

## ¿ES LA FILOSOFIA UNA CIENCIA?

C. Ulises Moulines  
*Ludwig-Maximilians-Universität München*

### Resumen

Para tratar la cuestión de la científicidad de la filosofía hay que preguntarse primero por la naturaleza de la filosofía. Constatamos primero que filosofar es una forma de pensar recursiva, y en ello es análoga a la matemática: la filosofía contiene la metafilosofía. Lo segundo es que el esquema general de las preguntas filosóficas es: “¿Qué es X?”. Ello, sin embargo, no nos dice gran cosa, pues la historia de la filosofía nos muestra que la variable X puede ser sustituida por prácticamente cualquier cosa. Y entonces es difícil argüir que una disciplina que puede tratar de cualquier cosa tiene un carácter científico. Por su contenido, parecería que la filosofía no puede considerarse como una disciplina científica. Desde un punto de vista metodológico, no obstante, el resultado de nuestra reflexión es distinto: lo característico de cualquier disciplina científica es que procede de un modo riguroso e intersubjetivamente controlable. La (buena) filosofía satisface ambos requisitos metodológicos. Pero, además, hay un modo de entender la actividad filosófica que también por su contenido puede considerarse científico: la concepción *genitivista* de la filosofía. Según ella, el término “filosofía” debe ir siempre acompañado de un genitivo que denote algún tipo de producto cultural humano (lenguaje, ciencia, religión, moral, etc.). Bajo esa interpretación, la filosofía sería entonces una de las ciencias de la cultura, y por tanto una ciencia en sí misma.

*Palabras clave:* naturaleza de la filosofía, pensamiento recursivo, metafilosofía, universalidad del contenido de la filosofía, metodología filosófica, concepción “genitivista” de la filosofía, ciencias de la cultura.

### Abstract

To deal with the question whether philosophy is a science, we have first to ask about the nature of philosophy. We first note that philosophizing is a recursive form of thinking, and in this it is analogous to mathematics. Secondly, the general scheme of any philosophical question is: “What is X?”. This, however, doesn't tell us very much, since

---

*Recibido: 21/04/09. Aceptado: 16/07/09.*

the history of philosophy shows that practically anything may be substituted for the variable X. And, then, it is difficult to argue that a discipline that deals with anything may be considered a scientific discipline. With respect to its content, it would appear that philosophy shouldn't be regarded as a scientific discipline. On the other hand, from a methodological standpoint the result of our reflections is different: it is a characteristic feature of any scientific discipline that it proceeds in a rigorous and intersubjectively controllable manner. (Good) philosophy satisfies both methodological requirements. But, furthermore, there is an understanding of philosophical activity that may be regarded as scientific also by its content: the *genitivist* conception of philosophy. According to it, the term "philosophy" always has to be accompanied by a genitive denoting some kind of human cultural product (language, science, religion, morals, etc.). Under this interpretation, philosophy would then be one of the sciences of culture, and therefore a science itself. *Keywords:* nature of philosophy, recursive thought, metaphilosophy, universality of philosophy's content, philosophical methodology, "genitivist" conception of philosophy, sciences of culture.

La pregunta "¿Es la filosofía una ciencia?" es problemática en un doble respecto. Su sentido, y con ello la posibilidad de una respuesta verosímil a ella, presupone una premisa que no es en absoluto evidente, a saber, que disponemos de criterios de identidad mínimamente claros para los dos términos de la pregunta. Normalmente, las preguntas del tipo "¿Es X un caso de un Y?" no son tan problemáticas. Por ejemplo, a la pregunta "¿Son las ballenas peces?", aunque tampoco permite una respuesta inmediata, no obstante, gracias a una combinación apropiada de elucidaciones conceptuales e investigaciones empíricas, podemos darle una respuesta definitiva y aceptable para todos —una respuesta que en este caso es negativa—, porque disponemos de buenos criterios de identidad, universalmente aceptados, tanto para los peces como para las ballenas; y por consiguiente podemos constatar que las propiedades definitorias de ambos términos en este caso no concuerdan. Los criterios de identidad de ballenas y peces nos permiten inferir fuera de toda duda razonable que las ballenas no son peces. Pero ¿cuáles son los criterios de identidad para la filosofía y para la ciencia?

El primer problema surge ya ante el intento de establecer criterios de identidad para el segundo término de nuestra pregunta. ¿Qué es una ciencia? El problema no es que esta cuestión nos exija investigaciones empíricas particularmente difíciles. El problema estriba más bien en que el sentido y la respuesta posible a esta pregunta presuponen el despliegue de una determinada disciplina, a saber, la filosofía de la ciencia, de la cual se supone a su vez que constituye una parte importante de la filosofía. Es decir, la pregunta "¿Es la filosofía una ciencia?" presupone

una respuesta previa a la pregunta “¿Qué es la ciencia?”, y ésta a su vez presupone la aplicación de una disciplina filosófica, por lo que debemos presuponer que previamente hemos contestado de manera satisfactoria a la pregunta “¿Qué es la filosofía?”. Ello ciertamente aun no constituye un círculo vicioso en sentido estricto, pero se le aproxima peligrosamente. En cualquier caso, este círculo sugiere que la pregunta por la filosofía y la pregunta por la cientificidad de una disciplina se condicionan mutuamente de una manera complicada.

Naturalmente, la mayoría de nuestros contemporáneos con un cierto nivel de educación creen que tienen una idea bastante clara de lo que es una ciencia, aunque la tengan bastante menos clara de la filosofía. Probablemente, esa idea podría resumirse más o menos así: “Una ciencia es algo así como la matemática, la física, la biología, probablemente también la psicología o la lingüística, o quizás algunas otras disciplinas”. Y, por consiguiente, la cuestión de si la filosofía es una ciencia o no, equivaldría a la pregunta de si la filosofía es algo así como la matemática, la física, etc. En tal caso, la respuesta debería ser naturalmente: No. Pues la filosofía, sea lo que sea, sin duda no es como la matemática, la física, la lingüística, etc. Pero entonces también hay que constatar que la matemática tampoco es como la física, ni ésta como la lingüística, etc. La gente presupone sencillamente que las disciplinas mencionadas poseen algunos rasgos comunes, que hacen justamente que todas ellas sean ciencias. Pero entonces hay que pasar a la siguiente pregunta, a saber, la de cuáles son esos supuestos rasgos comunes, y con ello aterrizamos de nuevo en el dominio de las cuestiones típicamente filosóficas, y por tanto debemos presuponer que ya sabemos lo que constituye la filosofía, o por lo menos que ya sabemos cómo hay que enfrentarse a las preguntas filosóficas. Así pues, no nos escapamos del problema de que, antes de preguntarnos si la filosofía es una ciencia, primero debemos preguntarnos qué es la filosofía. Ésta es la cuestión básica. Y ella es hartamente difícil de responder.

Es curioso que la filosofía sea la única actividad intelectual que hace grandes esfuerzos por cuestionarse a sí misma. Ningún físico, pongamos por caso, va a perder más de cinco minutos con la pregunta “¿Qué es la física?”; y si lo hace, sus colegas lo mirarán con recelo. La razón es simple: un físico que se pregunte seriamente “¿Qué es la física?”, deja de ser automáticamente un físico genuino —se convierte en un filósofo, es decir, en un renegado. Lo mismo vale para cualquier otra disciplina “normal”.

En el caso de la filosofía, las cosas son distintas. La pregunta “¿Qué es la filosofía?” tiene dentro de la propia filosofía un papel central. Incluso

cuando un filósofo no se plantea esta pregunta explícitamente, la tiene bien presente en el trasfondo de su pensamiento, y sabe que en algún momento u otro tendrá que tomar una posición explícita respecto a ella. Las preguntas “¿Qué es la matemática?”, “¿Qué es la biología?”, “¿Qué es la psicología?”, no pertenecen en realidad a la matemática, la biología o la psicología, respectivamente, sino que son cuestiones declaradamente filosóficas. Quien plantee tales cuestiones, trasciende el horizonte de su disciplina y se aventura, quíeralo o no, en un terreno resbaladizo que es justamente filosófico. En cambio, la pregunta “¿Qué es la filosofía?” no trasciende en absoluto la filosofía misma, sino que por el contrario es constitutiva de ella, es una pregunta absolutamente filosófica.

Esta constatación nos conduce a un primer resultado: si resultara que la filosofía puede considerarse como una ciencia en algún sentido aún por precisar, su cientificidad sería en cualquier caso de naturaleza distinta a la de las disciplinas científicas “normales”: en efecto, una característica esencial de la filosofía consiste en que ella —a diferencia del caso de las demás disciplinas— se contiene a sí misma como objeto de investigación. Es decir, el atributo “filosófico”, aplicado a cualquier tipo de cuestiones o doctrinas, representa lo que se denomina un “atributo impredicativo”. Ello significa que podremos elaborar un criterio para la aplicabilidad de este concepto sólo si presuponemos que ya hemos delimitado el dominio de sus instancias de aplicación. Esta situación algo incómoda, que se ubica al borde de lo paradójico, proviene a su vez del hecho de que la filosofía puede caracterizarse como aquella actividad intelectual que consiste en una forma de pensamiento generalizada e ilimitadamente recursiva. El pensamiento filosófico es siempre, por su propia naturaleza y desde el principio, también filosofía de la filosofía, o sea, metafilosofía.

Ahora bien, la constatación de que la filosofía surge de una forma de pensamiento generalizada e ilimitadamente recursiva, representa un primer paso importante en la aprehensión de su esencia; no obstante, ello significa solamente el comienzo del análisis. Pues naturalmente quisiéramos enterarnos de algo más sustancial sobre este tipo de pensamiento, algo que vaya más allá de la mera constatación de que el pensamiento filosófico procede de un modo recursivo. La pregunta “¿Qué es la filosofía?” es sólo una instancia más del esquema originario de toda pregunta filosófica, a saber: “¿Qué es X?”. Otras instancias filosóficas características de este esquema serían, por ejemplo: “¿Qué es un concepto?”, “¿Qué es el conocimiento?”, “¿Qué es el bien?”, “¿Qué es el hombre?”, “¿Qué es el tiempo?”, “¿Qué es la realidad?” y, naturalmente, “¿Qué es el ser?”.

Ahora bien, teniendo en cuenta la praxis milenaria del filosofar, sabemos que lo característicamente filosófico en el tratamiento de una pregunta del tipo “¿Qué es X?” consiste en que nunca puede dársele una respuesta inmediata. El tratamiento filosófico de ese tipo de preguntas se desarrolla en, por lo menos, tres pasos: primero se investiga el sentido de la pregunta; luego suele emprenderse una argumentación larga, diferenciada y muy compleja, que supuestamente ha de conducir a la respuesta buscada; y, finalmente, se sacan las consecuencias de la respuesta, las cuales a su vez conducen a nuevas instancias del esquema “¿Qué es X?”. El primer paso en esta empresa, o sea, la clarificación del sentido de la pregunta, resulta ser con frecuencia particularmente difícil. Algunos de los más grandes filósofos (de manera prominente Sócrates y el Wittgenstein tardío) dedicaron incluso toda su energía filosófica a la tarea de aclarar el sentido de determinadas preguntas, sin querer comprometerse con una respuesta definitiva. La aclaración del sentido puede llevar a veces a un resultado negativo, que bloquea cualquier ulterior tratamiento filosófico de la pregunta originaria. Puede que se llegue a este resultado, ya sea porque se constata que el término ‘X’ carece por principio de referencia, es decir, la pregunta resulta ser carente de sentido, o bien porque se echa de ver que el intento de dar una respuesta positiva a la pregunta no representa ninguna tarea propia de la filosofía, sino de alguna otra disciplina, digamos de la física, la biología, la psicología, etc. Por ejemplo, el filósofo que se enfrenta a la pregunta “¿Qué es el ser?” puede llegar a la conclusión de que ella carece de sentido, porque el término “el ser” no es referencial. O bien, puede concluir que la pregunta “¿Qué es el hombre?” no corresponde a la filosofía, sino a la biología o a la psicología.

Supongamos que el filósofo es de la opinión de que cierta pregunta del tipo “¿Qué es X?” efectivamente tiene sentido; entonces, en una segunda fase de su empresa intentará construir una argumentación sólida para fundamentar bien su respuesta. Pero la conclusión alcanzada casi nunca será sencilla, sino muy compleja, y típicamente se desplegará en voluminosos tratados, o incluso llegará a constituir una determinada disciplina filosófica. Así, por ejemplo, a la pregunta “¿Qué es la identidad?” dio Gottlob Frege una respuesta que condujo a una compleja teoría semántica, sobre la cual, al cabo de más de cien años, se han escrito docenas de libros e innumerables ensayos. El intento de dar una respuesta bien fundada a la pregunta “¿Qué es la ciencia?” ha llevado al surgimiento y desarrollo de una disciplina filosófica muy ramificada —la filosofía de la ciencia. *Last but not least*, la pregunta “¿Qué es la filosofía?” ha representado a lo

largo de las épocas un impulso esencial para el desarrollo de la filosofía misma.

La segunda fase en cualquier empresa filosófica, o sea, la construcción de una argumentación sólida que conduzca a una respuesta bien fundamentada, es potencialmente infinita. Ello también proviene de la recursividad inevitable del pensamiento filosófico. En efecto, el filósofo que construye un argumento para una tesis del tipo “X es A” como respuesta a la pregunta “¿Qué es X?”, debe estar siempre dispuesto a argumentar en contra de sus críticos (que siempre los habrá) que su argumento es correcto o relevante. Un buen filósofo es alguien que ha aprendido a argumentar de manera convincente en favor de sus argumentos, es decir, a proporcionar meta-argumentos. Este es un rasgo singular del argumentar filosófico, que lo distingue de otros tipos de argumentaciones. En efecto, incluso en el caso de una argumentación filosófica cuidadosa, bien pensada, plausible o hasta formalizada, casi siempre nos percataremos de que en ella surgen elementos que pueden parecer problemáticos. Enfrentados a la contra-argumentación, tenemos que responder entonces con nuevos argumentos, destinados a mostrar que ciertamente había lagunas en la argumentación original, pero que ella contenía un núcleo sano, que puede reconstruirse adecuadamente —a lo cual los adversarios probablemente reaccionarán con nuevas objeciones. Y así sucesivamente. La historia de las pruebas ontológicas de la existencia de Dios desde Anselmo de Canterbury hasta Kurt Gödel, podría citarse como ejemplo paradigmático de semejante proceso dialéctico.

El hecho de que uno siempre pueda argumentar **sobre** una argumentación filosófica previa, de que frente a los argumentos desarrollados puedan ofrecerse meta-argumentos (positivos o negativos), es una de las razones por las que las discusiones filosóficas nunca alcanzan una conclusión definitiva. A lo sumo podemos llegar a conclusiones **provisionales**; pero en algún momento recomienza la discusión sobre un determinado tema que parecía definitivamente archivado —aunque claro que usualmente bajo una luz completamente diferente. Daré un solo ejemplo de este tipo de proceso: cuando yo empecé a estudiar filosofía, pasaba por ser un resultado inquebrantable de la filosofía de la matemática que las matemáticas **no** son reducibles a la lógica. Pues bien, en los últimos años Crispin Wright y otros autores han argumentado que la supuesta refutación del programa logicista contiene lagunas argumentativas, y que en base a una reinterpretación de ciertos principios lógicos, el logicismo puede ser resucitado.

Como es sabido, la situación que acabo de describir, —a saber, que en la filosofía nunca se alcanzan resultados absolutamente irreversibles— irrita en gran medida a los no-filósofos. Y la gente se siente inclinada a emitir el juicio lapidario: “¡En la filosofía no hay progreso!”. Pero las apariencias engañan. Es evidente que a lo largo de la evolución del pensamiento filosófico desde la época de los presocráticos ha habido grandes progresos. Lo que ocurre es que esta evolución no toma la forma de un progreso lineal-acumulativo, como supuestamente es el caso del progreso en las ciencias naturales. Ahora bien, a ello hay que hacer dos observaciones críticas: en primer lugar, sabemos —por lo menos desde Thomas Kuhn— que la evolución de las ciencias naturales ciertamente puede describirse en algún sentido como ‘progresiva’; pero este progreso (a diferencia de lo que ocurre con las matemáticas y la tecnología) carece de una estructura lineal-acumulativa. En segundo lugar, y en un sentido más fundamental, el supuesto de que el progreso sólo puede aparecer bajo una forma lineal-acumulativa, representa simple y llanamente un prejuicio. La estructura del progreso filosófico no tiene por qué tomar ni la forma del progreso tecnológico ni la del científico. El progreso filosófico no es lineal; más bien, tiene la forma —si se nos permite esa metáfora gráfica— de una **espiral**; y sin embargo se trata indudablemente de un progreso. Si el carácter científico de una disciplina estuviera indisolublemente ligado al supuesto de que su estructura diacrónica toma necesariamente una forma lineal-acumulativa, entonces la filosofía ciertamente no sería una ciencia —pero entonces tampoco lo sería la física teórica, por ejemplo.

En cualquier caso, lo que importa notar es que el progreso filosófico por principio no es un tipo de evolución que conduzca a un *happy end*, a un final definitivo. Ésta es una de las razones por las que la empresa filosófica, en cualquiera de sus áreas, siempre sigue en marcha. Pero hay también otra razón para la perpetua movilidad de la filosofía. Antes he dicho que, cuando nos ocupamos filosóficamente de una pregunta de la forma “¿Qué es X?”, después de haber determinado el sentido de la pregunta y de haber proporcionado argumentos para una determinada respuesta, normalmente emprendemos la tercera fase de la tarea filosófica, la cual consiste en sacar las consecuencias de la respuesta dada. La explicitación sistemática de las consecuencias de una tesis constituye una porción esencial de la reflexión filosófica; pues sólo así surge el cuadro completo de la problemática que se ocultaba tras la simple pregunta “¿Qué es X?”. Pues bien, es fácil ver por qué este momento ulterior de la reflexión filosófica también es potencialmente ilimitado. Ello no sólo

tiene que ver con el hecho lógico bien conocido de que, a partir de un conjunto cualquiera de enunciados, se puede sacar un número infinito de consecuencias. Una razón más sustancial de la potencial infinitud de las consecuencias de tesis filosóficas estriba en el alto grado de generalidad y abstracción que caracteriza usualmente a los enfoques filosóficos, lo cual conduce inevitablemente a incontables instanciaciones, ramificaciones y combinaciones.

Hasta aquí hemos identificado los momentos formalmente esenciales de cualquier forma de filosofar: precisar tesis, argumentar en favor de ellas, sacar sus consecuencias. Los tres momentos representan un proceso siempre abierto, potencialmente ilimitado, en una palabra, **recursivo** del pensamiento. ¿Hemos dado con ello una respuesta esclarecedora a la pregunta “¿Qué es la filosofía?”, la cual pueda servir a su vez para plantearnos la cuestión ulterior acerca de su cientificidad? Parecería que con ello hemos dado ciertamente algún tipo de respuesta, pero sólo **parcialmente**. En efecto, la caracterización de la filosofía que hemos ofrecido hasta aquí se refiere únicamente a los aspectos **formales** de esta actividad. Hemos determinado un esquema formal, dentro del cual tiene lugar el filosofar. Pero todavía no hemos averiguado nada acerca de los **contenidos** de esta forma de pensamiento. Y parecería que tan sólo la combinación de forma y contenido nos puede proporcionar un cuadro completo de la filosofía, y que sólo a este cuadro global tendrá sentido aplicar el predicado “científico” o “no-científico”.

Para aclarar los términos del problema, tomemos como punto de comparación el ejemplo de la física. Podemos identificar la **forma** de esta disciplina diciendo, para abreviar, que se trata en ella de la realización sistemática de experimentos, de la formulación de ecuaciones diferenciales y de la puesta en relación de los primeros con las segundas. Sin embargo, está claro que una tal caracterización sería insuficiente para obtener una imagen adecuada de lo que es la física. Lo que todavía nos faltaría, sería naturalmente la determinación del **contenido** de la disciplina. En el caso de la física podemos responder a este deseo indicando que su objeto de investigación es la estructura y la dinámica de la materia. Ciertamente, ésta es una caracterización aun muy burda, pero basta como primer paso para saber de qué trata la física y cómo ella se distingue por su contenido de otras disciplinas que también hacen experimentos y formulan ecuaciones diferenciales (por ejemplo, la biología o la psicología). Es decir, podemos obtener así por lo menos una idea aproximada de cuál es el **universo del discurso** de las teorías físicas.



Ahora bien, cuando planteamos la pregunta análoga con respecto a la filosofía, surge de inmediato un paisaje totalmente confuso. Si echamos un vistazo al modo como de hecho se ha desarrollado la filosofía desde la Antigüedad hasta nuestros días, la respuesta a la pregunta de cuál sea el objeto de investigación de la filosofía, sólo puede ser: “¡Cualquier cosa!”. Para convencernos de ello, basta tener presente cuáles son los contenidos concretos de la pregunta esquemática “¿Qué es X?” en filosofía; o, formulado de otra manera, si nos preguntamos: “¿Cuáles son las instancias filosóficas concretas de la variable X en la pregunta ‘¿Qué es X?’?”, entonces resulta manifiesto que la respuesta sólo puede resultar tremendamente confundente. He aquí una lista muy abreviada de instancias para la variable X en la pregunta “¿Qué es X?”, que han sido o todavía son consideradas relevantes filosóficamente: el hombre, el ser, el espacio, el tiempo, la angustia, la vida, el conocimiento, los números, Dios, el trabajo, las explicaciones científicas, la muerte, la mecánica newtoniana, el *summum bonum*, el arte, el Derecho, las pruebas matemáticas, el lenguaje, la mente, el sentido de la historia, la verdad, la inducción, la náusea... y, naturalmente, la propia filosofía. Todo eso son, en sucesión arbitraria, ejemplos escogidos, bien conocidos, de objetos de investigación de que se han ocupado determinados filósofos o corrientes filosóficas. La lista es muy breve en comparación con todo aquello que los filósofos han escogido como objetos favoritos de su reflexión a lo largo de la historia. La pregunta siguiente que se plantea entonces es: ¿Puede extraerse de esta lista extremadamente heterogénea un denominador común? Evidentemente que no —aparte del hecho trivial de que todos esos temas han sido tratados por algún filósofo famoso. Es difícil imaginar una disciplina con un contenido más variopinto. Cualquier cosa puede pertenecer al universo del discurso de la filosofía: objetos dados en la experiencia humana, así como objetos que la trascienden; objetos reales y ficticios; objetos naturales, o bien, producidos socialmente; objetos altamente abstractos o muy concretos —todo puede pasar a través del filtro filosófico.

Éste es de hecho el contenido de la filosofía: un cajón de sastre indescriptible. Esto ha sido siempre así, desde el principio, ya con los presocráticos. Sólo que la heterogeneidad de la filosofía ha aumentado exponencialmente con el paso del tiempo —y no avizoramos ningún final a este proceso.

Hagamos un resumen provisional de lo que hemos constatado hasta aquí: en el nivel de la **forma** del pensamiento filosófico es posible, al menos tendencialmente, identificar algunos rasgos comunes: se trata, en efecto, de un tipo absolutamente recursivo de pensamiento, cuyas cues-

tiones básicas toman la forma esquemática “¿Qué es X?”, y en el que a dichas cuestiones se las trata según los tres momentos formales de la precisión del sentido, la argumentación y la inferencia de consecuencias. Pero al nivel de los contenidos, es difícil imaginar algo más heterogéneo que la filosofía. Ésta es, pues, mi primera respuesta a la pregunta “¿Qué es la filosofía?”. La pregunta siguiente es entonces: ¿Qué se desprende de ahí? Y en especial: ¿Qué se desprende de ahí por lo que respecta a la cuestión de si la filosofía es una ciencia o no? La respuesta a esta pregunta, al menos a primera vista, es que es difícil imaginar que podamos atribuir científicidad a un tipo tan singular de empresa intelectual, en la que a lo sumo al nivel formal-esquemático constatamos una cierta unidad, mientras que sus objetos de investigación y sus propósitos aparecen como completamente dispares, incluso inconmensurables. En el caso de la matemática, la física, la biología, la lingüística, podemos establecer con bastante precisión de qué tratan. En el caso de la filosofía, no lo podemos hacer, o bien debemos admitir que ella trata de todo. ¿Acaso puede haber una ciencia que trate de cualquier cosa? Es tentador concluir: quién quiere hablar sobre cualquier cosa, no habla sobre nada —al menos no científicamente.

A pesar de lo dicho hasta aquí, en la segunda parte de este ensayo quisiera suavizar un poco la conclusión aparentemente negativa, por no decir demoledora, sobre la científicidad de la filosofía, a la que hemos llegado. Y quiero hacerlo argumentando en dos direcciones diferentes. La primera línea de argumentación es la siguiente. No hay en realidad ninguna buena razón para dejar de atribuirle científicidad a una disciplina sólo por el hecho de que el dominio de sus objetos de investigación, su universo del discurso, no muestra ninguna homogeneidad ontológica. Para acreditarle un genuino espíritu científico debería bastar que la disciplina en cuestión proceda de manera **metódicamente** apropiada. ¿Y qué es un método de investigación científicamente apropiado? Me parece que a ello corresponden por lo menos dos condiciones necesarias, que juntas quizás también sean suficientes: 1) el modo de proceder debe ser riguroso, y 2) cada paso dado debe ser intersubjetivamente controlable. Debería estar relativamente claro lo que significa “control intersubjetivo”: el modo de proceder y los resultados obtenidos no deben provenir de la arbitrariedad subjetiva, ni de una supuesta autoridad, ni tampoco deben surgir de una “fe ciega”. Algo más difícil es describir exactamente en qué consiste el rigor metódico. Sería demasiado limitante reducirlo al rigor del razonamiento lógico-formal. El rigor lógico en la argumentación es sin duda una forma paradigmática de rigor metódico, pero no la única.

Aquí nos conviene algo más general. Pero en este punto debo confesar que no dispongo de ninguna definición general de rigor metódico. En mi opinión, esta cuestión es un problema **metafilosófico** abierto. Con todo, creo que aquellos que nos hemos dedicado por cierto tiempo a la filosofía, hemos llegado a desarrollar una intuición bastante segura para determinar cuándo un discurso dado procede de manera metódicamente rigurosa y cuándo no —y ello independientemente de si ese discurso está construido de acuerdo a reglas lógicas explícitas o no. Creo que todos hemos llegado a tener una cierta idea de aquello a lo que Hegel se refería con su famoso eslogan de “tomar sobre sí el esfuerzo del concepto”. Por el momento nos basta con esta intuición.

Si aceptamos que la cientificidad metodológica consiste en un modo de proceder riguroso e intersubjetivamente controlable, entonces no hay ninguna razón para negarle a la filosofía su carácter científico —o al menos la cientificidad **metodológica**. La gran mayoría de enfoques filosóficos desde la Antigüedad hasta el presente muestran los dos rasgos metódicos mencionados, sobre todo por lo que se refiere al rigor del pensamiento, con frecuencia en más alto grado todavía que las ciencias “normales”. Ciertamente, también hay ejemplos de autores que no satisfacen en algunas partes de sus escritos los criterios del rigor y de la controlabilidad intersubjetiva. (No voy a citar ningún ejemplo concreto para no enojar a nadie). Pero en tales casos podemos juzgar que, aunque esos autores sean filósofos famosos, no son **buenos** filósofos —al menos en parte de su obra. En cualquier caso, tales autores representan la excepción y no la regla en nuestro gremio.

Así pues, si se preserva un mínimo de rigor metódico y de controlabilidad, no hay ninguna buena razón para negarle cientificidad a la empresa filosófica, pues esas virtudes metodológicas son constitutivas de cualquier tipo de actividad que pretenda proceder científicamente. Ahora bien, existe una segunda línea de argumentación en favor de la posibilidad de concebir la filosofía como ciencia genuina. Ella es más sustancial, pero asimismo —lo reconozco— más problemática que la anterior argumentación puramente metodológica. En efecto, quisiera defender la tesis metafilosófica de que es plausible concebir la filosofía como un cierto tipo de **ciencia de la cultura**. Soy consciente de que esta interpretación de la naturaleza del pensamiento filosófico, no tiene por qué ser compartida por todos los filósofos. Y tampoco quiero sostener que la filosofía será una actividad con sentido sólo en la medida en que pueda concebirse como ciencia de la cultura. No obstante, mi opinión es que esta interpretación del filosofar aparece como muy plausible en

muchos casos. Por consiguiente, si en muchos casos la filosofía puede caracterizarse como una ciencia de la cultura, entonces resulta ser *ipso facto* una ciencia, y ello en un sentido más sustancial, que va más allá de la perspectiva puramente metodológica.

¿Por qué sostengo que es plausible concebir la filosofía como una ciencia de la cultura? Ello tiene que ver con la recursividad generalizada del pensamiento humano que hemos constatado al principio. Los seres humanos no sólo son capaces de pensar, sino también —al menos algunos de ellos— de pensar sobre el pensamiento. Gracias a su capacidad de pensar en el primer nivel, los seres humanos han realizado logros culturales impresionantes: técnica, lenguaje, arte, religión, moral, ciencia, política. Se trata de tremendos fenómenos culturales, cuyo origen está en la prehistoria de la Humanidad y que han determinado la esencia del ser humano como animal cultural. Pero además, hace dos milenios y medio, algunos individuos empezaron a reflexionar sistemáticamente sobre la capacidad de pensar que les había permitido los logros culturales mencionados, y empezaron a hacerlo de una manera muy particular, que es justamente la que denominamos “filosófica”. De este impulso hacia un pensamiento de segundo nivel surge lo que podemos describir como la concepción “**genitivista**” de la filosofía. Según esta concepción, el término ‘filosofía’ es en realidad sincategoremático. Él obtiene su pleno sentido solamente cuando va acompañado de un genitivo que designa algún fenómeno cultural. De acuerdo a esta concepción, no hay filosofía a secas. Sólo hay filosofía del lenguaje, filosofía del arte, filosofía de la moral, filosofía de la religión, filosofía de la ciencia, etc. De ahí la impresión de caos de contenidos cuando se habla de la filosofía sin más aditamentos; ello sólo significa que el término ‘filosofía’, tomado por sí solo, carece de significado concreto. Naturalmente, las diversas “filosofías de...” que hay en el mercado no aparecen totalmente aisladas unas de otras, no hay abismos infranqueables entre ellas; por el contrario, para emplear la famosa frase de Wittgenstein, tienen “semejanzas de familia” entre sí. Pero eso es todo. Y ello es suficiente para subsumir todas esas formas de pensamiento de segundo nivel bajo un único rubro institucional: “la Filosofía”.

Contra la concepción genitivista de la filosofía que acabamos de ofrecer podría objetarse que ella no se refiere a una propiedad que sea exclusiva de la filosofía. Hay otras actividades intelectuales cuya descripción adecuada requiere de un genitivo. En efecto, no sólo hay, por ejemplo, una filosofía de la ciencia o una filosofía de la religión, sino que también hay una historia de la ciencia y una historia de la religión, así como una sociología de la ciencia y una sociología de la religión. Estas disciplinas

también pueden ser descritas como empresas intelectuales de segundo nivel que se ocupan de sus respectivos fenómenos culturales de primer nivel. Esta objeción estaría justificada si no cualificáramos ulteriormente nuestra concepción genitivista de la filosofía. Por consiguiente, para superar la objeción debemos preguntarnos: ¿Qué es lo específicamente filosófico de las “filosofías de...”, que las distingue de las “historias de...” o de las “sociologías de...”?

Ésta es una pregunta metafilosófica muy importante, y ello no sólo para tratar la cuestión de la naturaleza de la filosofía en general, sino en particular también para la cuestión de su cientificidad. Por falta de tiempo, no puedo ofrecer aquí una respuesta detallada a esa pregunta, pues la problemática es muy compleja; no obstante, intentaré por lo menos dar un **esbozo** de respuesta apropiada a la pregunta. Para concretar los términos de la discusión, escogeré como caso paradigmático el de la filosofía de la ciencia, porque es el área filosófica en la que personalmente me siento más a mis anchas; sin embargo, creo que mis consideraciones son transferibles *mutatis mutandis* a las demás filosofías con genitivo. Nuestra pregunta concretizada al caso ejemplar de la filosofía de la ciencia reza por tanto: ¿Qué es lo específicamente filosófico en la filosofía de la ciencia?

La diferencia entre la sociología de la ciencia y la filosofía de la ciencia es más fácil de establecer que la que existe entre la historia de la ciencia y la filosofía de la ciencia. El objeto de investigación de la sociología de la ciencia consiste en el comportamiento colectivo de determinados grupos de seres humanos, llamados ‘científicos’, en sus formas específicas de organización y en sus instituciones, así como en las relaciones que ellos establecen con otros grupos de seres humanos y otras instituciones. En cambio, la filosofía de la ciencia se ocupa primordialmente de las estructuras conceptuales de las ciencias, de sus nociones, enunciados, métodos, teorías. Dicho brevemente, los objetos de la investigación sociológica sobre la ciencia son concretos y están localizados espaciotemporalmente, mientras que los objetos de la filosofía de la ciencia son abstractos y no están localizados espaciotemporalmente —o al menos no lo están en el mismo sentido que los objetos sociológicos. La línea de demarcación entre filosofía de la ciencia y sociología de la ciencia está (o debería estar) claramente trazada —aunque le pese a la moda sociologista imperante actualmente en algunos sectores académicos.

En cambio, entre la filosofía de la ciencia y la historia de la ciencia la frontera está menos claramente delimitada. Y además debe verse como algo positivo que sea así. Yo mismo sostengo la opinión, compartida por

muchos de mis colegas filósofos de la ciencia, de que ambas disciplinas metacientíficas están estrechamente vinculadas, y que ello debería seguir siendo así. Pues en muchos casos, el historiador de la ciencia tampoco es alguien interesado, al menos exclusivamente, en las acciones e instituciones de grupos de científicos, sino en la evolución de tipos de objetos más abstractos, como conceptos, enunciados, métodos y teorías —aunque claro que en tanto que dichas entidades aparecen insertas en un contexto histórico. Ello es particularmente manifiesto cuando el historiador de la ciencia hace historia de las ideas científicas. Así pues, no es primordialmente el objeto de investigación lo que distingue la filosofía de la ciencia de la historia de la ciencia.

Quizás podría pensarse que la diferencia entre ambas disciplinas puede establecerse a través de una distinción metodológica que conocemos por la lingüística: a saber, la distinción entre un análisis **sincrónico** y uno **diacrónico**. De acuerdo a ella, la filosofía de la ciencia estudiaría las estructuras conceptuales científicas desde un punto de vista sincrónico, que hace abstracción de la dimensión histórico-temporal, mientras que la historia de la ciencia procedería de modo diacrónico. Esta visión de la diferencia metodológica entre ambas disciplinas fue la que dominó en la fase de la moderna filosofía de la ciencia que suele describirse como “clásica” y que abarca una buena parte del siglo XX; identificar la filosofía de la ciencia con una perspectiva sincrónica y la historia de la ciencia con una perspectiva diacrónica, les parecía a la mayoría de los filósofos de esa fase casi como un lugar común. Ahora bien, después del giro que tomó la filosofía de la ciencia en los años 60, ese supuesto lugar común resultó no ser tal. Quedó entonces claro que también los filósofos de la ciencia pueden y deben, al menos en muchos casos, proceder diacrónicamente, o bien, para ser más precisos, que el tratamiento adecuado de muchos temas de la filosofía de la ciencia requiere de una combinación apropiada de la perspectiva sincrónica con la diacrónica. Un ejemplo notable de lo que podría describirse como ‘filosofía diacrónica de la ciencia’, o mejor aún, como ‘filosofía de la ciencia elaborada sincrónica y diacrónicamente’ lo representa la monografía de Thomas Kuhn sobre *La estructura de las revoluciones científicas*. Antes de que apareciera este libro, Kuhn ya era un **historiador** connotado, especialmente por su obra precedente *La revolución copernicana*. Por ello, al aparecer *La estructura de las revoluciones científicas*, muchos filósofos de la ciencia pensaron: “Ésta es una investigación en historia de la ciencia, que tiene poco que ver con los temas centrales de la filosofía de la ciencia”. No obstante, pronto quedó claro que esto era una apreciación equivocada del alcance

filosófico de la obra de Kuhn. Ello se desprende ya del mero hecho de que esta obra ha tenido mucha mayor resonancia entre los filósofos de la ciencia que entre los historiadores “puros” de la ciencia. Y el propio Kuhn subrayó una y otra vez que su motivación y su objetivo principales cuando escribió *La estructura de las revoluciones científicas* eran decididamente epistemológicos. Baste el ejemplo de Kuhn como botón de muestra para convencerse de que el par de conceptos metodológicos ‘sincrónico/diacrónico’ es de poca utilidad cuando queremos averiguar la diferencia entre filosofía e historia de la ciencia.

¿Significa este resultado negativo de nuestra discusión que la distinción entre ambas disciplinas es una entelequia sin fundamento fáctico, que representa un resto de tradiciones institucionales obsoletas que deberían ser superadas? Al parecer, cierto número de filósofos de la ciencia de mi generación o de generaciones más jóvenes se han sentido tentados por sacar esta conclusión, y el resultado ha sido que se han dedicado más a la historia que a la filosofía de la ciencia. Por mi parte, mi visión de las cosas es completamente distinta. El resultado negativo al que hemos llegado al tratar de aplicar la distinción sincrónico/diacrónico al caso que nos ocupa, significa solamente que las relaciones entre la historia de la ciencia y la filosofía de la ciencia son de naturaleza más compleja de lo que quizás se supuso al principio. El hecho es que, entre las dos disciplinas, pueden detectarse diferencias esenciales, por el contenido, la metodología y los objetivos perseguidos. Esas diferencias pueden resumirse abreviadamente en la constatación de que la historia de la ciencia es una **ciencia auxiliar** de la filosofía de la ciencia; ciertamente, una ciencia auxiliar muy importante para ella, pero que no conlleva una identificación. La historia de la ciencia nos ayuda a los filósofos de la ciencia en nuestra empresa de elaborar y poner a prueba nuestros **modelos generales** para dar cuenta de determinados aspectos de la teorización científica, ya sean estos modelos de carácter principalmente sincrónico, diacrónico, o sincrónico-diacrónico. Para ilustrar esta constatación, baste de nuevo tomar el ejemplo de la obra de Kuhn. Este autor empezó como historiador de la ciencia al investigar con mucho detalle ciertos procesos científicos —por ejemplo la revolución copernicana o el descubrimiento del principio de la conservación de la energía. Estas investigaciones históricas le ayudaron a elaborar una concepción filosófica que plasmó en su estudio sobre *La estructura de las revoluciones científicas* y en otros escritos posteriores. Así es como hay que interpretar su metateoría general de la distinción entre “ciencia normal” y “ciencia revolucionaria”, o su tesis de la “inconmensurabilidad” entre teorías científicas rivales, o también la noción de “descubrimiento

científico”. Estos modelos altamente metateóricos fueron a renglón seguido contrastados, por él mismo o por otros autores, con ulteriores ejemplos históricos, que permitieron confirmar, cuestionar o revisar la metateoría general y compararla con otros enfoques epistemológicos.

Así pues, la tarea de la filosofía de la ciencia, a diferencia de la historia de la ciencia, consiste en la construcción de modelos generales para **interpretar** esa cosa que llamamos ‘ciencia’, o al menos ciertos aspectos característicos de esa cosa. Tales modelos, una vez elaborados, pueden ser entonces comprobados, refinados, revisados en base al material histórico que tenemos a nuestra disposición. Ello representa, en cualquier caso, una tarea primordialmente **filosófica**.

Para concluir, mi tesis es que las observaciones que acabo de hacer sobre la relación entre filosofía de la ciencia e historia de la ciencia pueden generalizarse a cualquiera de las formas del filosofar que se han descrito como “genitivistas”. Ya se trate de la filosofía de la técnica, de la religión, de la política, o del arte —el estudio filosófico de estos dominios de la cultura se verá siempre acompañado de la consideración histórica del objeto estudiado. Esto es, a fin de cuentas, lo característico de cualquier tipo de ciencia de la cultura: se procede a la vez sincrónica y diacrónicamente. De ello resulta de manera casi inmediata —para retornar a la pregunta que encabeza este ensayo— que no hay ninguna razón para negarle el estatuto científico a las investigaciones filosóficas emprendidas al modo genitivista. En efecto, los modelos metateóricos generales que un filósofo construye para dar cuenta del dominio cultural *X* pueden y deben ser, por un lado, elaborados rigurosa y controladamente, y por otro lado, comprobados en base al material histórico (la “base de datos”) que poseemos sobre *X*. Pero ello no significa que cualquier enfoque genitivista en filosofía se reduzca a una investigación histórica. A diferencia del estudio puramente histórico de un dominio cualquiera *X*, el análisis filosófico de *X* implica siempre el intento de sacar a luz lo **general** y lo **esencial** propio de *X*. Por supuesto, esto no representa ninguna novedad sobre la naturaleza del pensamiento filosófico; en realidad, es algo que ya Aristóteles había visto claramente. Sólo que a veces lo olvidamos un poco...