

Revista
Guillermo
de *Ockham*



Artículos originales
Original papers

Filosofía, ciencia y verdad. El diálogo filosófico como método para la enseñanza y el aprendizaje de la filosofía*

Evandro Agazzi¹

Carlos Adolfo Rengifo Castañeda²

Recibido: abril de 2020 – Revisado: mayo de 2020 – Aceptado: mayo de 2020

Referencia norma APA: Agazzi, E., Rengifo, C. (2020). Filosofía, ciencia y verdad: el diálogo filosófico como método para la enseñanza y el aprendizaje de la filosofía. *Rev. Guillermo de Ockham*, 18(1), 9-18. doi: <https://doi.org/10.21500/22563202.4769>

Resumen

En este artículo se pretende a partir del diálogo filosófico (como método), abordar brevemente algunos de los problemas más debatidos en la filosofía hoy en día, tales como el sentido de la filosofía, la verdad, la objetividad científica, el problema de la racionalidad en las ciencias y el progreso humano. Para este fin, se espera, por un lado, dar cuenta de distintos problemas de naturaleza filosófica mediante el carácter discursivo y argumentativo, connatural al diálogo filosófico; y, por el otro, fomentar el diálogo como método en los procesos de enseñanza y aprendizaje de la filosofía.

Palabras clave: diálogo filosófico, filosofía, objetividad, verdad, realismo, ciencia y racionalidad.

Philosophy, science and truth. Philosophical dialogue as a method for teaching and learning philosophy

Abstract

In this paper the reflection, the result of research is intended based on philosophical dialogue (as a method), to briefly address some of the most debated problems within philosophy today, such as: the sense of philosophy, truth, scientific objectivity, the problem of rationality in science and human progress. For this purpose, it is expected, on the one hand, to account for different problems of a philosophical nature through the discursive and argumentative nature,

* Este artículo es resultado de la investigación *Racionalidad y progreso en la ciencia. Una propuesta de racionalidad analógica a partir de la epistemología de Evandro Agazzi (2014- 2017)*, así como de la estancia investigativa postdoctoral de Carlos Adolfo Rengifo Castañeda en el Centro Internazionale Insubrico Carlo Cattaneo e Giulio Preti per la Filosofia, l' Epistemologia, le Scienza e delle Tecniche" dell'Università degli studi dell'Insubria. Varese, Italia (2018) y financiada por la Università degli studi dell' insubria y la Universidad de San Buenaventura Cali. Agradecimientos al profesor Fabio Minazzi, director del Centro Internazionale Insubrico.

1. Doctor en Filosofía de la Universidad Católica de Milán. Formación universitaria en filosofía y física en Italia y estudios de perfeccionamiento en filosofía de la ciencia y lógica en Oxford, Marburgo y Münster. Presidente de la Académie Internationale de Philosophie des Sciences (Bruselas). Presidente honorario de la Federación Internacional de Sociedades de Filosofía (FISP) y del Institut International de Philosophie (París). Autor de varios libros y artículos científicos en diferentes idiomas. Docente durante 19 años (1979-1998) en Filosofía de la Naturaleza y Filosofía de la Ciencia, en la Universidad de Friburgo (Suiza). Profesor emérito de la Universidad de Génova (Italia). Catedrático de Filosofía de la ciencia en el Centro interdisciplinario de Bioética de la Universidad Panamericana. Con diez Doctorados Honoris Causa otorgados por diferentes universidades del mundo. Correo evandro.agazzi@gmail.com
2. Estudios postdoctorales Università degli studi dell' Insubria, Varese, Italia. Doctor en Filosofía de la Universidad Pontificia Bolivariana de Medellín. Magíster en Filosofía de la Universidad del Valle. Profesional en Filosofía de la Universidad del Quindío y Especialista en Pedagogía y Docencia Universitaria de la Universidad La Gran Colombia, Armenia. Investigador senior en Colciencias. Docente investigador de la Universidad San Buenaventura de Cali. Integrante de los grupos de investigación: Educación y Desarrollo Humano y Paideia. Editor in chief de la Revista Científica Guillermo de Ockham. Correo director.maestriadesarrollohum@usbcali.edu.co, careca1106@gmail.com. <https://orcid.org/0000-0001-5737-911X>

innate to the philosophical dialogue; and, on the other hand, to promote dialogue as a method in the teaching and learning processes of philosophy

Keywords: philosophical dialogue, philosophy, objectivity, truth, realism, science and rationality.

Introducción

Platón es quizás uno de los filósofos que, de manera más clara, permite reconocer el papel del diálogo filosófico en su obra y, de cómo este conduce por la riqueza de su pensamiento; permitiendo reconocer, de este modo, los aportes más significativos que el filósofo hace a problemas epistemológicos, antropológicos, ontológicos, teológicos, políticos y pedagógicos. A tenor de lo anterior, con este escrito se pretende abordar distintos problemas de naturaleza filosófica por medio del diálogo. Para tal efecto, se dará cuenta de las razones que probablemente han permitido justificar o refutar tales problemas, lo cual evidencia, por un lado, el carácter discursivo y argumentativo propio del *diálogo filosófico*; y por otro lado, la importancia del diálogo como método y estrategia didáctica imprescindible en los procesos de enseñanza y aprendizaje de la filosofía.

Desarrollo

La filosofía, el sentido de la vida y Dios

Carlos Adolfo Rengifo Castañeda (C. R. C.). A lo largo de la historia de la filosofía occidental, la filosofía ha sido comprendida de manera general, por ejemplo, en su sentido etimológico, como el amor por la sabiduría, el deseo de saber, el preguntarnos el porqué de las cosas. En relación con esto, en el artículo autobiográfico, *Che cosa è dentro e che cosa è fuori dalla scienza. Una riflessione filosofica*, se concibe la filosofía como “(...) el esfuerzo por comprender racionalmente el complejo ‘mundo de la vida’ con el fin de identificar una solución racionalmente justificada al ‘problema de la vida’” (2009, p. 28). Mundo de la vida presentado como totalidad, con sus problemas situados en contextos espacios temporales y culturales específicos, que exigen ser comprendidos, interpretados y explicados de un modo racional, en procura de la vida misma. Este mundo de la vida, según el artículo citado, lo constituye “(...) la totalidad de cuanto cae en la experiencia y nos rodea, el complejo de las condiciones materiales, naturales, históricas, sociales y culturales en las que nos encontramos inmersos y conducimos nuestra existencia” (2009, p. 28). Así esto, podemos constatar que la filosofía, además de preguntar por la “totalidad de las cosas”, se ha preguntado también por el sentido de la vida. No obstante, al decir de algunos resulta un tanto pretencioso que la filosofía se

pregunte por la totalidad de las cosas, pues ¿cómo la filosofía puede preguntarse y brindar respuestas debidamente justificadas, en relación a la totalidad? ¿Acaso el estatuto epistemológico de la filosofía le permite comprender o explicar todas las cosas?! En la actualidad, este malestar frente a la filosofía probablemente ha conducido a una carencia de su sentido en algunas instituciones educativas y en otros contextos. Esto ha llevado, inclusive, a excluirla de los planes de estudio en algunos países, ¿será que –como algunos aseguran– hemos llegado a los últimos días de la filosofía! ¿Será que la filosofía que por muchos años ayudó a comprender los grandes interrogantes de la humanidad, hoy carece de sentido! Constantemente nos preguntan para qué sirve la filosofía y por cuestionamientos como estos, resulta pertinente dialogar acerca de la finalidad de la reflexión e indagación filosófica hoy, y el papel que debe desempeñar la filosofía en las sociedades contemporáneas.

Evandro Agazzi (E. A.). La reflexión filosófica tiene sentido cuando reconocemos que dentro de un cierto límite, cada ser humano es un poco filósofo. Este es el gran punto de partida de la indagación filosófica. Cuando el hombre reflexiona sobre el mundo, la sociedad, las costumbres etc., y se replantea ciertos problemas, está haciendo filosofía. Ahora bien, no por esto cualquier ser humano que reflexione es necesariamente un filósofo en un sentido profesional, sino que la reflexión filosófica tiene como condición principal, examinar, cuestionar y preguntar por lo razonable de las cosas. Y dentro de estas cosas se pregunta por la vida y los problemas en torno a la realidad y la existencia humana. La filosofía, en este sentido, busca dar valor a los problemas de la vida. Así las cosas, podríamos agregar que la filosofía es la invención del porqué y en este punto se encuentra la raíz de la razón como facultad humana. Por ello decimos que el niño alcanza la edad de la razón cuando empieza a plantear con insistencia el porqué de las cosas. En virtud de lo mencionado, se debe señalar que la filosofía sirve, aunque esta expresión tenga –desgraciadamente– una implicación, comúnmente asociada a la idea del servir en un sentido instrumental.

C. R. C. En esta búsqueda del sentido de la vida, gran parte de la humanidad ha encontrado la respuesta a este problema en lo Otro, es decir, en lo sagrado, lo divino, Dios, cuestiones estas de naturaleza metafísica en las que el diálogo *fides et ratio* eventualmente se instala y

que podemos confirmar en las reflexiones de numerosos filósofos a lo largo de la historia de la filosofía occidental. Así esto, al respecto de la metafísica en relación con la religión, Hervé Barreau, por ejemplo, considera en *Science, Metaphysics, Religion*, que “(...) la metafísica es la interfaz real entre la ciencia y la religión” (Barreau, 2014). Sin embargo, hay que mencionar que la metafísica no es solo una interfaz, un camino intermedio a partir del cual se abordan algunos problemas, sino que también puede ser vista como un camino que permite dar cuenta tanto de problemas religiosos como científicos. Este asunto invita a dialogar acerca de cómo un filósofo altamente riguroso, puede abordar este diálogo entre la fe y la razón sin restar importancia a los asuntos de la fe y sin perder el rigor en sus razonamientos.

E. A. Aquí hay que distinguir dos aspectos de la fe. El primero, referido a una fe propia de una religión natural, en la cual, incluso, se admitía como razonable la existencia de un dios presente en la armonía del universo. Y el segundo, concerniente a una fe de carácter claramente religioso y trascendente, en su sentido etimológico. Así las cosas, a partir de esta última concepción de la fe hay todo un problema, porque el problema de Dios, se puede plantear, prácticamente, en términos del absoluto. Este es un asunto que he discutido varias veces. Es comprender el absoluto como algo que no depende de ninguna condición y a lo que cualquier ser humano se abre como la totalidad de la experiencia —experiencia entendida no solamente como la observación sensible instrumental, sino como todo aquello que nos rodea—. Ahora bien, esta concepción de la fe en relación con el absoluto coincide con lo que prefiero denominar el *Íntero* (totalidad) de la experiencia. Esta experiencia como totalidad, necesita —para ser explicada— algo que vaya más allá de la experiencia misma, esto es, la perspectiva de la trascendencia. Y dentro de esa perspectiva —puramente filosófica— puede situarse también en particular el mensaje de la religión, el cual intenta mediante la fe, dar cuenta de este absoluto. Así las cosas, podríamos agregar que el problema del absoluto es un problema claramente filosófico, estrictamente filosófico, pero a su vez susceptible de ser comprendido a partir de la religión. Y el ateo no desconoce esta situación, porque el ateísmo es una respuesta al planteamiento religioso y por ende, al del absoluto. De este modo, podemos decir que hemos situado a la fe y a la razón (tanto la filosófica como la del ateo) frente al problema del absoluto.

C. R. C. Recuerdo que en el libro *Filosofía de la naturaleza. Ciencia y cosmología*, se habla de la “metafísica como conocimiento” y se invita a entender la metafísica en un primer sentido como explicación de las características más

universales de la realidad. Según este aspecto, la metafísica será considerada:

(...) como el despliegue de las condiciones generales de inteligibilidad de la realidad, y en este sentido, la metafísica sencillamente no puede ser evitada. [...] la ciencia no es una excepción a esta condición, puesto que no puede ser perseguida sin que utilicen ciertos criterios de inteligibilidad que anteceden a los objetivos específicos que ella implica (Agazzi, 2000, pp. 37-38).

Metafísica entendida como aquel discurso relativo a niveles suprasensibles de la realidad, en el que se hace referencia a aquello que va más allá y permite, a su vez, dotar de “un *estatuto ontológico* más comprometido —es decir, si *existen* entidades que no sean empíricamente constatables—” (Agazzi, 2000, p. 43). Al comprender de este modo la metafísica como el esfuerzo por investigar la realidad, pero desde el punto de vista de la totalidad, lo que usted claramente diferencia de indagar desde la “totalidad de la experiencia”. Este punto en relación con la metafísica en un plano antirrealista, resultaría muy problemático ya que intenta dar cuenta de la realidad prescindiendo de una referencia directa a los hechos o a una base de tipo empírica. Ahora bien, podríamos decir que si tratar de reconocer el papel de la filosofía en la actualidad como un modo de conocer necesario, importante y fundamental para el desarrollo mismo de la humanidad, ya es un reto, qué no decir de la *metafísica*. Esta ha sido, por una parte, desdeñada por determinados filósofos al ser considerada pura especulación *a priori*; y por la otra, vista desde el sentido común como poco clara. Por tales razones, siguen siendo recurrentes interrogantes como: ¿cómo comprender la metafísica como conocimiento en nuestro contexto actual?, ¿qué papel desempeña la metafísica en relación con la filosofía y la ciencia?, ¿qué le aporta la metafísica a la ciencia? y ¿cuál es el ámbito de indagación de la metafísica?

E. A. Primero, como acabas de mencionar, hay que preguntarse qué entendemos por metafísica, porque como muchos saben, este término se hereda —por así decirlo— de manera privilegiada de una obra de Aristóteles llamada *Metafísica*. En realidad, este no fue el título que Aristóteles decidió darle a esta obra y no voy a contar en este momento una historia que probablemente ya es bien conocida. Ahora bien, de manera un tanto general podemos advertir que la metafísica de Aristóteles hace referencia a una ciencia primera, la más fundamental, toda vez que investiga las condiciones más generales de la realidad y se propone a cualquier ciencia particular. La metafísica en este primer sentido —como ciencia primera—, puede ser considerada como la investigación acerca del ser en cuanto

ser; como la doctrina más general del ser, al tener como su campo específico el estudio del ser que está más allá de lo físico y que no se identifica con el mundo matemático, que son puras abstracciones. Conforme a lo anterior, la metafísica se considera una forma de investigación racional, preliminar incluso al mismo discurso religioso, y justamente por eso la metafísica se convirtió a comienzos del siglo XIX en algo negativo a los ojos de los positivistas. A tenor de lo mencionado, dentro de un cierto mundo filosófico se consideraba el término metafísico como un insulto filosófico, es como decir fascista por carecer de justificación. Así, a alguien a quien se quería llamar con cierto desprecio, lo calificaban de fascista. De igual modo lo hacían los positivistas en el plano filosófico. Metafísico era un insulto comparado al de fascista.

El positivismo es una corriente filosófica relativamente reciente que comienza en el siglo XIX con la obra del filósofo francés Augusto Comte. De este filósofo se conoce más o menos el esquema fundamental que pretende justificar cómo un determinado campo de investigación alcanza su madurez. Se trata de la ley de los tres estadios del pensamiento: un primer estadio llamado teológico, en el que los hombres buscan la explicación de los fenómenos naturales como consecuencia de la acción de divinidades o deidades, mitos y religiones. Un segundo estadio denominado metafísico, en el cual en lugar de seres sobrenaturales para explicar los fenómenos, se admiten grandes principios metafísicos, principios de causalidad, de orden de la naturaleza, de razón suficiente de simplicidad etc. Tales principios son, en efecto, un progreso, porque se abandonan las supersticiones del periodo teológico. No obstante, todavía no es la perfección, porque esta, según Comte, se alcanza en el tercer estadio, el positivo. Este último estadio se puede clasificar como el científico y en el cual uno se limita a tomar nota de los fenómenos y como máximo de ciertas regularidades que se encuentran entre los fenómenos que ya no merecen ser llamadas leyes naturales, dado que si se habla de una ley natural ya se está hablando metafísicamente. Esta es la visión de Comte, una visión que se aplica a ciertas cosas, que ahora no voy a entrar en detalle, pero que tienen como pretensión afinar una ciencia de la sociedad.

Conforme a lo mencionado, Comte se presenta como el fundador de una sociología “entendida a su manera”. A pesar de esto, la sociología de Comte no llegó a ser gran cosa, no tuvo gran impacto. Lo que sí resulta relevante mencionar aquí es la incidencia de este pensador en los positivistas del Círculo de Viena y en la preocupación de estos por evitar que resurgieran tanto la perspectiva teológica como la amenaza metafísica. De ahí el interés por

procurar que se siguiera dentro del surco del conocimiento auténtico que es únicamente el conocimiento científico. Esta es, prácticamente, la postura del neopositivismo, del positivismo lógico y del Círculo de Viena. Al respecto, hay un artículo muy conocido de Carnap (1932) cuyo título es *Überwindung der Metaphysik durch Logische Analyse der Sprache*, que en español sería *La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje*. La cuestión de los positivistas, según este escrito, es analizar el discurso metafísico. Para esto, es necesario observar si dentro de este hay errores lógicos o falta de sentido, dado que ciertos términos no tienen un sentido, porque si lo tendrían soportarían la verificación empírica. Carnap demuestra esto tomando unas páginas de Heidegger y muestra que los términos utilizados por este filósofo no tienen un sentido conforme al significado de sentido del Círculo de Viena y el manifiesto del Círculo de Viena *Wissenschaftliche Weltanschauung* (1929) —*La visión científica del mundo*— sino que, por lo contrario, distan de una visión del mundo que sea prácticamente una aceptación de los postulados de la ciencia.

En la actualidad y como consecuencia de cierto positivismo científicista, se pretende reducir la filosofía a ser un comentario de las ciencias, sobre todo de los métodos científicos, reduciéndola en su versión metafísica a una bolsa de aire, un saber limitado siempre a comer lo que las ciencias dejan en el plato. Cuando esto sucede, la defensa de la metafísica debe consistir, precisamente, en reconocer que hay problemas que ninguna ciencia particular se plantea, tales como los problemas del fundamento de la misma ciencia y del método científico; el saber si el conocimiento científico es conocimiento de la realidad o es una mera construcción nuestra. Como resultado, se debe reconocer que la ciencia tiene una óptica limitada a partir de la cual recorta sus objetos dentro de un estado de cosas (problema de la objetualidad), los estudia objetivamente (problema de la objetividad) e intenta explicar utilizando un tipo de razón proporcional al tipo de objetos. La ciencia no pretende hablar más allá de lo que puede, pues esta, por principio, es metodológicamente reduccionista. Es claro, en efecto, que tanto el biólogo, el químico, el físico o el neurocientífico, entre otros, tratan de explicar todo lo que pueden utilizando únicamente sus instrumentos y cuando alcanzan un punto en el cual sus instrumentos como criterios operacionales y criterios de verdad sirven, proporcionan, por un lado, un conocimiento parcial de la cosa y por el otro, dan cuenta del progreso de esta investigación en particular. Por su parte, la metafísica es un discurso que pretende proporcionar explicaciones a partir de la generalidad. Es un saber que porta, lleva a la luz los presupuestos ontológicos en los que descansa cada ciencia.

Filosofía de la ciencia. El problema del realismo, la objetividad, la verdad y la racionalidad en las ciencias

C. R. C. En el contexto de este diálogo en torno a la metafísica, la corriente filosófica conocida como filosofía analítica, surgida a finales del siglo XIX en Europa y de manera específica la filosofía del Círculo de Viena, no pueden estar ausentes, como lo acabamos de percibir en el punto anterior. Estas son de gran importancia para comprender las discusiones que se dieron en torno a la filosofía, la ciencia y la verdad.

Por una parte, la filosofía analítica tiene –entre otros aspectos– como eje de reflexión filosófica, el lenguaje, de ahí la expresión “giro lingüístico”, pero de manera especial el lenguaje lógico, pues los problemas filosóficos eran principalmente problemas del lenguaje. Según esta corriente, el objetivo de la filosofía es la clarificación lógica del lenguaje y del pensamiento. El rigor y la claridad se configuran en virtudes manifiestamente técnicas y metodológicas afincadas en el uso de instrumentos formales lógico-matemáticos.

Por otra parte, una de las características principales del círculo de Viena era su marcado empirismo lógico. El profesor Guerrero Pino, al respecto de esta corriente filosófica, afirma:

El membrete empirismo lógico (o, también, positivismo lógico, neopositivismo o neopositivismo) de la perspectiva filosófica que inauguraron los miembros del círculo de Viena refleja bastante bien los principios sobre los cuales se funda: una visión empirista (positivista) del conocimiento (científico) y la utilización del método del análisis lógico. El primer principio es epistemológico, en cuanto supone una teoría del conocimiento científico, y el segundo es metodológico, al focalizar el trabajo filosófico en el análisis lógico del lenguaje. Además, los empiristas lógicos pondrán estos dos principios al servicio de dos objetivos muy concretos: el rechazo de la metafísica en la ciencia y la unificación de las ciencias (Guerrero 2015, p. 258).

Sumado a lo anterior, está el introducir en un primer momento como criterio de demarcación entre ciencia y metafísica, el principio verificacionista del significado. No obstante, el principio de verificación, acuñado por los empiristas lógicos, no podría constituir una objeción contra la metafísica, porque es, simplemente, un criterio de “demarcación”, que como usted mismo acaba de señalar, circunscribe solo el dominio de la ciencia (“o sea, el domi-

nio de la totalidad de la experiencia de una ciencia dada”). Puede decirse que aquello que no satisfaga este principio cae fuera de la ciencia, pero no fuera de toda indagación dotada de significado (Agazzi, 2000, pp. 55-56).

Hay que agregar, por último, que los neopositivistas con una visión ciertamente profunda de las ciencias –especialmente la física, química y biología– y con posiciones profundamente diferentes entre ellos, como se percibe en la polémica al respecto de los enunciados protocolares protagonizada por Carnap y Reichenbach, tenían algo en común con la tradición analítica y era la postura abiertamente antimetafísica que, como se mencionó anteriormente, sería la “mejor manera”, sino la “única”, para hacer filosofía.

E. A. Respecto a este aspecto de nuestro diálogo, debemos comenzar por reconocer los méritos y los límites del Círculo de Viena, cuyos miembros se preocuparon arduamente por el rigor y la consistencia argumentativa. Sin embargo, hay que recordar la actitud en contra de una metafísica que se proyectaba como un discurso que pretendía ser puramente racional, puramente deductivo y muy elaborado desde el punto de vista retórico, literario etc., pero carente de rigor, articulación lógica y análisis, al decir de los positivistas. Frente a esta filosofía, el Círculo de Viena comenzó a presentar una racionalidad que fascinaba porque se afincaba en la ciencia y la autoridad social que esta había conquistado y que nadie le quitaba y todavía nadie le quita hoy en día. Este prestigio social de los miembros del Círculo de Viena era posible, además, porque, por una parte, se presentaban como defensores de las ciencias exactas y, por la otra, proponían como instrumento la lógica matemática que acababa de salir de las manos de Frege, Russell y Whitehead, para elaborar su discurso y atacar el discurso metafísico, constituyéndose así en un instrumento arduo de aprender y, por consiguiente, difícil de criticar. Tal situación era, en un cierto sentido, un juego fácil para quienes comprendían tales reglas. No obstante, cuando una reacción a tal instrumento de análisis venía de un filósofo como Husserl, que conoce las matemáticas y la lógica, se trata, claramente, de una reacción de alguien que va más en profundidad y no se pierde frente a ciertas cosas. Empero, cuando la reacción viene de Heidegger o de otros filósofos que afincan una buena parte de su filosofía en ciertas etimologías más o menos arriesgadas de la vieja lengua griega o de la vieja lengua alemana, cargadas de fórmulas meramente retóricas, no es la misma cosa. Tal es el caso de Heidegger. Considero que los postulados filosóficos de este filósofo alemán no son adecuados y esto lo digo con fundamento, pues he dedicado un seminario entero en Friburgo a estudiar su

ensayo sobre la técnica, así como su concepción acerca de la hermenéutica, para, finalmente, demostrar que en algunos de sus planteamientos frente a tales aspectos, hay algunas equivocaciones.

Ahora bien, en el contexto de la hermenéutica he conocido muy bien a Gadamer y en él se reconocen ciertas cosas muy bien dichas a propósito de la interpretación de textos. Pero cuando la hermenéutica –a la luz de algunos autores– se convierte en una especie de principio general del conocimiento, o cuando se asevera que no existen hechos sino solamente interpretaciones, tales consideraciones se vuelven un tanto riesgosas debido a su relativismo. Sin embargo, hay que advertir que tal consideración de la hermenéutica nunca la escuché de Gadamer, pero sí de otros hermeneutas actuales. Finalmente, creo que con esto hemos reconocido algunos méritos históricos del positivismo en oposición a ciertas tendencias metafísicas, pero al mismo tiempo sus límites. Esto lo he subrayado muchas veces y lo he retomado en mi último libro *Scientific Objectivity and Its Contexts*. En él, crítico el marcado empirismo radical del positivismo, es decir, considerar que la única fuente del conocimiento es la experiencia sensible. Adicional a esto, dentro de las críticas a este empirismo radical, señalo que ni siquiera sería posible justificar la ciencia solo por la vía de la experiencia. Así las cosas, el principio de verificación como criterio de demarcación; es decir, no admitir ningún concepto que no tenga un respaldo empírico no es viable, porque todas las teorías introducen conceptos no empíricos. Durante un tiempo, los empiristas lógicos pensaban en demostrar que los conceptos teóricos en realidad pueden ser analizados hasta reducirlos a conceptos empíricos. De igual modo, siempre he reconocido la honestidad intelectual de esta gente que poco a poco intentan y luego se dan cuenta de que no es posible tal demarcación, hasta llegar a considerar con Quine, que hay cierta contextualización que contribuye al significado y que no puede ser deducida del impacto empírico, entre muchos aspectos más.

Finalmente, hay que hacer énfasis en que parte de la fortuna del empirismo lógico que continuó en la filosofía analítica anglófona, es de tipo prefilosófica, es decir, de gente que se sentía enemiga de la metafísica o enemiga de la religión y esto lo digo porque tuve la suerte de conocer en Oxford todos los grandes analíticos y tener también amistad con ellos. Recuerdo en particular, que una vez en Viena estaba sentado junto a Alfred Ayer en una reunión de la Federación Internacional de la Sociedad de Filosofía. También estaba el presidente saliente, Leo Gabriel, de Viena, un tanto espiritualista y metafísico, y discutíamos acerca de un posible coloquio que estaba proponiendo

Gabriel. Era un tema bastante metafísico y Ayer me dijo: “Gabriel va a hablar y nosotros dos. Vamos a quedarnos en silencio”. Esto me lo dijo porque yo era considerado en un estricto sentido, un filósofo analítico y nadie podía decir, desde el punto de vista de la filosofía analítica, lo contrario, a pesar de las críticas que me hacían al respecto de mi concepción de la metafísica, ya que –según el temor de los antimetafísicos– si se le abren las puertas a la metafísica, se le abrirían a la religión. Este argumento es, probablemente, evidencia de un prejuicio ateo.

Recuerdo también una anécdota un tanto graciosa de Ayer –gran maestro del positivismo–. En 1988, cuando se encontraba internado en el hospital debido a una neumonía, se atragantó mientras comía y estuvo clínicamente muerto unos cuatro minutos. Cuando recuperó el estado de conciencia –al regresar “del otro mundo”–, dijo haber tenido una visión sobre la cual escribió. A pesar de lo sucedido, tal experiencia existencial no debilitó su convicción de que no hay vida después de la muerte, pero sí su actitud antimetafísica. Hay que recordar, a propósito de esto, que un médico amigo suyo, luego de su muerte, mencionó que Ayer le había comentado que durante esta experiencia él había contemplado la existencia de una vida después de la muerte.

Otra situación interesante la tuve con Nicholas Rescher en el Centro de Filosofía de la Ciencia de la Universidad de Pittsburgh, templo de la filosofía analítica en los Estados Unidos. Recuerdo que fue la segunda vez que estuve ahí y acostumbrábamos a no perder tiempo a causa de la comida. Por este motivo no bajábamos a la mesa a consumir los alimentos y preferíamos comer rápidamente un sándwich u otro alimento ligero. Durante esta estancia conocí importantes filósofos analíticos y entre ellos un invitado internacional (no recuerdo el nombre ni el tema) pero era un filósofo analítico de una cierta reputación porque lo habían invitado a dar su charla, la cual, como solía serlo, fue muy articulada y llena de lógica. Al final de la charla, Rescher, que estaba sentado a mi lado, me comenta: “Después de toda esa artillería la mosca fue matada. Sin embargo, era una mosca”. ¿Será que la mosca requería de todo ese arsenal? Con esto se quiere decir que no basta el manejo de técnicas filosóficas para asegurar que el problema tiene un verdadero interés filosófico.

El problema de la realidad y la objetividad

C. R. C. El problema acerca de la realidad y de la objetividad científica sigue estando presente en el panorama de la investigación científica contemporánea, de ahí la

importancia de comprender qué es la realidad y de saber si se está siendo objetivo en relación con esta.

En *Temas y problemas de filosofía de la física*, publicado por primera vez en italiano (1969) y en español (1978), usted comienza a proponer una teoría de la objetividad científica que logra llamar la atención de muchos estudiosos, como lo menciona claramente en el prefacio de *Scientific Objectivity and its Contexts* (2014), su última gran obra. En ella se desarrollan como fruto de años de trabajo su aporte a la epistemología y a la filosofía de la ciencia a partir de su concepción de la realidad, de la objetividad científica y de la verdad, asuntos que siguen siendo objeto de mucha tinta por parte de algunos estudiosos de la filosofía y de la ciencia. Sin embargo, hay quienes afirman que la realidad no existe o que es producto meramente de nuestro lenguaje; que se trata solo de las construcciones que de ella hacemos, y en este sentido, por ejemplo, no podemos saber qué es, lo que nos conduce a subjetivismos y relativismos epistémicos extremos propios de ciertas tendencias postmodernas. Tal vez estas consideraciones han posibilitado la proliferación de lo que se hoy conoce como *fake news*. En consecuencia, será que no podremos saber qué es la realidad, la objetividad y la verdad.

E. A. Abordar el realismo resulta de gran importancia para este diálogo filosófico. Pero, ¿qué es la realidad? Hay maneras espontáneas que, desde el sentido común, fácilmente permiten dar cuenta de lo que es. Así esto, por ejemplo, podría considerarse como real lo que nos rodea, lo que se puede ver y tocar; esto es, la evidencia empírica. Pero, ¿será real únicamente lo que se ve? Si uno solo acepta tales consideraciones, terminaría por desconocer muchos de los postulados de ciencias como la física acerca de la realidad de los electrones, la fuerza o las galaxias que a pesar de estar tan distantes, aún continuamos recibiendo su luz después de millones de años. Sin desconocer, además, la realidad de los sentimientos o de un dolor, entre otras situaciones que permiten inferir la existencia de algo. A tenor de lo anterior, podríamos preguntarnos si son reales los sueños y la respuesta sería ¡sí, claro! ¿Qué tipo de realidad tienen? Tienen una realidad soñada. ¿Cómo podría decirse esto? Porque si yo te digo “ayer en la noche soñé acerca de un caballo negro”, cuando en realidad yo soñé acerca de un gato blanco, estoy mintiendo. ¿Cómo es posible mentir? Mentir o decir la verdad siempre implica hacer referencia a algo a propósito de lo que se está hablando. Es decir, el valor de verdad o falsedad de la proposición siempre depende de un ámbito de referencia, de un cierto campo de realidades y dichos campos son diferentes; constituyen lo que podemos llamar “regiones

ontológicas” distintas. De ahí que Aristóteles afirmara que el ser se dice de muchas maneras.

Consideramos, por ejemplo, la afirmación que Héctor es un guerrero troyano en la *Iliada*. ¿Es esto verdad o no lo es? ¡Claro que sí es verdad! Todos los que han leído la *Iliada* saben muy bien que Héctor es un guerrero troyano. Entonces, ¿cómo puede ser verdadero que Héctor sea un guerrero troyano si no existió? Si existió, ¿qué existencia tenía? Podemos responder que tiene una existencia literaria. Podemos preguntar ¿tiene solo una existencia literaria? O ¿la existencia se debe asignar a la de un personaje histórico? En nuestro caso podría ocurrir que la existencia de Héctor como guerrero troyano puede ser únicamente de naturaleza literaria o bien histórica, justificada esta última de manera objetiva en fuentes y documentos históricos que lo constaten y permitan decir en qué época de la historia vivió.

Esta es la diferencia entre la realidad y la objetividad. La realidad es, en consecuencia, la totalidad de toda objetivación posible. La objetividad se consigue recortando dentro de la realidad un determinado campo de referencia, y por lo tanto, constituye solo un aspecto de la realidad. La defensa de la objetividad nos lleva a la defensa del realismo, justamente porque la objetividad, así como la acabo de presentar, es una especie de recorte que se hace de la realidad mediante los criterios utilizados por determinada ciencia. Ahora bien, me regreso a la pregunta que he planteado: ¿cómo puedo saber si algo que considero conocimiento es un conocimiento de la realidad? Aquí entra el criterio de la intersubjetividad. No puedo salir de mi mente para ver si la realidad es como yo me la represento. Esta es la tesis de la intrascendibilidad del pensamiento, punto de fuerza del idealismo. Sin embargo, la realidad objetiva es algo más de lo que pienso.

Aclaremos más este punto. En el mismo instante en que planteo la realidad de algo, la estoy pensando. No es posible una realidad fuera del pensamiento. Si el pensamiento no versa sobre la realidad, ¿de qué trata? Si el pensamiento no es en torno al ser, tiene que ser pensamiento del no ser, pero el pensamiento del no ser, no es posible. No se puede pensar si no se piensa en algo. En consecuencia, el pensamiento necesariamente es pensamiento del ser, de alguna forma de ser.

Lo anterior conduce al dualismo epistemológico (expresión que le debo a mi maestro Bontadini) y que critica la idea de que nosotros solo podemos conocer nuestras representaciones y no las cosas en sí mismas. Tal dualismo debe ser considerado una mera invención, una imaginación, un mito totalmente injustificado, en favor del cual no

hay evidencia alguna ni argumentación. Por lo tanto, hay que rechazarlo, toda vez que conduce a considerar la existencia de una realidad extramental incognoscible. Ahora bien, de regreso al punto de la realidad objetiva, hay que mencionar que en un primer momento que he llamado de acuerdo intersubjetivo (objetividad débil), un sujeto busca a otros sujetos para ver si comparten la misma afirmación. Luego de esto, está la objetividad en sentido ontológico, la cual permite salir de una subjetividad “ampliada”. Para esto, resulta necesario acudir a criterios operacionales. Una vez que se divise el objeto no solo como real sino también como objetivo, se reconoce claramente el papel de la metafísica en la comprensión de la realidad. Así las cosas, la metafísica, en lugar de ponerse desde el punto de vista del *Íntero* de la experiencia, de la física, química o psicología, se plantea desde el punto de vista del *intero* sin adjetivos; es decir, del ser en cuanto ser. El *Íntero*, es decir, la totalidad sin adjetivos, permite reconocer otras formas de experiencia y de racionalidades. Empero, este discurso muy compacto, necesitaría un desarrollo detallado, que aquí no podemos abordar.

C. R. C. Una cuestión que no puede estar ausente en este diálogo filosófico es la de la racionalidad, la cual en su versión clásica, ha sido entendida a lo largo de la historia de la filosofía como el proceso de aplicación de un método de justificación racional de las creencias acerca del mundo. Dicho método estaría caracterizado por una serie de criterios tales como las reglas, la necesidad y la universalidad, concebidos de un modo unívoco y por consiguiente, prescriptivo. Al respecto, Putnam (2001), comenta:

No creo que la racionalidad se defina mediante un conjunto de «cánones» o «principios» invariables; los principios metodológicos están relacionados con nuestra visión del mundo, incluyendo la visión que tenemos de nosotros mismos como una parte del mundo, y varían con el tiempo. De modo que estoy de acuerdo con los filósofos subjetivistas en que no hay ningún *organon* fijo y ahistórico que defina lo que es racional (p. 12).

Como se confirmará a partir del debate contemporáneo, la pretensión de una exclusiva forma de racionalidad es puesta en tela de juicio, ya que no es posible un proceso de elección, evaluación o justificación racional, uniforme y estandarizado para todos los agentes racionales. En lugar de esto existe una pluralidad de cosas y de objetos que conducen inevitablemente a una pluralidad de saberes, métodos y criterios que permiten inferir, por una parte, que la racionalidad es plural, y por la otra, que procede según criterios específicos sin incurrir a causa de esto en un relativismo epistémico. Esta aproximación claramente

pluralista, confirma que no hay una única vía exclusiva y legítima que permita dar cuenta del conocimiento científico, su progreso, alcance y logros en un solo sentido. Por el contrario, se presentan caminos diversos pero adecuados.

Este pluralismo reconoce una postura adversa a toda pretensión por establecer un método que dé cuenta unívoca y universalmente del progreso, la ciencia y la racionalidad científica. Sin embargo, tal pluralismo, por un lado, no resuelve el problema en torno a cómo opera la racionalidad en las ciencias y en el progreso científico, y por el otro, no indica cómo evitar el relativismo epistémico. Así las cosas, los procesos de justificación racional de toda creencia, elección y acción entran en pugna con los procesos de justificación racional que quizás, en la misma situación, presenta otro agente racional que establezca sus buenas razones de cara al mismo objetivo.

En este debate los requisitos de rigor y objetividad desarrollados en *Scientific Objectivity and its Contexts* (2014), mencionados también, en una obra suya publicada con anterioridad en italiano, francés, inglés y español *El bien, el mal y la ciencia* (1996), son considerados expresión de la racionalidad en las ciencias. Con esto se pretende dar cuenta de una concepción de la racionalidad más abierta, conciliadora e incluyente, en correspondencia con las regiones ontológicas de las cuales se ocupa de manera específica cada ciencia. En la actualidad, importantes filósofos contemporáneos como Jean Ladrière, Donald Davidson, Stephen Toulmin, Robert Nozick, Jon Elster, Nicholas Rescher, Karl Popper, Harold Brown, Hilary Putnam, Jesús Mosterín y León Olivé, entre otros, han abordado de algún modo el problema de la racionalidad clásica, intentando mostrar una concepción distinta de esta, que operaría bajo otros presupuestos. Lo importante en este momento de nuestro diálogo filosófico es tratar de dar cuenta de una concepción de racionalidad científica diferente, que haga posible ir más allá del asunto de la mera consistencia.

E. A. La racionalidad es un intento por responder la pregunta por el porqué de algo. Aquí debemos ser cuidadosos a propósito de los criterios de racionalidad y verdad utilizados en el seno de una disciplina específica. Imaginemos que sales de tu carro, lo cierras y se te caen las llaves. Te encuentras en un lugar muy oscuro, lo que hace más difícil resolver el problema. Pero a uno 50 metros hay un poste con una gran lámpara que ilumina determinado lugar. Es evidente que se trata de un lugar con la luz necesaria para encontrar las llaves, pero bien sabemos que infortunadamente allá no será posible encontrar las llaves. Lo que finalmente se pretende decir con esto, es

que sin desconocer el desarrollo de algunas ciencias como la matemática, la física, la química y la neurología, entre otras, que dan respuesta a importantes problemas, no permiten resolver otros. En virtud de lo mencionado, resulta imperioso adoptar otra forma de racionalidad menos clara en su momento pero proporcional al caso, toda vez que si bien perdiste las llaves acá, entonces se tiene que resolver el problema en esta región con los criterios de operatividad, referencial y verdad que el contexto permita.

El problema de la ciencia y el progreso humano, un asunto ético

C. R. C. A partir de la filosofía clásica se consideró que un ser racional “es un ser capaz de comunicarse mediante el lenguaje. Aristóteles había caracterizado al humano como el animal que tiene lenguaje (*lógon ékhei*)” (Mosterín, *Ciencia, filosofía y racionalidad*, 2013, p. 79); es decir, como la criatura que se distinguía de las demás por su facultad para hablar y deliberar $\zeta\omega\omicron\nu\ \lambda\omicron\gamma\omicron\nu\ \epsilon\chi\omicron\nu$ —expresión que posteriormente fue interpretada—quizás inadecuadamente— como *animal racional*.

Es conveniente mencionar que la citada concepción del hombre como animal racional ha encaminado a múltiples declaraciones. Obsérvese, por ejemplo, la sugerida por Jesús Mosterín, quien considera que ni siquiera sería correcto pensar a los seres humanos como animales racionales y que lo correcto sería más bien, pensar que estos son tanto racionales como irracionales (Mosterín, 1987, p. 17). O como señala al respecto de semejante acepción de la racionalidad Fernando Broncano, parafraseando a Adorno, “¿es posible seguir siendo racionalista después de Auschwitz e Hiroshima?” (Broncano, 2003, p. 142), sometiendo al aguijón del juicio y de la crítica escéptica la racionalidad, la ciencia y la idea de un progreso tanto científico como humano, demostrando seguramente, la importancia del problema de la reflexión ética frente a la ciencia y el progreso. Esta problemática moral en torno a la ética de la ciencia y la tecnología, en relación con el progreso científico y humano, resulta impostergable en este diálogo filosófico.

E. A. Este problema de la racionalidad en relación con el progreso científico como humano, resulta pertinente en este diálogo filosófico. Así esto, se puede señalar que, por ejemplo, el progreso científico conduce a un progreso humano en la medida en la que sus fines, condiciones y consecuencias así lo permitan. Este planteamiento básico lo he desarrollado ampliamente en mis libros *El bien el mal y la ciencia* y *La ciencia: el alma de Occidente*. Los fines en

general tanto en la ciencia como en la tecnología, permiten el avance de las ciencias, pero no necesariamente el progreso humano. El punto de la ética es el siguiente: no todo lo que es posible técnicamente es viable éticamente.

Imaginemos que el fin sea bueno. Entonces, vamos a ver los medios necesarios. En un experimento con embriones, el proyecto es perfecto y el fin altamente humano, ya que promete, por ejemplo, curar el Alzheimer o el cáncer. Sin embargo, experimentar con embriones puede suscitar acciones que implican un juicio moral. Emerge, en consecuencia, un abanico de valores. Ciertas cosas que podrían considerarse éticamente buenas en unas circunstancias no lo son en otras. Si por ejemplo, mentir es algo que se debe evitar, imaginemos a alguien en la Segunda Guerra Mundial que haya refugiado en su departamento a un judío. Llega la Gestapo y pregunta: “¿Usted estaba escondiendo un judío en su casa?” Si no puede decir mentiras debe responder: “¡Sí, aquí está!” y se lo llevan. En tal circunstancia, tienes que mentir. Sin embargo, esta solución no es fácil, por ejemplo, dentro de una perspectiva estrictamente kantiana. Por su parte, el progreso consiste, como mínimo, en no violar la moral en ejercicio de la ciencia y la tecnología, sino, posiblemente, en afinar la conciencia moral de cara al fomento de la vida misma.

Conclusiones

En este diálogo filosófico hemos abordado con una clara pretensión pedagógica diversos aspectos de la filosofía en su relación con la ciencia, la tecnología y los valores. Ahora bien, alcanzar una armonización entre estos aspectos tan diferentes de la civilización humana es algo que podríamos definir sabiduría, lo cual, implica reconocer una cierta autonomía de los diferentes ámbitos y al mismo tiempo exigir que cada uno alcance un desarrollo interno adecuado sin afectar negativamente los otros. Se trata de lo que Agazzi llama “la optimización”, que consiste, precisamente, en no permitir que la “maximización” de un determinado aspecto se haga a costa de una “minimización” de los demás. Es decir, desde un enfoque sistémico, el cual constituye la contribución más original que ha sido reconocida a este filósofo y que de manera particular, se encuentra presente en su libro *El bien el mal y la ciencia*. Así esto, el pensamiento filosófico de Evandro Agazzi, aunque tenga como eje fundamental diferentes aspectos de la filosofía de la ciencia, gracias a dicho enfoque alcanza el nivel de una reflexión filosófica de índole general. Hay que subrayar al mismo tiempo, que uno de los principios de la investigación intelectual

de Agazzi es el siguiente: si estás convencido de la verdad de una tesis, toma en consideración la tesis opuesta y te darás cuenta de que ella también tiene sus razones. Por consiguiente, el diálogo es el resorte que impulsa la empresa filosófica: es un diálogo que puede hacerse, en parte, dentro de la mente de un individuo pensante. Sin embargo, es mucho más fructífero si, además, se alimenta de un verdadero intercambio entre distintos individuos pensantes, cada uno de los cuales intenta persuadir y al mismo tiempo está abierto a dejarse persuadir, como se puede percibir en este escrito de reflexión, resultado de una investigación filosófica.

Referencias

- Agazzi, E. (1978). *Temas y problemas de filosofía de la física*. Barcelona: Herder.
- Agazzi, E. (1996). *El bien, el mal y la ciencia*. Madrid: Tecnos.
- Agazzi, E. (2000). *Filosofía de la naturaleza*. Fondo de Cultura Económica: México.
- Agazzi, E. (2009). Che cosa è dentro e che cosa è fuori dalla scienza una riflessione filosofica. *Annuario*, 27-63.
- Agazzi, E. (2011). *La ciencia y el alma de Occidente*. Madrid: Tecnos.
- Agazzi, E. (2014). *Scientific Objectivity and Its Contexts*. Heidelberg. New York, Dordrecht, London,: Springer .
- Barreau, H. (2014). Metaphysics as standing half-way between Science and Religion. *Science, Metaphysics, Religion* (pp. 45-52). Milano: FrancoAngeli
- Broncano, F. (2003). *Saber en condiciones. Epistemología para escépticos y materialistas*. Madrid: Machado Libros.
- Guerrero Pino, G. (2015). Tesis centrales del empirismo. *Sophia*, 257-270.
- Mosterín, J. (1987). *Racionalidad y acción humana*. Madrid: Aiianza Universidad.
- Mosterín, J. (2013). *Ciencia, filosofía y racionalidad*. Barcelona: Gedisa.
- Putnam, H. (2001). *Razón, verdad e historia*. Madrid: Tecnos.