

Segunda parte

Filosofía y Modernidad

ORELLANA BENADO, M. E., “Identidad, filosofía y tradiciones”. En SCRUTON, Roger. *Filosofía Moderna: una introducción sinóptica* (traducción de Héctor Orrego Matte). Santiago: Cuatro Viento, 1999, pp. xviii-xxi.

Identidad, Filosofía y Tradiciones

In memoriam
Ezequiel de Olaso,
príncipe de la amistad.

1. ¿Identidad o identidades?

Desde lo que corrientemente se considera su principio, esto es, desde la Grecia clásica de Parménides, Heráclito, Platón y Aristóteles, hasta Gottlob Frege, W.V. Quine, P.F. Strawson, David Wiggins, Saul Kripke y Derek Parfit en la tradición analítica del siglo XX, la identidad ha sido tema de reflexión para la filosofía. La identidad de los distintos tipos de cosas acerca de las cuales hablamos presenta múltiples dilemas. Unas consideraciones son aducidas a favor y otras en contra de tal o cual posición respecto de cuándo tenemos derecho a afirmar que una cosa es *la misma cosa* que otra, esto es, que es idéntica a ella. Y, por lo menos en apariencia, ¡hay tantos tipos distintos de cosas! Entre ellos, para aclarar nuestras ideas, puede destacarse a los objetos *materiales* (digamos, un barco o un cuchillo); los objetos *abstractos* (por ejemplo, el número 5); los objetos de *ficción* (Dulcinea del Toboso o Hamlet, príncipe de Dinamarca); amén de los objetos que son también *sujetos* (como las personas), o los que son *sociales* (como las instituciones) o, por terminar alguna vez con la enumeración, los que son o fueron *históricos* (como el pueblo judío y el mapuche o los "pelucones" de la independencia chilena y la masonería iberoamericana decimonónica). De suerte que los dilemas se multiplican y aseguran que, al menos en ese sentido, en la irónica frase de Donald Davidson, "los filósofos no se quedarán sin trabajo".

Ya los griegos se preguntaron hasta cuándo puede afirmarse que un barco en el cual, durante siglos, unas tablas van reemplazando a otras, sigue siendo el mismo barco. Pocos serán tan estrictos como para sostener que apenas una sola madera ha sido cambiada, ya no se trata del mismo barco. Bajo la inspiración de esta línea de raciocinio, pudie-

ra parecer razonable concluir que tendremos un barco idéntico al original sin importar cuántas tablas se hayan cambiado, siempre y cuando, digamos, el cambio haya sido lento y gradual. Sin embargo, ¿en qué sentido podríamos seguir hablando de *el mismo barco* si hasta la última tabla original ha sido reemplazada y dicho reemplazo ocurrió hace siglos? De sostener eso, ¿no quedaremos tan expuestos al ridículo como quien dice "Este cuchillo ha estado en uso durante 10 generaciones en mi familia; unas veces, cuando se ha gastado, se ha reemplazado la hoja y otras, cuando ha cambiado la moda, el mango"?

Artefactos como los barcos y los cuchillos son productos del esfuerzo humano que carecen de la capacidad de modificarse a sí mismos. Pero hay otras clases de cosas y algunas de ellas poseen una naturaleza tal que pueden cambiar, incluso cambiar bastante, y seguir siendo los mismos individuos. Tal es el caso, según Aristóteles, con los animales que, entre su nacimiento y su muerte, sobreviven profundas modificaciones que, muchas veces, incluyen el reemplazo de toda o casi toda la materia de la cual están compuestos sus cuerpos (como ocurre, sin ir más lejos, con incontables seres humanos). Pero también aquí hay límites a los cambios que, en rigor, son imaginables. Cuando alguien le manifestó a Leibniz que él hubiera preferido, en vez de ser el que era, ser el emperador de la China, el filósofo le dijo que eso era equivalente a desear que él nunca hubiera existido y que sí existiera un emperador en la China.

Con la identidad de las instituciones, como una universidad o una corte de justicia, también emergen dudas y dilemas, como ilustra gráficamente el siguiente caso. Poco después del golpe de Estado del 11 de septiembre de 1973 en Chile, la prensa sobreviviente informó que el pleno de la Corte Suprema había recibido a la Junta de Gobierno formada aquel día por cuatro uniformados de alta graduación. Pero, en una concepción formal de lo jurídico, en sentido estricto, ¿era eso posible? La Constitución chilena de 1925 prohibía a las Fuerzas Armadas rebelarse en contra del poder ejecutivo, lo cual manifiestamente había ocurrido y con singular éxito. El jefe del ejecutivo se había suicidado; sus ministros estaban prófugos o prisioneros; y la Junta de Gobierno había declarado al poder legislativo "en receso". ¿Acaso los jueces, que hasta el 11 de septiembre de 1973 legítimamente integraban la Corte Suprema, no repararon en que al desaparecer el estado de derecho fundado en la Constitución de 1925, la Corte Suprema misma también había desaparecido? ¿Cómo hubieran podido justificar sus señorías su creencia que el poder judicial había sobrevivido incólume a la desaparición de los otros dos poderes del Estado, que era idéntico con (esto es, una y *la misma cosa* que) la institución existente antes de dicha rebelión?

Pues bien, con argumentaciones inspiradas en cierta concepción histórica de las instituciones republicanas chilenas. Porque, en una vi-

sión hispanófila de tipo romántico, todas ellas no son sino las instituciones del imperio español en América con nombres nuevos. Así, en este caso, la Corte Suprema era *la misma cosa* que (esto es, idéntica con) la Real Audiencia, el máximo tribunal de Chile durante el período colonial. Y, visto de esa manera, si creían que con el mero cambio de nombre a "Corte Suprema", la Real Audiencia había sobrevivido a la Independencia, al quiebre del 18 de septiembre de 1810 con el régimen imperial español, sus señorías bien hubieran podido creer también que su institución había sobrevivido al 11 de septiembre de 1973. Constitucionalmente, esta última fecha representa un cambio menor, tan solo una ruptura más de la variante liberal y presidencialista del régimen republicano¹.

2. La estrategia argumentativa

Los ejemplos anteriores ilustran los dilemas acerca de la identidad que han ocupado a los filósofos por siglos y la clase de deliberaciones a las que dan lugar. Son, por así decirlo, los primeros trazos en un bosquejo de la tradición analítica en la filosofía contemporánea, a la cual pertenecen tanto el profesor Roger Scruton como su obra *Filosofía Moderna: Una Introducción Sinóptica*. Pero, además, estos ejemplos cumplen otras dos funciones. En primer lugar, insinúan que, al contrario de lo que suponen las incontables víctimas del analfabetismo filosófico, muchas deliberaciones filosóficas están relacionadas con la vida económica, legal y política de las sociedades, aquello que con ingenuidad conmovedora tales personas llaman "el mundo real"². Y, en segundo lugar, estos ejemplos anticipan cuán peliagudo dilema genera la pregunta por la identidad cuando su foco lo ocupa la filosofía misma³. Este es un problema general respecto del cual algo se dice en las secciones tercera y cuarta del presente prólogo. A continuación, se evalúa la presentación que el profesor

¹ Esta manera de presentar este asunto se ha beneficiado de conversaciones con el Dr. Alfredo Jocelyn-Holt Letelier; véase Alfredo Jocelyn-Holt L., *Independencia de Chile: Tradición, Modernización y Mito*, Mapfre: Madrid, 1992. Un bosquejo del rango de interpretaciones globales de la revolución de 1973 en Chile en M. E. Orellana Benado, *Allende, Alma en Pena*, Demens & Sapiens: Santiago de Chile, 1998, sección 6.

² Algunas consecuencias del analfabetismo filosófico en el diseño de estrategias de desarrollo se exploran en M. E. Orellana Benado, "Arribismo epistemológico y desarrollo científico-tecnológico" en Eduardo Sabrovsky (compilador), *Tecnología y Modernidad: Ética, Política y Cultura*, Hachette: Santiago de Chile, 1992.

³ Un bosquejo de un programa pluralista multidimensional en metafilosofía basado en la inteligibilidad y capacidad explicativa de los siguientes tres supuestos: 1) Existe una naturaleza humana común a todos los seres que son humanos *en sentido filosófico*; 2) Existe una diversidad de identidades humanas (constituídas por rangos de costumbres compartidas por determinados individuos, que son parcialmente inconmensurables entre ellas) que es intrínsecamente valiosa a pesar de contener identidades humanas específicas que sean aberrantes *en sentido filosófico*; y 3) Existe progreso en el diálogo filosófico,

Scruton hace de la identidad de la filosofía analítica en términos de la filosofía "tal como se la enseña en las universidades de habla inglesa". Finalmente, se bosqueja una opción metafilosófica distinta, que la entiende como una *tradicón filosófica*, en un análisis que distingue en dicho término teórico tres componentes: la *concepción*, la *institución* y la *política* de la filosofía. Pero esos asuntos más específicos deberán esperar hasta la quinta y última parte de este prólogo.

3. Religiones, "filosofías" orientales y filosofía occidental

¿Hay solo una filosofía? ¿Es ella toda un solo gran río, un Amazonas, de cuyo caudal las distintas filosofías son solo tributarias? O, más bien, ¿se trata de distintos grandes ríos, un Amazonas, un Ganges, un Mississippi, un Nilo y un Yangtze, que nacen en lugares y tiempos distintos para desembocar en lugares y tiempos distintos? Mínimamente, ¿son la filosofía occidental y la filosofía oriental simples variantes de una misma disciplina, dos brazos de un mismo río, la filosofía o, por el contrario, son ellas dos cosas distintas que, la metáfora es de Wittgenstein, ni siquiera comparten un *parecido de familia*? La primera de estas opciones requiere, desde luego, explicitar cuál es el denominador común para cuerpos, al menos en apariencia, tan distintos como la filosofía oriental y la filosofía occidental. A primera vista, pudiera parecer fácil encontrarlo. ¿Acaso no comparte la filosofía occidental con la oriental la ambición de proveer una visión global del mundo en el cual surge la experiencia humana y, en sus términos, derivar recomendaciones que orienten nuestra conducta? Pero, aunque tentadora, no debemos aceptar esta opción porque, en sus términos, la filosofía se vuelve *la misma cosa* que la religión. Porque la búsqueda de tales visiones globales y de recomendaciones orientadoras de la conducta es una meta que la filosofía comparte con las religiones. Quien reconoce como "filosofías" a las visiones y las recomendaciones de textos orientales clásicos, como la *Bhagavad Gita*, tiene que hacer lo mismo con las visiones y recomendaciones de la *Iliada* y de la *Odisea*, para no decir nada de aquellas contenidas en los cinco libros de la *Tora* mosaica, los libros de los profetas y los de las escrituras (conjunto de textos más conocido como *Antiguo Testamento*, el nombre que le dieron los cristianos), en el *Nuevo Testamento* o en el *Corán*. Si la mencionada ambición fuera el denominador común a las filosofías occidental y oriental, entonces también la religión

concebido como una conversación igualitaria pero respetuosa que ni sacraliza ni descalifica a nadie, en M. E. Orellana Benado, Andrés Bobenrieth Miserda y Carlos Verdugo Serna, "Metaphilosophical pluralism and para-consistency: from orientative to multi-level pluralism", *Proceedings of the 20th World Congress of Philosophy* (por aparecer). Esta investigación contó con el generoso financiamiento del Fondo Nacional de Desarrollo Científico y Tecnológico de Chile (Proyecto Fondecyt 1970613).

(incluida la "mitología", denominación que algunos prefieren para religiones distintas de la suya) sería filosofía. Pagar ese precio por la unificación de la filosofía occidental con la oriental es excesivo. Tradicionalmente, se ha favorecido la opción opuesta. A saber, sostener que la filosofía como tal comienza a existir solo cuando el mundo griego rompe con lo que algunos llaman "el mito" (esto es, con la religión helénica). Las mitologías, entonces, extraen visiones globales de la tradición oral, de textos y de pronunciamientos de agoreros, pitonisas y profetas cuya autoridad tiene carácter sagrado. Pero la filosofía, por el contrario, típicamente, pone en tela de juicio la autoridad misma de las distintas fuentes (la religión, la experiencia sensorial, la ciencia o el sentido común). Ella privilegia, en cambio, a la argumentación racional, aquello que desde una metafilosofía pluralista puede ser descrito como un espacio argumentativo de encuentro y diálogo que procede absteniéndose de descalificar y de sacralizar a quienes presentan, analizan y evalúan distintas visiones globales así como las respuestas que cada una de ellas ofrece a preguntas específicas⁴.

La filosofía, entonces, comenzaría allí donde la mitología termina o, en términos más exactos y respetuosos, donde las religiones terminan. Más tarde tendremos ocasión de mencionar la idea opuesta, asociada con el Círculo de Viena, según la cual la filosofía comienza allí donde termina la ciencia. Así, al peso de las ambiciones y de sus productos, hay que contraponer el peso de los métodos propios de la filosofía. Procediendo de esta manera se evita el riesgo de identificar a la filosofía con la religión. Pero tal estrategia tiene, también, su costo argumentativo. Entendido de esta manera el asunto, hablar de la "filosofía occidental" sería, en el mejor de los casos, un pleonismo. Porque la única filosofía que hay, según esta manera de ver el asunto, es la occidental, aquella que comienza en la Grecia clásica. Tal posición, desde luego, no niega el potencial filosófico de los distintos textos sagrados. Pero lo elabora solo en términos del debate racional (ejemplo señero de esta posibilidad es, desde luego, la tradición tomista)⁵. Ahora bien, aun si se acepta un entendimiento argumentativo de qué sea la filosofía así como la restric-

⁴ Para algunos detalles acerca de una concepción argumentativa de la filosofía en la tradición analítica, véase M. E. Orellana Benado, *Pluralismo: Una Ética del Siglo XXI*, Editorial Universidad de Santiago: Santiago de Chile, 1994. Una introducción a la obra del pionero del pluralismo que inspira esa propuesta en M. E. Orellana Benado, "El cosmopolita en la azotea: Isaiah Berlin y el Siglo Terrible", *Anuario de Filosofía Jurídica y Social* N° 15 (1997). Véase también Nicholas Rescher, *Pluralism: Against the Demand for Consensus*, Clarendon: Oxford, 1993 y N.R., *La Lucha de los Sistemas: Un Ensayo Sobre los Fundamentos e Implicaciones de la Diversidad Filosófica* (traducción de Adolfo García de la Sienra), Universidad Nacional Autónoma de México: México, 1995. Una evaluación crítica de la posición de Rescher en esta última obra en M. E. Orellana Benado et al. (por aparecer).

⁵ Un cuidado ejemplo en Joaquín García-Huidobro, *Naturaleza y Política*, Edeval: Valparaíso, 1997.

ción adicional de circunscribir la atención al campo occidental, reaparecen las dificultades.

¿Qué tienen en común que permita considerarlas *la misma cosa*, esto es, idénticas en tanto filosofía occidental, el idealismo platónico y el realismo aristotélico; el platonismo cristiano de Agustín de Hipona, el aristotelianismo mosaico de Moshe ben Maimón (más conocido como Maimónides, la versión helenizada de su nombre) y aquel de Tomás de Aquino; los empirismos de Maquiavelo, Bacon, Locke, Berkeley y Hume y los racionalismos de Descartes, Malebranche, Spinoza y Leibniz; el idealismo trascendental de Kant y el dialéctico propuesto por Hegel; el existencialismo voluntarista de Schopenhauer, nihilista de Nietzsche, vitalista de Ortega, fenomenológico en Husserl, ontologista de Heidegger y nauseabundo de Sartre; las filosofías de la ciencia de raigambre materialista dialéctica de Marx, positivista reformista en Comte, verificacionista del Círculo de Viena, falsacionista de Popper, naturalizada en Quine, relativista con Kuhn y la anarquista de Feyerabend; el pluralismo valorativo de Berlin; las filosofías del lenguaje como acción en Austin y Searle o como deconstrucción en Derrida; y, por terminar en alguna parte, la metafísica descriptiva de Strawson? En la quinta sección se sugerirá un marco metafilosófico que permite responder a esta pregunta.

4. Tres caricaturas inspiradas en la historia de la filosofía

La historia de la filosofía ha sido presentada de maneras distintas pero igualmente magistrales en múltiples obras que son de fácil acceso. Para la tarea del presente prólogo, por lo tanto, basta con distinguir tres momentos en dicho desarrollo y hacer caricaturas de cada uno de ellos que, sin ser retratos acabados con pretensiones de realismo, permitan sí evocar y reconocer el modelo que inspira a cada una. Estos tres momentos son los sucesivos encuentros de la filosofía que nació en Grecia con el monoteísmo judeocristiano; luego con culturas más allá de la Europa cristiana, de los cuales el descubrimiento del Nuevo Mundo servirá aquí de emblemático; y, finalmente, con la ciencia moderna y, en particular, entre fines del siglo XIX y principios del siglo XX, con la nueva lógica, circunstancia en la cual fue concebida la filosofía analítica.

La caricatura del primer momento contrasta dos visiones globales. Una de ellas, llevada a cabo por Agustín de Hipona en su *Ciudad de Dios*, sintetiza el monoteísmo judeocristiano y la filosofía de Platón; el mérito del conocimiento está restringido al seguimiento de la ley divina: conocer para obedecer. La otra, en clave mosaica y luego en clave cristiana, hace lo propio con Aristóteles. La versión mosaica se debe a Maimónides en su *Guía de Perplejos*, mientras que la versión cristiana fue

completada casi un siglo más tarde, por el doctor angelical, Tomás de Aquino, en su monumental *Suma de Teología*⁶.

Aquí el conocimiento empírico se justifica porque lleva a una admiración mayor por el autor del mundo: conocer para entender. En esa visión global, el mundo fue creado de la nada por un Único D's, omnipotente, omnisciente, justo y misericordioso. Él es, hablando ya en el vocabulario aristotélico de la metafísica tomista, una *substancia* y tres *personas*; la *causa última* de la existencia del mundo; el *motor inmóvil* del cual surgen las leyes que rigen tanto los movimientos de las *substancias* en el mundo físico como aquellas que deben guiar a las *substancias* cuya *forma* es la racionalidad, los seres humanos, en la configuración libre del mundo moral. Tal es, por lo menos, parte del sentido de la plegaria del padrenuestro, "Hágase tu voluntad así en la Tierra como en el cielo".

En la caricatura del segundo momento en el desarrollo de la filosofía occidental, el encuentro con el Nuevo Mundo tiene un carácter emblemático. Este descubrimiento geográfico, un hallazgo de la experiencia, termina erosionando la autoridad del texto sagrado, quitándole entre otras cosas, efectividad política, de manera tan drástica, rápida y, en apariencia al menos, tan definitiva como difícil de reconstituir, medio milenio más tarde. Ahí había estado siempre un mundo entero, el Nuevo Mundo, poblado por millones de seres; un imperio cuya capital, Tenochtitlán, como informa un alucinado Hernán Cortés al rey de España, era más grande que Sevilla, entonces la principal ciudad española. Y la Biblia en lugar alguno menciona ni al mundo nuevo ni a sus habitantes. ¿Cómo explicar esto?

El aristocrático escepticismo del medio-judío Michel Eyquem Lopes, cuyo padre comprara el título de señor de Montaigne, refleja el impacto de ese encuentro. Al desnudo queda la inhumanidad de las guerras justificadas por divergencias teológicas y filosóficas en la interpretación bíblica. Cambia la evaluación de las matanzas de los indefensos seguidores de Moisés que, en su camino de ida y de regreso a Tierra Santa, perpetraron los cruzados; de sus batallas contra los seguidores de Muhamad; y de los feroces conflictos entre católicos y protestantes en Alemania, Escocia, España, Francia, Holanda, Inglaterra y Suiza, en los cuales, con entusiasmo, los seguidores de Jesús se asesinan unos a otros invocando su nombre. De ser consideradas *santas*, ellas pasan a ser descritas como *sangrientas*.

Al socavamiento de la visión global tomista causado por el cisma de la Cristiandad europea, la Reforma encabezada por Lutero contra la Iglesia Romana, se suma la creciente aceptación entre los eclesiásticos especializados en asuntos astronómicos (encabezados por el canónigo de

⁶ Véase Alexander Broadie, "Maimonides and Aquinas" en Daniel H. Frank y Oliver Leaman (editores), *History of Jewish Philosophy*, Routledge: Londres, 1997.

Frauenburgo, Nicolás Copérnico) de la hipótesis heliocéntrica. Dicha hipótesis contradecía a la cosmología cristiana, la cual siguiendo a Aristóteles, ubicaba a la Tierra en la región que, en sus términos, era la más deleznable (y la más alejada del Único D's): un resumidero de pesada materia, en torno al cual giran, con mayor velocidad, esferas más sutiles, más espirituales. He aquí una ironía en la historia de las ideas religiosas y políticas: las investigaciones astronómicas que avalaron la hipótesis heliocéntrica surgieron de la exigencia papal por un calendario exacto que permitiera la correcta celebración de las fiestas cristianas. La ciencia mordió la mano que la alimentaba.

A pesar de oponerse a la visión global tomista entonces hegemónica, la hipótesis heliocéntrica se impuso entre quienes buscaban la mejor explicación de las observaciones astronómicas recolectadas durante la alta edad media. Hacia fines del segundo momento en el desarrollo de la filosofía occidental, la conjunción de éstos y otros factores hace que, para el amplio rango de fenómenos que van de la política a la física, la experiencia y la observación comiencen a presentarse como las verdaderas fuentes del conocimiento. Obras tan disímiles en otros sentidos, pero tan parecidas en su inspiración empirista, como lo son *El Príncipe* de Maquiavelo y *La Gran Restauración* de Bacon, ilustran este cambio. Conocer es poder, esto es, dominar.

El impacto con la ciencia moderna caracteriza al tercer momento de la filosofía occidental. Ya en el siglo XVII, éste ha afectado profundamente la manera cómo los filósofos conciben su disciplina. En su *Ensayo sobre el Entendimiento Humano* de 1690, John Locke describe su tarea, la tarea del filósofo, en términos de aquella de un mero peón, al cual solo corresponde limpiar el camino por el cual pasan, en su marcha triunfal, los grandes del conocimiento, los científicos modernos, encabezados por el "incomparable Mr. Newton"⁷. En el siglo XVIII, David Hume describe el propósito de su *Tratado de Naturaleza Humana* como la "introducción del método experimental en las ciencias morales". En las primeras décadas del siglo XIX, Comte articula esta visión global en un sistema según el cual la ciencia es la fuente última de todo el conocimiento que genuinamente merece ese nombre: el positivismo.

Las ciencias todas, según una ley de Comte, pasarán por tres estadios sucesivos: teológico, metafísico y positivo. En el estadio teológico, dado un fenómeno, el conocimiento consiste en el intento de responder a la pregunta "¿Quién?". Se busca quién es responsable del fenómeno, quién lo gobierna: si acaso, las ánimas (en la etapa animista), los dioses (en la etapa politeísta) o, finalmente, el Único D's (en la etapa monoteísta).

⁷ Detalles acerca de la posición de Locke en M. E. Orellana Benado, "Utterly inseparable from the body: los dedos microscópicos y los ojos macroscópicos de John Locke" en *Contribuciones* N° 98, Universidad de Santiago de Chile: Santiago de Chile, 1993.

ta). En el estadio metafísico, dado un fenómeno, se pregunta "¿Por qué?". Como respuesta se busca ahora, no un Único D's, sino una causa. En el estadio positivo, el definitivo, la ciencia adquiere por vez primera su carácter de tal. Dado un fenómeno, solo pregunta "¿Cómo?"; a saber, cómo se relacionan las cantidades positivas, observables y medibles en dicho fenómeno (de ahí "positivismo", el nombre de la doctrina de Comte), esto es, bajo qué leyes. En la fórmula positivista, repetida aún en tantas partes, "La ciencia no pregunta por qué; solo pregunta cómo".

Según Comte, la física ha sido la primera ciencia en alcanzar el estadio positivo, pero, a su debido tiempo, lo harán también las demás, química, biología, psicología, cada una con sus leyes propias, hasta llegar a la "física social", la ciencia que él bautizó con el nombre de "sociología". Para la élite intelectual laica, asociada con la Ilustración y la *Encyclopédie*, que floreció mientras caían decapitadas las testas coronadas del absolutismo, la ciencia moderna se ha convertido en la fuente última de su visión global, aquella del positivismo. Pero la ciencia moderna no es nada sin la matemática, sin la capacidad de contar y medir lo que se observa. Por lo tanto, faltaba para completar la bóveda positivista una última piedra: la validación filosófica de la matemática. Así se terminaría el templo en el cual se veneraría a la Religión de la Humanidad propuesta por Comte y todo sería, en el lema del positivismo que recoge la bandera del Brasil, "Orden y Progreso".

En la segunda mitad del siglo XIX, los matemáticos habían logrado reconstruir, a partir de los números naturales y las operaciones aritméticas elementales, el cálculo y el álgebra. Pero la base del edificio, los números, estaba rodeada aún de un aire de misterio. Dos preguntas básicas requerían respuesta: "¿Qué son los números?" y, por otra parte, "¿Qué es la verdad aritmética?". Este es el escenario en el cual hace su aparición Gottlob Frege (1848-1925), lógico y filósofo, quien es corrientemente considerado, en la metáfora estadounidense, el primer *padre fundador* de la tradición analítica. Buscando un sistema que permitiera garantizar la validez de las pruebas matemáticas en términos de las cuales formularía sus respuestas a esas dos preguntas, Frege inventó una nueva lógica, basada en cuantificadores y variables, que presentó en su *Begriffsschrift* (1879)⁸. Este logro de Frege es de tal envergadura que solo cabe compararlo al de Aristóteles cuando inventó el silogismo, el sistema con el cual comienza el estudio formal del razonamiento humano, tres siglos antes de la era cristiana. Entre otras consecuencias, su impacto causó la "revolución" filosófica con la cual, en el siglo XX, comienza la tradición analítica⁹.

⁸ Vertida al castellano como Gottlob Frege, *Conceptografía* (traducción de Hugo Padilla), Universidad Nacional Autónoma de México: México, 1972.

⁹ Véase Gilbert Ryle (compilador), *La Revolución en Filosofía* (traducción de Montserrat

5. La tradición analítica en la filosofía del siglo XX

El profesor Scruton dice que el propósito de su notable, oportuno y documentado libro es familiarizar al lector con la disciplina "tal como se a enseña en las universidades de habla inglesa". Si bien él reconoce que, a veces, adjetivos como "analítica" son usados para describir ese tipo de filosofía, su preferencia es no hablar de "filosofía analítica" porque dicha etiqueta, erróneamente, sugeriría que existe "un grado mayor de unidad de método" entre quienes practican ese tipo de filosofía que aquel que se da en la realidad. En un momento volveremos sobre esta justificación. Porque corresponde primero destacar cuán desafortunada es la manera en la cual el profesor Scruton presenta el tipo de filosofía tratada en *Filosofía Moderna: Una Introducción Sinóptica*.

Veremos tres razones que respaldan este juicio, para luego sugerir otra opción que permite completar adecuadamente el presente bosquejo de la filosofía analítica y el contexto en el cual ella surge. Antes de hacerlo, sin embargo, corresponde precisar y destacar que la objeción de narras no afecta el contenido de la obra de Scruton, sino solo la manera en la cual él lo presenta. Si bien este asunto es menor, corresponde al prólogo aclararlo para así proteger a la obra de Scruton de malentendidos y objeciones que pudieran levantarse sobre tal base. Para una traducción al castellano de América, contexto en el cual la tradición analítica está, la metáfora es de Goodman, menos *atrincherada* que en otras regiones del mundo, tal peligro es real¹⁰.

La primera razón para calificar de desafortunada la descripción del profesor Scruton es su excesivo insularismo. Fuera de Gran Bretaña, en muchas universidades "de habla inglesa" se enseña la disciplina de varias maneras, que son distintas a la que cultiva Scruton; por dar algunos ejemplos, a la manera existencialista, fenomenológica, hermenéutica, gramática, marxiana y tomista. El segundo reparo es el anacronismo de su descripción. Aun si, pasando por alto a las universidades de Viena (donde enseñó Schlick) y de Berlín (donde enseñó Reichenbach), se concediera que alguna vez la filosofía con la cual trata su libro se enseñó y se practicó exclusivamente en "universidades de habla inglesa" (digamos, en Cambridge, Harvard y Oxford), no es menos cierto que en el último tercio del siglo XX, esa manera de hacer filosofía fue cultivada con crecente vigor en universidades que no eran "de habla inglesa" sino de

habla alemana, castellana, catalana, finlandesa, hebrea, holandesa, portuguesa y, por interrumpir un listado que podría seguir, sueca y vasca¹¹.

Tal vez, como el profesor Scruton teme, hablar de "filosofía analítica" a secas pudiera sugerir que entre quienes la practicaron en, digamos, el último tercio del siglo XX, existió "un grado mayor de unidad de método" que aquel que se dio en la realidad. Y eso, como correctamente él sostiene, es falso. Pero la restricción temporal de la tesis es indispensable. Ciertamente Russell, el autor de la expresión "análisis filosófico", sí cree que la nueva lógica de cuantificadores y variables es el método definitivo para resolver los dilemas filosóficos. Y no pocos de sus seguidores durante, digamos, el primer tercio del siglo XX, también lo creyeron. Ahora bien, una cosa es que los primeros filósofos analíticos hayan creído tener "unidad de método". Y otra cosa, muy distinta, es que los filósofos analíticos posteriores hayan rechazado esa creencia¹².

En todo caso, hay maneras de evitar el peligro que le preocupa a Scruton sin describir su manera de hacer filosofía por referencia al "habla inglesa". Una de ellas consiste, en los términos que a continuación se explicitan, en usar "filosofía analítica" como una abreviatura de la *tradición analítica en filosofía* o, si se prefiere, la *tradición de la filosofía analítica*. Irónicamente, un filósofo como Scruton, cuya reputación se asocia con un talante conservador, ha pasado por alto, precisamente, el potencial del concepto de tradición para resolver este problema. Es en este sentido que el tercer y último reparo a su decisión de no hablar de "filosofía analítica" es su insuficiente conservadurismo.

Ahora bien, ¿qué debemos entender por una *tradición filosófica*? Esta es una pregunta compleja, que no corresponde a este prólogo responder de manera acabada. Para los propósitos presentes, es suficiente con dar solo el primer paso. Se trata de un marco teórico que distingue entre la *concepción* de la filosofía, la *institución* de la filosofía y, finalmente, la *política* de la filosofía, tres componentes del término *tradición filosófica*. El primer componente, entonces, dice relación con cuáles se considera que son las ambiciones, preguntas, métodos, respuestas y divisiones temáticas de la filosofía. El segundo componente recoge, por lo menos, los autores y textos considerados canónicos por grupos de filósofos que, más allá de sus diferencias respecto de la *concepción* de la filosofía a la cual suscriben, integran una y la misma red de formación,

(Llao de Lledó), Revista de Occidente: Madrid, 1958; Mirko Skarica, *Introducción a la filosofía Analítica*, Universidad Católica de Valparaíso: Valparaíso, 1974; A.J. Ayer, *Lenguaje, Verdad y Lógica* (traducción de Marcial Suárez), Martínez Roca: Barcelona, 1976.

Por ejemplo, en Chile, el Fondo de Desarrollo Científico y Tecnológico solo reconoció explícitamente "Filosofía analítica" como tema de investigación en la última década del siglo XX. La proposición de hacerlo surgió del Dr. Mario Letelier Sotomayor, un ingeniero de la Universidad de Santiago de Chile que integraba el Consejo de Ciencia.

¹¹ En castellano, entre otros, José Hierro Sánchez-Pescador, *Principios de Filosofía del Lenguaje*, Alianza: Madrid, 1986; C. Ulises Moulines (editor), *La Ciencia: Estructura y Desarrollo* (Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, volumen 4), Trotta: Madrid, 1993, y León Olivé (editor), *Racionalidad Epistémica* (Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, volumen 9), Trotta: Madrid, 1995.

¹² Debo la sugerencia de precisar este asunto al Dr. Wilfredo Quezada Pulido. Sobre la relación de Russell con la "filosofía científica", véase la monumental obra de Ray Monk, *Bertrand Russell: The Spirit of Solitude*, Jonathan Cape: Londres, 1996.

producción y difusión¹³. El tercer componente identifica las relaciones que una *institución* de la filosofía dada tiene con otros dominios de práctica tales como el arte, la ciencia, la literatura, la economía y la política, contextos en los cuales los seres humanos también luchan por el poder en una disputa que, según el lapidario juicio de Hobbes, cesa solo con la muerte.

Mientras el primer componente apunta a la dimensión conceptual o ideal de la disciplina (aquello que, corrientemente, acapara la atención cuando se habla de filosofía: sus esperanzas y sus productos), el segundo apunta a su dimensión concreta, como dirían tradiciones filosóficas distintas de la analítica, a su manera de *estar-en-el-mundo* o a su *encarnación* en "el mundo real". Este segundo componente del término *tradición filosófica* individualiza a quienes practican una determinada filosofía, los seres humanos reales y concretos que son los filósofos, como certeramente insistía Unamuno; individualiza los textos que los inspiran; identifica concatenaciones formativas de maestros y discípulos: sus centros de estudio, las revistas en las cuales publican sus resultados y las jornadas, seminarios y congresos en que los debaten¹⁴. La condición mínima para hablar de una *tradición filosófica*, entonces, es que a lo largo del tiempo resulte explicativamente provechoso asociar con ella *más de una concepción de la filosofía* (ya sea por diferencias respecto de las ambiciones o las preguntas o los métodos), pero a lo más una *institución* de la filosofía "real y concreta".

Antes de abandonar estas consideraciones abstractas, vale la pena destacar una consecuencia de ellas. La "condición mínima" para hablar de una *tradición filosófica* impone la restricción según la cual solo podemos hacerlo de manera retrospectiva. Frege, Russell, Moore y Wittgenstein, por ejemplo, nunca supieron que eran "filósofos analíticos". Una reflexión completa sobre esta consecuencia cae más allá del presente prólogo porque nos llevaría a temas metafilosóficos cuya relevancia al asunto en cuestión es tangencial. En todo caso, esta consecuencia es menos sorprendente de lo que pudiera pensarse inicialmente. Tampoco Aristóteles supo nunca que era un filósofo "clásico"; ni Tomás de Aquino que era un "medieval"; ni Descartes que era un "moderno". El entendimiento histórico, incluido aquel de la filosofía, es retrospectivo; en la seductora imagen de Hegel: el búho de Minerva emprende el vuelo al atardecer.

¹³ Esta propuesta difiere de la que inspira el título de la temprana recopilación de Javier Muguerza, *La Concepción Analítica de la Filosofía*, Alianza: Madrid, 1974, 2 volúmenes. Por las razones aquí dadas, no existe la concepción analítica de la filosofía sino, más bien, un rango de concepciones distintas asociadas con la tradición analítica.

¹⁴ Véase el comienzo de Miguel de Unamuno, *Del Sentimiento Trágico de la Vida en los Tumbres y en los Pueblos*, Renacimiento: Madrid, 1924.

Apliquemos ahora este marco teórico al caso de la "filosofía analítica"¹⁵. Hablar de una *tradición analítica*, entonces, requiere que pueda asociarse con dicho término más de una *concepción* de la filosofía. Y la *tradición analítica* satisface esta condición. Ya durante su período fundacional, contrastan en ella una *concepción* impresionada por el positivismo y el lenguaje científico y otra, inspirada en el sentido común y el lenguaje ordinario. La ambición de la primera, la concepción científicista, puede ser descrita en términos de mostrar la continuidad de la filosofía con la visión global que promueve la ciencia moderna; en la metáfora de Goodman, el científico maneja el negocio mientras el filósofo lleva la contabilidad. Sus preguntas dicen relación con la evaluación filosófica del desarrollo de la ciencia moderna y los modelos con los cuales éste puede ser entendido. El método asociado a la concepción científicista es un análisis conceptual que imita las definiciones, construcciones y axiomatizaciones de la matemática y la lógica de cuantificadores y variables, el supuesto lenguaje perfecto para la ciencia desarrollado por Frege¹⁶.

Frege articuló su respuesta a las preguntas acerca de la naturaleza de los números y de la verdad aritmética en una versión para el gran público, *Los Fundamentos de la Aritmética* (1884), y en otra dirigida a especialistas, *Las Leyes Básicas de la Aritmética* (1893). Su doctrina, que se ha dado en llamar logicismo, es la tesis según la cual la aritmética se reduce a la lógica, de suerte que los números naturales y las relaciones entre ellos pueden ser deducidos o, si se prefiere, contruidos a partir de nociones lógicas. Poco después, entre 1910 y 1913, Bertrand Russell (1872-1970), corrientemente considerado el segundo *padre fundador* (o, si se prefiere, la *partera*) de la tradición analítica, publica con A.N. Whitehead los tres volúmenes de su *Principia Mathematica* presentando un enfoque similar. Armado con esta nueva lógica y el resuelto ánimo del aristócrata victoriano, Russell sale a conquistar la jungla filosófica.

Su más admirado trofeo, la llamada teoría de las descripciones definidas, la solución putativa de un problema acerca del lenguaje cien-

¹⁵ Respecto del debate interno acerca de su identidad en la tradición analítica, véanse, Michael Dummett, "Can analytic philosophy be systematic, and ought it to be?" en M.D., *Truth and Other Enigmas*, Duckworth: Londres, 1978; Hao Wang, *Beyond Analytic Philosophy: Doing Justice to What We Know*, MIT Press: Cambridge, Massachusetts, 1986; Michael Dummett, *Origins of Analytic Philosophy*, Duckworth: Londres, 1993. Diversas visiones críticas de la posición defendida en esta última obra en Hans-Johann Glock (editor), *The Rise of Analytic Philosophy*, Blackwell: Oxford, 1997.

¹⁶ Dado que Frege utiliza la noción de conjunto en la construcción de la aritmética a partir de la lógica, clarificar el estatuto filosófico de tal noción (por ejemplo, si acaso es y, de serlo, en qué sentido, una noción lógica) es un paso ineludible para entender cabalmente qué proponía el logicismo. Una presentación histórica, acompañada de elucidaciones filosóficas, de la noción de conjunto en la maciza obra de uno de los principales filósofos de la ciencia en la América de habla castellana, Roberto Torretti, *El Paraíso de Cantor: la Tradición Conjuntista en la Filosofía Matemática*, Universitaria: Santiago de Chile, 1998.

tífico, fue presentada en 1905 en su artículo "Sobre el denotar", que fuera saludado por F.P. Ramsey como "un paradigma de la filosofía". Este ejemplo de cómo procede el filosofar genuino constituye, aún hoy, lectura obligada para aprendices, maestros y doctores en filosofía analítica¹⁷. *Begriffsschrift* y *Principia Mathematica* ofrecen ejemplos de lenguajes perfectos, en los cuales la vaguedad, la ambigüedad y la impresión del lenguaje ordinario se muestran como lo que la concepción científicista respaldada por Frege y Russell considera que son, defectos que el análisis filosófico tiene por misión erradicar.

En el siglo XX, la filosofía occidental tiene su encuentro definitivo, su Armagedón, con la ciencia moderna, una ciencia que en la Teoría de la Relatividad de Einstein, ofrece una visión unificada del tiempo, el espacio, la luz, la energía y la materia, la vieja ambición de la Grecia clásica y del pensamiento medioeval judeocristiano, surgido del cruce de Aristóteles con la Biblia. Las profecías sobre la ciencia empírica de Bacon en el siglo XVI, de Locke en el siglo XVII, de Hume en el siglo XVIII y de Comte en el siglo XIX parecían confirmarse. La esperanza en una Ciencia Unificada (ya sea por comunidad de método, como proponía el positivismo de Comte o bien por reducción a una construcción lógica del mundo, como en el positivismo lógico de Carnap y el Círculo de Viena) comienza a desplazar definitivamente aquella basada en el Único D's como fuente de las visiones globales del mundo en el cual surge la experiencia humana¹⁸. Para los filósofos analíticos que respaldaban a la concepción científicista, los lenguajes perfectos de la lógica, la matemática y la física, por así decirlo, han desplazado al hebreo, el griego y el latín¹⁹.

Por el otro lado, la concepción del sentido común y el lenguaje ordinario, a veces llamada, también, terapéutica, busca poner la filosofía al servicio de la visión global del sentido común, aquella que se expresa en el lenguaje ordinario. Su ambición es clarificarla, curarla de

¹⁷ La refutación del análisis de Russell se encuentra en P.F. Strawson, "On referring" en P.F.S., *Logico-Linguistic Papers*, Methuen: Londres, 1971, otro artículo clásico de la tradición analítica. Traducciones al castellano del artículo original de Russell; de "Sobre el referir", la refutación de Strawson; y de la respuesta de Russell a Strawson en la recopilación de un pionero de la filosofía analítica en la América de habla castellana, Tomás Moro Simpson (compilador), *Semántica Filosófica: Problemas y Discusiones*, Siglo XXI: Buenos Aires, 1973.

¹⁸ Para el manifiesto que presenta las ideas del Círculo de Viena, véase "La concepción científica del mundo: el Círculo de Viena" (traducción de Carlos Verdugo y Miguel Espinoza), *Revista de Ciencias Sociales* N° 31 (1987).

¹⁹ Algunas consecuencias metafísicas del fracaso del positivismo lógico como la última etapa en el desarrollo de la intuición monoteísta en la filosofía occidental (el reemplazo del Único D's por la Ciencia Unificada) se exploran en M. E. Orellana Benado, *Skepticism, humor and the archipelago of knowledge* en Richard Popkin (editor), *Skepticism in the History of Philosophy*, Kluwer: Dordrecht, 1995.

distorsiones causadas, precisamente, por teorías filosóficas, de las cuales la concepción científicista misma es un ejemplo. La ciencia constituye una entre varias fuentes que alimentan la visión del sentido común. Y, según la concepción terapéutica, se trata de una fuente que carece de autoridad normativa sobre las demás. Las preguntas que se asocian con la concepción terapéutica dicen relación con cómo entender la diversidad de creencias y prácticas humanas, incluidas por cierto las prácticas lingüísticas. Su método está basado en el análisis del lenguaje ordinario tal como éste se da y no en intentos de reformarlo para que se adecue a los estándares del supuesto lenguaje perfecto de la lógica y la matemática. Busca disolver las confusiones ocasionadas por el empleo del lenguaje ordinario en tareas para las cuales no es apropiado. Su inspiración está en el trabajo de los otros dos *padres fundadores* de la tradición analítica: G.E. Moore (1873-1958) y Ludwig Wittgenstein (1889-1950).

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 no por el preciso lenguaje perfecto de la ciencia sino por el lenguaje ordinario, del cual aquél constituye, en último término, apenas una provincia entre muchas otras. En Wittgenstein, incluso en su *Tractatus Logico-Philosophicus*, hay una preocupación por lo indecible (que, por cierto, sus lectores en el Círculo de Viena pasan por alto); por aquello que, en el mejor de los casos, la filosofía puede *mostrar*, pero no *decir*; por una esfera mística, más allá de lo que se puede decir con claridad, en la cual se encontraría lo que más importa para la vida de los seres humanos.

Aquí tenemos, entonces, al interior de la tradición analítica, dos evaluaciones contrapuestas del encuentro de la filosofía con la ciencia moderna, el tercer momento en su desarrollo histórico. Una de ellas, encarnada en la concepción científicista, aconseja el sometimiento. La otra, encarnada en la concepción terapéutica, recomienda la rebelión. La pugna entre ellas continuó con sutiles e interesantes variantes y desacuerdos, en el desenvolvimiento de la tradición analítica en filosofía. En la segunda mitad del siglo XX, las filosofías de Carnap, A.J. Ayer y W.V. Quine, entre otras, heredan, modifican y elaboran distintas versiones de la concepción científicista, mientras las de Austin, Ryle y Strawson (la a veces llamada escuela de Oxford) hacen lo propio con la concepción del sentido común y el lenguaje ordinario que culmina, desde un punto de vista metafísico, con la concepción de la "metafísica descriptiva" propuesta por el último de ellos²⁰.

²⁰ Una interpretación de la obra de Isaiah Berlin en términos de contribuciones a la tradición analítica que ejemplifican una tercera *concepción* de la filosofía, la historicista, véase M. E. Orellana Benado, "El cosmopolita en la azotea II: Berlin interpreta el tema de las ideas", *Estudios Públicos* (por aparecer).

Dejando de lado los detalles, este ejemplo ilustra cuán distintas eran las *concepciones* de la filosofía (con ambiciones, preguntas y métodos distintos) que debatieron durante los dos primeros periodos de la *tradición analítica* en filosofía. Así, el peligro de sugerir que en la filosofía analítica haya un grado de "unidad de método" no existe. Una ventaja adicional de hablar de tradiciones filosóficas es que permite tratar con el mismo respeto a las distintas maneras contemporáneas de enseñar y practicar la filosofía, evitando clasificaciones como aquella basada en el contraste entre una filosofía "anglo-americana" y otra "continental", un reflejo imperfecto de los bandos que se enfrentaron entre 1939 y 1945 en la serie de conflictos más tarde bautizados como Segunda Guerra Mundial.

Vista de esta manera, en el siglo XX, la filosofía constituye una familia de tradiciones filosóficas formada, en orden alfabético, por la tradición analítica y las tradiciones existencialista, fenomenológica, marxiana, pragmatista y tomista. Los parecidos de familia entre ellas surgen, entonces, de su origen común (la ruptura con "el mito" en la Grecia clásica); de una metodología compartida (la argumentación racional); y de poseer una estructura con un grado de complejidad análogo (que, desde el punto de vista metafilosófico, contempla, por lo menos, una distinción entre las *concepciones*, las *instituciones* y las *políticas* de la filosofía). Las separan diferencias que dicen relación con la rivalidad entre las distintas *instituciones* de la filosofía que cada tradición encarna "en el mundo real" así como entre las distintas *políticas* de la filosofía asociadas con cada tradición filosófica. Es en estos términos que es posible responder a la pregunta que quedara pendiente al final de la tercera sección.

Antes de concluir con un gesto en la dirección del desarrollo ulterior de la tradición analítica, vale la pena mencionar un aspecto de su "auge", la expresión es de Glock, que ejemplifica el componente *política* de la filosofía. Porque el auge de la tradición analítica en el siglo XX se debió también, en parte, a su atrincheramiento en las universidades de los países occidentales que vencieron en la Segunda Guerra Mundial. Entre la segunda y la tercera décadas de dicho siglo, cuando en los grandes países del continente europeo el fascismo (en sus versiones corporativista, existencial y racista) desplazó al positivismo que imperara durante el siglo XIX, las élites filosóficas que representaban a este último se vieron obligadas a huir al exilio²¹. Y fueron acogidas, precisamente, en las universidades de "habla inglesa".

²¹ Una polémica interpretación del existencialismo de Heidegger que lo presenta como la facción que perdió la lucha por la hegemonía del nacionalsocialismo alemán (en contra de la variante racista), véase Víctor Farías, *Heidegger y el Nazismo* (segunda edición aumentada), Fondo de Cultura Económica: Santiago de Chile, 1998.

Fueron estos exiliados quienes llevaron la tradición analítica, mayoritariamente en la variante ofrecida por la concepción científicista, al otro lado del Canal de la Mancha, a las de Gran Bretaña; del otro lado del Atlántico, a las de Estados Unidos de América; y, allende los mares, a las universidades de Australia y Nueva Zelanda. Así, en lo que de manera retrospectiva podemos llamar sus dos primeras generaciones, la tradición analítica se ocupó principal aunque no exclusivamente de los problemas filosóficos generados por la nueva lógica, la nueva matemática y la ciencia natural, llegando algunos autores a hablar, en un eco kantiano, de una "filosofía científica"²². Para algunos de sus críticos, el interés de la tradición analítica en la nueva lógica, la matemática y la ciencia moderna merece ser descrito como obsesivo (por así decirlo, más bien que un positivismo lógico, una suerte de terrorismo lógico).

Sin embargo, en primer lugar, resulta implausible creer que, de todas las manifestaciones de lo humano, solo la lógica, la matemática y la ciencia, al contrario del arte, el comercio, la política, el derecho y la religión, por nombrar otras, pudieran carecer de potencial filosófico. Ciertamente, filósofos entre sí tan diferentes como Platón, Aristóteles, Tomás de Aquino, Descartes y Kant rechazan esa posición. Y, en segundo lugar, si la argumentación racional es, como se ha sostenido aquí, un rasgo distintivo de la filosofía, está fuera de lugar descalificar a la nueva lógica. Finalmente, el interés de la tradición analítica por la ciencia, como se sugirió en la cuarta sección de este prólogo, recoge una preocupación cuya historia ocupa, cada vez con mayor intensidad, la segunda mitad del segundo milenio de la era cristiana.

En la segunda mitad del siglo XX, la tradición analítica se extendió provechosamente a múltiples otras áreas, tales como la ética y la estética, así como a la filosofía del derecho, la economía, la historia, la política, la psicología e, incluso, al humor²³. Lo hizo preservando el énfasis en el rigor argumentativo, la duradera herencia para la *tradición*

²² Véase, por ejemplo, Hans Reichenbach, *La Filosofía Científica*, Fondo de Cultura Económica: México, 1967; la primera versión inglesa con el título *The Rise of Scientific Philosophy* fue publicada por la University of California Press en 1952.

²³ Por ejemplo, David Wiggins, *Needs, Values, Truth*, Blackwell: Oxford, 1987; M. E. Orellana Benado, *A Philosophy of Humour*, Bodleian Library, D. Phil collection: Oxford, 1985; "La teoría reprimida del inconciente", *Revista Latinoamericana de Filosofía* vol. XIII N° 1 (1987); y "Los derechos humanos y la ética de Estado" en Elena Aguila Zúñiga et al., *Nuevos Acercamientos a los Derechos Humanos: Ensayos para la Dimensión Ética de la Democracia*, Corporación Nacional de Reparación y Reconciliación: Santiago de Chile, 1995. También múltiples de las contribuciones recogidas en Carlos B. Gutiérrez (editor), *El Trabajo Filosófico de Hoy en el Continente* (Memorias del XIII Congreso Interamericano de Filosofía), ABC: Bogotá, 1995; Ernesto Garzón Valdés y Francisco J. Laporta (editores), *El Derecho y la Justicia* (Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, volumen 11), Trotta: Madrid, 1996.

analítica de su íntima relación con la nueva lógica, y tomándose en serio la valoración de la diversidad que caracterizó a la concepción terapéutica. Hablar de "filosofía analítica", entendiendo por ello la tradición analítica en filosofía, tiene la ventaja final de no suponer que exista en ella unidad temática alguna, como documentadamente demuestra *Filosofía Moderna: Una Introducción Sinóptica*. Aficionados, profesores y alumnos podrán comprobar que, en esta obra, Roger Scruton ha diseñado una docta, estructurada y amena posibilidad de familiarizarse con la disciplina en el vasto rango de los autores, concepciones, problemas y métodos que encarnan el estilo de la tradición analítica en la filosofía contemporánea.

Para concluir, vale la pena destacar unas recomendaciones de Donald Davidson, P.F. Strawson y John Searle acerca de cómo responder a estudiantes de filosofía en América Latina cuando preguntan por qué deben estudiar la tradición analítica. Davidson aconseja revelarles que los miembros del Círculo de Viena eran socialistas. Strawson recomienda insistir en que la práctica de la filosofía analítica agudiza las capacidades críticas de los ciudadanos, una condición necesaria para que una sociedad democrática pueda aspirar al título de libre. Searle sugiere relatarles la siguiente anécdota: blandiendo su bastón, una anciana encaró a un joven profesor que, durante la Primera Guerra Mundial, cruzaba el prado de su *college* cargado de libros y le dijo: "Jovencito, ¿acaso usted no sabe que, en este mismo instante, jóvenes como usted mueren en el frente, defendiendo a nuestra civilización?". Ante lo cual, imperterritito, el joven profesor respondió: "Pero, mi querida señora, ¿si yo soy la civilización que ellos defienden!"²⁴.

M.E. Orellana Benado
Universidad de Valparaíso y Universidad de Chile
Marzo de 1999

²⁴ Los profesores Davidson, Strawson y Searle formularon estas respuestas en conversaciones con el autor en Córdoba, Argentina; Oxford; y Santiago de Chile. Agradezco los comentarios a una versión anterior de este texto de Andrés Bobenrieth Miserda, Francisco Cueto Santos, Lucy Oporto Valencia, el Dr. Wilfredo Quezada Pulido, Julio Torres Meléndez y Carlos Verdugo Serna.