

# ANALÍTICA

## Revista de Filosofía

### EL PROBLEMA DEL MÉTODO FILOSÓFICO

### THE PROBLEM OF PHILOSOPHICAL METHOD

Fernando E. Vásquez B.

Universidad de Panamá, Panamá

fernando.vasquez@up.ac.pa

<https://orcid.org/0000-0001-8829-8937>

DOI <https://doi.org/10.48204/2805-1815.43912>

INFORMACIÓN DEL ARTÍCULO	ABSTRACT/RESUMEN
<p>Recibido el: 3/10/2023 Aceptado el: 10/10/2023</p> <p><b>Keywords:</b> Knowledge, method, modernity, philosophy, science</p> <p><b>Palabras clave:</b> Conocimiento, método, modernidad, filosofía, ciencia</p>	<p><b>Abstract:</b> The main objective of this paper is to address the problem of the philosophical method, which consists of the lack of consensus among philosophers regarding the proper procedure to carry out this human activity. In this sense, it examines a few methodological proposals put forward by some representatives of contemporary philosophy, emphasizing the impact that the development of modern science has had on such views. In addition, the plausibility of such proposals is assessed.</p> <p><b>Resumen:</b> Este artículo tiene como objetivo central abordar el problema del método filosófico, el cual consiste en la falta de consenso entre los filósofos sobre el procedimiento adecuado para hacer filosofía. En ese sentido, se revisarán algunas posturas metodológicas presentadas por algunos representantes de la filosofía contemporánea, haciendo énfasis en el impacto que tiene el desarrollo de la ciencia moderna sobre las mismas. Además, evaluaremos la plausibilidad de tales propuestas</p>

### Introducción

Establecer los confines del ámbito filosófico es una tarea que ha resultado hasta ahora inasible. Sin embargo, es posible estar de acuerdo con aquella distinción kantiana que destaca dos componentes de esta actividad sobre los que se podría estar de acuerdo de manera muy general; a saber, la filosofía es una disciplina académica, lo cual supone un cierto tipo de conocimiento doctrinal que tiene como característica fundamental la



sistematicidad y, por otra parte, se le entiende en un sentido cósmico o sabiduría, esto es, es una actividad relacionada con los fines de la acción humana, dándole su ropaje tradicional a la misma.

Dejando de lado este último aspecto, cuando hablamos del método filosófico nos referimos a la filosofía como una disciplina académica, la cual es enseñada y cultivada en diversos espacios institucionales. El problema principal, en ese sentido, es la discrepancia existente sobre aquello que constituye la forma apropiada para desarrollar esta actividad, pues existe la idea de que existen tantos métodos como filósofos hay. Dicho desacuerdo, desde una perspectiva pluralista, puede entenderse de forma positiva, sin embargo, al no existir parámetros claros que gocen de aceptación generalizada entre los filósofos sobre, por ejemplo, cómo llevar a cabo una investigación en dicho ámbito o incluso más, sobre las habilidades que debe poseer un filósofo profesional, también pone en cuestión el estatus de la filosofía como disciplina académica que es susceptible de ser enseñada. Con ello en mente, este ensayo se divide en secciones en las que se examinarán algunas tendencias filosóficas contemporáneas, a través del pensamiento de sus figuras más representativas, en las que sobresale su propuesta metodológica con el propósito de analizar sus similitudes y diferencias.

## **Modernidad y el problema del método**

La voz griega *μέθοδος* es una palabra compuesta del prefijo *μετά*<sup>1</sup> (después, más allá, en busca de), y *ὁδός* (camino, vía), que, tomada en su sentido literal, significa “ir tras algo”, “búsqueda”, también “el camino a seguir”. La evidencia documental disponible sugiere que dicha palabra adquiere un sentido técnico (filosófico) con Platón (Eucken 1879, p. 17) y guarda relación con lo que Hesíodo y los primeros filósofos entendían por *ὁδός*, la cual era usada por estos para referirse al ‘camino’ en el doble sentido de alineamiento del camino de la vida con el camino de lo verdadero y correcto y, por otro lado, se refiere a la investigación cuestionadora y la comprensión racional que conlleva este alineamiento.

---

<sup>1</sup> Este prefijo es usado aquí para indicar movimiento como en *μεταδίωκω* (seguir de cerca, buscar), *μετέρχομαι* (perseguir, ir a buscar).

Hesíodo, particularmente, la usa metafóricamente para contrastar los estrechos y escarpados caminos que conducen a la virtud de la amplitud del camino del vicio. (1978, pp. 139-40) Heráclito, en esa misma dirección, nos advierte que se tenga cuidado con el hombre que olvida adónde conduce el camino. (Mondolfo, 2007, p. 39) Con Parménides, el camino a la verdad, a lo correcto y justo, como camino de comprensión racional de lo que es, se distingue de los caminos que las personas siempre toman sobre la base del hábito y de su imaginación, que no están habitados por la verdad. (2009, pp. 56-57) De este modo, la investigación guiada por la razón muestra a la convicción el camino de la verdad (pp. 58-59).

Es clara su relación semántica con el concepto de método como lo entendió Platón, que inicialmente también significa simplemente investigación, cuestionamiento científico (Sof. 218d, p. 340), enseñanza, visión, teoría, doctrina, opinión escolar (Teet. 183c, p., 259), luego, sobre todo, su aplicación real en la definición de la esencia de la idea a través de la dialéctica (Rep. 533 a-d, pp. 365-366). Al mismo tiempo, se entiende por método la forma correcta de investigar o cuestionar científicamente y se relaciona en este sentido con el método correcto de hablar y discutir tal como lo busca la sofística y su retórica y dialéctica, así como en el método correcto de examen médico tiene su modelo a seguir (1988, pp. 393 – 394; Fdr. 270 a-e).

A su vez, en el mismo sentido, en algunos trabajos de Aristóteles la palabra tiene la denotación general de investigación (1988, p. 219; Pol. IV, 1287a11), búsqueda de conocimiento que compara con el arte en general en su determinación práctica en el sentido de que puede aprenderse y se realiza con propósitos específicos, particularmente se dirige a un bien (1985, pp.129 – 131; Et. Nic. I, 1094 a-b). Estas observaciones muestran claramente que la noción de método es tan antigua como la literatura filosófica misma y que, en el caso de los filósofos antiguos, esta tiene dimensiones prácticas (éticas) que, como se verá, no son consideradas por filósofos de periodos históricos posteriores.

Cabe mencionar que en la recepción e interpretaciones latinas del pensamiento y textos griegos en general es visible la preferencia por expresiones diferentes como *ratio*,

(véase, Cicerón, 2016, p. 30) *via*, (véase, Cicerón, 1959, pp. 112-115) *modus*, (véase, Cicerón, 1949, p. 78) entre otras como transliteración de *μέθοδος*, reservando la traducción literal *methodus* y sus derivadas al ámbito de la medicina, lo cual permaneció como modo estándar de interpretación hasta principios del medioevo (Isidoro 2004, p. 474). Es más, las declinaciones *methodo* y *methodi* aparecen usadas en sentido filosófico hacia el siglo XII en la traducción latina del *Fedón* de Platón por Enrico Aristippo.<sup>2</sup>

En ese sentido, el filósofo Neal W. Gilbert en *Renaissance Concepts of Method* (1960), hizo énfasis en que la traducción latina de *μέθοδος* “no se convirtió en un término filosófico hasta más tarde, en el Renacimiento, cuando, como observó Melanchthon, fue adoptado por ‘los dialécticos’ para el orden más correcto de explicar”. (p. 60) Además, en las manos de los metodólogos humanistas y su énfasis en la educación, ‘*methodus*’ llegó a asociarse con un modo sucinto y ordenado de aprender una técnica o habilidad, facilitando su aprendizaje.

En tal sentido, apunta Gilbert, “el énfasis en la velocidad y la eficiencia separa el concepto renacentista de método, al menos la rama ‘artística’ del mismo, del concepto antiguo” (p. 66). Gilbert también observó que, en contraste, “los metodólogos de la ciencia” enfatizaron “el carácter científico o productor de ciencia de su método, que no tenía la intención de facilitar las cosas al alumno o de mejorar la efectividad retórica de la presentación del maestro: estaba dirigida exclusivamente a la producción de “ciencia” o conocimiento, en contraposición a la persuasión retórica y la opinión probable. Lo suyo, en una frase que recién comenzaba a ganar vigencia durante el Renacimiento tardío, era el *methodus scientificus*”. (1960, p. 222)

Como se puede observar, en la Edad Moderna surgieron dos preocupaciones y expectativas diferentes respecto a la finalidad de los métodos que introdujeron en la discusión algunas demandas fácilmente reconocibles en la forma en que actualmente

---

<sup>2</sup> La Universidad de Oslo ofrece una edición de estudio comparativo del texto original griego, dos traducciones latinas y una inglesa. Una de las traducciones latinas es la de Aristippo de 1156 y la otra del renacentista Ficino de 1532. En ellas se puede notar que Ficino prefiere *modus* sobre *methodus*. Ver <https://www2.hf.uio.no/polyglotta/index.php?page=fulltext&view=fulltext&vid=478>

hablamos de métodos; a saber, un método debe proporcionarnos un conjunto de pautas fáciles de aplicar y aprender, bien organizadas y eficientes, que teóricamente nos permitirían descubrir un conocimiento genuino.

Se debe subrayar que este proceso se da en el contexto del desarrollo de la moderna ciencia experimental, caracterizado por la aparición de cambios en nuestra imagen de la ciencia ocurrido entre los siglos XVI – XVIII llamado a menudo “revolución científica”. Este proceso se caracterizó por la diversificación y tecnificación de algunas disciplinas como las matemáticas, la física, la botánica y, en general, las ciencias experimentales. Como resultado, este éxito relativo del método experimental llevó a algunos filósofos como Hume (1992) a considerar que la acción humana, la política y la moral, también podían ser objeto de observaciones empíricas, convirtiendo dicho método en el modelo metodológico para la producción de conocimiento.

En tal sentido, el filósofo Hans-Georg Gadamer afirmó que el problema del método —particularmente para las ciencias humanas— radica en el hecho de que su comprensión ha sido moldeada por el ‘concepto moderno de ciencia’ —que equiparó con la inducción— que coloca a las *Geisteswissenschaften* en una situación de inferioridad epistemológica. (2004, pp. 3-8)

En definitiva, la modernidad trae aparejada una nueva concepción del saber caracterizado por su especialización cuya muestra más palpable es la proliferación de nuevos campos de conocimiento que desposeen cada vez más a la filosofía de sus objetos favoritos de reflexión, constituyéndose separadamente el ámbito de las ciencias que demandan el desarrollo de sus metodologías propias, especialmente, que entidades como la mente, el lenguaje, la cultura, sean estudiadas por observación, comparación, medición más que por mera reflexión de salón.<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> Desde el siglo XIX existen obras como *The Philosophy of the Inductive Sciences* (1840) de William Whewell en las que propone una perspectiva filosófica sobre cómo funcionan las ciencias. Es decir, se reconoce el contraste y consumación del divorcio entre filosofía y las ciencias, marcado por la aparición del ámbito de la filosofía de las ciencias.

En el caso de la filosofía, como se ha señalado, el desarrollo de la ciencia moderna no sólo supuso su desmembramiento, también infundió la necesidad de convertirse en una ciencia estricta, el cual, según Edmund Husserl, ha sido el *leitmotiv* de la filosofía moderna desde el renacimiento. Sin embargo, como afirmó Husserl, en filosofía “todavía se carece de problemas, métodos y teorías nítidamente deslindados y cuyo sentido haya sido cabalmente aclarado”. (1962, p. 8)

El desarrollo de la ciencia experimental, en consecuencia, aumentó el alejamiento entre ciencia y filosofía. Los filósofos, por supuesto, tuvieron su parte de responsabilidad en esta evolución, de hecho, la forma en que actualmente usamos conceptos como experimentación, teorías, leyes, evidencia, juicios, etc., parece pertenecer al vocabulario de la filosofía del siglo XVII. Así, filósofos como Bacon, Hobbes, Descartes o Galileo desarrollaron o diseñaron “el lenguaje que usamos cuando pensamos en cuestiones científicas”. (Wootton, 2016, p. 249) No obstante, dada la especialización del saber que ocurre desde la modernidad, aunque la mayoría de los filósofos son ardientes admiradores de la ciencia, ya no participan de su desarrollo.

A medida que las ciencias ganaron más independencia de la filosofía, se hizo más visible que la filosofía era metodológicamente diferente de las ciencias. En ese sentido, la filosofía de I. Kant representa un hito al reconocer que la filosofía, aunque busca conocimiento, era estructural y metodológicamente diferente, y no “científica” en el sentido en que lo son, por ejemplo, las matemáticas. A pesar de ello, como observó Husserl, no se ha logrado el establecimiento de un método común para filosofar que haya ganado aceptación generalizada.

En síntesis, durante la modernidad se dan cambios importantes en la concepción del conocimiento caracterizados por su especialización, su preocupación por el descubrimiento de un procedimiento adecuado para la investigación y enseñanza de esas áreas que contrasta con la antigüedad. Platón y Aristóteles, por ejemplo, interpretaron los métodos en términos de actividades que involucran ir tras o en búsqueda de algo, un tipo de persecución o caza, mientras que desde la modernidad los métodos son caracterizados metafóricamente de forma instrumental como herramientas

o máquinas que deben ser diseñadas como requisito de cualquier investigación. Como puede verse, desde la modernidad se atribuyen características a los métodos que difieren de las que les asignaron los antiguos, pues en la actualidad la palabra método aparece juntamente con otras como 'efectivo', 'fiable', poniendo énfasis en los resultados.

Por otra parte, con respecto a la filosofía tales cambios significaron la puesta en cuestión de sus límites como ámbito de estudio, así como un impulso por definir las directrices metodológicas apropiadas para este. Ciertamente, algunos filósofos han seguido una estrategia similar para determinar las cualidades esenciales de la empresa filosófica, que consistía precisamente en examinar las similitudes y diferencias entre la filosofía y otras actividades como las matemáticas o el arte, centrándose particularmente en sus métodos. Sin embargo, tales intentos de determinar los límites de las prácticas filosóficas mediante el establecimiento de un método común para filosofar no han ganado una aceptación generalizada. Por ello, en la próxima sección se examinará de manera general las distintas propuestas metodológicas de filósofos de diferentes y a menudo contradictorias convicciones durante el siglo pasado y dentro del siglo actual, destacando la influencia patente del desarrollo de las ciencias experimentales sobre ellas.

### **Neokantismo, fenomenología y filosofía analítica**

A lo largo de la historia contemporánea ha habido diferentes intentos de responder a la pregunta prescriptiva: cómo debe hacerse filosofía, es decir, un modo claramente identificable de desarrollar esta actividad. Visto de forma positiva, estas tendencias deben entenderse como un anhelo de criterios apropiados para delimitar el ámbito de la filosofía, en el contexto de un proceso de profesionalización de la filosofía característico de los últimos siglos. Sin embargo, tales criterios o métodos han ganado solo una aceptación parcial entre ciertos grupos de filósofos, es decir, aún no ha surgido un consenso sobre la forma adecuada de abordar los problemas filosóficos.

Históricamente hablando, las primeras reflexiones encontradas en el siglo XX sobre el problema de los métodos provienen de la filosofía alemana. Significativamente, algunos representantes de dos movimientos que dominaron el panorama filosófico en

Alemania durante los años anteriores a la Primera Guerra Mundial, es decir, el neokantismo y la fenomenología propusieron algunas ideas al respecto. (Schuhmann & Smith, 1991)

Aunque su nombre sugiere un renacimiento y una estricta adhesión a la filosofía de Kant, la mayoría de las ideas de Kant no parecían importar a los representantes neokantianos de la Escuela de Marburgo. Lo que parece ser innegablemente significativo para ellos es el llamado método trascendental (Ewald 1913, p. 484). De hecho, la filosofía misma aparece equiparada a tal método y sin tener espacio propio, incluso más su desempeño es visto como inseparablemente conectado con la ciencia (Luft 2015, p. 226), es decir, la filosofía constituye un método en sí mismo para los representantes de dicha tendencia.

En particular, Paul Natorp esbozó los puntos clave del método trascendental en *Kant und die Marburger Schule* (1912). Tal método, según Natorp, tiene dos componentes fundamentales; en primer lugar, debe fundamentarse estrictamente en los enunciados de hecho (*facta*) de la ciencia, la moral, el arte y la religión y, en segundo lugar, debe demostrar la base normativa inherente a tales *facta*, que, siguiendo su significado latino literal, son algo hecho o, se puede decir, construido por el pensamiento. Tal proceso de “construcción por el pensamiento” es, dice Natorp, un proceso lógico interminable. Es igualmente importante mencionar que dicho método está pensado para funcionar como base unificadora de todo conocimiento. (Natorp 1956)

Por otro lado, Edmund Husserl, el fundador del movimiento fenomenológico, pensó que la tarea del filósofo, aunque pertenecía a un dominio diferente, estaba interrelacionada con el trabajo científico. Al principio de sus *Investigaciones lógicas* (1900-1901), Husserl contrastó los trabajos de los científicos naturales y los matemáticos con la investigación filosófica, la cual, sostenía Husserl, “supone métodos y disposiciones muy distintos, puesto que se propone fines muy distintos”. (2006, p. 208)

Según Husserl, la filosofía no se ocupa de la construcción de teorías puras, como es el caso de las matemáticas, o del descubrimiento de las leyes que gobiernan los acontecimientos o los movimientos de las cosas del mundo. Más bien, la filosofía busca

llegar a la esencia de las cosas y de los hechos, así como también “la admirable afinidad que esta esencia tiene con la esencia del pensamiento, que puede ser pensada, con la del conocimiento, que puede ser conocida; con la de las significaciones, que puede ser significada, etc.” (2006, p. 209) Así, la filosofía propicia el desarrollo de una intuición teórica de la que carecen los científicos y los matemáticos, por lo que la filosofía se convierte en lo que Husserl llama “crítica epistemológica”.

Por otro lado, las esencias, principal preocupación de la filosofía, “se dan a conocer en la intuición”. De esta manera, la filosofía está inseparablemente ligada a lo que Husserl denominó “fenomenología” o “investigación fenomenológica”, que tiene como principal preocupación “las vivencias aprehensibles y analizables en la intuición, con pura universalidad de esencia” (2006, p.216). No sorprende entonces que Husserl sostenga que la filosofía, para alcanzar un estatus científico riguroso —al igual que la psicología— debe moverse en las esferas de la fenomenología como manera de indagar la esencia de los fenómenos. (1962, pp. 44-47)

Es importante mencionar que Husserl no pretendía dar un esquema completo de su método. Husserl se contentó más bien con ofrecer una perspectiva amplia sobre la “esfera fenomenológica” que, en su opinión, bastaría para “ponernos en las manos también normas metodológicas más ricas, a las que tendrán que ajustarse todos los métodos especiales.” (1949, p. 171) Es clara la sugerencia de que el método fenomenológico se ofrece como base para cualquier tipo de investigación.

En otra línea de pensamiento, Hans Hahn, Otto Neurath, Rudolf Carnap propusieron una perspectiva alternativa en 1929 a la que denominaron *Wissenschaftliche Weltauffassung* (*La concepción científica del mundo*). Los miembros del autodenominado Círculo de Viena se vieron a sí mismos como compartidores de una actitud científica profundamente enraizada en la tradición empirista que los llevó a poner un énfasis particular en la “investigación antimetafísica de los hechos”. (2002, p. 107) Además, se percibieron como defensores de una concepción del mundo, el cual es conocible, que no oculta misterios o que no contiene, en una expresión suya, “enigmas insolubles”. (p. 112)

Como resultado, consideraron que la empresa filosófica estaba basada metodológicamente en el análisis lógico o la clarificación de expresiones que, a grandes rasgos, consistía en la “reducción a los enunciados más simples sobre lo dado empíricamente”. (2002, pp. 112-113) Sobre la relación entre tales enunciados o proposiciones simples —enunciados observacionales o protocolarios— y lo ‘dado’ en la experiencia, los miembros del Círculo de Viena adoptaron una perspectiva fisicalista que los impulsó a “reconocer únicamente enunciados con información espaciotemporal” (Neurath 1983, pp. 52-57), es decir, enunciados que componen el lenguaje de la física, que —supusieron— puede describir aquello que existe. Por ello, a la filosofía le corresponde únicamente clarificar y analizar expresiones del ámbito de la ciencia — física—, convirtiéndose así en un ámbito suplementario de esta.

Conviene mencionar que los miembros del Círculo de Viena reconocieron que la concepción de la filosofía como dedicada principalmente al análisis lógico del lenguaje había sido expuesta antes por Bertrand Russell y Ludwig Wittgenstein. El primero, en *On denoting* (1905) había propuesto la idea de algunos de los problemas que surgen con las expresiones que contienen descripciones definidas eran “todas ellas, a mi parecer, fruto de un análisis incorrecto de las proposiciones cuya formulación verbal encierra expresiones denotativas”. (1966, p. 56) La necesidad de este tipo de análisis para la filosofía fue desarrollada en sus trabajos posteriores. (Russell 1966, pp. 245-395)

Wittgenstein, por otro lado, adoptó una actitud antifilosófica en la que los problemas de la filosofía no son más que sinsentidos y que tienen lugar cuando los filósofos intentan ir más allá de los límites del lenguaje. (2002, pp. 22-23) Ambos asumieron que el lenguaje tiene una estructura lógica fundamental accesible a nuestra comprensión mediante el análisis de los componentes del lenguaje, lo cual ayudaría a comprender mejor el significado de expresiones, convirtiéndose en clave para la solución (o disolución) de los enigmas filosóficos.

### **Realismo crítico, idealismo y pluralismo**

Una reacción a esta visión de la filosofía y sus fines provino de la pluma del filósofo austriaco Karl Popper. En la traducción inglesa de su *Logik der Forschung* (*The Logic of*

*Scientific Discovery*) de 1959, aparecen expuestas las razones de las diferencias de criterio con sus pares del Círculo de Viena. En efecto, Popper expresó su simpatía por el tipo de filosofía racional que los filósofos analíticos parecían defender, sin embargo, rechazó la asunción de que existe un método propiamente filosófico.

Para Popper, los filósofos analíticos, tanto los defensores de un lenguaje ideal como los del análisis del lenguaje ordinario, no comprendieron el objetivo central de cualquier empresa intelectual, esto es, el avance o desarrollo del conocimiento. Así, al reducir el rol de la filosofía al análisis lingüístico, en lugar del análisis del conocimiento científico en sí mismo, los filósofos analíticos parecen renunciar a afirmaciones relacionadas con el desarrollo del conocimiento en general. (1962, pp. 16–23)

Popper sostuvo que el conocimiento genuino es el conocimiento científico y que la filosofía podría contribuir a su estudio, pero no mediante un método propiamente filosófico. De hecho, Popper afirmó que existe sólo un método al que denominó método de la discusión racional o método crítico, el cual, nos dice Popper, “es un método de ensayo y supresión de errores, de proponer teorías y someterlas a las contrastaciones más rigurosas que podamos diseñar”. (1982, p. 28)

Dicho de otro modo, Popper pensó que el método utilizado en la ciencia se aplica igualmente a la filosofía. Como se ve fácilmente, dicho método se basa mayormente en la detección de errores, por lo que se eliminan teorías erróneas o defectuosas, pero el método crítico no garantiza que las teorías alternativas que reemplacen a las defectuosas sean mejores. En ese sentido, debemos contentarnos con el conocimiento adquirido en el proceso de detección de los errores de las teorías a ser reemplazadas y esperamos obtener mejores.

La postura de Popper sobre la filosofía y su método, en términos generales, difiere de la de los filósofos analíticos en que no cree que la filosofía sea en su mayor parte disparates, ya que algunas teorías filosóficas pueden discutirse racionalmente, es decir, rechazarse o aceptarse. Es más, algunas teorías científicas han encontrado una formulación temprana y rudimentaria en la metafísica, lo que sugiere que la filosofía sí contribuye al avance del conocimiento. Sin embargo, Popper ciñe la filosofía al estudio

del conocimiento científico, ya que, como dijo Popper, “los problemas filosóficos genuinos siempre tienen sus raíces en problemas urgentes fuera de la filosofía, y mueren si estas raíces decaen”. (1952, 130) Así, una vez más, no parece haber un método particularmente filosófico y son los problemas que surgen en el ámbito científico los que definen las tareas de la filosofía.

Como es característico en filosofía, esta exagerada confianza en los procedimientos de la ciencia que llevó a filósofos como los representantes del Círculo de Viena o al mismo Popper a defender su aplicabilidad y relevancia para otras áreas del saber, provocó reacciones polémicas, doctrinarias en mayor grado, tendientes a defender la particularidad metodológica de la filosofía. En tal sentido, se pueden entender las ideas del filósofo idealista británico R.G. Collingwood expuestas en su *Essay on Philosophical Method* (1933).

En dicho ensayo, Collingwood intenta responder a la pregunta por la naturaleza de la actividad filosófica, adoptando como estrategia, para tales fines, definir las directrices metodológicas propias de esta actividad en contraste con otras como las matemáticas, ciencias naturales, historia y poesía (1965, p. 11). Esta estrategia, advierte Collingwood, ha sido usada anteriormente por otros filósofos como Sócrates, Platón, Descartes y Kant, quienes, exceptuando a Descartes, no sólo establecieron diferencias metodológicas entre filosofía y matemáticas, sino que además propusieron un método específico para la filosofía (pp. 12-23)

Debe señalarse que Collingwood nunca describió o recomendó un método apropiado para aproximarse a los problemas filosóficos. En su lugar, se conformó con describir algunas características que estimó como propias de la filosofía, por ejemplo, su preocupación por los conceptos, sistematicidad, entre otras, además de defender la autonomía de la filosofía con respecto a otras actividades o disciplinas, sin embargo, sus argumentos son bastante idiosincráticos y lleno de lugares comunes entre filósofos, los cuales, como se verá más adelante son bastante cuestionables.

Por otro lado, el filósofo estadounidense Richard McKeon en su ensayo *Philosophy and Method* (1951), reflexiona sobre las características de la filosofía

entendida como actividad humana, la cual emerge de la preocupación humana por su entorno que imprime en cada filosofía ciertas peculiaridades explicando parcialmente las diferencias entre estas. Sin embargo, dice McKeon, más allá de las diferencias en momentos históricos, temperamentos y demás, las diferencias entre filosofías deben encontrarse en sus métodos y los principios que adoptan como puntos de partida para la reflexión filosófica. (p. 661)

Considerando tales criterios, esto es, métodos y principios, podría servir de base para una clasificación de los distintos métodos propuestos por los filósofos, los cuales, según McKeon, pueden agruparse en tres grandes tipos, a saber, dialéctico, logístico y de indagación (p. 662). A veces, las diferencias entre filosofías no son solo de elecciones metodológicas, sino también de diferencias sobre principios. Los principios es el tipo de cosa que un filósofo asume como el comienzo de su filosofía y, en ese sentido, determina lo que un filósofo determinado considera el tema y el método a utilizar para abordar los problemas filosóficos. McKeon identificó tres principios: integral, simple o reflexivo. Cada principio está en una especie de correspondencia con los métodos mencionados: dialéctico-comprehensivo, simple-logístico e indagador-reflexivo. (pp. 665-673)

Para McKeon, esas diferencias y complementariedades son parte de la riqueza de la discusión filosófica que no está supuesta completarse de forma definitiva. Tal como lo vemos, la idea subyacente detrás del análisis de los métodos filosóficos de McKeon es el reconocimiento de que no existe una forma única de abordar las cuestiones filosóficas, y así encontramos los primeros pasos hacia una visión pluralista con respecto a los métodos filosóficos, lo cual implica a su vez una renuncia a la búsqueda de un principio o procedimiento único para aproximarse a problemas que surgen en el ámbito filosófico. Este pluralismo, como se verá, tomará una dirección relativista que llevó a algunos filósofos a plantear la necesidad de abandonar la búsqueda de direcciones metodológicas para la filosofía.

## Relativismo y anti-fundacionalismo

La filosofía temprana de Ludwig Wittgenstein, como se vio, tuvo una amplia influencia entre los miembros del Círculo de Viena y considerablemente sobre la tradición de filosofía analítica entera. Sin embargo, como advierte Morris Lazerowitz, al hablar de un pensador tan original como Wittgenstein, “no es fácil saber dónde se está leyendo demasiado y dónde demasiado poco”. (1986, p. 380) Ciertamente, luego de la publicación póstuma de sus *Investigaciones Filosóficas* (1953), su pensamiento ha generado las más variadas interpretaciones dando pie a orientaciones filosóficas como el normativismo semántico de inclinaciones naturalistas defendido por filósofos como Robert Brandom o Jaroslav Peregrin, así como también posiciones constructivistas radicales como las propuestas por Ernst von Glasersfeld, además de abrir paso a formas radicales de relativismo como las que exhibe el trabajo de filósofos como Richard Rorty.

Ponderando lo anterior, hay que reconocer que existe una cierta perspectiva meta-filosófica en los trabajos tardíos de Wittgenstein, la cual, debe señalarse, mantiene a la filosofía ligada al lenguaje, pero su función no es ni explicativa ni normativa, sino meramente descriptiva (2009, p. 265-267), en el sentido de que está se preocupa únicamente por la descripción de ciertos usos del lenguaje, haciendo visible las reglas a las que tales usos están sujetos, y no formular teorías o hipótesis con respecto a estos. Existen algunos pasajes en la *Investigaciones* que comparan a los métodos con terapias o que metafóricamente le asignan una misión a la filosofía comparable a ayudar a salir a una mosca de una botella. No obstante, a pesar de lo evocador de tales imágenes no son suficientes para ser consideradas como una propuesta metodológica, lo cual, podría decirse, tampoco era el propósito de Wittgenstein.

A pesar de ello, esto no ha supuesto un obstáculo para que distintos pensadores encontrasen en las ideas de Wittgenstein apoyo para sus creencias preexistentes. En ese sentido, uno de los pensadores más influyentes que adoptaron las ideas de Wittgenstein es sin duda Thomas S. Kuhn cuyo trabajo *La estructura de las revoluciones científicas* (1962) es un referente histórico revitalizador del relativismo tan característico de parte importante de la filosofía contemporánea. En particular, Kuhn defendió la primacía de los

paradigmas sobre las reglas que conforman la actividad científica, haciendo uso teórico, para dicho fin, de la relación establecida por Wittgenstein entre reglas, juegos de lenguaje y los parecidos de familia.

Para Kuhn, existen reglas que gobiernan y limitan los procedimientos usados y las soluciones encontradas por los científicos (2004, p. 72). Tales reglas se originan en los paradigmas, pero ello no implica que tales reglas estén disponibles siempre para el científico, mucho menos que este tenga un conocimiento completo de ellas (p. 79). Por tales razones, Kuhn se preguntó cómo un científico podría encontrar soluciones a problemas encontrados en esas condiciones. Es aquí donde aparecen en escena las ideas de Wittgenstein. En palabras de Kuhn, “Los paradigmas pueden ser anteriores, más inflexibles y completos que cualquier conjunto de reglas para la investigación que pudiera abstraerse inequívocamente de ellos”. (p. 84)

Para precisar, los científicos ante la ausencia de reglas dependen del conocimiento y experiencia proporcionados por los paradigmas, en los cuales han sido entrenados o con los cuales están más familiarizados. Es claro el parecido con las ideas de Wittgenstein sobre el modo en que usamos expresiones en circunstancias específicas, las cuales pueden no tener precedentes.

Por otro lado, el relativismo del trabajo de Kuhn se expresa claramente cuando advierte que para entender la naturaleza de la actividad científica no es suficiente enfocarse en las directrices metodológicas para entender cómo los científicos llegan a conclusiones o solución de problemas; más bien, sugiere Kuhn, conviene enfocarse en las “condiciones externas” a la ciencia, esto es, factores culturales, sociales, económicos e intelectuales. (2004, p. 16) En otras palabras, se diluye la discusión metodológica en otra mucho más amplia en torno a contextos sociohistóricos y psicológicos, sugiriendo que tales contextos y los compromisos que estos suponen son suficientes para explicar los procedimientos y problemas a los que un científico —o para nuestro caso, un filósofo— elige aproximarse, incluyendo el porqué de dichas elecciones.

Quizás, uno de los filósofos más prominentes que abrazó dichas perspectivas fue Richard Rorty, quien en *The Linguistic Turn* (1967), Rorty señaló que a lo largo de la

historia de la filosofía hubo filósofos que propusieron la adopción de un determinado método para delimitar el quehacer filosófico. Siempre se pensó que tales métodos no tenían presupuestos filosóficos. Sin embargo, tales intentos han fracasado, ya que la elección de un método particular por parte de un filósofo siempre está determinada por asunciones de carácter metafísico y epistemológico. (Rorty 1990, pp. 47-48) Lo anterior, reconoce Rorty, podría darnos la idea de que la filosofía es una cuestión de opinión, una disciplina en la que no hay un criterio definido para la solución de los problemas planteados dentro de esta y, en ese sentido, ningún conocimiento puede ser adquirido, pero que, a pesar de ello, no puede decirse que no se ha avanzado en filosofía. (p. 49).

Es fácilmente identificable el relativismo rortiano con respecto a los métodos filosóficos al hacer que las elecciones metodológicas de un filósofo u otro sean dependientes de sus inclinaciones filosóficas preexistentes. Sin embargo, aun bajo el influjo de la tradición de filosofía analítica, Rorty admitió que dicha tradición había logrado inquietar a toda la tradición de filosofía, lo cual “es suficiente para colocar este periodo entre las épocas más grandes de la historia de la filosofía”. (1990, p. 116) Poco después, la perspectiva rortiana cambiaría, radicalizando el relativismo tan característico de su filosofía al adoptar algunas ideas encontradas en el trabajo de Kuhn. De este modo, Rorty sostuvo que las diferencias entre filosofías “sería en realidad una cuestión de estilo y tradición más que de una diferencia de «método» o de primeros principios”. (1995, p. 17)

Lo anterior equivale a decir que, como sugirió Kuhn, la diversidad de métodos filosóficos pueden explicarse mejor si las entendemos como diferencias de vocabularios o jergas en los que un estudiante determinado en diferentes niveles es instruido. (Rorty 2002a, p. 32) Como sabemos, la cruzada de Rorty contra la epistemología de talante representacionista, el esencialismo y el tipo de pensamiento dicotómico anclado a esta, lo llevó a restar importancia a la utilidad de nociones como “método filosófico” o “problema filosófico” al grado de proponer su abandono. (Rorty 2002, p. 30)

Rorty parece sugerir que cuando hablamos de métodos en las ciencias al igual que en filosofía insinuando que existe un “procedimiento neutral de decisión” es engañoso, pues no existe tal cosa. En su lugar, Rorty adoptó la estrategia kuhniana de

hablar de matrices disciplinares, vocabularios, etc., lo cual hace que expresiones como “método” devengan en prescindibles. Para ser más preciso, Rorty consideró que cuando una persona se le introduce a cierto ámbito disciplinar, incluyendo la filosofía, una suficiente exposición a la literatura relevante de ese campo y cierto nivel de educación es suficiente para asegurar que éste se familiarice con modelos teóricos, temas y terminología de los que dependerá su trabajo como profesional en un campo del saber determinado.

En la misma línea de pensamiento y manifiestamente influido por las ideas de Rorty, el teórico y crítico literario Stanley Fish propuso una perspectiva inquietante contra las posibilidades de lo teórico y la necesidad de un método, la cual denominó anti-fundacionalismo. En *Anti-Foundationalism, Theory Hope, And The Teaching of Composition*, ensayo incluido en la colección *Doing What Comes Naturally* (1990), Fish caracteriza la perspectiva anti-fundacionalista como aquella que:

enseña que las preguntas acerca de hechos, verdad, corrección, validez, claridad, no pueden ser planteadas ni respondidas con referencia a alguna realidad, regla, ley o valor de carácter extracontextual, ahistórico y no-situacional, mejor dicho, el anti-fundacionalismo afirma que todos estos problemas teóricos se pueden comprender y debatir únicamente dentro de los límites de los contextos, situaciones, paradigmas o comunidades que les dan su configuración local y cambiante. (2021, p. 222)

Es de crucial importancia tener en cuenta que el anti-fundacionalismo de Fish, es un enfoque que se entiende mejor comparándolo con su extremo opuesto, el fundacionalismo, la cual es la perspectiva epistemológica sobre la estructura del conocimiento motivada por la convicción de que es posible encontrar bases sólidas o justificaciones apropiadas para afirmaciones que impliquen la posesión de este. Interesa aquí destacar que tales fundamentos deben tener como criterio el *justificarse por sí solos*, no requiriendo ninguna otra garantía externa para su aceptación.

Lo anterior podría representarse por medio de una metáfora ya clásica usada por Descartes en *Les Principes de la Philosophie* (1647), cuando compara la estructura de la filosofía con la de un árbol cuyas raíces metafísicas (filosóficas) sostienen otras disciplinas importantes como la física (tronco) y también la medicina, mecánica y la moral

(ramas). Las bases de dicho árbol, dado que son filosóficas, deben partir de principios muy generales que sean evidentes, indubitables y que a su vez sirvan de base para otros tipos de conocimiento.

La dificultad que ve Fish en las pretensiones fundacionalistas, debe buscarse en las pautas que se establecen para que una creencia sea aceptada como fundacional que, en el caso de la versión radical presentada por Descartes requiere su infalibilidad, la cual se obtiene por un proceso metódico de duda. Como puede verse, este criterio apunta a la organización interna del conocimiento el cual debe asemejarse a un edificio cuyas bases deben permanecer incólumes para garantizar la permanencia y estabilidad en el tiempo de las partes que lo constituyen, eludiendo cualquier referencia a condiciones sociohistóricas o psicológicas.

En contraste con lo anterior, Fish hace énfasis en el carácter situacional del conocimiento, esto es, su dependencia a las circunstancias histórico-culturales, temperamentales que lo posibilitan, pues al hablar de conocimiento sin considerarlas, se parte de “una imagen falsa de la situación humana.” (2021, p. 223) Indudablemente, cuando los filósofos hablan sobre conocimiento olvidan que se trata de una tendencia, inquietud o aspiración netamente humana y que incluso las formas de representarla toma inevitablemente formas metafóricas (árboles, edificios) ligadas a la experiencia humana en el mundo que es siempre contingente, cambiante, constituida de convencionalismos.

En el fondo, lo que este tipo de contextualismo epistémico radical sugiere es que las circunstancias con múltiples aspectos en las que nos desenvolvemos involucran la ejecución reiterada de actividades que nos permiten desarrollar o aprender ciertas habilidades que llegan a convertirse en convencionales. En frase de Fish, estamos ante una perspectiva que pone el “énfasis en el proceso sobre el producto”, (2021, p. 224) es decir, dirige su atención a los cursos de acción que emprendemos en busca de conocimiento, marcados por cambios graduales de estadios — mediatizados por la cultura, los contextos institucionales y otros factores sociohistóricos que impactan ese proceso— en vez del resultado deseado, el cual, según perspectivas epistemológicas tradicionales, debe ser un tipo de conocimiento seguro y estable.

El problema de estos criterios fundacionalistas es que intentan trascender el estado de mera creencia por algo invariable e inexpugnable, que se justifica por sí solo, lo cual es una demanda de niveles de certeza apodíctica reservada seguramente al ámbito de las ciencias deductivas o formales, inasequibles, empero, en asuntos de carácter práctico donde lo contrario es lo característico.

Así, si llevamos estas ideas a contextos específicos de investigación o aprendizaje es claramente perceptible lo determinadas que estas actividades están con respecto a la institucionalidad que las propician y que en última instancia les da su forma substancial. Considérese, por ejemplo, las nociones de 'líneas de investigación' o 'áreas de investigación', las cuales expresan una cierta organización del saber propia de distintas instituciones de investigación, pero también funcionan como límites a esta. Tales formas de organización del saber sirven de guía que encamina y limita la actividad de un investigador en formación en las instituciones que las adoptan.

Dicho de otro modo, Fish sugiere que, en la línea de Kuhn y Rorty, los distintos contextos —sociohistóricos, institucionales, psicológicos— en los que desarrollamos actividades de aprendizaje e investigación nos pone en contacto con cierta organización del saber que supone vocabularios, literatura y niveles de instrucción específicos, los cuales constriñen, en última instancia, el proceso de formación y mucho de su trabajo futuro como profesional de un área de conocimiento. Como resultado, la necesidad de construir teorías o el establecimiento de procedimientos metodológicos se convierte en descartable, pues las normas que guían nuestras acciones dentro de una determinada circunstancia no son proporcionadas por estas.

## **El desafío experimental**

Relativamente reciente, ha irrumpido en la escena el movimiento de filosofía experimental que se basa en la asunción de que, a diferencia de la filosofía tradicional, la forma más apropiada de aproximarse a los problemas filosóficos es llevando a cabo una investigación de carácter empírico y el análisis de los procesos cognitivos que

informan nuestros juicios de naturaleza intuitiva que muchas veces funcionan como punto de partida para la reflexión filosófica.

En tal sentido, algunos representantes de dicho movimiento afirman que, aunque la filosofía experimental se pueda entender como continuación de la larga tradición de filosofía en el sentido de que se preocupa por cuestiones fundamentales de la condición humana, esta representa, en términos metodológicos, una ruptura con la manera tradicional de practicar la filosofía, desafiando la manera en que la concebimos. (Knobe & Nichols, 2008, p. 3)

Dicha confianza en las ciencias y la convicción de que a través de sus métodos podemos averiguar el fundamento de fenómenos físicos y psicológicos, delata una cierta orientación metafilosófica que algunos filósofos experimentales han denominado “naturalismo metafilosófico” que se caracteriza por estar “empíricamente fundamentada y psicológicamente informada” (Fischer y Collins, 2015, p. 4). Más aún, dicha visión de la filosofía, dada su utilización de métodos específicos, suponen los representantes de dicho movimiento, produciría finalmente “soluciones correctas y consensuadas a través de procedimientos experimentales replicables, análisis y argumentación.” (p. 5). Es decir, el movimiento de filosofía experimental, presuntamente, dirimirá la larga disputa sobre el estatus de la filosofía como una ciencia estricta.

A simple vista, podría pensarse que el movimiento de filosofía experimental sólo busca que la reflexión filosófica sea científicamente informada y que lo que cuenta como importante son los hechos que arrojan los estudios empíricos conducidos para distintos propósitos; sin embargo, como ha advertido Ernst Sosa:

Quizá la novedad sea que los filósofos experimentales no toman tanto prestado de los científicos como se convierten en uno. Lo hacen diseñando y ejecutando experimentos para arrojar luz sobre cuestiones filosóficamente interesantes. Y si los filósofos están mal equipados para investigar el cerebro a la manera de los neurocientíficos, es bastante fácil ampliar la autoconcepción del movimiento para incluir el trabajo interdisciplinario, siempre que los neurocientíficos se preocupen lo suficiente por estos temas con importancia filosófica, como sin duda algunos ya lo hacen. (2007, p. 100)

Es claro que los representantes de dicho movimiento se reclaman naturalistas e intentan, conscientemente o no, crear un nuevo ámbito de estudios que trabaje de la mano de otras disciplinas, lo cual, desde una perspectiva metodológica, se presenta como una innovación revolucionaria. Sin embargo, como se verá, ello es bastante opinable.

### **Perspectiva crítica sobre el debate metodológico**

Las tendencias filosófico-metodológicas revisitadas en las secciones anteriores deben entenderse como intentos por delimitar la práctica de la filosofía en el contexto de su proceso de institucionalización y profesionalización que inicia precisamente con la modernidad, impulsado principalmente por el surgimiento y desarrollo de la ciencia moderna cuyos cánones metodológicos se convirtieron en modelo para el resto de los ámbitos del saber.

Ciertamente, un rasgo notable de las posturas presentadas es precisamente la influencia que tienen ciencias como la matemática, la cual aparece siempre como el prototipo de disciplina madura con la que es comparada la filosofía. Además, es igualmente apreciable la falta de consenso sobre la existencia de un procedimiento metodológico típico para hacer filosofía o incluso sobre en qué consiste ese tipo de actividad llamado filosofía.

Los filósofos de orientación kantiana y fenomenológica tienden a considerar a la filosofía como un ámbito disciplinar con sus propios fundamentos y objetivos con aplicaciones metodológicas en otros campos del saber. Para los primeros, el método trascendental funcionaría como elemento unificador del conocimiento, mientras que, para los segundos, el método fenomenológico proporcionaría las bases para que la filosofía se convirtiese en 'crítica epistemológica', es decir, los representantes de estas inclinaciones filosóficas le confieren autonomía a la filosofía y un rol fundamental en el conjunto general de los saberes.

En contraste, los portavoces de direcciones neopositivistas o del racionalismo crítico tienden a considerar a la filosofía como un satélite de las ciencias de las que depende y a las que se halla sometida, dado que estas ofrecen el material sobre las que

pretendidamente esta debe reflexionar, además de propiciar su avance, así la relación de la filosofía con las ciencias define las tareas de la primera. Consideremos, para ilustrar lo anterior, la tendencia dentro de los positivistas lógicos del Círculo de Viena quienes defendieron que todo lo cognoscible puede ser descrito en los distintos lenguajes de las ciencias cuya unificación induciría a la creación de un lenguaje universal científico que tiene como característica importante el ser usado para la descripción de hechos y propiedades observables. Desde esa perspectiva, la filosofía tiene un papel más bien instrumental en la medida que su rol se reduce al apoyo que esta ofrece en el proceso de unificación de los lenguajes.

Por otro lado, en la dirección idealista de Collingwood, por ejemplo, la filosofía aparece como una disciplina autónoma con amplio espectro de temas e incluso ámbitos enteros del saber que conforman su material de reflexión. Este es un lugar común muy extendido en filosofía, sin duda, pero es uno cuyas repercusiones tienden a oscurecer el debate metodológico, pues al ser tan amplio su objeto de estudio, el sentido de la búsqueda de un procedimiento adecuado para aproximarse a un campo tan vasto y diverso parece difuminarse. Un ejemplo claro es el propio esfuerzo de Collingwood que a pesar de proponerse establecer un método que ayudase a delimitar los confines de la filosofía, terminó aprisionando la brisa, pues no se puede encontrar una propuesta metodológica concreta a lo largo de su ensayo.

Son igualmente criticables las posturas que defienden cierto tipo de pluralismo con respecto a los métodos en filosofía, pues los esfuerzos clasificatorios como el llevado a cabo por McKeon no distingue entre el método que un filósofo determinado propone como adecuado para la filosofía y el que emplea en realidad. Una investigación en torno al método en filosofía que pase por alto dicha distinción está condenada a fallar, pues si se quiere tener una perspectiva clara sobre cómo hacer filosofía, es necesario concentrarse en lo que los filósofos hacen y no tanto en cómo estos conciben o se representan la práctica de la filosofía a sí mismos. Es decir, insistir sobre la diversidad de métodos y perspectivas en filosofía a menudo es el resultado de la confusión antes mencionada, además de representar una renuncia a encontrar un procedimiento común

para aproximarse a problemas que emergen en el ámbito de la filosofía y conduce a un tipo de relativismo que toma mucha fuerza en la segunda mitad del siglo XX.

En efecto, la influencia de pensadores como el segundo Wittgenstein o los trabajos de Kuhn tendientes a destacar el rol de factores sociohistóricos en los procesos de cambio teórico en el ámbito de las ciencias dejaron una huella importante en filósofos como Rorty o críticos literarios como Fish, llevándolos a realzar la importancia de los contextos en los procesos de producción de conocimiento. Dicho énfasis en la influencia de los contextos los llevó a desestimar lo teórico y todo aquello que implicase la existencia y necesidad de alguna metodología, dando primacía a la ejecución práctica de ciertas actividades cuya repetición granjeará las habilidades requeridas que ayudarán a cualquier individuo a convertirse en un practicante competente de una disciplina determinada.

No se puede negar que desde una perspectiva práctica el diagnóstico que hacen Rorty o Fish sobre cómo funciona el proceso de producción de conocimiento en el ámbito de las ciencias es bastante preciso. Son aspectos como la educación, el entorno institucional y la práctica reiterada los que en última instancia permitirán que un determinado individuo adquiera la información necesaria y desarrolle las habilidades de las que dependerá mucho de su trabajo. Ello parecería hacer que el proceso de investigación devenga en azaroso al depender de factores externos para su ejecución; sin embargo, desde la perspectiva de pensadores como Rorty o Fish, son tales factores los que precisamente constriñen y guían dicho proceso.

No es difícil consentir que existen factores externos que influyen en el proceso de búsqueda de conocimiento, pero la invitación que hacen estos pensadores a renunciar a la búsqueda de un método o incluso más, al abandono de dicha noción por pretendidamente pertenecer al proyecto fundacionalista es engañosa, pues ignora que también existen condiciones 'internas' que intervienen en ese proceso, por ejemplo, el modo en que los individuos se lo representan o imaginan y el rol de los conceptos usados para tales fines.

Si nos atenemos a esto último, hay que reconocer que el concepto de método ha jugado un rol importante en el modo en que interpretamos el proceso de búsqueda de conocimiento o aprendizaje y que este apunta a cierto orden o regularidad requerido en su desarrollo. En ese sentido, sugerir su abandono es una salida poco pragmática pues ignora no sólo su función cognitiva, peor todavía, que esta también forma parte del conocimiento institucional que informa el proceso de investigación. Es decir, los conceptos no aparecen y desaparecen por decreto, pues responden a necesidades cognitivas o demandas contextuales.

Con respecto a la propuesta metodológica de los representantes del movimiento de filosofía experimental, es importante darse cuenta de que estos reconocen su predominante vena naturalista, lo cual es una variante de posturas ya conocidas y defendidas por miembros del Círculo de Viena o por filósofos prominentes fundadores del movimiento analítico como Bertrand Russell, por ejemplo, quienes defendieron la idea de una filosofía científica o un tipo de filosofía que sea una extensión de las ciencias.

Tales asunciones, desde una perspectiva metodológica, supusieron el enaltecimiento de fuentes de evidencia empírica, las cuales son consideradas como los únicos puntos de partida confiables para toda investigación sin importar la naturaleza de esta. Son estos principios los que hacen que los filósofos experimentales se perciban a sí mismos como contrincantes de concepciones tradicionales de filosofía —*armchair philosophy*— que reclaman el análisis conceptual e impresiones intuitivas como fundamento de la reflexión filosófica.

Hay varios problemas con este enfoque que podrían señalarse, el más notable de ellos tiene que ver con el criterio de evidencia empírica que se propone como distintivo de lo cognoscible, el cual, para el caso de la filosofía, por características propias de su historia, podría no ser satisfecho, ya que se trata de otro tipo de actividad marcada por su carácter especulativo y argumentativo. Es igualmente criticable la asunción de que la reflexión filosófica tradicional reposa en la intuición, pues carece de base empírica, es decir, no se puede probar. Tales asunciones, desde nuestra perspectiva, son impulsadas por el anhelo de transformar la filosofía en otro tipo distinto de actividad.

En términos generales, las propuestas metodológicas presentadas deben tomarse como respuestas posibles a la pregunta normativa cómo *debe* hacerse la filosofía, es decir, prescriben una manera determinada de practicarla, pero ellas no son un estudio descriptivo o comparativo en el que se intentan establecer regularidades seguidas por los filósofos en el proceso de concebir sus hipótesis, ellas no intentan determinar el modo en que los filósofos en realidad llevan a cabo su oficio. La consecuencia más palmaria de esta perplejidad es la evidente falta de consenso sobre cuál es el método apropiado para la investigación en filosofía y que otorga rasgos particulares a este ámbito del saber. Dicha falta de acuerdo sobre el método filosófico implica también falta de claridad sobre las habilidades que debe poseer un practicante competente de esta disciplina, lo cual pone de relieve las dificultades relacionadas con la delimitación de la filosofía como ámbito académico y profesional.

Por último, estas dificultades en torno al método filosófico pueden, desde nuestra perspectiva, remediarse si prestamos más atención a lo que los filósofos hacen y no tanto a cómo estos conciben las actividades que llevan a cabo. Este pequeño cambio de enfoque podría llevarnos a redescubrir la naturaleza argumentativa de la filosofía y que es probable que las habilidades y el método usado realmente por los filósofos se halle en relación con este aspecto fundamental de la actividad filosófica. Después de todo, las posturas revisadas a lo largo de este ensayo no son más que hipótesis tentativas presentadas en forma de argumentos escritos.

## Referencias

- Aristóteles. (1985). *Ética nicomáquea*. Gredos
- Aristóteles. (1988). *Política*. Gredos.
- Asociación Ernst Mach. (2002). La concepción científica del mundo: el Círculo de Viena. *Redes* 9(18), 105-149. <http://ridaa.unq.edu.ar/handle/20.500.11807/659>
- Cicero, M.T. (1949). *De inventione*. Harvard University Press & W. Heinemann.
- Cicero, M. T. (1959). *The Verrine orations*. Harvard University Press & W. Heinemann.
- Cicerón, M. T. (2016). *De las leyes*. UNAM – Instituto de Investigaciones Jurídicas.
- Collingwood, R.G. (1965). *Ensayo sobre el método filosófico*. UNAM-Centros de Estudios Filosóficos.
- Eucken, R. (1879). *Geschichte der philosophischen Terminologie: im Umriss dargestellt*. Verlag von Veit & Comp. <http://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb30409390v>
- Fischer, E. y Collins, J. (eds.). (2015). *Experimental Philosophy, Rationalism, and Naturalism: Rethinking Philosophical Method*. Routledge.
- Fish, S. (2021). Anti-fundacionalismo, esperanza teórica y la enseñanza de la composición. *Cátedra*, (18), 220–230. <https://revistas.up.ac.pa/index.php/catedra/article/view/2111>
- Gadamer, H G. (2004). *Truth and method*. London, continuum.
- Gilbert, N. W. (1960). *Renaissance Concepts of Method*. Columbia University Press.
- Hesíodo (1978). *Obras y fragmentos*. Gredos.
- Hume, D. (1992). *Tratado de la Naturaleza Humana*. Tecnos.
- Husserl, E. (1949). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. FCE.
- Husserl, E. (1962). *La filosofía como ciencia estricta*. Editorial Nova.
- Husserl, E. (2006). *Investigaciones lógicas, 1*. Alianza Editorial.
- Isidoro de Sevilla (2004). *Etimologías*. Biblioteca de Autores Cristianos.
- Knobe, J. & Nichols, S. (Eds.) (2008). *Experimental Philosophy*. Oxford University Press.
- Kuhn, T. (2004). *La estructura de las revoluciones científicas*. FCE.
- Lazerowitz, M. (1986). La naturaleza de la filosofía según Wittgenstein. *En Mugerza, J. (Ed.) La concepción analítica de la filosofía*. Alianza Editorial.

- McKeon, R. (1951). Philosophy and Method. *The Journal of Philosophy*, 48(22), 653–682.  
<https://doi.org/10.2307/2021054>
- Mondolfo, R. (2007). *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación*. Siglo XXI.
- Natorp, P. (1956). *Kant y la escuela de Marburgo*. UNAM.
- Parmenides (2009). *The fragments of Parmenides*. Parmenides publishing.
- Platón (1988). *Diálogos III - IV - V*. Gredos
- Popper, K. (1952). The Nature of Philosophical Problems and Their Roots in Science. *The British Journal for the Philosophy of Science*, 3(10), 124–156.  
<http://www.jstor.org/stable/685553>
- Popper, K. (1962). *La lógica de la investigación científica*. Tecnos.
- Popper, K. (1982). *Conocimiento objetivo. Un enfoque evolucionista*. Tecnos.
- Rorty, R. (1990). *El giro lingüístico*. Paidós.
- Rorty, R. (1995). *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Cátedra.
- Rorty, R., (2002). A pragmatist view of contemporary analytic philosophy. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 7(16), 29-40. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=27901603>
- Rorty, R. (2002a). La filosofía analítica y la filosofía transformativa. *Frónesis*, 9(2).  
<https://produccioncientificaluz.org/index.php/fronesis/article/view/16477>
- Russell, B. (1966). *Ensayos sobre lógica y conocimiento (1901 – 1950)*. Taurus.
- Schuhmann, K. & Smith, B. (1991). Neo-Kantianism and Phenomenology: The Case of Emil Lask and Johannes Daubert. *Kant-Studien*. 82 (3).
- Sosa, E. (2007). Experimental Philosophy and Philosophical Intuition. *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, 132 (1). 99-107. <http://www.jstor.org/stable/25471848?origin=JSTOR-pdf>
- Wittgenstein, L. (2009). *Investigaciones filosóficas*. En Ludwig Wittgenstein I. Gredos.
- Wootton, D. (2016). *The invention of science*. Penguin Books.