



LOS CAMINOS DE LA FILOSOFÍA

DIÁLOGO Y MÉTODO

Capítulo 1

CECILIA MONTEAGUDO Y PABLO QUINTANILLA, editores

BIBLIOTECA NACIONAL DEL PERÚ
Centro Bibliográfico Nacional

101 C1 Los caminos de la filosofía: diálogo y método / Cecilia Monteagudo y Pablo Quintanilla, editores.-- 1a ed.-- Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 2018 (Lima: Tarea Asociación Gráfica Educativa).
431 p.; 21 cm.

Incluye bibliografías.

Contenido: Filosofías en diálogo -- La filosofía y el cuidado del alma -- Caminos del conocimiento -- Filosofía y lógica -- Filosofía en diálogo con otras disciplinas.

D.L. 2018-03751

ISBN 978-612-317-333-3

1. Filosofía - Ensayos, conferencias, etc. 2. Metodología - Ensayos, conferencias, etc. 3. Fenomenología 4. Lógica 5. Ética I. Monteagudo Valdez, Cecilia, 1960-, editora II. Quintanilla, Pablo, 1964-, editor III. Pontificia Universidad Católica del Perú

BNP: 2018-067

Los caminos de la filosofía. Diálogo y método

Cecilia Monteagudo y Pablo Quintanilla, editores

© Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 2018

Av. Universitaria 1801, Lima 32, Perú

feditor@pucp.edu.pe

www.fondoeditorial.pucp.edu.pe

Diseño, diagramación, corrección de estilo
y cuidado de la edición: Fondo Editorial PUCP

Primera edición: marzo de 2018

Tiraje: 500 ejemplares

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio,
total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2018-03751

ISBN: 978-612-317-333-3

Registro del Proyecto Editorial: 31501361800277

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa

Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

¿Una revolución filosófica para el siglo XXI?

Pablo Quintanilla

Pontificia Universidad Católica del Perú

La coexistencia de tradiciones y metodologías filosóficas tan diferentes entre sí ha hecho que surjan agudas reflexiones metafilosóficas que cuestionan si dichas ramas son parte de la misma disciplina¹. Asimismo, este contexto ha acarreado la discusión acerca de si hay criterios epistémicos compartidos para conmensurar o asignar valor a la prolífica y variada producción filosófica actual.

Si fuéramos biólogos haciendo taxonomía, diríamos que la especie filosófica se ha separado en varias subespecies diferentes entre sí que, al cabo de cierto tiempo, podrán ya no parecer ni semejantes. Por ello la metafilosofía se ha convertido en un importante tema de reflexión. Pero es claro que, al argumentar metafilosóficamente, empleamos los mismos criterios epistémicos que usamos al hacerlo filosóficamente, lo que, lejos de conducirnos a un regreso al infinito, nos recuerda que la metafilosofía es parte de la filosofía. También nos hace notar que, si los criterios metafilosóficos para evaluar las metodologías filosóficas son diferentes en las diversas tradiciones o escuelas, no habremos avanzado mucho en el proyecto de pretender conmensurarlas.

¹ Véanse Williamson (2008), Quintanilla (1997, 2008, 2014, 2016), Rescher (2014) y Lefebvre (2016).

Por eso en este artículo hablaré sobre metafilosofía y no tendré reparos en adoptar posiciones y defenderlas. Sostendré que el siglo XX ha visto surgir cuatro importantes giros filosóficos: el lingüístico, el pragmático, el cognitivo y el experimental y que, lejos de haber concluido, estos giros se encuentran enhebrados entre sí, fertilizándose mutuamente, lo que podría constituir un elemento de originalidad filosófica para el siglo XXI. Esta revolución, sin embargo, no tendría por qué desplazar a otras formas de hacer filosofía que probablemente coexistirán con ella. Si la hipótesis es correcta, la evidencia empírica desarrollada en las diversas ciencias —lo que incluye a las naturales, sociales e históricas— tendrá un importante rol para justificar o cuestionar propuestas filosóficas que en el pasado se quedaban en el ámbito de la especulación. Aunque seguramente la filosofía seguirá siendo análisis conceptual, como quizás siempre lo ha sido, en esta contribución me propongo discutir de qué manera la evidencia empírica contribuirá en su desarrollo y hasta qué punto esto generará una mayor interacción entre filosofía y ciencia. Probablemente ese sea también un criterio importante para conmensurar posiciones filosóficas, así como también para evaluar el impacto que estas tengan en las vidas de las personas. Pero comenzaremos reflexionando sobre la naturaleza misma de una revolución filosófica.

1

«Ante las revoluciones filosóficas el sentimiento predominante acaso sea la melancolía», escribió en una ocasión Javier Muguerza (1974, p. 19). En efecto, podría pensarse que la historia de la filosofía está compuesta por revoluciones fallidas, pero esa sería una simplificación. Muchas transformaciones comenzaron como simples movimientos locales y posteriormente transfiguraron la filosofía, así como también varios de los proyectos que se presentaron como grandes transformaciones terminaron aumentando la lista de empresas inconclusas.

Una simple inducción pesimista mostraría que la mayor parte de proyectos destinados a establecer un método propio de la filosofía han sido abandonados, de manera que uno debería preguntarse cuál es el sentido de seguir reflexionando sobre ello.

Es necesario aclarar que la propuesta de un método no implica el abandono de los demás. Es un prejuicio positivista, como muchos que todavía acompañan a los filósofos incluso si ellos no se dan cuenta, el suponer que ofrecer un método implica afirmar que este tiene prioridad sobre los otros. Se puede procurar un método sabiendo que será útil solo para ciertos fines, pues es válido sostener un pluralismo metodológico en una disciplina que tiene múltiples objetos de estudio.

Como se sabe, la palabra «método» viene del griego *ódos*, que significa «calle» o «sendero», de manera que la palabra *méthodos* significa camino que conduce a alguna meta. Más específicamente, *méthodos* incluye la idea de que quien recorre el trayecto lo hace porque desea llegar a algún lugar diferente de donde está, aunque ciertamente la palabra no sugiere cuál será aquel sitio, porque podrían ser muchos diferentes. Un método es un camino y varios caminos diferentes pueden ser igualmente buenos si se quiere ir a distintos lugares o incluso si se desea llegar al mismo sitio, pero recorriendo diferentes regiones. Análogamente, tampoco la propuesta o constatación de una revolución filosófica implica que esta retire de la escena a otras posibles.

La unidad metodológica no es siempre deseable y lo es menos aún en el terreno de la reflexión filosófica, porque la coexistencia de posturas disímiles puede garantizar su mutua fecundación: las intuiciones de algunas posiciones acerca de ciertos temas pueden, por analogía, disparar intuiciones creativas de otras posiciones en relación con temas nuevos. En mi opinión, eso ocurrió, por ejemplo, en la filosofía peruana de comienzos del siglo XX: la simultánea influencia del intuicionismo de Bergson y del pragmatismo estadounidense generaron posiciones creativas, hecho que podría denominarse como un caso de «fertilización cruzada».

En la filosofía coexisten, y está bien que así sea, diferentes metodologías en el sentido antes señalado. Algunos filósofos argumentan con el fin de acceder a una conclusión que, consideran, debería ser vinculante para todos quienes acepten las premisas. Otros se proponen redescubrir o reformular un problema, ya sea sistemática o genealógicamente, para hacerlo más claro o para vincularlo con los procesos sociales e ideológicos que le dieron lugar. Algunos desean mostrar una temática a la luz de otra posible, sugiriendo aspectos de ellas que podrían habérsenos pasado de largo. Hay quienes, más modestos aún, desean disolver algunos problemas para librarnos de ellos y quedarnos con los que sí son importantes. Cada una de esas estrategias puede incorporar una forma de creatividad diferente, aunque es frecuente que los cultores de alguna consideren que solo esa es legítima, según ciertos criterios previamente definidos, o que esa es la que concentra mayor originalidad.

Varios caminos pueden ser igualmente válidos, siempre que lleven adonde uno quiere ir, sin importar si lo que uno desea es hacer rodeos previos o estacionarte provisionalmente en un punto donde los demás no querrán detenerse. Pero un frecuente presupuesto circular es que solo hay una manera apropiada de hacer filosofía y que quien no la practique de esa manera no estará cultivando esta disciplina, según ciertos criterios de lo que esta actividad es y debe ser.

No constituye un problema establecer un método, en tanto haya una correspondencia entre este y el objetivo que se tenga, y siempre que esta tarea no implique una descalificación de quienes desean llegar a distintos destinos o incluso al mismo, pero disfrutando de otros paisajes. Sin embargo, cuando uno establece un método propone también ciertos criterios para demarcar entre mejores y peores formas de emplearlo, es decir, entre mejores y peores maneras de abordar un problema con «ese» método, incluso si uno acepta que ese problema también puede ser abordado por otros métodos. También es posible que, cuando reconstruimos la historia de la filosofía, notemos que algunos métodos han fracasado al intentar acceder al objetivo que ellos

mismos se trazaron, de manera que convengamos en que ese método bien podría ser dejado de lado.

Me interesa señalar, entonces, que por más pluralista metodológico que uno sea, tanto en las ciencias como en la filosofía, la sola propuesta de un método exige algunos criterios de demarcación entre mejores y peores maneras de emplearlo. Pero esto nos plantea una pregunta: ¿Existe un conjunto de valores, criterios o virtudes epistémicas que guíen implícitamente toda práctica filosófica, más allá de los que los filósofos de manera explícita se propongan o de si se han dado cuenta de ello? El desear escribir en forma de diálogo, usando aforismos, parábolas, alegorías, metáforas o elaborando una estructura argumentativa expresa, sin duda, objetivos diferentes, ya sea de manera consciente o no. Pero la pregunta es si, subyaciendo a esa diversidad explícita, residen ciertos valores epistémicos que de manera implícita todos los filósofos asumen o que, aunque no los asuman, los deberían asumir.

Con frecuencia se afirma que el *modus ponens* de un filósofo es el *modus tollens* de otro. Con eso se quiere decir que una misma estructura argumentativa puede implicar consecuencias diferentes para filósofos distintos según cuáles sean sus presupuestos. Así, por ejemplo, si la teoría kripkeana de los nombres propios como designadores rígidos implicara un dualismo ontológico, algunos considerarían que hay que abrazar el dualismo, mientras que otros estarán convencidos de que eso prueba que los nombres propios no pueden ser designadores rígidos. Sin embargo, en este caso, y a pesar de las diferencias, ambos grupos de filósofos compartirán valores epistémicos y objetivos últimos.

¿Pero qué pasa cuando no son solo distintos los presupuestos sino también los valores epistémicos? Lo que puede separar a filósofos de tradiciones diferentes no es tener respuestas distintas a los mismos problemas, tampoco es usar metodologías diferentes, sino el hecho de que no compartan los mismos valores respecto de qué significa ofrecer una buena explicación filosófica de algo o incluso si el objetivo de la filosofía es llegar a explicar algo. Por eso, más adelante nos preguntaremos

si hay relaciones de inconmensurabilidad entre distintas metodologías filosóficas y qué clase de valores compartidos o de evidencia podrían servir de criterio de conmensuración.

Podemos aceptar que los valores epistémicos varían entre escuelas y tradiciones. No obstante, sospecho que, en última instancia, la tarea de la filosofía no es repetir a los grandes muertos que todavía viven en nuestro Parnaso, sino procurar ofrecer una explicación para una problemática conceptual. «Explicación» se entiende aquí como lo que la palabra *explicatio* significa en latín, es decir, «desplegar, explicitar o mostrar algo para que sean visibles aspectos o fenómenos que de otra manera no nos resultarían perspicuos». Originalmente el verbo *explicatio* significaba «desplegar brazos y piernas», esto es, ocupar un espacio con el propio cuerpo, lo que por analogía se puede entender como satisfacer un vacío conceptual que nos incomoda o perturba.

En términos genealógicos, no creo que una forma de hacer filosofía revele su superioridad respecto de otras al demostrar que es más eficiente para resolver los problemas comunes, precisamente porque podría ser que sus criterios de valoración de la eficiencia sean diferentes. Más bien, sospecho que una metodología reemplaza a otra, parafraseando a Thomas Kuhn, cuando los defensores de las viejas metodologías se han muerto (1971). Una manera más amable de decir esto es afirmar que, tanto en filosofía como en ciencia, las teorías, los enfoques y las metodologías desaparecen por selección natural cuando ya no responden al mundo para el que fueron concebidos o cuando el mundo ha cambiado tanto que esas metodologías resultan obsoletas. Esto significa que tanto las teorías científicas como las escuelas o perspectivas filosóficas son provisionales, incluso si de facto llegan a perdurar toda la vida.

La historia de la filosofía no es teleológica ni lineal, sino que avanza por marchas y contramarchas. Casi siempre ocurre que las posiciones más tardías incorporan y contienen a las anteriores, pero ciertamente lo contrario no podrá ser el caso, con lo cual hay una asimetría natural en la historia del pensamiento filosófico: las posiciones presentes

incluyen a las pasadas y no al revés, y podemos suponer que las posiciones futuras incluirán a las presentes, aunque probablemente no ocurrirá lo contrario. Hay muchas variables que explican que una determinada postura filosófica tenga éxito en un momento determinado. Estas variables son intelectuales, sociales, económicas y políticas, entre otras. Pero esto no significa que el recorrido de la filosofía sea errático, porque su presente será siempre más rico y complejo que su pasado, al presuponerlo y contenerlo.

Esto no impide que muchas posiciones supongan un retorno a posturas aparentemente superadas y abandonadas. El que una concepción filosófica sea abandonada por otra no significa que no pueda reaparecer en otro momento o que su reaparición sea siempre un error. Es otro prejuicio positivista el suponer que la filosofía tiene una historia lineal, de tal manera que cuando una posición es supuestamente superada por otra, la segunda necesariamente será más correcta que la primera y no habrá forma de retornar a ella.

2

Después de todo lo dicho parecería inútil seguir hablando de revoluciones filosóficas. Pero no, estas revoluciones tienen lugar, nos guste o no. De hecho, como ya señalé, durante el siglo XX han acontecido cuatro importantes revoluciones filosóficas que, articuladas entre sí, probablemente darán lugar a la revolución filosófica que caracterizará al siglo XXI.

Las revoluciones son valiosas cuando se encarnan de tal manera en la producción intelectual de una época que da la impresión de que no estuvieran presentes. Es como un autor que se vuelve clásico cuando está tan adherido a nuestro pensamiento que casi no lo notamos. O como una metáfora, cuyo éxito radica en ser de tal manera parte del habla cotidiana que se convierte en una oración literal, de suerte que su muerte como metáfora delata su inmortalidad.

El siglo XX ha producido cuatro revoluciones filosóficas que ahora nos resultan naturales y que, tal como las veo, se están integrando entre sí para dar lugar a mucha de la producción filosófica que promete ser creativa en el siglo que comienza. Como ya mencioné, se trata de las revoluciones lingüística, pragmática, cognitiva y experimental. Describiré brevemente cada una de ellas y luego mostraré cómo sospecho que se integrarán en el siglo que nos alberga y de qué manera pienso que podrán generar los valores compartidos que permitirán la mensuración entre distintas perspectivas filosóficas.

El giro lingüístico se caracterizó por afirmar o presuponer tres tesis:

- 1) Los problemas filosóficos son principalmente conflictos semánticos producidos en la estructura conceptual que hemos heredado. Así, puede verse la práctica filosófica como una suerte de terapia en la que reconstruimos nuestra armazón conceptual heredada y compartida para desenredar los conflictos semánticos que generan nuestras dudas y perplejidades.
- 2) El lenguaje no tiene solamente un rol de representación de la realidad sino que también participa hermenéuticamente en nuestro conocimiento e interacción con ella.
- 3) El lenguaje no solo permite hacer públicos nuestros estados mentales sino que también tiene un rol en la constitución y experiencia fenoménica de ellos.

El giro pragmático trajo muchas novedades, pero para los efectos de mi artículo se caracterizó por sostener que los conceptos (así como las ideas y los significados) no son entidades físicas ni representaciones mentales, sino prácticas sociales compartidas, formas de comportamiento colectivo condensadas y altamente densificadas en nuestra manera cognitiva y semántica de relacionarnos con los otros y con la realidad que compartimos con ellos. Los conceptos no serían, pues, objetos internos ni privados, sino públicos y compartidos. Así, el análisis semántico

propio del giro lingüístico es también análisis conceptual que, en última instancia, es análisis de la realidad social de la que somos parte. Y dado que no es posible separar la realidad de la interpretación de ella que reside en nuestras prácticas sociales, este análisis es también un análisis de la realidad en sí misma.

El giro cognitivo se entroncó con el pragmático e hizo posible que la filosofía y las ciencias humanas pudieran finalmente tomar en serio el evolucionismo darwiniano, que para entonces ya tenía más de cien años de antigüedad. Este giro nos recordó que la mente y el cerebro son el producto de la selección natural y que sus funciones están presentes en la medida en que han permitido a nuestros antepasados resolver problemas de su entorno o adaptarse a nuevos ambientes y contextos, tanto físicos como sociales. De esta manera, trajo consigo una radical naturalización de la filosofía y de la psicología, cuyas relaciones de fertilización mutua y transdiscipliniedad con las ciencias cognitivas permitieron una mejor integración entre estas disciplinas y las ciencias naturales.

El giro experimental (que no es lo mismo que empirista) parece una consecuencia de lo anterior, pues acepta la posibilidad de que muchas afirmaciones filosóficas puedan ser corroboradas o falsadas a partir de la evidencia procedente de las ciencias naturales y sociales, así como desde experimentos conceptuales que los filósofos diseñan para esos fines.

Ahora bien, me parece que estos giros no han dado todo lo que podrían dar de sí y que, por el contrario, se enriquecen mutuamente, potenciando su originalidad. Sospecho que su valor reside básicamente en dos cosas. Por una parte, su integración podría permitir encontrar valores epistémicos compartidos en la producción filosófica y, por otra, esta integración y estos valores epistémicos podrían hacer posible un adecuado y horizontal diálogo entre la filosofía y las ciencias.

Esto me conduce a abordar directamente el problema de la incommensurabilidad entre los diversos enfoques filosóficos actuales, lo que me permitirá sostener la tesis de que la integración entre las cuatro revoluciones mencionadas podrá servir de criterio de conmensuración entre ellas.

Thomas Kuhn llamó la atención ante la posibilidad de que distintos paradigmas científicos pudieran ser inconmensurables entre sí por no compartir suficientes presupuestos. Los presupuestos no compartidos pueden ser semánticos o metodológicos, pero es más grave si son valorativos, es decir, si apelan a distintas concepciones acerca de lo que significa una buena explicación de algo. En 1974, Donald Davidson mostró que el concepto de inconmensurabilidad kuhniano contiene una paradoja, pues presupone un punto de vista privilegiado desde el cual se evalúa, según un conjunto de criterios, dos sistemas diferentes para luego afirmar que son incomparables e intraducibles entre sí (1984). La paradoja reside en que, si se pueden evaluar ambos sistemas para afirmar que son inconmensurables es que ya se ha logrado algún grado de conmensurabilidad entre ellos. Cabe también la posibilidad de que se afirme que los sistemas son parcialmente inconmensurables, pero ello implicaría entonces que también sean parcialmente conmensurables, que es todo lo que se necesita para que haya conmensurabilidad.

El modelo kuhniano ha sido aplicado a muchas disciplinas, incluida la filosofía. En este último caso dos metodologías, escuelas o tradiciones filosóficas serán inconmensurables si usan los mismos términos de maneras tan diferentes que en vez de generar discusión la hacen imposible. También puede haber inconmensurabilidad si sus objetivos son muy distintos, de suerte que uno pretende, por ejemplo, disolver problemas mientras que el otro se propone resolverlos. Pero la mayor causa de inconmensurabilidad se da cuando hay diferencias en el nivel de valores epistémicos. Eso ocurre, por ejemplo, cuando algunos filósofos piensan que un texto filosófico no es bueno a menos que logre probar algo, mientras que otros creen que el hecho de que un texto intente probar algo muestra que no es bueno.

La pregunta que debemos plantearnos es si semejante inconmensurabilidad existe, si de existir es dañina y si, de serlo, debe ser eliminada o puede ser preferible convivir con ella. Parece claro que el argumento davidsoniano contra la inconmensurabilidad en el nivel de teorías

científicas es igualmente letal contra su posible aplicación al terreno filosófico. Sin embargo, habiendo pasado tanto Kuhn como Davidson la prueba del tiempo, es posible plantear la pregunta que nos interesa de una manera menos radical. Lo que queremos saber es si habrá criterios suficientemente aceptados por las distintas tradiciones filosóficas actuales, incluso sin son implícitos, que nos permitan determinar cuándo un enfoque filosófico es preferible a otro.

Mi sospecha es que, tal como ha ocurrido en otros momentos de la historia del pensamiento, el elemento que facilitará la conmensuración en la diversidad filosófica actual es la evidencia empírica y que su arribo será una consecuencia de la integración de las cuatro revoluciones señaladas al inicio. No creo que haya o deba haber, necesariamente, un conjunto de valores epistémicos compartidos por las diferentes tradiciones filosóficas, pero sí pienso que, en muchos casos aunque ciertamente no en todos, las discrepancias filosóficas pueden salvarse gracias a que los hechos muestran que una posición es más explicativa que otra.

Un ejemplo de ello es lo que está ocurriendo en la ética, en la que los datos procedentes de la psicología experimental, la antropología cognitiva, las ciencias de la evolución y los distintos experimentos conceptuales parecen favorecer algunas posiciones en vez de otras. Así, por ejemplo, la evidencia empírica interdisciplinaria sugiere que David Hume (1993) tiene razón en que la motivación moral fundamental es emocional y que Charles Darwin (1994) acertó en que el comportamiento moral evolucionó para garantizar la supervivencia de grupos cooperativos, compasivos y equitativos, aunque no sabemos si, como piensan Marc Hauser (2006), Jonathan Haidt (2001) y otros, hay un módulo moral universal o por lo menos un conjunto de mecanismos innatos especializados que funcionan como un conjunto de reglas tácitas no conscientes que subyacen a la variedad de modelos culturales morales.

Ese debate es parte del estado de la cuestión en la ética contemporánea. Pero supongamos por un momento que se demostrara que, en efecto, existe un módulo moral que es producto de la evolución

y que está presente en todas las culturas. Eso es algo que se podría determinar con adecuada investigación experimental y análisis conceptual, lo que implicaría el trabajo conjunto de filósofos, psicólogos, científicos cognitivos y biólogos evolucionistas. En caso de que así fuera, habríamos avanzado mucho territorio en relación con el tema de la universalidad o particularidad de la moral. Ciertamente, el problema no habría quedado zanjado, porque quedaría todavía por analizar de qué manera la evidencia de que tendemos universalmente a un cierto tipo de comportamiento y que nos resulta inevitable juzgarlo de cierta forma implica normativamente que debemos comportarnos de ese modo (Quintanilla, 2016). Pero se convendrá en que la evidencia habrá fortalecido a varias posiciones filosóficas, independientemente de la tradición a la que pertenezcan, mientras que habrá sugerido la necesidad de superar a muchas otras. Naturalmente, alguien podría decir que su interés en ética apunta a otros problemas, que la evidencia propuesta le resulta poco convincente o que simplemente no le interesa informarse de lo que ocurre en esas disciplinas. En el primer caso, no habría problema de ningún tipo porque tendríamos un sano pluralismo metodológico. Si se tratara del segundo caso, necesitaríamos más y mejor investigación para determinar si la evidencia es confiable o no. El tercer caso es diferente. Si a un filósofo no le interesa algo de la realidad epistémica contemporánea es poco lo que podemos hacer por él. Pero mi sospecha es que la prueba del tiempo progresivamente podará esas formas de hacer filosofía y señalará cuáles son las posiciones mejor justificadas en un momento determinado de la historia, a partir de la mejor evidencia disponible y según nuestros actuales criterios de justificación.

El valor de la evidencia, que es central para la elección de teorías en las ciencias, lo es también para la elección de enfoques filosóficos, lo que además permite una mejor y más horizontal integración entre la filosofía y las ciencias. Si uno tiene una noción deflacionista de verdad y explicación, y no una que de tan ambiciosa resulte poco realista, es factible decir que unas teorías científicas son más explicativas que otras si

tienen más virtudes epistémicas. Las proposiciones que conforman una teoría científica serán verdaderas en tanto sean parte de una teoría que resulte más explicativa que otras posibles en un momento determinado y a partir de la evidencia disponible. Análogamente, una concepción filosófica es preferible a otra si hay mayor evidencia que la justifique y si está mejor justificada conceptualmente. De igual manera, una afirmación filosófica podrá ser verdadera si es parte de un enfoque que resulte preferible a otros por su mayor carácter explicativo. Si esta hipótesis es correcta, la evidencia empírica desarrollada en las diversas ciencias, con el apoyo del análisis conceptual, tendrá un importante rol para justificar o cuestionar propuestas filosóficas que en el pasado se quedaban en el ámbito de la especulación. Naturalmente no estoy sugiriendo que las ciencias vayan a reemplazar a la filosofía y, menos aún, que la filosofía se convertirá solo en una reflexión sobre los resultados de la ciencia. Lo que sospecho es que tendremos una integración tal entre la filosofía y las diversas ciencias que en ocasiones no será fácil saber, ni tampoco será importante, si lo que estamos haciendo es filosofía o ciencia; y eso vale para las ciencias naturales, sociales e históricas. El ensayo filosófico también tiene un gran valor, aunque su libertad está de alguna manera constreñida por los datos de la realidad, tanto física como social. Pero subrayo que la evidencia sirve solo como criterio para conmensurar concepciones filosóficas que podrían asumir valores epistémicos diferentes; la evidencia no podría ser nunca criterio de originalidad.

Los objetivos últimos, en filosofía y en las ciencias, no son tan diferentes. En todos los casos se trata, como un fin en sí mismo, de entender mejor la realidad, pero también de hacerlo para lograr mejores efectos prácticos en ella con el propósito de mejorar las vidas de las personas. En última instancia, tanto científicos como filósofos pretenden que no se pueda aplicar a sus actividades las preguntas que Wittgenstein formuló en el aforismo 338 de *Sobre la certeza*: «¿Qué diferencia hace esto en sus vidas? ¿No es solo que hablan relativamente más de ciertas cosas que el resto de nosotros?» (1972).

Bibliografía

- Darwin, Charles (1994). *El origen del hombre*. Bogotá: Panamericana.
- Davidson, Donald (1984). On the Very Idea of a Conceptual Scheme. En *Inquiries into Truth and Interpretation* (pp. 183-199). Oxford: Oxford University Press.
- Dewey, John (1970). *La reconstrucción de la filosofía*. Buenos Aires: Aguilar.
- Haidt, Jonathan (2001). The Emotional Dog and its Rational Tail: A Social Intuitionist Approach to Moral Judgment. *Psychological Review*, 108, 814-834.
- Hauser, Marc (2006). *La mente moral. Cómo la naturaleza ha desarrollado nuestro sentido del bien y del mal*. Barcelona: Paidós.
- Hume, David (1993). *Investigación sobre los principios de la moral*. Madrid: Alianza.
- Kuhn, Thomas (1971). *La estructura de las revoluciones científicas*. México DF: FCE.
- Lefebvre, Henri (2016). *Metaphilosophy*. Londres: Verso.
- Muguerza, Javier (1974). Esplendor y miseria del análisis filosófico. En Javier Muguerza (ed.), *La concepción analítica de la filosofía* (pp. 15-139). Madrid: Alianza.
- Quintanilla, Pablo (1997). Reseña de Lewis Edwin Hahn. *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, The Library of Living Philosophers, Vol. XXIV, Chicago and La Salle, Illinois: Open Court, 1997. *Areté*, IX(2), 348-359.
- Quintanilla, Pablo (2008). *Ensayos de metafísica*. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Quintanilla, Pablo (2014). Filosofía analítica y continental: la apropiación de un debate por la filosofía peruana. *Solar. Revista de Filosofía Iberoamericana*, 10(2), 31-42.
- Quintanilla, Pablo (2016). Nosotros contra ustedes: evolución y desarrollo de la moral. En Adolfo Chaparro, Bert Van Roermund y Wilson Herrera (eds.), *¿Quiénes somos «nosotros»? O cómo (no) hablar en primera persona del plural* (pp. 43-58). Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Rescher, Nicholas (2014). *Metaphilosophy. Philosophy in Philosophical Perspective*. Londres: Lexington Books.
- Williamson, Timothy (2008). *The Philosophy of Philosophy*. Oxford: Blackwell.
- Wittgenstein, Ludwig (1972). *Sobre la certeza*. Caracas: Tiempo Nuevo.