

TRADICIONES Y CONCEPCIONES EN FILOSOFÍA

M. E. Orellana Benado*

A la memoria del profesor
Dr. Desiderio Papp (1895–1993) z. l.,
“especialista en generalidades” y
mi admirado primer maestro.

1. LAS TRADICIONES FILOSÓFICAS ANTES, DURANTE Y DESPUÉS DEL SIGLO XX

El tema del presente capítulo son las *tradiciones filosóficas*, un conjunto de problemas que pertenece al campo de argumentación, especulación y formulación de teorías en la literatura erudita que unos llaman «filosofía de la filosofía» y otros «metafilosofía», siguiendo estos últimos un giro de dicha voz que alcanzó gran difusión en la segunda mitad del siglo XX gracias al estadounidense Richard Rorty (Rorty, 1967, 1-40)¹. La discusión que sigue casi no incluye referencias fuera de las culturas europeas, más por desconocimiento de su autor que por motivos teóricos que pudieran aspirar a una aceptación universal. Es también limitada en otro sentido; a saber, porque se circunscribe a tres problemas metafilosóficos relacionados con cómo introducir estudiantes universitarios y otras personas interesadas en el *dominio de prácticas* llamado «filosofía»². Estos problemas pueden ser formulados en términos de las siguientes preguntas, las cuales son mencionadas en el orden en el cual serán abordadas en el camino a la conclusión:

1. ¿Es mejor hablar de solo una o más bien de varias *tradiciones filosóficas*?
2. ¿Es o fue útil contrastar una *tradicción continental* con otra *analítica*?
3. ¿Cómo se relaciona la *tradicción analítica* en filosofía con el positivismo?

Hasta avanzado el siglo XX, en especial aunque no de manera exclusiva, entre quienes escribían filosofía en castellano, la mayoría de los autores habló en singular de *la tradición filosófica*, sosteniendo, por ejemplo, que «la filosofía es una tradición» (Ortega y Gasset, 1962, 38-40). Esto es, la *concepción* o visión del mundo asociada al caudaloso curso de historia artística, bélica, comercial, científica, intelectual, política, religiosa y tecnológica eurocéntrica; aquello que el alemán Oswald Spengler, el español José Ortega y Gasset y el inglés Bertrand Russell, más allá de sus profundas diferencias, coincidían en denominar «occidente». Borrando su sentido original, que fue sólo administrativo, geográfico y, en

* Agradezco las contribuciones, observaciones, comentarios y sugerencias a borradores anteriores que recibí del Editor y de Marcos Andrade Moreno, Cristóbal Astorga Sepúlveda, Esteban Pereira Fredes, Ernesto Riffo Elgueta y Francisco Vergara Letelier, mis alumnos ayudantes *ad honorem* en la Facultad de Derecho de la Universidad de Chile y, desde Córdoba, Argentina, de mi amiga Norma B. Goethe así como la generosidad de mi amigo Hans-Johann Glock quien, desde Zurich, me facilitó el acceso al libro de su autoría señalado en la bibliografía con año de publicación 2008.

¹ La palabra «metafilosofía» fue introducida en inglés por el estadounidense Morris Lazerowitz, aunque con un significado distinto (Lazerowitz, 1971).

² Una elucidación inicial del término «dominio de prácticas» en Orellana Benado (1996, 235, 248-9).

último término astronómico (esto es, el lugar del horizonte en el cual *moría* el Sol), durante la baja edad media o tardomedieval y en esa red de monasterios europeos que fue la única institución que sobrevivió a la caída del Imperio Romano *de Occidente*, surgió un entendimiento nuevo del término «occidente». Entrelazando de manera imaginativa fibras literarias veterotestamentarias, presocráticas, platónicas, aristotélicas, evangélicas y patrísticas, los monjes que siguieron fieles al obispo de la antigua capital imperial, inventaron para sí mismos un cordón umbilical que los unía con Roma y con Atenas y, aún más atrás, con Jerusalén. De ahí nació, en los siglos posteriores al gran cisma del siglo XI, la identificación del término «occidente» con el pensamiento de la cristiandad occidental y asociado con el uso del singular, *la tradición filosófica*.

Dicha posición, que fue compartida por la mayoría de los autores del siglo XX, solo reconoce en las *prácticas filosóficas* su dimensión conceptual. Esto es, aquella en la cual se construye, defiende y ataca las respectivas *concepciones de la filosofía*: los *productos* surgidos de las *prácticas filosóficas* de los distintos autores: sus peculiares combinaciones de ambiciones, objetivos y preguntas así como de afirmaciones, teorías o modelos en términos de los cuales con su vocabulario y el respaldo de distintos métodos (ejemplos, argumentos o relatos), pretenden responder a estas últimas, por nombrar tres áreas básicas en el entendimiento temático del dominio de prácticas filosóficas, en metafísica, epistemología o ética. Si acaso, dicha posición se interesa también en las supuestas relaciones de afinidad y alianza o bien de competencia y rivalidad que cada concepción de la filosofía cree discernir entre ella misma y otros dominios de prácticas humanas, tales como las ciencias y tecnologías modernas; la literatura en torno a la desazón anímica asociada con la secularización y las guerras mundiales del siglo XX; la promoción del proletariado por sobre la clase que funda su bienestar en el comercio entre mercados libres; y por último la vertiente católica del cristianismo.

Todo lo anterior pudiera ser denominado también el componente *lingüístico* de la filosofía, y de las distintas maneras en las cuales entienden sus asuntos y proceden a abordarlos quienes se dedican a ella. En resumen, para la posición mayoritaria en metafilosofía, la filosofía es solo una tradición, la cual sería idéntica a la dimensión conceptual, lingüística, teórica o *ideal* de la misma. Tal sería el fundamento de las distintas valoraciones, tanto positivas como negativas, que se hace de ellas en las sociedades que financian su cultivo. Si bien a partir del siglo XX, cada vez más autores comenzaron a usar también el plural, *las tradiciones filosóficas*, la situación en rigor no cambió mucho porque casi ninguno de ellos se esforzó por elucidar qué entendía por una «tradición», confiando acaso en que por una vez lo imposible ocurriría en filosofía: a saber, que el mero «ruido» asociado con un término sería suficiente para definir o elucidar su papel teórico. Así, se pasó por alto la pregunta metafilosófica acerca de cuál sería el mejor uso del término *tradición*, pretendiéndose que era intercambiable *salva veritatis* con, entre varias otras palabras, *concepción*.

Recién a fines del siglo XX y en alguna literatura temprana del siglo XXI se encuentran excepciones que constituyen lo que pudiéramos denominar la posición de minoría sobre este asunto, por ejemplo, cuando el filósofo alemán Hans-Johann Glock sostiene que: «Una concepción histórica plausible trata la filosofía analítica como *una tradición filosófica* en evolución, un conjunto de problemas, métodos y creencias que se transmiten de manera social desde el pasado y que se desarrollan en el tiempo», y también cuando afirma que: «La filosofía analítica no es solo un diálogo abstracto o idealizado, sino uno que tiene lugar en instituciones y que se desarrolla en la historia» (Glock, 2008, Cap. 8; el énfasis y la

traducción son míos), o cuando el estadounidense A. J. Mandt señala que: «la filosofía es a la vez una empresa racional y una comunidad de práctica» (Mandt, 1989, 81).

La versión más elaborada de la posición de minoría es aquella que se denominó al inicio concepción argumentativa de la filosofía y, más tarde, pluralismo metafilosófico multidimensional (cf. Orellana Benado, 2000; 1999; 1997; 1994; Orellana Benado, Bobenrieth y Verdugo, 1998)³. Según ella, correspondería distinguir de manera tajante entre *tradición filosófica* y, por el otro lado, *concepción filosófica*. Como su nombre lo hace esperar, en ambos casos, dicha versión del pluralismo metafilosófico recomienda usar el plural: las tradiciones filosóficas y las concepciones de la filosofía. Las prácticas filosóficas, por cierto las del siglo XX, se entenderían mejor cuando se las ubica en el contexto de una familia de tradiciones filosóficas que, recogiendo un término introducido por el austriaco Ludwig Wittgenstein, compartirían solo un «parecido de familia» (Wittgenstein, 1988, secciones 66, 67, 69, 71-6, 77). Y cuando se reconoce que las prácticas filosóficas, como las de muchos otros dominios, tendrían sendas dimensiones *institucional* y *política*, además de la denominada hace un momento *conceptual*, ideal o de lenguaje⁴.

La dimensión *institucional* de las prácticas filosóficas designa, por de pronto, los centros de formación, investigación e irradiación en filosofía y las redes que tales instituciones integran; los textos que en ellas son considerados canónicos para cada uno de tales propósitos; los proyectos, líneas y programas de investigación que en ellos se ejecutan. Ella incluiría también los ritos mediante los cuales las personas son incorporadas a dicho dominio de prácticas y, también, aquellos mediante los cuales se las distingue durante su carrera; las instancias de reunión periódica, como seminarios y congresos, así como los demás medios a los cuales se recurre para la difusión y debate crítico de las distintas *concepciones filosóficas*: los artículos en revistas eruditas, los libros publicados por las editoriales especializadas e incluso, ya desde fines del siglo XX, los textos que solo se difunden en la Web; y, por dejar hasta aquí la lista, las fuentes y los canales mediales los cuales se postula a la financiación de actividades y proyectos, tanto aquellos que son presentados por los centros mismos como de los que cuentan solo con el aval de determinados individuos (Mandt, 1989, 77-81)⁵.

Ahora bien, la dimensión *política* de las prácticas filosóficas identifica los factores de distinto tipo que confieren y restan poder a los filósofos y en términos de los cuales forman las alianzas y las rivalidades que determinan el curso de sus pugnas. A saber, desde las simpatías o antipatías personales, las habilidades expositivas, argumentativas y de liderazgo así como su dominio de autores, problemas y temas; el prestigio de las instituciones en las cuales se forman, de aquellas en las cuales se desempeñan así como el reconocimiento que alcanzan tanto su obra como los discípulos cuya formación han supervisado; y, hasta el monto de los recursos económicos que controlan y su capacidad de modificar en virtud de éste tanto el diseño de la red institucional como los temas y problemas que son abordados. Algunas de estas alianzas y rivalidades son internas a la filosofía misma. Otras son

³ El segundo apellido de esta posición pluralista en metafilosofía busca contrastarla con lo que Nicholas Rescher llamó, en inglés, «pluralismo metafilosófico orientativo» cf. Rescher (1994).

⁴ Agradezco a Eduardo Fermandois la sugerencia de precisar este punto.

⁵ La idea de incluir en esta dimensión a los ritos de incorporación al dominio de prácticas filosóficas (por ejemplo, la obtención de grados académicos) es de Nudler (1994), en una conferencia no publicada, dictada en la Universidad Hebrea de Jerusalén.

externas, y la relacionan con otros dominios de prácticas; esto es, con otros contextos en los cuales, mediante prácticas diversas, los seres humanos también diseñan y buscan difundir sus *concepciones*, luchando de manera incesante entre ellos y ellas, en esa pugna que, de ser correcto el juicio lapidario de Hobbes, terminaría solo con la muerte.

La posición de mayoría en metafilosofía, a la cual se aludió al comienzo, no reconoce que las dimensiones institucionales y políticas sean parte de lo filosófico⁶. Dado que ellas apuntan a aspectos concretos, prácticos o empíricos (según preferirían tal vez decir algunos, a su manera de *estar-en-el-mundo* o, según aún otros, a su *encarnación* en el mundo real) y dirigen la atención, en su nivel básico, a quienes practican determinadas filosofías, las personas reales y concretas que, como bien destacó el español Miguel de Unamuno, son en último término los autores en filosofía, tales dimensiones no podrían contar como, en rigor, filosóficas (Unamuno, 1937). Un contrajemplo de la posición de mayoría surge cuando, por ejemplo, intentamos entender el que obras sobre un autor dado que son de calidad similar en términos de su documentación, rigor e imaginación (como, por ejemplo, las del neozelandés Bennett, el inglés Strawson y el chileno Torretti sobre el prusiano Kant), publicadas con solo meses de diferencia, tengan impactos tan disímiles en la discusión posterior (Orellana Benado, 2006, 214-215). ¿Acaso sería sensato sostener que tales fenómenos no son significativos en términos filosóficos?

El pluralismo metafilosófico multidimensional, por el contrario, sostiene que lo filosófico sería conceptual, pero también institucional y político. Y reserva el término *tradicón filosófica* para hablar de algo más complejo que una mera *concepción* o sucesión de ellas⁷. Según esta elucidación del término, una tradición filosófica estaría constituida por la conjunción de racimos de *concepciones filosóficas*, surgidas de prácticas que están ancladas en una y la misma red *institucional*, y que se desarrollan y modifican en la historia a la luz de pugnas que tienen dimensiones *políticas* (esto es, de alianzas y rivalidades que no son siempre, aunque puedan serlo algunas veces, de tipo político partidista o, incluso, geopolítico). Para hablar de una *tradicón filosófica* se requeriría que resultara de provecho explicativo asociar racimos de *concepciones* de la filosofía, las cuales si bien están enfrentadas unas con otras por múltiples desacuerdos (debidos, por ejemplo, a diferencias respecto de las ambiciones, las preguntas, los métodos o las respuestas), sin embargo, preservan la capacidad de argumentar y debatir entre ellas⁸. Es decir, que no se encuentran tan distantes, en términos de sus dimensiones conceptuales, institucionales y políticas, como para presentarse unas ante las otras como ridículas o indignas de ser tomadas en serio (en Dummett, 1978 hay un iluminador ejemplo referido a la filosofía analítica); sobre el tema del ridículo y la argumentación racional (cf. Orellana Benado, 2004; 1996). Lo filosófico sería en parte conceptual pero, también, en parte institucional y en parte político.

¿Cómo se presentaría una historia de las prácticas filosóficas, así como de los acuerdos y desacuerdos que motivan sus debates, que estuviera escrita desde una tal posición

⁶ Para el uso que Russell hizo de lo que denominó una “actitud puramente filosófica” y otra que se inspiraría en el “espíritu histórico” en el intento por interpretar a Leibniz como su antecesor, Goethe (2007, 195-6).

⁷ Una defensa temprana del pluralismo en metafilosofía que, sin reconocer la diversidad de sus dimensiones, valora el desacuerdo en las prácticas argumentativas de la filosofía en Rescher (1993).

⁸ Cf. Davidson (1984) para un argumento según el cual, al interior de un marco conceptual cualquiera resulta imposible hacer plausible (en el sentido de tomarse en serio) la existencia de otro marco, que sea por completo disjunto del primero; ahora bien, esto no impide que tales opciones se presenten como ridículas o indignas del intento de entrar en un diálogo racional con ellas.

metafilosófica? No corresponde aquí intentar responder en detalle una pregunta tan compleja (ni sería tampoco el autor de este capítulo la persona indicada para hacerlo). Pero esbozar sus líneas generales muestra cuánto ella divergiría de lo antes se denominó la posición de mayoría; es decir, aquella que introduce la filosofía hablando en singular de *la tradición filosófica*. Antes de la modernidad y durante dos períodos, largos pero disjuntos, las prácticas filosóficas habrían estado agrupadas en racimos de concepciones filosóficas *al interior de una y la misma tradición filosófica*. La primera de estas tradiciones filosóficas sería la griega, helénica o, por así decir, clásica cuyos inicios estarían en las especulaciones acerca de la naturaleza última del mundo asociadas con los presocráticos. Ella alcanzaría, por así decir, su *mayoría de edad* en Atenas y con Sócrates.

En particular, con su rechazo de la argumentación de autoridad, expresada con su irónica reacción ante el dictamen del Oráculo que lo proclamara el más sabio de los atenienses: «Solo sé que nada sé». Dos grandes racimos de concepciones iniciales se enfrentarían, a continuación, en dicha tradición filosófica, la una estaría asociada con su discípulo Platón, la otra con Aristóteles, el discípulo de este último. Cuando se las nombra en virtud de sus respectivas posiciones epistemológicas se las denomina «racionalismo» y «empirismo», y si se lo que se desataca en ellas son sus propuestas metafísicas se las llama «idealismo» y «materialismo». Más tarde, en esta tradición surgen, entre otras, concepciones cínicas, epicúreas, escépticas y estoicas antes de extinguirse 700 años más tarde, en el segundo siglo de la era común, con Plotino o, si se lo prefiere, con su editor, Porfirio (Collins, 1998, 80-133).

Varios siglos luego de extinguida ésta y en el período tardomedieval o de la baja edad media, habría surgido una segunda tradición filosófica, distinta por discontinua en términos institucionales de la anterior; a saber, la tradición mencionada en el segundo párrafo de la presente sección, aquella que puede presentarse en sociedad con el apellido *occidental* o *cristiana* y, también, en retrospectiva y como homenaje al más destacado de sus representantes, *tomista*. Esta segunda tradición filosófica fue practicada primero en las abadías y monasterios y, más tarde, en las universidades europeas y aquellas fundadas a partir del siglo XVI bajo su modelo en el Nuevo Mundo (Collins, 1998, 451-522). Alcanza su esplendor cuando el racimo agustiniano de concepciones de la filosofía es desplazado por aquel elaborado a partir de los escritos del «doctor angelical», Tomás de Aquino, quien siguiendo los pasos del rabí Moshé ben Maimón (el filósofo judío que, aunque escribía en árabe y se firmaba «El Español», es usual denominar «Maimónides», la helenización de su nombre que usaron los monjes en latín) logró compatibilizar el monoteísmo de raigambre judeocristiana con el materialismo aristotélico (Broadie, 1997, 281-2).

Si bien la tradición occidental o cristiana se proyectó hasta el siglo XX, entre otras, con las concepciones filosóficas asociada con el francés Jacques Maritain (que derivó en el llamado «socialismo comunitario») y de Leonardo Boff (la «teología de la liberación»), ya a mediados del siglo XVII la encontramos tambaleante, luego de los sucesivos golpes a sus bases que significaron el Descubrimiento de América (un mundo nuevo para los filósofos medievales, formados en la lectura e interpretación de la Biblia y de la tradición clásica); las guerras de religión; la mecánica de Galileo y de Newton así como las filosofías de Bacon y Locke (sobre estos pilares de pensamiento moderno véase Papp y Babini, 1954); y la invención de la imprenta, por nombrar los principales. En suma, hasta la modernidad, habrían existido dos tradiciones filosóficas: la griega, helénica o clásica y, separada de la primera por varios cientos de años *en los cuales no hubo prácticas filosóficas*, la tradición occidental, cristiana, o tomista. En ambos casos habría tenido sentido hablar en singular, de

«la tradición filosófica»; que es cómo, por comprensibles razones, lo siguieron haciendo durante el siglo XX los autores cristianos, aquellos que, en sentido propio, pertenecen a la tradición cristiana, medieval, occidental o tomista en filosofía.

A partir de la modernidad y el florecimiento de sus ciencias y tecnologías, por cierto del siglo XVII en adelante, la situación cambia. Ahora corresponde contrastar esta segunda tradición filosófica, con otra de corte moderno, laico o científico, cuya figura máxima sería ese Newton al cual Locke califica sin vacilación de «incomparable», la cual se extendería hasta Kant, con distintos racimos de concepciones de la filosofía de corte judeocristiano o deístas, empiristas, idealistas, racionalistas y románticas. En el siglo XX, irrumpe la diversidad. Ahora las prácticas filosóficas se ubicarían al interior de múltiples tradiciones filosóficas, que se alejan cada vez más en términos institucionales, políticos e, incluso, conceptuales. Por tal motivo el diálogo y la argumentación entre ellas se vuelve de poco interés, innecesario, en ocasiones inviable, presentándose las respectivas concepciones unas ante las otras como ridículas o, más simple, como ya no filosóficas en absoluto. Tal sería el caso, en el siglo XX de las tradiciones que, por falta de mejores etiquetas, pueden denominarse analítica, existencial, marxista y tomista. Durante el mencionado siglo, cada una de estas tradiciones filosóficas tuvo redes institucionales propias, en las cuales, desde luego, se publicaron diccionarios y toda otra clase de textos de filosofía; se redactaron y examinaron tesis doctorales; y se celebraron seminarios, conferencias y congresos.

Estaríamos ahora frente a una pluralidad de tradiciones filosóficas, cuyas redes institucionales muchas veces no tuvieron contactos, ni interés en desarrollarlos, entre las cuales la excepción serían algunos intentos entre la tradición analítica y aquella que ésta última, con el matiz desdeñoso inevitable en una lengua insular, bautizó como «filosofía continental». Así se entiende que ni el marxismo ni el tomismo hayan sido siquiera mencionados en una obra erudita, de gran aliento, rigor y documentación, publicada a fines del siglo XX con el subtítulo «Guía de la filosofía de los últimos treinta años» (D'Agostini, 1997). A la luz del pluralismo metafilosófico multidimensional esta ceguera se explica en términos de haber pasado por alto las dimensiones institucionales y políticas de las prácticas filosóficas. ¿Para qué escribir sobre la tradición marxista o la tomista si nadie, ni en la tradición analítica ni tampoco en la tradición continental, más allá de sus peculiares concepciones filosóficas, estaría interesado en leer sobre ellas?

Hablar en términos de un rango abierto pero acotado de *tradiciones filosóficas*, con sus respectivos racimos de concepciones, ancladas en redes institucionales diversas y disjuntas, sometidas a pugnas políticas internas en el marco de las sociedades que les dan soporte ordena el panorama de las prácticas filosóficas en el siglo XX. Aquí tenemos también una manera de tomarnos en serio el impacto que, a partir del siglo XIX, tuvo la profesionalización de las prácticas filosóficas; es decir, su confinamiento a marcos institucionales universitarios. La historia del siglo XX no permite desconocer el papel jugado en el florecimiento y decadencia de las distintas tradiciones filosóficas de los sucesivos vaivenes geopolíticos, como los enfrentamientos bélicos e ideológicos centrados en Europa del medio siglo entre 1939 y 1989. ¿Cómo ignorar el impacto que tuvo en la filosofía del siglo XX el desplazamiento de los filósofos que elaboraron los distintos racimos de concepciones científicistas de la filosofía de las universidades en los países de la Europa central, que fueron derrotados en dicho conflicto, a las universidades angloparlantes ubicadas en los países que triunfaron en él? Sin invocar tales factores, no habría manera de entender cómo sus propuestas se fusionaron e influyeron en el racimo pragmatista de

concepciones filosóficas, con el cual compartían un interés por la nueva lógica de raigambre algebraica.

Para resumir en orden alfabético (y, desde luego, sin pretender que las etiquetas propuestas como los apellidos de las distintas tradiciones filosóficas sean, de manera indiscutible, las mejores) y en términos de la anterior elucidación, en el siglo XX correspondería hablar de una tradición analítica, con racimos de concepciones científicas, cotidianistas e historicistas; una tradición existencial con concepciones voluntaristas, fenomenológicas y hermenéuticas; una tradición marxista; y aún otra tradición occidental, cristiana o tomista (Orellana Benado, 1994, 22). Sin recurrir a la voz «tradición filosófica», un influyente autor español ya había reconocido la existencia de las tres primeras, aunque por entendibles razones políticas e institucionales, propias de la España en la cual escribió, él haya omitido siquiera mencionar la tradición tomista o católica (Muguerza, 1974, 23)⁹. Otros autores hablan en términos de «escuelas o corrientes filosóficas» entre las cuales señalan al «positivismo lógico, filosofía analítica, pragmatismo, fenomenología, existencialismo, hermenéutica, estructuralismo, postestructuralismo...» (cf. Nudler, 2003, 1).

¿Cuán similares y cuán diferentes fueron las prácticas filosóficas al interior de esas distintas tradiciones, la helénica, la medieval u occidental, la moderna o laica y, en el siglo XX, la analítica, la existencial, la marxista y la tomista? ¿Cuánto de lo que era distintivo entre los griegos de hecho renació en los monasterios cristianos de Occidente durante los cientos de años en los cuales se consideró la filosofía como una *ANCILLA THEOLOGICÆ*, un instrumento de la teología cristiana? ¿Acaso la radicalización del ejercicio conceptual puro de ponerse en el lugar del otro que practican monoteístas sinceros como Tomás de Aquino y Maimónides respecto del pagano Aristóteles no hace de lo suyo el comienzo de lo que, en rigor, merece ser llamado «filosofía»? ¿Es relevante al entendimiento de las prácticas filosóficas el desplazamiento que sufre el centro de gravedad filosófico por las distintas regiones europeas y, con posterioridad, a América? ¿Podemos entender las actuales prácticas filosóficas sin referencia a la profesionalización de la docencia, la formación y la investigación en filosofía, que caracterizó el siglo XX? ¿Cómo las afectará el surgimiento de los nuevos medios para la recopilación y difusión de resultados así como para su debate? ¿Acaso es posible el cultivo de prácticas metafísicas rigurosas sin tomar distancia de los principales centros de cultivo de las distintas tradiciones filosóficas, con sus peculiares e irresistibles atractivos? ¿Será ésta una «ventaja comparativa» del ámbito iberoamericano para el cultivo de la metafísica?

Las preguntas del párrafo anterior (que, por cierto, no es del caso intentar responder aquí), muestran cuán vasto es el campo de la metafísica, cuando su pregunta inicial se formula no en términos de *qué sea la filosofía* sino, más bien, de qué podemos aprender acerca de la filosofía cuando atendemos más a la continuidad y cambio de sus *prácticas* que

⁹ Porque no distinguió entre *tradición filosófica* y, del otro lado, *concepción filosófica*, Muguerza tituló su influyente compilación *La concepción analítica de la filosofía*. En rigor, como su obra muestra, existieron concepciones científicas y cotidianistas, a las cuales la discusión posterior sumó otras de corte historicista y, por fin, pluralista multidimensional. Su tesis según la cual el existencialismo sería «una filosofía de inspiración fenomenológica» también es discutible. Aún si se concede que Jean-Paul Sartre fue el primero en usar la etiqueta «existencialismo», ¿se sigue que él tiene un mejor derecho al título de «fundador» de la tradición existencial en filosofía que quienes, sin haberlo hecho, introdujeran sus peculiares temas, preocupaciones y métodos; a saber, Kierkegaard y Nietzsche? Se trata de la naturaleza retrospectiva del conocimiento filosófico, asunto sobre el cual volveremos en la conclusión.

al contenido de sus *productos*. Desde luego, saltan a la vista las diferencias con las de siglos anteriores. Hasta el siglo XIX, por ejemplo, los filósofos no escribían *papers* para revistas eruditas, ni organizaban congresos. Tampoco, por cierto, estaban obligados a competir entre ellos (y no solo entre ellos, sino que, también, con quienes cultivan otros dominios de prácticas) y ante agencias estatales o privadas, desde sus diversas tradiciones filosóficas, mediante proyectos diseñados para atraer financiación para sus investigaciones, apoyo para sus ayudantes o para la celebración de reuniones científicas. La pregunta por las *prácticas filosóficas* y las tradiciones filosóficas incluye, por cierto, el interés en la dimensión conceptual de lo filosófico, pero permite ir más allá de él.

Según el pluralismo metafilosófico multidimensional, correspondería hablar de la filosofía del siglo XX en términos de una familia de *tradiciones filosóficas*, cada una de las cuales, mientras vive en la historia, está constituida por una dimensión conceptual, una institucional, en la cual la anterior se encarna; y aún otra, la dimensión política, que cubre las relaciones de antagonismo y alianza entre miembros de una y la misma tradición así como con las otras tradiciones filosóficas e, incluso, más allá de ellas, con quienes cultivan otros dominios de prácticas (Orellana Benado, 1999). En este sentido, ellas compartirían un «parecido de familia» por partida doble: de un lado en sentido lógico, por tener una y la misma estructura formal tridimensional; del otro, en sentido histórico, por compartir la herencia común de los autores griegos; de aquellos en la tradición medieval que, en sentido estricto, correspondería llamar «occidental»; y de quienes, comenzando con Bacon y Descartes se revelaron en su contra, hasta culminar con Rousseau y Kant, autores a partir de los cuales, por diversos motivos conceptuales, institucionales y políticos, surge la diversidad mayor de tradiciones filosóficas que floreció durante el siglo XX. Las diversas *tradiciones filosóficas* que co-existieron de manera pacífica unas veces, y beligerante en otras, representan distintas *identidades* filosóficas, una de las cuales es la filosofía analítica, con sus múltiples concepciones.

¿Valdrá la pena distinguir entre los conceptos de *tradición filosófica* y los de *movimiento* y *escuela* filosófica? La respuesta a esta pregunta dependerá del poder explicativo que pueda asignarse a las distintas elucidaciones de los mismos. Algunos consideran que las discusiones acerca de la identidad la filosofía analítica cumplen la función de asegurar la atención y lealtad de los filósofos académicos en importantes centros de estudios, de manera de generar una discusión regular que asegure la difusión de una cierta concepción filosófica. Sin embargo, dado que el giro lingüístico no fue adoptado de manera unánime y que, incluso quienes lo adoptaron luego lo abandonaron, surge un problema básico respecto de la naturaleza de la filosofía analítica; a saber, que si bien pareció constituir una unidad por la popularidad del giro lingüístico, una tal «unanimidad ideacional» nunca existió. Por esto sería imposible afirmar la filosofía analítica constituya una escuela (Preston, 2007).

Según otros, el concepto de «escuela» supondría la existencia de las relaciones personales, entre otras de formación, que unen a los miembros de la misma. Sería un grupo basado en relaciones directas y una transferencia también directa de doctrinas o métodos. Un «movimiento», por su parte, se distinguiría de una escuela por tratarse de un fenómeno «más suelto» (*looser*). En esta visión, tradición filosófica denotaría un fenómeno que, de una generación a otra, extiende y transmite sus aspectos doctrinales, metodológicos y estilísticos. El hecho de que la filosofía analítica cuente al menos cinco generaciones, según un autor, justificaría hablar de ella como una *tradición* (Glock, 2008). Mejor que hablar de *movimientos* o de *tradiciones filosóficas* sería, según otros, hacerlo en términos de *escuelas*,

porque filosofía consistiría de manera esencial en la producción de teorías (Preston, 2007). Si bien el mundo filosófico tendría lo que aquí se ha denominado a dimensiones institucionales y políticas, las divisiones entre las distintas concepciones se trazarían siguiendo líneas *ideacionales* o *conceptuales*. Este factor sería básico para asegurar la unidad e identidad de un grupo filosófico.

2. ¿FUE O ES ÚTIL HABLAR DE UNA TRADICIÓN «CONTINENTAL» Y CONTRASTARLA CON OTRA ANALÍTICA EN LA FILOSOFÍA DEL SIGLO XX?

En términos de la historia de las prácticas filosóficas del siglo XX, está claro que fue usual contrastar su desarrollo en el continente europeo con aquel que tuvo en el ámbito anglo-estadounidense (Glock, 2008, 1997; Baggini & Stangroom, 2002; D'Agostini, 2000). Hay múltiples intentos de identificar características que, atendiendo a los métodos a los que ellas recurren, justificarían contrastar esas dos formas diferentes de hacer filosofía: la continental y la analítica (Baldwin, 2001; Critchley, 2001; Kuklick, 2001). El limitado éxito de tales intentos sugiere que mientras se permanece al interior de la dimensión conceptual no se tendrá éxito. A la taxonomía basada en el contraste «analítico continental» Bernard Williams objetó que ella mezcla un término de carácter geográfico con otro de corte metodológico, lo cual sería equivalente a clasificar los automóviles en aquellos de *doble tracción* y, por otro lado, *japoneses* (Williams, 1996).

Ahora bien, la fuerza de esta vistosa objeción parecería residir en que los términos empleados estén siendo usados como *descripciones* más bien que como *nombres*. Pero, ¿es esta la mejor manera de entender lo que está ocurriendo? Aún si se concediera que la Organización de Naciones Unidas *es* una organización, no quedaría claro que sus miembros sean, como señaló Kripke, «naciones» (en rigor, son estados), ni mucho menos que sean aquellas «naciones» que están «unidas». En términos de la taxonomía presentada en la sección anterior sería un error considerar que la conjunción de una tradición continental y otra analítica es exhaustiva del panorama filosófico del siglo XX. Porque quedarían excluidas, por lo menos, la tradición cristiana, medieval o tomista así como la tradición marxista, con sus múltiples y diversas concepciones de la filosofía.

Considérese ahora la distinción introducida por Kant en su *Crítica de la Razón Pura*, entre racionalistas y empiristas, la cual pretendió dar cuenta de la historia de la filosofía en términos de dos concepciones rivales en términos epistemológicos. Para hacerla él utiliza un criterio relacionado de manera exclusiva con la dimensión conceptual de la filosofía, sin considerar tampoco elementos de las dimensiones institucional y política, el cual está sujeto a la objeción que, en rigor, exagera la distancia entre ambas posturas para volver más atractiva la propuesta kantiana (Ishiguro, 1977). El estadounidense William James elaboró a partir de la misma una taxonomía basada en «diferencias de temperamento». En sendas columnas agrupó los que denominó «*tender-minded*» y «*tough-minded*» a los cuales atribuyó las características de racionalista (guiados por «principios»), intelectualista, idealista, optimista, religioso, partidario del libre albedrío, monista, dogmático; y empirista (guiado por «hechos»), sensacionalista, materialista, pesimista, irreligioso, fatalista, pluralista, escéptico (James, 1995).

La anterior caracterización reconoce que la filosofía depende de algo distinto de aquello que registra la dimensión conceptual y que, por ende, una taxonomía completa de lo filosófico requerirá de otras premisas, cuyas claves él asoció con el temperamento individual. Si bien

esta propuesta pudiera parecer hoy algo excéntrica, buena parte de la distinción entre filósofos «analíticos» y filósofos «continentales» supone distinguir las respectivas prácticas filosóficas solo en la dimensión conceptual, por ejemplo, señalando las supuestas diferencias en los respectivos «estilos» (cf. Glock, 2008, cap. 6; Orellana Benado, 1996, 248-9; Cohen, 1986, §5). Esto supone que la filosofía continental y la analítica se escriben con estilos distintos (el uno, se supone, oscuro; el otro, claro), dos formas diferentes y distantes la una de la otra de hacer filosofía. La imagen de dos mundos distintos encierra algo de verdad (cf. Collini, 2006; Glendinning, 2002). Pero obliga a preguntarse si el trabajo de describirlos no podría ser hecho de mejor manera en áreas distintas a la metafilosofía, como pudieran ser la historia intelectual o la historia de las ideas. Una compilación reciente muestra que los temas que interesaban a filósofos en las tradiciones analítica y continental en sus inicios habrían tenido más en común de lo que es habitual reconocer. Así,

la filosofía del siglo XX, tanto en la tradición analítica como en la continental, nos presenta con problemas históricos de interpretación que son más ricos y desafiantes de lo que esta caricaturas están dispuestas a reconocer; y si no lo hicieran, no serían contribuciones de importancia en la historia de la filosofía (Floyd y Shieh, 2001, 4).

El contraste entre analíticos y continentales en la filosofía del siglo XX muchas veces fue trazado en términos de antinomias caricaturescas: los antimetafísicos y los anticientíficos; los ahistóricos y los historicistas; los inertes y los que buscan el sentido-de-la-vida; y, por último, los que se ocupan de problemas irrelevantes, aunque con el método correcto, y los que hacen justo lo opuesto. Este maniqueísmo metafilosófico oculta la complejidad mayor de un asunto que no tiene esperanza de ser resuelto si se pasan por alto las dimensiones institucionales y políticas que son también parte de la distancia entre ambas tradiciones.

3. ¿CÓMO SE RELACIONAN LA TRADICIÓN ANALÍTICA Y EL POSITIVISMO?

Al interior de la tradición analítica existiría un racimo científicista de concepciones de la filosofía, cuya genealogía incluiría distinguidos antepasados, el más cercano de los cuales sería el positivismo de Comte en el siglo XIX y, más atrás, Kant en el siglo XVIII con su entendimiento de la tradición científica, moderna o laica en términos de la pugna entre el empirismo (que haría de Locke el descendiente de Bacon) y el racionalismo (que haría lo propio con Leibniz y Descartes). Según dicho racimo, el lenguaje sería análogo a una teoría lógica o matemática, con axiomas y reglas para construir fórmulas mediante las cuales, cuando tenemos éxito, construimos un modelo correcto, útil y verdadero, a lo menos de una parte de la realidad. Su característica básica desde un punto de vista lógico sería registrar observaciones y formular hipótesis teóricas acerca del mundo en el cual vivimos. Algunas de estas últimas permiten hacer predicciones exitosas en términos de las cuales logramos controlar el mundo físico, cada vez de mejor manera. Otras afirmaciones son falsas, inaceptables o soñadoras. Correspondería, en último término, a la ciencia dirimir, quizás con algún apoyo filosófico, cuáles son unas y cuáles las otras.

Sin embargo, aunque no siempre con estas palabras, desde el primer tercio del siglo XX y al interior de la tradición analítica, se reconoció también la existencia de un racimo de concepciones «cotidianistas», según el cual sería incorrecto hacer del lenguaje científico

(en particular, aquel de la lógica matemática) el principal objeto de estudio de la filosofía, a tiempo que reconocerle la calidad de «tribunal», para seguir la metáfora de Kant, ante el cual el resto del lenguaje humano debía defender toda otra pretensión que pudiera tener. Por el contrario, según se expresa de distintas formas en el racimo cotidianista, el lenguaje humano sería más bien un conjunto prácticas, de *maneras de hacer cosas con símbolos* las cuales, entre ellas, serían distintas, aunque compartieran un «parecido de familia». Una de las cosas que hacemos con el lenguaje es, desde luego, describir el mundo y afirmar que él es de tales o cuales maneras. Pero hay muchas otras cosas que podemos hacer con él y que poseen igual dignidad teórica.

Autores recientes han sostenido que la filosofía analítica «en toda probabilidad no podrá ser definida dado que no es un conjunto de doctrinas, y no está tampoco limitada por sus temas. Es más bien un método, una manera de tartar problemas pero, de hecho, no un solo método sino varios métodos que comparten un parecido de familia» (cf. Martinich y Sosa, 2001, 4). Durante la segunda mitad del siglo XIX el sustantivo desarrollo que había experimentado el análisis al demostrar que los conceptos utilizados en esta disciplina se podían definir de manera exclusiva en términos aritméticos, se consolidó con la aparición de los trabajos del lógico y filósofo alemán Gottlob Frege quien configuró una nueva lógica (Frege, 1879) y es por ello considerado por muchos, en términos temporales, el primer *padre fundador* de la tradición analítica (Dummett, 1993).

El lenguaje natural se mostraba insuficiente para toda investigación con pretensiones científicas y de ahí que para propósitos conceptuales su uso debiese reducirse al mínimo, o bien descartarse. Tal camino habría permitido a Frege encontrar respuestas para preguntas filosóficas fundamentales sobre las matemática, a saber, las preguntas acerca de qué son los números, qué es la verdad matemática y cuál es su relación con la prueba bien fundada (Frege, 1884). Algunos han considerado el diseño de esta nueva lógica como el evento más importante que permitió la revolución que Rorty bautizó como «el giro lingüístico» (esto es, la reformulación de problemas metafísicos y epistemológicos como problemas acerca del lenguaje) y que con posterioridad habría decantado en la filosofía analítica (Dummett, 1993; Rorty, 1967; críticas a Dummett en Glock, 1997).

A partir del encuentro con Peano en 1900, Russell concibe su proyecto entre 1910 y 1913, produce en conjunto con Whitehead su *Principia Mathematica*, obra capital de la nueva lógica matemática y con la cual se buscó reducir la matemática a la lógica, reduciendo los números de la aritmética a proposiciones lógicas conteniendo constantes, cuantificadores y variables, la denominada «tesis logicista» (Whitehead y Russell, 1960-1963; Frege 1879). Otro objetivo de los *Principia* fue demostrar que la lógica matemática constituía un lenguaje ideal que mediante una formulación formal estricta podía dar cuenta de las diversas oraciones del lenguaje cotidiano. Frente a la ambigüedad y vaguedad de nuestro lenguaje cotidiano, el lenguaje de la nueva lógica proponía robustecerlo con su precisión, claridad y certeza. Así, *Begriffsschrift* y *Principia Mathematica* ofrecían ejemplos de lenguajes más perfectos que el cotidiano, en los cuales la vaguedad, la ambigüedad y la imprecisión de este último se muestran como lo que la *concepción científicista*, respaldada por Frege y Russell, considera que son: defectos que el análisis filosófico permite erradicar.

Fue gracias a su más admirado trofeo que Russell creyó haber alcanzado en plenitud el segundo propósito de los *Principia*. La llamada teoría de las descripciones definidas, frases de forma «el tal y tal», que pretenden denotar o identificar algo en proposiciones como «el tal y tal es C», fue presentada en 1905 en su artículo «On Denoting», que fuera

saludado por F. P. Ramsey como «un paradigma de la filosofía» (Russell, 1905). Russell diagnosticó que el desarrollo filosófico debía sujetarse a las pautas formales de la nueva lógica; y fue desde esta posición que Russell parecía haber encontrado respuestas acerca de cuál es el significado de los nombres propios (por ejemplo, ‘Valparaíso’) y de las descripciones definidas (tales como ‘El presidente de Chile’), incluidas aquellas descripciones definidas que carecen de referencia (digamos, ‘El actual rey de Chile’ o ‘El mayor número primo’).

El problema básico que la teoría de las descripciones definidas, se suponía, estaba en condiciones de resolver es cómo podemos hablar acerca del mundo sin saberlo todo acerca de él, tarea en la que las descripciones definidas juegan un papel análogo al de redes que se arrojan al océano porque unas veces vuelven llenas y otras vacías (Orellana Benado, 2006). El lenguaje de la ciencia moderna, a partir de las descripciones definidas, podía contribuir a descubrir que tales cosas sí existen y que tales otras no. Así, Russell creyó resolver el problema de cómo determinar en qué condiciones oraciones cuyos sujetos carecían de referencia podían ser verdaderas, el cual superaba la capacidad de la lógica aristotélica, basada en la distinción entre sujeto y predicado. Mientras la lógica clásica no lograba dar cuenta de oraciones como ‘El actual de rey de Francia es calvo’, la nueva lógica matemática permitiría determinar la falsedad de dicha aserción, dado que en la actualidad no existe un y solo un rey de Francia que, además, sea calvo.

Así llegó la hora del cientificismo rampante. El aparente éxito en la formulación de un lenguaje más perfecto desde un punto de vista lógico permitió extender la influencia de sus postulados a distintos ámbitos y disciplinas, alcanzando su esplendor con el Círculo de Viena, que surgió del grupo de discusión organizado a partir de 1922 por el judío moravo Moritz Schlick. Sus miembros fueron científicos, economistas, filósofos y matemáticos de primer orden; entre otros: Rudolf Carnap, Kurt Gödel, Otto Neurath y Friedrich Waismann quienes buscaron articular la «actitud científica» común que, según ellos creían, guiaba su trabajo en los distintos campos hacia la construcción de lo que denominaron «Ciencia Unificada». Con ellos continuó la rebelión cientificista contra el idealismo neohegeliano por una parte, y por otra, contra el psicologismo que comenzó con Frege y Russell, cuyo pináculo es la obra de Carnap *Der logische Aufbau der Welt (La construcción lógica del mundo)*.

Las persecuciones políticas que precedieron a la Segunda Guerra Mundial en el mundo germanoparlante desarticulaban al Círculo de Viena y la Sociedad de Filosofía Empírica de Berlín (muchos de cuyos miembros eran de origen judío), llevándolos al exilio en el Reino Unido y en los Estados Unidos. Más tarde, desde las principales universidades de los países que resultaron vencedores en dicho conflicto, las ideas de estos filósofos tuvieron un enorme impacto que, a mediados del siglo XX, hizo de la tradición analítica una de las más vigorosas en la filosofía profesional. Este ejemplo ilustra la claridad que ganamos cuando intentamos dar cuenta del desarrollo de las distintas tradiciones filosóficas y sus respectivas concepciones teniendo presente las dimensiones institucionales y políticas.

La difusión de los postulados del Círculo de Viena en el mundo angloparlante se asocia a la obra de Ayer, quien presentó de forma polémica la «concepción científica del mundo» del positivismo o empirismo lógico (cf. Ayer, 1936). Según ella, el progreso filosófico surge de aplicar a la resolución de los genuinos problemas filosóficos, aquellos que son generados por el lenguaje científico, la lógica de cuantificadores y variables introducida por Frege y Russell (Frege, 1879; Whitehead y Russell 1960-1963). Ayer sostenía que el principio de verificación permitía determinar qué problemas tenían sentido de ser analizados con provecho en filosofía. Según tal principio, el significado de una proposición sería idéntico con su método de

verificación; es decir, el significado lingüístico es la manera en la cual determinamos si se satisfacen las llamadas condiciones «de verdad» o «veritativas», aquellas que deben cumplirse para que la proposición sea verdadera; esto es, si en el mundo, las cosas son o no como la proposición afirma que son.

El principio de verificación sería el arma metodológica con la cual, según la versión dominante, el Círculo de Viena se proponía conquistar el imperio filosófico. Si y solo si poseen un método de verificación serían significativas las proposiciones. De ahí que, siguiendo esta posición, Ayer proclamara que casi la totalidad de la filosofía (por cierto, toda la metafísica) era un sinsentido. Dedicarse a ella era perder el tiempo tratando de resolver «pseudo-problemas», en otras palabras, interrogantes que la nueva lógica mostraba que carecían de sentido. Solo a partir de la concepción de la filosofía denominada «metafísica descriptiva» comenzaron a recrearse las condiciones que hicieron que la especulación metafísica volviera a ser una ocupación legítima en Oxford (Orellana Benado, 2006; Strawson, 1989).

Preguntas para las cuales es notoria la ausencia de experiencias o de raciocinios basados en reglas que permitan responderlas, incumplen tales exigencias. Si bien la concepción científicista de la filosofía difundida por Ayer reconocía que la filosofía tenía algunas tareas reales, éstas quedaban confinadas a la elucidación de problemas en la lógica del lenguaje científico. En la metáfora del estadounidense Goodman, el científico sería quien maneja el negocio, mientras el filósofo solo lleva la contabilidad. En el primer tercio del siglo XX, este ideal de solucionar los problemas filosóficos con un lenguaje científico tuvo varias manifestaciones y en distintos campos. Tal vez la más inocente de todas fue la versión positivista lógica en filosofía, al menos en términos de sus consecuencias para la vida cotidiana. El positivismo lógico que floreció en las décadas anteriores a la de los años cuarenta del siglo XX fue la expresión paradigmática de esta posición según la cual la combinación entre lógica y ciencia debía ser el modelo a seguir por la investigación filosófica.

Ahora bien, según el pluralismo metafilosófico multidimensional, en general, hablar de una *tradición filosófica* supone asociar con ella distintos racimos de *concepciones* de la filosofía que, más allá de sus rivalidades y alianzas, están anclados en una misma *red institucional*. Y la *tradición analítica de la filosofía* satisface esta condición. Ya durante su período fundacional, contrastan en ella una *concepción científicista*, impresionada por el positivismo lógico y el lenguaje científico y otra, inspirada en el sentido común y el lenguaje cotidiano. Desde sus orígenes, la tradición analítica contempló racimos dedicados a la introducción en las prácticas filosóficas de la nueva lógica asociada con Frege y Russell, y otro dedicado a presentar un entendimiento de lo humano distinto, que valoraba la vida cotidiana más que la ciencia moderna (cf. Glock, 2008, 1997; Orellana Benado, 2006, 2000, 1999; Baillie, 2003; Hochberg, 2003; Milkov, 2003; Stroll, 2002; D'Agostini, 2000; Scruton, 1999; Dummett, 1993).

Así, el racimo de concepciones cotidianistas busca poner la filosofía al servicio de la visión global del sentido común, aquella que se expresa en el lenguaje ordinario y en la cual la ciencia, si bien constituye una de entre varias fuentes, carece de autoridad normativa sobre todas las demás. Las preguntas que se asocian con el racimo cotidianista se relacionan con cómo entender la diversidad de creencias y prácticas humanas, incluidas por cierto las prácticas lingüísticas. Su método es el análisis conceptual del lenguaje ordinario tal como éste se da. No pretende reformarlo para que adecue sus estándares a los del supuesto lenguaje perfecto que representaría la lógica y la matemática (Hierro, 1986, 173-

359). Su inspiración está en el trabajo de los otros dos *padres fundadores* de la tradición analítica: G. E. Moore y Ludwig Wittgenstein (Muguerza, 1990, 522-26).

A Moore le preocupan el origen, carácter y fundamentación de certezas que provienen no de una abstracta ciencia axiomatizada, sino del sentido común y que son expresadas por el lenguaje ordinario sin la precisión del lenguaje riguroso de la ciencia. El segundo Wittgenstein rechazó concebir a la lógica como un lenguaje ideal superior a los lenguajes naturales, constatando una serie de incoherencias que podía suscitar la adopción exclusiva del lenguaje lógico. Su posición busca retornar las palabras desde su uso metafísico a su uso cotidiano, y a partir de éste «curar» los errores conceptuales originados por malos usos del lenguaje.

Aquí tenemos, entonces, al interior de la tradición analítica, dos evaluaciones contrapuestas del encuentro de la filosofía con la ciencia moderna. Una de ellas, encarnada en el racimo de concepciones científicas, que Strawson llama «naturalismo» mientras Stroll y Williams prefieren denominarlo «cientificismo», aconseja el sometimiento (Stroll, 2000; Williams, 2000; Strawson, 1985). La otra, encarnada en el racimo cotidianista, recomienda la rebelión (Orellana Benado, 2006). La pugna entre ellas continuó con sutiles e interesantes variantes y desacuerdos, en el desenvolvimiento de la tradición analítica en filosofía. Así, en la segunda mitad del siglo XX, las filosofías de Carnap, Ayer y Quine, entre otras, heredan, modifican y elaboran distintas versiones de la concepción científica, mientras las de Austin, Ryle y Strawson, la llamada Escuela de Oxford o filosofía del lenguaje cotidiano (en inglés, *Ordinary Language Philosophy*), hacen lo propio con la concepción del sentido común y el lenguaje cotidiano (cf. Glock, 2008; Baillie, 2003; Milkov, 2003; D'Agostini, 2000; Stroll, 2000).

De un filósofo oxoniense conocedor del pensamiento del Wittgenstein surgió la crítica que demolió el paradigma del científicismo, es decir, la teoría de las descripciones definidas con la cual Russell pretendía ejemplificar el poder del supuesto lenguaje perfecto, aquel de la nueva lógica matemática, como herramienta de análisis filosófico. En su conocido ensayo «On Referring», Strawson rechaza la identificación del lenguaje humano con un conjunto de proposiciones con formas lógicas determinadas, como pudiera ser una teoría científica. El análisis russelliano pasa por alto el hecho de que cuando una persona usa una descripción definida intentando hacer una afirmación, presupone que con ella podrá hacer referencia a algo; por así decirlo, que la red lanzada al mundo no volverá vacía. Pero si la presuposición se incumple, entonces el análisis que pretenda dirimir sobre su veracidad o falsedad estará demás, por impecables que sean sus credenciales lógicas. Russell había propuesto una elegante solución formal, pero el problema que creía resolver con ella, en rigor, no existía. Esta formidable objeción mereció una réplica «polémica» que, tal vez de manera inadvertida, concedió el punto central en disputa: «sin embargo, estoy de acuerdo con la afirmación de Strawson, según la cual, el lenguaje ordinario no tiene una lógica exacta» (Russell, 1959, 92).

Con todo, el científicismo en general y el positivismo lógico en particular, no solo sufrieron la rebelión de la concepción cotidianista, sino además la crítica efectuada por la *concepción histórica* de Isaiah Berlin, cuyo impacto solo se haría sentir en la generación siguiente con la obra de sus discípulos: G. A. Cohen, Alan Ryan y Charles Taylor (Orellana Benado, 2000). Su obra ofrece consideraciones tanto internas como externas para rechazar la concepción científica. Las internas consisten en sus tempranas objeciones al principio de verificación mismo. De hecho, fue él quien inició la serie de críticas a las sucesivas versiones del mismo que formulara Ayer en la década siguiente a la publicación de *Language, Truth and*

Logic, las cuales culminan con el golpe de gracia dado por el estadounidense Alonzo Church (Orellana Benado, 2006; Berlin, 1938-39; Church, 1949). El principio de verificación, la piedra de toque de la bóveda científicista que intentaba construir el Círculo de Viena, estaba hecha de arcilla. El rechazo de los pseudo-problemas era una pseudo-solución.

Un segundo conjunto de consideraciones, ahora de tipo externo, alejan a Berlin del científicismo. Ellas provienen de la historia y se dirigen contra el ideal científicista, poniendo en duda su concepción de lo humano, según la cual solo contaría como conocimiento aquel derivado de la ciencia moderna, aquella que surgió, por decirlo del eslogan, *observar para medir para imaginar hipótesis que permiten predecir y, en tales términos, controlar o dominar el mundo*. Berlin niega que allí se encuentre la mejor esperanza para promover la concordia entre los seres humanos. El científicismo ofrece una visión tan optimista como infantil de la historia humana. Porque la diversidad, supuesta fuente de todos los conflictos, es reemplazada por el «seguro camino de una ciencia», la historia por fin se transformaría en una marcha ordenada y predecible en términos científicos hacia una sociedad universal de abundancia, concordia y paz. Esta visión científicista, promovida por el Círculo de Viena en el primer tercio del siglo XX bajo el rótulo de positivismo lógico, tenía antecedentes en la historia de la filosofía.

Su antecedente inmediato era la versión metodológica del empirismo, que fuera defendida por Comte en la Francia de la primera mitad del siglo XIX bajo el nombre de positivismo. Antecedentes aún anteriores eran la versión psicológica del empirismo desarrollada por Bacon y Locke, popularizada en el siglo XVIII por los *philosophes* de la Ilustración, con Voltaire de cabecilla. Berlin concentró su obra en autores que, desde el comienzo de la modernidad con Bacon y Descartes, nadaron en contra de esa corriente. Dedicó múltiples de sus más celebrados ensayos a la presentación, análisis y difusión de filósofos como Vico, Hamann y Herder, que encabezan la Contra-Ilustración.

Estos autores valoran la diversidad de lo humano por sobre la supuesta homogeneidad basada en la razón. El contenido local, peculiar y contextual de las distintas formas de vida tiene por lo menos el mismo valor que los abstractos derechos individuales que se suponen válidos de manera universal en virtud de una naturaleza humana única (Berlin, 1993, 1990, 1979). Es decir, aquellos que habrían inspirado y justificado la Gloriosa Revolución de 1689 en Inglaterra, la Revolución Americana de 1776 y la sobrecogedora Revolución Francesa de 1789. Berlin se opondría a las concepciones deterministas de la historia inspiradas en el científicismo, como la de Marx en el siglo XIX (Berlin, 1969). A ella atribuye buena parte de la responsabilidad intelectual última por el sufrimiento humano en el siglo XX, la era de los campos de exterminio y la bomba atómica, que él de manera certera describió como «el siglo terrible» (Orellana Benado, 1997).

Con matices y refinamientos, el contraste entre los racimos científicista y cotidianista se proyecta también en aquellos desarrollados por la segunda generación de filósofos analíticos. Es decir, aquel asociado con el Círculo de Viena y sus seguidores de un lado y, del otro, aquel asociado con la Escuela de Oxford. Si bien Berlin no compartió la concepción científicista de la filosofía, en su misma generación, tampoco lo hicieron ni Austin ni Strawson, cuyo carácter de analíticos nadie pondría por ello en duda. Berlin tampoco siguió el camino de la Escuela de Oxford o filosofía del lenguaje ordinario o cotidiano, en cuyos inicios tuviera una participación activa y destacada junto con Austin, su amigo y colega en el All Souls, Oxford. Pero tampoco tenemos aquí una justificación para negar su carácter de filósofo analítico. Desde sus inicios, la tradición analítica ha incluido una diversidad de concepciones de la filosofía. La obra de Berlin constituye una opción distinta que es, sin embargo, por igual

legítima, tanto a la propuesta de Austin acerca de una filosofía del lenguaje ordinario o cotidiano como a la de Strawson acerca de una «metafísica descriptiva».

Así, corresponde ubicar a la concepción histórica de Berlin en el rango de concepciones de la filosofía producidas por la segunda generación de analíticos. En términos de esa última metáfora, la obra de Berlin muestra que, a la luz de los entendimientos reales y concretos que se suceden en la historia, describir la dimensión histórica, unas veces en un grado mayor y otras veces en uno menor, tiene interés y provecho filosófico (Orellana Benado, 2000). La deriva histórica de las ideas es también de interés filosófico, podemos aprender de ella. Por cierto que una manera de *comenzar* la introducción a la filosofía consiste en centrar la atención en los contenidos mismos y sus relaciones argumentativas. Pero también podemos hacerlo en tanto ellos son ideas filosóficas, insertas en los diversos procesos a través de los cuales se constituyen y transforman las sociedades y los rangos de posibilidades humanas que cada una de ellas hace posible.

Si esto fuese así, es evidente cuán distintas fueron las *concepciones* de la filosofía que debatieron durante los primeros períodos de la *tradición analítica*. Y, por ende, no cabe hablar de la existencia de un grado de «unidad de método» en la filosofía analítica, ni mucho menos deplorar su ausencia (Orellana Benado, 1994; Stroll, 2000; Mugerza, 1974). Si bien la tradición analítica asocia sus raíces al positivismo lógico, como ya se señaló, existe al menos, otro racimo de concepciones, distinto de aquel asociado al Círculo de Viena y sus aliados, que resalta la importancia del lenguaje cotidiano frente al dominio que durante el primer tercio del siglo XX alcanzó el lenguaje científico basado en la lógica de los cuantificadores y variables. Se ha sostenido incluso que existiría un tercer racimo de concepciones que enfatiza la importancia de la dimensión histórica en la cual se desarrollan nuestros conceptos, ideas y entendimientos (Orellana Benado, 2000).

Esta diversidad de racimos de concepciones de la filosofía al interior de la tradición analítica ha llevado a algunos autores a concluir que creer en la existencia de la filosofía analítica como un movimiento filosófico determinado es una ilusión (Preston, 2007). Esta conclusión se explica por el desconocimiento de las dimensiones institucionales y políticas, que llevaría a muchos a sacar conclusiones acerca de la falta de unidad respecto del método, una premisa relativa solo a la dimensión conceptual, y que no tenemos derecho a hablar de escuelas, movimientos o tradiciones filosóficas, una conclusión que apunta también a las otras dos dimensiones.

Glock (2007), por su parte, ha reparado de manera crítica sobre el hecho de que algunos autores han intentado una definición de la filosofía analítica (*i.e.* una en términos de condiciones necesarias y suficientes), entre las que podemos contar a la de Preston. Otro tal intento es aquel de acuerdo al cual la filosofía analítica se caracterizaría por buscar responder preguntas sustantivas de manera sistemática, según estándares de racionalidad universales, y gracias al empleo de conceptos y argumentos lo más claros posibles (Beckermann, 2004; cf. Orellana Benado, 1994). Este entendimiento de «filosofía analítica» hace del término un título honorífico que identifica la filosofía analítica con la totalidad de la filosofía que es practicada de buenas maneras. Un entendimiento tan cargado en términos valorativos tiene una consecuencia inteligible, pero que no es plausible: no habría tal cosa como malas prácticas al interior de la tradición analítica. Así, los requisitos para ser considerado miembro de la filosofía analítica serían ya sea exigentes en demasía (para ser un filósofo analítico habría que ser un buen filósofo), o bien relajadas en exceso (porque incluso Aristóteles podría ser considerado, según esos estándares, un filósofo analítico).

En general, Glock observa que los intentos por definir el término «filosofía analítica» han sido infructuosos. Ante ello, sugiere que se trata de un caso de un concepto que ejemplifica lo que Wittgenstein llamó «parecidos de familia», que es la opción por la cual han optado muchos (cf. Stroll, 2000; Hylton, 1998; Sluga, 1998). Este intento también demuestra ser infructuoso, al menos mientras no se complemente con consideraciones institucionales y políticas, ya que si bien los conceptos de parecidos de familia permiten identificar casos paradigmáticos de objetos que caen bajo ellos (los filósofos, por así decirlo, que serían instancias de «filósofos analíticos»), para delimitar la extensión de ese conjunto de instancias paradigmáticas es necesario recurrir a consideraciones históricas. Así, por ejemplo, Hacker (1996) ha propuesto un entendimiento histórico o genético de la filosofía analítica, de acuerdo al cual ésta consistiría en una secuencia de individuos y escuelas entre los cuales se dan relaciones de influencia.

Glock complementa esta opción proponiendo una forma de determinar esas relaciones de influencia que atiende a más que la dimensión *conceptual* de la filosofía e incluye la que aquí se ha denominado la dimensión *institucional*. Glock (siguiendo a Charlton, 1991), recoge la idea de que esas influencias dependen de asuntos como concurrir a las mismas instancias de difusión y debate de propuestas filosóficas (conferencias, seminarios, congresos); leer las mismas revistas eruditas; y examinar, con criterios de evaluación compartidos, los estudiantes de otros filósofos. Así, sumadas las condiciones institucionales y las consideraciones de parecido de familia, sería posible distinguir la tradición analítica de la continental y evitar concluir, por ejemplo, que como Habermas recibió cierta influencia de Searle, el primero sería también un filósofo analítico. Como puede observarse, la propuesta de Glock comparte las intuiciones que subyacen al pluralismo metafilosófico multidimensional, si bien no distingue como tales las dimensiones institucionales y políticas.

A pesar de que sea incorrecto identificar la tradición analítica con la concepción del positivismo lógico, la influencia de éste último es grande. Aunque, como señala un autor reciente, nadie está dispuesto a describirse a sí mismo como «positivista lógico» (ni nadie lo estuvo, vale la pena precisar, ya desde la segunda mitad del siglo XX), las tesis asociadas con dicha concepción siguen siendo de referencia obligada en muchas discusiones. En este sentido, como afirma un autor reciente, puede afirmarse que «incluso si la planta paterna está muerta, muchas de sus semillas están vivas y activas de una u otra forma» (Hanfling, 1996, 194).

Bernard Williams (2000), por su parte, describe una variante de su influencia que denomina «cientificismo contrafáctico»: el error de suponer que si el estándar científico que exige validez universal, imparcialidad y objetividad a una pretendida verdad para poder contar como conocimiento no es posible de ser satisfecho por algún otro de dominio de prácticas, entonces debemos reconocer que se encuentran en un nivel epistémico inferior. Así, por ejemplo, Rorty contaría como científicista. Porque la ironía liberal y el rechazo a la idea de «Verdad» que propugna en su *Contingency, Irony and Solidarity* es consecuencia de la supuesta incompatibilidad entre la reflexión desde nuestras perspectivas locales contingentes y la reflexión desde la perspectiva absoluta que la Racionalidad exige. Ante esta tensión, él abandona toda pretensiones de neutralidad y universalidad, así como el supuesto valor cognitivo de la reflexión filosófica (Rorty, 1989).

A su vez, también la creencia de Berlin según la cual, él había cambiado las prácticas filosóficas por prácticas históricas podría también entenderse como un caso más de científicismo contrafáctico (Williams, 1998; Ignatieff, 1998, 130-1). Como se explicó

antes, Berlin rechazó el cientificismo que dominaba la filosofía del primer tercio del siglo XX, pero al hacerlo suponía una concepción del objeto de la filosofía tan limitado como la del positivismo lógico. En cuanto Berlin sabía que no pretendía hacer eso que los positivistas lógicos hacían, podía concluir que él no hacía filosofía. (Para una interpretación distinta véase Orellana Benado, 2000.)

Por fin, hay que evitar también otra posición extrema defendida por el inglés Peter Hacker según la cual abrazar el cientificismo es incompatible con ser un filósofo analítico, motivo por el cual niega tal título a Quine (Hacker, 1996). El estadounidense sería un «apóstata» por negar la distinción analítico/sintético, cuya aceptación permitiría reconocer en Russell y los miembros del Círculo de Viena a filósofos analíticos a pesar de su cientificismo. La posición de Hacker a este respecto tiene el costo de excluir de la tradición no solo a Quine sino también a Donald Davidson, Fred Dretske, Jerry Fodor y Alvin Goldman. Hacker es incapaz de reconocer como tal el así llamado «retorno del naturalismo» en la tradición analítica según el cual y al contrario de la posición que él supone sostendría todo partidario del análisis conceptual, corresponde a quienes cultivan las prácticas filosóficas estar al tanto de los avances en la ciencia contemporánea (Kitcher, 1992).

4. CONCLUSIÓN

En el siglo XVIII, Kant tuvo la esperanza de poner a la metafísica (que, en este caso puede tomarse como una referencia a toda la filosofía) en «el seguro camino de una ciencia». Es decir, conducirla por una senda que permitiera en ella, al igual que ocurre en los dominios de prácticas exactas o formales (como la lógica y la matemática) y en los que son empíricos o naturales (como la física y la biología) pasar de manera racional del desacuerdo al acuerdo respecto a cuál es la única respuesta correcta para cada pregunta que está bien definida. Como ya había ocurrido con Locke en el siglo anterior, los deslumbrantes éxitos de la concepción moderna del conocimiento o de «la ciencia» (aquella que antes fuera resumida en términos del eslogan, *observar para medir, para imaginar hipótesis que permiten predecir el curso de la naturaleza*) comenzaban a cegar incluso a los principales autores en las letras más humanas, haciéndolos anhelar que en sus propios ámbitos pudiera ocurrir algo similar. De ahí que Kant haya buscado ofrecer una filosofía construida por analogía con la mecánica celeste de Newton, así como Marx creería en el siglo siguiente haber hecho lo propio con su teoría de la historia.

Sin embargo, una característica de las prácticas filosóficas es la persistencia del desacuerdo entre un *rango abierto pero acotado* de respuestas que, en distintos momentos de la historia, se ofrece para cada una de sus preguntas al interior de las distintas *tradiciones filosóficas*. A la diversidad interna de respuestas para las distintas preguntas al interior de una tradición filosófica, se sumó la irrupción de la diversidad de tradiciones filosóficas que, por estar ancladas en redes institucionales disjuntas y sometidas a distintos vaivenes políticos, tuvieron cada vez menos interés y posibilidad de argumentar entre ellas, una situación que se mostró con claridad durante el siglo XX.

Por otra parte, en la medida en que durante el siglo XXI la exaltación de las ciencias y las tecnologías modernas como las únicas dimensiones de evaluación de lo cognitivo pierda fuerza al interior de las distintas tradiciones filosóficas (un asunto, desde luego, por completo distinto del irracionalismo que se niega a reconocer la novedad y el poder

asociado con las mismas), cabe esperar una sensibilidad mayor a la naturaleza retrospectiva del conocimiento que ofrecen los dominios de prácticas literarias, como la filosofía y la historia; esto es, el continuo florecimiento de una diversidad de respuestas respecto de cuáles son las mejores maneras de leer en el presente los textos heredados por las distintas tradiciones filosóficas.

Una lección metafilosófica clara surge de atender a la historia de las prácticas filosóficas es cuán mal encaminado estaba Ayer, en el capítulo final de su más famoso libro, cuando sostuvo que: «...nada hay en la naturaleza de la filosofía que justifique la existencia de partidos o “escuelas” filosóficas en conflicto» (Ayer 1971, 157). El desacuerdo entre las distintas concepciones filosóficas, lejos de ser un escándalo como sostuvo Kant, resulta ser ahora una condición de posibilidad de la búsqueda de la verdad en el ámbito filosófico (Orellana Benado, Bobenrieth y Verdugo 1998). Pero cómo sea eso posible es un asunto que corresponde dejar para otro momento.

BIBLIOGRAFÍA

- Al-Andalusí, S. (1999), *Libro de las Categorías de las Naciones. Vislumbres desde el Islam clásico sobre la filosofía y la ciencia*, Akal, Madrid. Traducción de F. Maíllo Salgado.
- Ayer, A. J. (1936), *Language, Truth and Logic*, Gollancz, London. [Trad. de M. Suárez Barcelona, Martínez Roca, 1971]
- Baggini, J. y Stangroom, J. (2002), *New British Philosophy*, Routledge, London & New York.
- Baillie, J. (2003), *Contemporary Analytic Philosophy*, Prentice Hall, New Jersey.
- Baldwin, T. (2001), *Contemporary Philosophy: Philosophy in English since 1945*, Oxford University Press, Oxford.
- Beckermann, A. (2004), «Einleitung», en P. Precht (ed.), *Grundbegriffe der Analytischen Philosophie*, Metzler, Stuttgart, 1-12.
- Berlin, I. (1938-39), «Verification»: *Proceedings of the Aristotelian Society*, 39 225-248.
- Berlin, I. (1969), «Historical Inevitability», en Id., *Four Essays on Liberty*, Oxford University Press, London & New York, 41-117.
- Berlin, I. (1979), *Against the Current: Essays in the History of Ideas*, Hogarth Press, London.
- Berlin, I. (1990), *The Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas*, John Murray, London.
- Berlin, I. (1993), *The Magus of the North: J. G. Hamann and the Origins of Modern Irrationalism*, John Murray, London.
- Broadie, A. (1997), «Maimonides and Aquinas», en D. H. Frank y O. Leaman, *op. cit.*, 281-93.
- Charlton, W. (1991), *The Analytic Ambition*, Blackwell, Oxford.
- Church, A. (1949), «Review of A. J. Ayer's *Language, Truth and Logic* (second edition)»: *Journal of Symbolic Logic*, 14 52-3.
- Cohen, L. J. (1986), *The Dialogue of Reason*, Clarendon Press, Oxford.
- Cohen, A. y Dascal, M. (1989), *The Institution of Philosophy. A discipline in crisis?*, Open Court, La Salle, Illinois.
- Collini, S. (2006), *Absent Minds*, Oxford University Press, Oxford.

- Collins, R. (1998), *The Sociology of Philosophies. A Global Theory of Intellectual Change*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. & London.
- Cooper, D. E. (2007), *Filosofías del Mundo. Una introducción histórica*, Cátedra, Madrid. Traducción de C. Carcía Trevijano.
- Critchley, S. (2001), *Continental Philosophy*, Oxford University Press, Oxford.
- D'Agostini, F. (2000), *Analíticos y continentales. Guía de la filosofía de los últimos treinta años*, Cátedra, Madrid. Traducción de M. Pérez Gutiérrez.
- Davidson, D. (1984), «On the very idea of a conceptual scheme», en Id., *Truth and Interpretation*, Oxford University Press, Oxford, 183-98.
- Dummett, M. (1978), «Can Analytic Philosophy Be Systematic, and Ought It to Be», en Id., *Truth and Other Enigmas*, Duckworth, London.
- Dummett, M. (1993), *Origins of Analytic Philosophy*, Duckworth, London.
- Frank, D. H. y Leaman, O. (eds.) (1997), *History of Jewish Philosophy*, Vol. II, Routledge, London & New York.
- Floyd, J. y Shieh, S. (2001), *Future Pasts. The Analytic Tradition in Twentieth-Century Philosophy*, Oxford University Press, Oxford.
- Frege, G. (1879), *Begriffsschrift, eine der arithmetischen nachgebildete Formelsprache des reinen Denkens*, Nebert, Halle. [versión inglesa en van Heijenoort, J. (ed.), *From Frege to Gödel: A Source Book in Mathematical Logic, 1879-1931*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1967, 1-82.]
- Frege, G. (1884), *Die Grundlagen der Arithmetik: eine logisch-mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl*, Koebner, Breslau. [versión inglesa Id. (1980), *The Foundations of Arithmetic: A Logico-Mathematical Enquiry into the Concept of Number*, Blackwell, Oxford. Traducción de J. L. Austin.]
- Glock, H.-J. (ed.) (1997), *The Rise of Analytic Philosophy*, Blackwell, Oxford.
- Glock, H.-J. (2008), *What is Analytic Philosophy?*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Goethe, N. B. (2007), “How did Bertrand Russell make Leibniz into a “Fellow Spirit”?” en Phemister and Brown (eds) (2007, 195-205).
- Goodman, N. (1955), *Fact, Fiction and Forecast*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.
- Hacker, P. M. S. (1996), *Wittgenstein's Place in Twentieth Century Analytic Philosophy*, Blackwell, Oxford.
- Hanfling, O. (1996), «Logical positivism», en S. G. Shanker (ed.), *Routledge History of Philosophy, Volume IX Philosophy of Science, Logic and Mathematics in the Twentieth Century*, Routledge, London & New York.
- Hierro, J. (1986), *Principios de Filosofía del Lenguaje*, Alianza, Madrid.
- Hochberg, H. (2003), *Introducing Analytic Philosophy: Its Sense and its Nonsense 1879-2002*, Ontos Verlag, Frankfurt.
- Hylton, P. (1998), «Analysis in analytic philosophy», en A. Biletzki y A. Matar (eds.), *The Story of Analytic Philosophy: Plot and Heroes*, Routledge, London, 37-55.
- Ishiguro, H. (1977), «Pre-Established Harmony vs. Constant Conjunction: a reconsideration of the distinction between rationalism and empiricism»: *Proceedings of the British Academy*, 63 239-263.
- James, W. (1995), *Pragmatism*, Dover, New York.
- Kitcher, P. (1992), «The Naturalists Return»: *The Philosophical Review*, 101 53-114.

- Kuklick, B. (2001), *A History of Philosophy in America. 1720-2000*, Oxford University Press, Oxford & New York.
- Lazerowitz, M. (1971), «Metaphilosophy»: *Crítica*, 15.
- Phemister, P. And Brown, S. (2007), *Leibniz and the English-Speaking World*, Springer.
- Mandt, A. J. (1989), «The Inevitability of Pluralism», en Avner & Dascal (eds.), 77-101.
- Martínez Lorca, A. (1990), *Ensayos sobre Filosofía en Al – Andalus*, Anthropos, Barcelona.
- Martinich, A. P. y Sosa, D. (2001), *The Blackwell Companion to Analytic Philosophy*, Blackwell, Oxford.
- Mieli, A. (1954), *Panorama General de Historia de la Ciencia*, Espasa Calpe, Argentina.
- Milkov, N. (2003), *A Hundred Years of English Philosophy*, Kluwer, Dordrecht.
- Muguerza, J. (1974), *La Concepción Analítica de la Filosofía*, Alianza, Madrid.
- Muguerza, J. (1990), *Desde la perplejidad. (Ensayos sobre la ética, la razón y el diálogo)*, FCE, Madrid.
- Nudler, O. (1994), «El concepto de tradición: el caso de Galileo», *mimeo*.
- Nudler, O. y Naishtat, F. (2003), *El filosofar hoy*, Biblos, Buenos Aires.
- Orellana Benado, M. E. (1992), «La filosofía BI y la filosofía del BI»: *Contact. The Journal of the International Baccalaureate Schools*, 2 20-22.
- Orellana Benado, M. E. (1996), «Scepticism, Humor and the Archipelago of Knowledge», en Popkin, *op. cit.*, 235-252.
- Orellana Benado, M. E. (1997), «El cosmopolita en la azotea: Isaiah Berlin y el Siglo Terrible»: *Anuario de Filosofía Jurídica y Social*, 15 341-353.
- Orellana Benado, M. E. (1999), «Identidad, filosofía y tradiciones» (Prólogo), en Scruton, R., *Filosofía moderna: una introducción sinóptica*, Cuatro Vientos, Santiago de Chile, xiii-xxx. Traducción de H. Orrego. Disponible también en www.cuatrovientos.net
- Orellana Benado, M. E. (2000), «El analítico renegado: Berlin o la filosofía con historia»: *Estudios Públicos*, 80 95-118. Disponible también en www.cepchile.cl
- Orellana Benado, M. E. (2004), «Humor y Pluralismo: la victoria más humana»: *Tribuna Americana*, 3 128-39.
- Orellana Benado, M. E. (2006a), «P. F. Strawson (1919-2006)»: *Isegoría*, 34 325-330.
- Orellana Benado, M. E. (2006b), «Una curiosidad benévola, pero irónica: palabras de recibimiento a Roberto Torretti»: *Anuario de Filosofía Jurídica y Social*, 24 211-221.
- Orellana Benado, M. E., Bobenrieth, A. y Verdugo, C. (1998), «Metaphilosophical pluralism and Paraconsistency: From Orientative to Multi-level Pluralism»: en <http://www.bu.edu/wcp/Papers/Meth/MethBena.htm>.
- Ortega y Gasset, J. (1962), «Ideas para una Historia de la Filosofía (Prólogo)», en É. Bréhier, *Historia de la Filosofía*, 3 vols., Sudamericana, Buenos Aires, 13-50. Traducción de D. Nájuez.
- Papp, D. y Babini, J. (1954), *La ciencia del Renacimiento: Las ciencias exactas en el siglo XVII* en A. Mieli, *op. cit.*
- Popkin, R. (ed.) (1996), *Scepticism in the History of Philosophy. A Pan-American Dialogue*, Kluwer, Dordrecht.
- Preston, A. (2007), *Analytic Philosophy: The History of an Illusion*, Continuum, London.
- Rescher, N. (1993), *Pluralism: Against the demand for consensus*, Clarendon Press, Oxford.

- Rorty, R. (1967), «Metaphilosophical Difficulties of Linguistic Philosophy», en Id. (ed.), *The Linguistic Turn. Essays on Philosophical Method*, University of Chicago Press, Chicago & London, 1-40.
- Rorty, R. (1989), *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Russell, B. (1905). «On denoting», *Mind*, 14 479-93. [v. e. Simpson, *op. cit.*, 29-55.]
- Russell, B. (1959), «Mr. Strawson on referring», en Id., *My Philosophical Development*, Allen & Unwin, London. [v. e. en Simpson, *op. cit.*, 87-93.]
- Simpson, T. M. (ed.) (1973), *Semántica Filosófica: problemas y discusiones*, Edigraf, Buenos Aires.
- Scruton, R. (1999), *Filosofía moderna: una introducción sinóptica*, Cuatro Vientos, Santiago de Chile. Traducción de H. Orrego.
- Strawson, P. F. (1985), *Skepticism and Naturalism: Some Varieties*, Methuen, London.
- Strawson, P. F. (1989), *Individuos. Ensayo de metafísica descriptiva*, Taurus, Madrid. Traducción de A. García Suárez y L. Valdés Villanueva.
- Strawson, P. F. (1971), *Logico-Linguistic Papers*, Methuen, London.
- Stroll, A. (2000), *Twentieth-Century Analytic Philosophy*, Columbia University Press, New York.
- Unamuno, M. de (1937), *Del sentimiento trágico de la vida*, Cultura, Santiago de Chile.
- Wang, H. (1988), *Beyond Analytic Philosophy*, MIT Press, Cambridge, Mass.
- Whitehead, A. y Russell, B. (1960-1963), *Principia Mathematica (second edition)*, Cambridge University Press, Cambridge, 3 vols.
- Williams, B. (1996), «Contemporary Philosophy: A Second Look», en N. Bunnin y E. P. Tsui-James (eds.), *The Blackwell Companion to Philosophy*, Blackwell, Oxford, 23-34.
- Williams, B. (2006), «Philosophy as a Humanistic Discipline», en Id., *Philosophy as a Humanistic Discipline*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 180-199.
- Wittgenstein, L. (1988), *Investigaciones Filosóficas*, Crítica, Barcelona. Traducción de A. García Suárez y U. Moulines.