargada de emociones.

Quienes niegan la posibilidad de una intuición en la ciencia lo hacen sobre la base de algunas distinciones de contextos de tal forma que la verdad de la teoría científica estaría definida por una validez lógica que se encuentra encerrada en un contexto de justificación y completamente liberada del plano emocional. Para llegar a ese contexto de justificación, el contexto en donde solo la lógica es capaz de reinar, se hace necesario desatender otros momentos de la labor científica. Por ejemplo, no interesaría cómo apareció la hipótesis o cómo se eligió el método para la obtención de datos o cuál es el grado de control para el experimento. Todo eso ya no correspondería al contexto de justificación y como la verdad de la teoría solo se jugaría en ese contexto de justificación entonces la verdad sería validada exclusivamente desde la lógica. Los aspectos sociológicos, pragmáticos, psicológicos o de

cualquier otra índole quedan excluidos para tratar a la justificación de las teorías. Nos encerramos en la justificación lógica y allí nos liberamos de cualquier indicio de intuición.

En primer lugar, quisiera indicar que dicha estrategia de purificación lógica para la comprensión de la verdad científica ha sido y es bastante cuestionada. No puedo detenerme a mostrar todos los pormenores, pero creo que los pragmatistas han sido los más versados en mostrar los argumentos contra tal distinción que resulta artificiosa y falaz. Los pragmatistas han mostrado que no es posible pensar en la verdad de manera aislada, sin considerar sus aspectos pragmáticos, funcionales, psicológicos o consecuenciales. La estrategia científicista aquí es describir a la ciencia como un conjunto de conocimientos justificados con validez lógica, pero para ello te quedas con una porción demasiado escasa de lo que es la ciencia. La ciencia es un proceso humano, social, práctico y adaptativo; y, como tal, es mucho más que un conjunto de pasos lógicos. Si consideramos todos los otros aspectos, es evidente que la intuición campea de sobremano en la racionalidad científica. No se puede negar, como decía Charles S. Peirce que la elección de la hipótesis por parte del científico es un trabajo básicamente instintivo. Con esa afirmación, Peirce estaba aclarando lo que debía ser la abducción y la nueva forma de concebir a la ciencia (Orozco, 2018). Sería imposible pensar que el control de los experimentos, que es el criterio más importante en la investigación aplicada, no se ejerce con claros rasgos intuitivos. Y también tendríamos que decir que esa suficiencia racional con la que una investigación culmina está asentada claramente en una intuición tal como aquí la he descrito; es decir, es una respuesta científica porque resulta ser autoevidente y porque genera una sobreconfianza.

No obstante, más allá de todos los otros contextos en los que la intuición es más evidente, el científicista reclamaría que en el contexto de justificación, la verdad científica sí se salva de toda forma intuitiva de validez. Aquí nos encontraríamos con la principal discusión. El argumento logicista en verdad viene desde

Kant. La distinción kantiana entre juicios analíticos y juicios sintéticos dio pie para pensar en la analiticidad como el criterio de suficiencia lógica que regularía la validez de toda verdad suprema de la ciencia. Pero la principal crítica a ese criterio de analiticidad fue desarrollada por Quine en su célebre escrito titulado "Dos dogmas del empirismo" (Quine, 1962). En él, Quine muestra que no hay forma de sostener en sí misma la analiticidad. Que la analiticidad no es autofundante y que más bien, lo analítico tiene claras dependencias de lo pragmático. En mi opinión, si no es posible sostener la analiticidad de manera aislada, entonces la verdad de la ciencia no está tan lejos de la autoevidencia y de la sobreconfianza de la intuición que usamos en la vida práctica. En todo caso, la distinción es de grado y no una distinción sustancial. Las investigaciones empíricas que abonan hacia esta posición muestran que no es la demostración matemática de la teoría la que se convierte en su principal defensa, sino más bien es ese sentimiento de seguridad que la teoría ofrece (Fischbein, 1994). La enseñanza del cálculo demuestra que los estudiantes entienden mejor cuando son capaces de ver (intuición sensible) el problema, de allí la importancia del gráfico y la pizarra. La rigurosa demostración matemática no es suficiente para justificar una teoría, si no está acompañada de la autoevidencia y la sobreconfianza.

Solo para completar esta sección, quisiera unir mis dos argumentos. Por un lado, ayudado de Popper he querido sostener que la verdad en la ciencia es menos certera de lo que se pudiera soñar, que el trabajo inductivo es muy incierto y que lo único que nos queda en la ciencia es siempre ir buscando que reducir los errores de nuestras mejores teorías. Por otro lado he querido mostrarles que la intuición está mucho más presente en la ciencia de lo que se supone y aun en ese espacio cerrado que es la justificación lógica de las teorías. Si mis dos argumentos son aceptables, nuestras mejores teorías científicas no dejan de ser menos prácticas, adaptativas o funcionales; pero pierde toda validez el discurso científicista que proclamaba el fin de la metafísica.

4. La reconstrucción de la filosofía

En esta segunda sección, y haciendo eco de las ideas de John Dewey, voy a proponer una salida para la filosofía ante la arremetida del cientificismo. Se trataría de asumir una postura más objetivista, esto es, asumir que los problemas filosóficos son problemas 'del mundo' y no problemas ideales, utópicos o meramente teóricos. Se trata de, aun negando valor al cientificismo, no así negar a la ciencia y a los mucho que ella puede enseñar a la filosofía. Como Dewey, comencemos por reconocer que los problemas filosóficos están en directa conexión con los contextos culturales y políticos en donde son engendrados. Esta idea, y el desarrollo de esta posible reconstrucción de la filosofía fueron desarrollados por Dewey en su texto de 1929 titulado así *La reconstrucción de la filosofía* (Dewey, 1970)

Esta primera tesis no es original del todo en Dewey, pues es parte de su herencia Hegeliana. Hegel había ya defendido la tesis de que "la filosofía es su época en pensamiento" y esto significaba, en un sentido, también una apuesta por el contextualismo. No obstante, hay que matizar un poco dicha tesis. Sería muy difícil argumentar que esta pueda también significar que todo cambio económico o toda transformación cultural pueda determinar también un nuevo comenzar o una revolución en la filosofía. Dicho contextualismo no puede pues estar haciendo referencia a una dependencia tan directa de la filosofía y el planteamiento de sus problemas respecto del vaivén de las ideas y las costumbres en la cultura. Dewey no podría estar diciendo algo parecido, pues cae preso de una evidente trivialización de la filosofía. Por lo pronto, Dewey sí habla de una consonancia de la filosofía con los cambios en la vida de la humanidad, sin embargo añade "en determinados momentos". ¿A qué momentos se refiere? Pues bien, la explicación es una línea después, solo a los momentos de crisis, aquellos momentos que "forman un recodo en la historia de la humanidad". Podríamos decir claramente, Dewey se refiere a los momentos trascendentales de la historia, no a cualquier

vuelta de calendario. La filosofía, como cualquier otro miembro de la cultura, no queda ajena a la presión de una crisis o de una revolución. Kuhn explicaba las revoluciones políticas diciendo que tras ella, ninguna institución queda idéntica a como antes existía y entre todas esas instituciones habría que contar también a la filosofía. Una crisis está caracterizada principalmente como un estado de desconfianza; y una revolución como una gran transformación. Estas no pueden suceder de manera tan rápida. Ellas mismas gozan de un proceso y, aunque dentro de nuestra lectura histórica nosotros podamos interpretarlas bajo nombres precisos o con fechas precisas, sin embargo, las crisis y las revoluciones son graduales pues las comunidades y los pueblos luchan por no caer fácilmente en esos estados nada gratos. En resumen, a la filosofía le queda el encargo de sintetizar su época en pensamiento, asumiendo 'su época' como un gran momento de la historia.

Así pues, la gran crisis que ha motivado el libro de Dewey y que exige la reconstrucción del libro es la segunda guerra mundial. La primera edición del libro había aparecido cuando recién había terminado la primera guerra. Allí la tesis que Dewey defendía es que hacía falta una reconstrucción en la filosofía (al interior de la filosofía); pero la debacle de la segunda guerra lleva a Dewey a plantear incluso la necesidad de una auténtica revolución tanto en la manera de formular las preguntas e intereses de la filosofía, así como en el método que usa para abordar dichas preguntas.

La debacle de la segunda guerra no puede dejarnos indiferentes. Las preguntas que han dado origen a los grandes sistemas filosóficos ya no parecen poder formularse de la misma manera en que fueron originariamente formuladas. No significa esto que en su momento no fueron pertinentes o iluminadoras. Dichas preguntas, en sus contextos, fueron muy aleccionadoras y plantearon críticas y valores propios para cada época. Pero el problema que Dewey resalta es su inactualidad. Tales sistemas filosóficos ya no pueden tener vigencia, pues los contextos nos han hecho patente una real crisis

institucional y moral. Las explicaciones de antaño ya nos quedan cortas para explicar lo que el mundo ha sido testigo. Hannah Arendt explicaba del mismo modo la relación entre lo que había ocurrido y la insuficiencia de la filosofía para dar sentido a dichos eventos. Decía Arendt que el totalitarismo nazi era una novedosa forma de "mal radical" y que el holocausto de los judíos era tan incomprensible a las categorías de la razón (por lo menos, hasta donde la razón nos había permitido explicar) que, metafóricamente hablando, "no encajaba ni en los diez mandamientos" (Arendt, 2008). Dewey comparte esa mirada tan angustiante y dramática que Arendt lleva respecto de los sucesos de las dos guerras mundiales y la conclusión parece ser la misma: la crisis moral es señal de una crisis en la filosofía y la exigencia de una reconstrucción de ella.

Husserl había escrito en 1930 un libro titulado *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* en el que defendía la tesis de que las ciencias habían entrado en una crisis debido al *fisicalismo* con que habían pretendido enfrentar las crisis espirituales (Husserl, 2008). Así pues, Husserl argumentaba a favor de una crisis en las ciencias; Dewey en cambio, defendía la idea de que la crisis estaba en la moral. La lectura que Dewey hacía de la historia es que en la modernidad se había planteado una distribución de ámbitos que había llevado a la filosofía a quedarse a cargo de la moral y de lo espiritual. Las ciencias en cambio se habían dedicado al cuidado de lo práctico o de los intereses más inmediatos de la humanidad. Dewey no reconocía que allí habría alguna crisis, por el contrario, con el uso del método de la experimentación este campo había logrado desarrollos cada vez más sorprendentes. La explicación que Dewey ofrece del método es bastante simple: se trata de probar, de experimentar hipotéticamente, y allí donde haya satisfacción porque se logran concretar los objetivos entonces se acepta como 'temporalmente' verdadero. Así pues cuando Dewey resalta a la ciencia como modelo para la moral lo hace sobre la base de dos consideraciones: en primer lugar, la superación que la ciencia ha realizado sobre todo lo que

tenga que ver con la eternidad o con lo inmutable. La ciencia moderna se ha liberado de tales pretensiones y más bien ha asumido lo cambiante, la incertidumbre y hasta el azar como parte de la posible explicación del mundo. En segundo lugar, la ciencia ha asumido que sus respuestas siempre son mejorables (falibles) y, en este sentido, el mayor daño a la ciencia es pensar a esta como de respuestas definitivas.

La filosofía en cambio, en su trato con la moral, no ha seguido el mismo camino que la ciencia. Según Dewey, la filosofía todavía se ha mantenido ligada, en muchos sentidos, a lo inmutable o a lo eterno. De esta forma se ha alejado considerablemente de lo humano y de las preocupaciones e intereses de los pueblos. Dewey observa, además, que esta no es solo una visión de él, en su papel de filósofo crítico, sino que se constata por un creciente "menosprecio y desconfianza popular". No se puede dejar de reconocer, con indicadores objetivos, que la filosofía está cada vez más arrinconada en la cultura, con menos peso y aún menos influencia de la que antes gozaba. Dewey afirma que ese hecho constatable es la prueba de que se está equivocando el camino y que es necesaria una reconstrucción.

Sin embargo, la tesis más audaz de la introducción no es las que hasta ahora hemos comentado, sino la idea de que dicha reconstrucción de la filosofía, para fines morales, está guiada por la ciencia y su método experimental. Es decir, tratar los problemas morales y sociales de la misma forma como se tratan los problemas científicos. Como Dewey solo ofrece dos características de la manera en que la ciencia enfrenta sus problemas, habría que considerar estas dos también como el modelo que la filosofía debe asumir: primero, dejar de lado su propensión hacia lo inmutable y eterno; y segundo, asumir el falibilismo como condición irrenunciable de sus respuestas. Así pues, el pragmatismo que Dewey está proponiendo es una real apuesta por lo temporal e histórico, así como por la omnipresencia de los procesos y la mutabilidad en la naturaleza del espíritu.

Veinticinco años antes se había referido a la necesidad de una reconstrucción en la filosofía, mas para la segunda edición, él ve urgente una reconstrucción más revolucionaria. La tesis misma es, sin embargo, llamativa por dos razones. En primer lugar, porque a diferencia del clima académico que se vivía, Dewey no lanza sus críticas de manera exclusiva hacia la ciencia sino hacia toda la filosofía. Es más, Dewey considera injusto – por unilateral – criticar y culpabilizar a la ciencia por lo ocurrido, pues con ello se le responsabiliza por un orden social que ella no configuró. La verdadera fuente de la “crisis”, según Dewey, no es la ciencia, sino el dualismo resultante del “acuerdo” planteado por la filosofía y la ciencia. Según dicho acuerdo, que según Dewey ocurre junto con el advenimiento de la ciencia moderna, a la filosofía le corresponderá los ámbitos nobles, espirituales, morales y “elevados” de la vida humana; mientras que la ciencia se deberá conformar con todo aquello que queda como lo innoble. Tal separación de ámbitos es el mismo que más tarde se definirá como ciencia-moral o incluso con el dualismo más profundo hecho-valor. De alguna forma, Dewey apunta hacia esas distinciones para lograr una mejor comprensión de cómo la humanidad ha llegado a tal nivel de crisis. De hecho – resalta Dewey – el nefasto suceso que avergüenza a la humanidad ocurrió al interior de una guerra, y la guerra como tal es una institución pre-científica. La ciencia, dice Dewey, trabaja en “un estado de cosas institucionales que se desarrolló en épocas precientíficas” (1970, p. 47). Además de esto, Dewey deja entrever que otra prueba más de lo injusto que es responsabilizar a la ciencia por la crisis de la humanidad es que dichas críticas no van acompañadas de un autoexamen de todos los participantes en la sociedad. Prueba de esto es que la mayoría de las críticas a la ciencia concluyen que la “solución” pasa por asignarle una “autoridad” institucional especial. Una honesta autocrítica de parte de la filosofía debería hacerla consciente de que, después del acuerdo que configuró los ámbitos culturales en la modernidad, quien más necesita de la reconstrucción para salvarse de la crisis, es la propia filosofía toda y, por supuesto, los dualismos sobre los cuales ha asentado su

comprensión de la sociedad.

El segundo aspecto por el que se hace llamativa la tesis de Dewey de una reconstrucción necesaria de la filosofía es porque así Dewey reclama una interdependencia no subestimable entre la filosofía y el devenir de la historia. Afirma Dewey que en el estado de la post-guerra, los hechos políticos “hacen acuciante” la reconstrucción de esta. Dewey piensa que son los dualismos que la filosofía ha diseñado la verdadera causa de la “crisis”; y si consideramos que dichos dualismos responden a una forma de hacer filosofía planteada en un contexto distinto – la cultura Griega – la reconstrucción de la filosofía se vuelve innegable y urgente. Pero la necesidad de resaltar esta interdependencia que comento no es por la novedad que esta pudiera transmitir, pues sería de sentido común reconocer que nuestras construcciones teóricas son altamente dependientes de los contextos socio-políticos en los que aparecen. Creo yo que la novedad debería traslucirse cuando nos preguntemos por los alcances de dicha interdependencia y allí sí encontramos una tesis revolucionaria en la propuesta de Dewey. Para este autor, tal reconstrucción de la filosofía debía dirigirla hacia una *naturalización* de ella; y lo que esto significó ha sido objeto de muchas discusiones y comprensiones. La innegable interdependencia entre el mundo y la filosofía solo puede traslucirse en un innegable cuestionamiento del supuesto ámbito trascendental que la filosofía ha querido salvaguardar. Una gran parte del libro de Dewey está dirigido a proponer una mejor comprensión de lo que Dewey entendía por esa naturalización de la filosofía que, como yo lo entiendo, no será sino una nueva forma de relacionar la ciencia con la filosofía.

Mi interés en resaltar estos dos aspectos comentados de la tesis de Dewey es para poder entender mejor la salida que Dewey propone. Aquí, pienso yo, está la verdadera novedad de su propuesta. La superación del dualismo ciencia-moral, o hecho-valor, no es lo novedoso; sino hacia dónde se aproximó el resultado. En contra de la tendencia académica de la época – y aun hoy en día en muchas

facultades de humanidades – Dewey propuso que la superación del dualismo debería de encaminar a las cuestiones humanas hacia un tratamiento vía el método científico. Así afirma que

La reconstrucción que hay que acometer no consiste en aplicar la “inteligencia” como producto de confección, sino en aplicar a todas las investigaciones relacionadas con temas humanos y morales la misma clase de método (el método de observación, la teoría sobre las hipótesis, y la comprobación experimental), gracias al cual los conocimientos sobre la naturaleza física han alcanzado su actual altura (Dewey, 1970)

La cita es sumamente elocuente. Vuelvo a resaltar el hecho de que el norte de la reconstrucción sea definido por la ciencia y no por las humanidades. Tal tesis podría ser vista, evidentemente, como una apuesta por el positivismo o como una ingenuidad supina. Creo yo, sin embargo, que la opción planteada por Dewey no es ni una apuesta por el positivismo ni una muestra de ingenuidad e ignorancia; todo lo contrario, lo que Dewey planteó, como norte para la solución de los problemas humanos, fue un modelo *sui generis* de ciencia. Si Dewey creía que el método científico – la manera práctica de resolver problemas en la ciencia o, dicho conceptualmente, la racionalidad científica – una vez que alcanzase los ámbitos consagrados a la moral y a la sublime espiritualidad, podría revertir la crisis que atravesaba la humanidad, era porque su concepción de la ciencia era tan *sui generis* que la reconocía más bien un modelo de humanización, motor del proceso que llevó a la humanidad desde un mundo fijo, cerrado, feudal e intolerantemente religioso, hacia la socialización tecnológica, industrial y democrática, rasgo más admirable de las sociedades contemporáneas.

Parece evidente que la concepción de ciencia que manejaba Dewey era bastante normativa, al igual que su concepción de la democracia a la que consideraba casi religiosamente unida. Ante los problemas de la

democracia Dewey alegó que hacía falta “más democracia” (Dewey, 1958, p. 117). Lo mismo parece decir respecto de la ciencia: ante la crisis que todos encuentran en la ciencia, hace falta más racionalidad científica. No obstante, sería una transgresión al espíritu del pragmatismo llegar a sostener una concepción de la ciencia desarrollada puramente desde la idealidad o con el método trascendental. Todo lo contrario, si bien su concepción era normativa, nacía esta de un análisis filogenético de la formación de la cultura occidental y el papel que la ciencia había jugado en él. En este sentido, Dewey era un admirador del carácter socializador de la ciencia. La ciencia moderna había significado, para él, el soplo del encuentro experimental con la naturaleza, espíritu de aventura, afán transformador, cooperativismo y también falibilismo. En contraposición con el espíritu que reinó en el mundo antiguo y medieval, el mundo de la ciencia moderna es abierto, variante aunque también constante pero solo en la función y en la acción. El mundo antiguo, en cambio, encontraba lo constante en la existencia, y su concepción de potencialidad implicaba más bien repetición de “los procesos siempre iguales de su género” (Dewey, 1970, p. 124). La potencialidad moderna es, en contraste, posibilidad de algo nuevo, puerta abierta hacia el progreso.

Podría pensarse que el reconocimiento de las fuerzas sociales que impulsa la ciencia es una lectura ingenuamente optimista; sin embargo, asociar dicha interpretación a la comprensión *sui generis* de la ciencia que presentó Dewey significará, más bien, una propuesta normativa bastante realista y sumamente comprometida con el *crecimiento* humano. El concepto de 'crecimiento' es central en la filosofía de la educación de Dewey porque refleja el auténtico fin que esta persigue. Dewey define el crecimiento como la posibilidad de experimentar de manera cualitativamente más rica nuestras experiencias ulteriores, contando con mejores medios para lograr nuestros objetivos (Dewey, 1995). Según Dewey, cuando la ciencia se desenvuelve en la producción de conocimientos es bien consciente de las condiciones limitantes de su ejercicio y saca

provecho de tal situación. Una lectura ingenua de las bondades de la ciencia hubiese sido resaltar los *resultados* a los que aterriza la ciencia, creyendo que estos nos acercan más a la esencia de 'La realidad' o al conocimiento de las leyes inmutables que gobiernan la naturaleza. Pero Dewey estaba lejos de tal camino; por el contrario, Dewey enfatizaba el proceso por el que transitaba la ciencia para la producción de conocimientos. Era en este proceso en dónde se había dejado notar la fortaleza de la ciencia: la resolución de sus problemas en medio de la finitud de tiempo, de información y de recursos.

5. A manera de conclusión

Finalmente, lo que he mostrado es que esa situación de rechazo mutuo que existió y puede existir entre la ciencia y la filosofía es principalmente producto de las malas descripciones de estas. Por el lado de la ciencia, es el cientificismo el que exige el fin de la filosofía pues no reconoce su cercanía. Por el lado de la filosofía es la misma metafísica la que no encuentra su lugar en un mundo que es cada vez más pragmático. Mas, una mirada más realista de ambas, de la ciencia y la filosofía, puede no solo demostrar lo cercana que están, sino lo cercana que deben estar a favor del florecimiento humano.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- Arendt, H. (2008), *Eichmann en Jerusalén*. Barcelona: Lumen.
- Arendt, H. (2002), *La vida del espíritu*. Barcelona: Paidós.
- Bergson, H. (1956), *Introducción a la metafísica y la intuición creadora*. Buenos Aires: Leviatán.
- Dewey, J. (1995), “La educación como crecimiento”, en: *Democracia y educación. Una introducción a la filosofía de la educación*. Madrid: Morata.
- Dewey, J. (1970), *La reconstrucción de la filosofía*. Buenos Aires: Aguilar.
- Dewey, J. (1958), *El público y sus problemas*. Buenos Aires: Editorial Ágora.
- Fischbein, E. (1994), *Intuition in Science and Mathematics. An Educational Approach*. Boston: Reilden Publishing Company.
- Gigerenzer, G. (2007), *Gut feelings. The Intelligence of Unconscious*. New York: Penguin Books.
- Hussrl, E. (2008), *La crisis de las ciencia y la fenomenología trascendental*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Kahenemann, D. (2012), *Pensar rápido, pensar despacio*. Barcelona: Debate.
- Kuhn, T. (2002), *El camino desde la estructura. Ensayos filosóficos 1970-1973*. Barcelona: Paidós.
- Neurath, O. Hahn, H. & Carnap, R. (2002 [1929]) “La concepción científica del mundo”, en: *REDES*, vol 9, No 18, pp. 103-149
- Orozco, R.A. (2018) “Abducción y la nueva filosofía de la ciencia”, en: *Actas del Congreso Internacional 'Las lógicas en la ciencia'*. Arequipa: UNSA.
- Popper, K. (1974), *Conocimiento objetivo. Un enfoque evolucionista*. Madrid: Tecnos.
- Popper, K. (1983), *Conjeturas y refutaciones*, Barcelona: Paidós.
- Quine, W. (1962), “Dos dogmas del empirismo” en: *Desde un punto de vista lógico*. Barcelona: Ariel.