

Hacia una caracterización de la filosofía analítica

Alfonso García Suárez

Fijemos su inicio en la Jena de Frege, en el Cambridge de Moore y Russell o en la Viena de Wittgenstein y los positivistas lógicos, la filosofía analítica ya ha completado una andadura suficientemente larga para intentar una autocomprensión de su carácter. Recientemente ha habido un buen número de contribuciones al esfuerzo por ofrecer una caracterización adecuada de esa empresa filosófica.¹ En este trabajo, pasaré revista a diversos intentos recientes de caracterizarla adecuadamente.

1. EL GIRO LINGÜÍSTICO Y LA TESIS DE LA PRIORIDAD

Desde que, como título de una antología de ensayos sobre la filosofía analítica Richard Rorty la tomó prestada de Gustav Bergman, la afortunada frase «el giro lingüístico» ha servido para caracterizar ese grado de compromiso con el lenguaje que distingue a la filosofía analítica de otras corrientes filosóficas y, en particular, de aquellas que han prestado también atención al lenguaje. El giro lingüístico de la filosofía analítica puede verse como un desarrollo del giro copernicano de Kant en la

¹ Entre las publicaciones de esta década en las que se intenta ofrecer una caracterización de la filosofía analítica destacan: L.M. Valdés Villanueva (comp.), *La búsqueda del significado: Lecturas de filosofía del lenguaje*, Madrid: Tecnos, 1991, «Introducción»; P.F. Strawson, *Analysis and Metaphysics: An Introduction to Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, 1992 (trad. *Análisis y metafísica*, Barcelona: Paidós, ICE/UAB, 1998); M. Dummett, *Origins of Analytical Philosophy*, Londres: Duckworth, 1993; J. Skorupski, *English-Language Philosophy 1750-1945*, Oxford: Oxford University Press, 1993; P.M.S. Hacker, *Wittgenstein's Place in Twentieth-Century Analytic Philosophy*, Oxford: Blackwell, 1996; los artículos de J. Searle y B. Williams en N. Bunnin y E.P. Tsui-James (comps.), *The Blackwell Companion to Philosophy*, Oxford: Blackwell, 1996; M. García-Carpintero, *Las palabras, las ideas y las cosas: una presentación de la filosofía del lenguaje*, Barcelona: Ariel, 1996, «Introducción»; H.-J. Glock (comp.), *The Rise of Analytic Philosophy*, Oxford: Blackwell, 1997; D.S. Clarke, *Philosophy's Second Revolution: Early and Recent Analytic Philosophy*, Chicago y La Salle, Ill.: Open Court, 1997; A. Biletzki y A. Matar (comps.), *The Story of Analytic Philosophy: Plots and Heroes*, Londres y Nueva York: Routledge, 1998. En la Introducción a mi libro *Modos de significar: una introducción temática a la filosofía del lenguaje*, Madrid: Tecnos, 1997, titulada «Filosofía y lenguajes», he contribuido a esta industria; este ensayo es una reformulación y una ampliación de los puntos de vista que allí expongo. A la industria auxiliar de trazar las diferencias entre la filosofía analítica y la llamada filosofía «continental» han contribuido recientemente D.E. Cooper, «Analytical and Continental Philosophy», *Proceedings of the Aristotelian Society* XCIV (1993-4): 1-17; P. Engel, *La dispute: une introduction à la philosophie analytique*, Paris: Minuit, 1998; F. D'Agostini, *Analitici e continentali: guida alla filosofia degli ultimi trent'anni*, Milán: Raffaello Cortina, 1998; dentro de este apartado caen también muchos de los trabajos incluidos en la colección de A. Biletzki y A. Matar mencionada en esta nota.

línea de purgar a este último de sus componentes psicologistas. La tarea básica de la filosofía, según Kant, consiste en investigar los límites de nuestro pensamiento acerca del mundo, los límites de lo que podemos concebir, de lo que resulta inteligible o descriptible. Pero Kant concibe esa tarea, sobre la base de una errónea analogía científica, como si fuese la tarea empírica de estudiar la influencia de nuestra constitución humana, fisiológica o psicológica, en nuestra experiencia del mundo. Parte de datos tales como ideas, pensamientos y formas de pensamiento, aunque se acerque a vislumbrar algo distinto cuando afirma que «buscar en nuestro conocimiento diario conceptos» equivale a «detectar en un lenguaje las reglas del uso de las palabras».² Es precisamente la transición del idioma psicológico al idioma lingüístico lo que caracteriza a la filosofía analítica contemporánea. Los datos se presentan ahora bajo la forma de palabras, oraciones y tipos de expresiones. La tarea kantiana de trazar los límites del pensamiento se transforma en la de trazar los *límites del sentido*. Es en el *Tractatus* de Wittgenstein donde por vez primera se proclama decididamente este viraje:

El libro pretende, pues, trazar un límite al pensamiento, o más bien, no al pensamiento, sino a la expresión de pensamientos: pues para trazar un límite al pensamiento deberíamos poder pensar ambos lados de ese límite (deberíamos, pues, poder pensar lo que no puede pensarse). El límite sólo se puede, pues, trazar en el lenguaje y lo que caiga al otro lado del límite será mero sinsentido.³

La filosofía analítica se constituye de este modo en heredera de la filosofía crítica kantiana y asume como una tarea central la de mostrar la esterilidad del intento de trascender los límites de la experiencia posible. Ahora bien, las objeciones a este intento de transgresión metafísica no son de orden psicológico o empírico en general; no se extraen de ninguna hipótesis empírica acerca de la constitución efectiva de la mente humana, sino que son de naturaleza lingüística. Tienen que ver más bien con lo que tiene sentido y lo que no tiene sentido decir. O como el propio Kant lo expresó, con «las reglas del uso real de las palabras». El metafísico es acusado de producir oraciones que no se conforman a las condiciones de significatividad determinadas por las reglas del lenguaje en el que expresa sus proclamas.

En diversas publicaciones,⁴ Michael Dummett ha presentado una influyente manera de substanciar la idea de la filosofía analítica como producto de un giro lingüístico. Dummett ha sostenido que con Gottlob Frege se inicia una revolución en filosofía cuyo efecto ha sido desplazar la teoría del conocimiento, que desde Descartes había venido ocupando el puesto de disciplina filosófica central, para entronizar en su lugar la filosofía del lenguaje. Mientras que en la tradición cartesiana el punto de partida de toda filosofía es la cuestión «¿Qué conocemos y cómo lo

² I. Kant, *Prolegómenos a toda metafísica del futuro*, # 39.

³ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, «Prefacio».

⁴ Además de la obra mencionada en la nota 1, cfr. M. Dummett, *Frege: Philosophy of Language*, Londres: Duckworth, 1973, cap. 19; *Truth and Other Enigmas*, Londres: Duckworth, 1978, cap. 25; *The Interpretation of Frege's Philosophy*, Londres: Duckworth, 1981, cap. 3; *The Logical Basis of Metaphysics*, Londres: Duckworth, 1991, «Introduction»; *Frege and Other Philosophers*, Oxford: Clarendon Press, 1991, cap. 15; y *The Seas of Language*, Oxford: Clarendon Press, 1993, caps. 3 y 7.

conocemos?», desde Frege la tarea filosófica primera es el análisis de los significados. Frege inició el giro lingüístico cuando, en 1884, en *Los fundamentos de la aritmética*, responde a la cuestión kantiana «¿Cómo nos son dados los números, dado que no tenemos ninguna idea o intuición de ellos?» apelando al principio contextual. Este principio es formulado como un lema que gobierna una investigación del lenguaje y no una investigación de modos de pensamiento, como la tesis de que sólo en el contexto de la *oración* tiene significado una *palabra*. Frege procede entonces a investigar cómo podemos fijar el sentido de las oraciones que contienen términos numéricos. De este modo, una investigación epistemológica se transforma en una investigación lingüística.⁵ Dummett afirma que para Frege, como para todos los filósofos analíticos posteriores, la filosofía del lenguaje es el fundamento del resto de la filosofía porque la única ruta para analizar el pensamiento va a través del análisis del lenguaje. En un célebre pasaje, Dummett enumera tres principios que conjuntamente distinguirían la filosofía analítica de otras escuelas:

Sólo con Frege quedó finalmente establecido el objeto propio de la filosofía: a saber, primero, que la meta de la filosofía es el análisis de la estructura del *pensamiento*; segundo, que el estudio del *pensamiento* debe distinguirse tajantemente del estudio del proceso psicológico de *pensar*; y, finalmente, que el único método apropiado para analizar el pensamiento consiste en el análisis del *lenguaje*...la aceptación de estos tres principios es común a la escuela analítica entera.⁶

El más debatido y característico es el tercer principio, que establece *la tesis de la prioridad del lenguaje sobre el pensamiento en el orden de la explicación*. No nos encontramos ante una tesis ontológica, una tesis acerca de lo que hay o puede haber. No se trata de la tesis, en mi opinión implausible, de que no puede haber pensamiento sin lenguaje, ni de la tesis, muy plausible, de que sin él no puede haber ciertos tipos de pensamiento (por ejemplo, pensamientos de un cierto grado de complejidad). Se trata, por el contrario, de una tesis metodológica: la prioridad no se daría en el *ordo essendi* sino en el *ordo cognoscendi*.⁷

Del primer principio de Dummett se deriva la idea de la filosofía como análisis conceptual. Dummett la formula en otro lugar⁸ afirmando que, si bien el razonamiento filosófico, en cuanto razonamiento *a priori*, no puede ofrecernos un conocimiento substantivo de los rasgos fundamentales del mundo, sin embargo puede proporcionarnos una visión más clara de los conceptos por medio de los cuales pensamos acerca del mundo y así del modo en que representamos el mundo en nuestro pensamiento. Es en este sentido indirecto en el que la filosofía trata del mundo. La filosofía aparece como una empresa de segundo orden que sólo proporciona calas en la estructura del mundo en tanto en cuanto ilumina la estructura del aparato conceptual a través del cual lo concebimos. De nuevo, la filiación kantiana de esta idea es inequívoca.

⁵ A. Kenny, en *Frege* (Harmondsworth, Middlesex: Penguin, 1995) concurre con Dummett en este punto.

⁶ *Truth and Other Enigmas*, p. 458.

⁷ Véase, por ejemplo, *Origins of Analytical Philosophy*, p. 184.

⁸ *The logical Basis of Metaphysics*, pp. 1-2.

2. LAS VARIEDADES DEL ANÁLISIS FILOSÓFICO

Si el primer impulso de la filosofía analítica vino de la Jena de Frege, el segundo impulso partió del Cambridge de principios de siglo. Pero los autores de ese impulso, G. E. Moore y Bertrand Russell, aunque coincidieron en presentar la filosofía como una empresa analítica, no tomaron el análisis del lenguaje como su objeto. En Moore el objeto del análisis aparece bajo la forma de *propiedades* o *universales* unas veces, de *conceptos* otras y de *significados* las restantes. A su modo de ver, no había gran diferencia entre las tres cosas, pues pensaba que un concepto es el significado de una expresión y asimilaba conceptos a propiedades. Ahora bien, la práctica del análisis, en cuanto distinta de su teoría, llevaba a Moore hacia el análisis del lenguaje. De hecho, sus análisis procedían comparando y contrastando los usos de las expresiones. El resultado del análisis era la revelación de que o bien un cierto concepto es simple e inanalizable (así el concepto *bueno*) o bien es una combinación de conceptos *equivalente* al *analysandum*. Pero esa combinación era presentada lingüísticamente mediante una paráfrasis. Russell adoptó la concepción mooreana del análisis como descomposición de conceptos en sus constituyentes simples, pero dio a sus análisis un carácter más lógico y un propósito más reductivo. Hizo de la lógica la herramienta principal del análisis y lo sometió a «la máxima suprema de todo filosofar científico»: siempre que sea posible, entidades inferidas han de substituirse por construcciones lógicas. Aunque Russell presentó el análisis lógico como el método de la «filosofía científica», lo consideraba sólo un instrumento para descubrir la forma de la realidad, dado el supuesto de que en un lenguaje lógicamente perfecto las formas lógicas de las expresiones serían isomórficas con las estructuras de la realidad representada.

Sólo cuando el primer principio dummettiano se toma en tándem con el tercero se obtiene la concepción lingüística de la filosofía, tal como aparece por vez primera en el *Tractatus* de Wittgenstein. La filosofía, se sostiene allí, pone límites al pensamiento poniendo límites al lenguaje, determinando los límites del sentido. Además, mientras que Russell afirma la continuidad entre ciencia y filosofía, Wittgenstein, tanto en el *Tractatus* como en su filosofía posterior, traza una tajante distinción entre ambas empresas. Para él la filosofía no es una disciplina al lado de las ciencias. Si la meta de las ciencias es hallar *verdades*, expresables en proposiciones, la tarea de la filosofía es *clarificar* esas proposiciones. Los resultados de la filosofía no son «proposiciones filosóficas» sino clarificaciones de proposiciones no filosóficas.

Esta concepción no cognitivista de la filosofía fue heredada por los positivistas lógicos del Círculo de Viena. Y es curioso que, pese a su cientifismo, pese a tomar la ciencia natural como paradigma de conocimiento y reducir las proposiciones empíricamente significativas a las de la ciencia natural tomada en sentido amplio, los miembros del Círculo rechazaron que la filosofía fuera continua con la ciencia natural. Para su fundador, Moritz Schlick, mientras que la ciencia se ocupa de la *verdad*, la filosofía se ocupa del *significado*; *elucida* las proposiciones que la ciencia verifica. No es un *sistema de cogniciones*, sino un *sistema de actos*: la actividad a través de la cual se determina el significado de las proposiciones.

Al igual que Wittgenstein, los positivistas vieneses veían dos usos en esa actividad. Su uso negativo consistía en eliminar pseudoproposiciones metafísicas. Aquí la

aportación de los positivistas fue el intento de excluir sinsentidos apelando al principio de verificación, de acuerdo con el cual toda proposición significativa debería ser o bien una proposición analítica o una proposición verificable mediante la observación empírica.

El uso positivo del análisis, según Carnap en su primera etapa, era investigar la sintaxis lógica del lenguaje de la ciencia. Carnap sostuvo que muchos enunciados filosóficos son enunciados sobre el lenguaje disfrazados de enunciados sobre objetos. A fin de poner de manifiesto su verdadero carácter debemos traducirlos del *modo material* del lenguaje al *modo formal*. Por ejemplo, un enunciado como «Este estado de cosas es lógicamente necesario;...lógicamente imposible;...lógicamente posible» se convertiría en «Esta oración es analítica;...contradictoria;...no contradictoria»; o un epigrama como el de Kronecker, «Dios creó los números naturales, todo el resto de las matemáticas es obra del hombre», equivaldría a «Los símbolos numéricos naturales son símbolos primitivos, las otras expresiones numéricas se introducen por definición».

Posteriormente, en la etapa representada por «Empirismo, semántica y ontología», Carnap afirmó que las cuestiones ontológicas, del tipo «¿Existen los objetos materiales?» o «¿Hay números?», no son cuestiones teóricas sino pragmáticas. A diferencia de «cuestiones internas» como «¿Existió realmente Homero?» o «¿Hay unicornios?», no piden pruebas de existencia, no son responsables investigando la realidad. Son, más bien, «cuestiones externas», referentes a un determinado «marco», y piden una decisión que no depende de ninguna verdad sino sólo de la conveniencia, el carácter fructífero y la simplicidad de la teoría resultante. Somos libres, por ejemplo, de elegir un lenguaje fenomenista o un lenguaje de cosas. Si optamos por el segundo, podemos decir que aceptamos el mundo de los objetos materiales. Pero esto significa sólo que admitimos ciertas reglas para formar, comprobar, aceptar o rechazar enunciados. Una vez aceptado un lenguaje o marco, es posible formular cuestiones internas genuinas. Estas cuestiones pueden ser empíricas, como «¿Hay unicornios?», o lógicas, como «¿Hay un número primo que...?» Según sea el caso, una respuesta verdadera a ellas será factualmente verdadera o analítica. Pero las cuestiones externas, como «¿Hay objetos materiales?» o «¿Hay números?», son de otra índole. No conciernen a la existencia de entidades dentro de un marco lingüístico o teórico dado sino al *status* ontológico de los sistemas de entidades tomados globalmente. No son, pues, resolubles por métodos empíricos o lógicos. Son en realidad *pseudocuestiones*. El único asunto real que plantean es puramente práctico: la elección entre marcos alternativos. Pero esta elección estaría presidida por el *principio de tolerancia* que Carnap había formulado años antes: «*No es nuestra tarea establecer prohibiciones...En lógica no hay asuntos morales. Todo el mundo tiene libertad para construir...su propio lenguaje, según sus deseos.*»⁹

La tarea de la filosofía, según el Carnap maduro, sería, ya no el mero análisis sintáctico, sino el análisis semiótico —i.e. sintáctico, semántico y pragmático— de la estructura del discurso cognitivo. En cualquier caso, para él como para Wittgenstein y para los analistas oxonienses, había una tajante distinción entre ciencia y filosofía.

⁹ *Logische Syntax der Sprache*, Viena: Julius Springer, 1934, y Viena: Springer, 1984, pp. 51-2.

La filosofía sería una empresa *a priori* y, por tanto, metodológicamente distinta de la ciencia natural. La filosofía tiene que ver centralmente con cuestiones de *significado* que anteceden a las cuestiones de verdad fáctica planteadas por la ciencia natural. El tipo de verdades acerca del mundo que busca la ciencia no es alcanzable a través de los métodos *a priori* de la filosofía. Kant creyó que hay un dominio de verdades que serían a la vez sintéticas (no trivialmente verdaderas) y *a priori* (cognoscibles sin apelar a la experiencia). La filosofía, como la matemática, buscaría establecer ese tipo de verdades. Pero los positivistas lógicos replicaron que la admisión por parte de Kant de la categoría de lo sintético *a priori* surgía de una concepción errónea y excesivamente estrecha de la analiticidad y que muchas verdades que Kant había incluido en esa categoría eran en realidad verdades analíticas (verdades en virtud de los significados de las palabras que las expresan).

En Moore, Russell, el *Tractatus* de Wittgenstein y los positivistas lógicos encontramos variedades de lo que podemos denominar el *análisis clásico*, concebido como una especie de *traducción*. Ciertas proposiciones cuyos conceptos integrantes parecían problemáticos o no básicos, o cuya forma gramatical patente se consideraba desorientadora en cuanto a su verdadera forma lógica latente, eran substituidas por otras proposiciones, que, por un lado, fueran a la vez pretendidamente *equivalentes* y *explicativas* suyas, y que, por otro lado, contuvieran conceptos menos problemáticos o más básicos, o tuvieran una forma que evidenciara la verdadera estructura de los hechos que representan. El análisis, entendido en el sentido etimológico de la palabra, debería resultar en la *descomposición* de un concepto o de una proposición en sus componentes elementales y en la exhibición de la relación mutua que guardan esos componentes. La teoría de las descripciones de Russell sería, como Ramsey la proclamó, «un paradigma de filosofía», concebida bajo los moldes del análisis clásico.

La mayoría de los analistas clásicos dieron por sentado que la nueva lógica de los *Principia mathematica* suministraba el armazón formal del análisis y que su contenido o relleno vendría dado por los datos sensoriales en los que se descompone últimamente nuestra experiencia. En oposición a las teorías representativas de la percepción, de raíz lockeana, en las que la conexión entre la experiencia sensorial y los objetos del mundo externo se supone contingente (los contenidos de la experiencia nos proporcionarían una evidencia inductiva de los objetos externos que los causan), Russell y otros propiciaron teorías fenomenistas, de raíz berkeleyana, en las que aquella conexión se supone necesaria (hablar de objetos físicos es hablar de modo abreviado de ciertas pautas regulares que presenta nuestra experiencia). La máxima suprema de la filosofía russelliana nos exige substituir los objetos físicos, en tanto que entidades inferidas, por construcciones lógicas a partir de los datos sensoriales. Reformulado lingüísticamente, el programa fenomenista consistía en reemplazar el lenguaje de objetos por un lenguaje de apariencias. Carnap hizo un esforzado intento en esa dirección en su obra *La construcción lógica del mundo*.

Los años que siguieron a la Segunda Guerra Mundial contemplaron el desprestigio del análisis clásico. Los resultados del análisis traduccional fueron desalentadores. Así, se encontraron dificultades insalvables en el programa fenomenista. Los análisis no lograban expurgar de la traducción la referencia a cosas físicas. Sin

embargo, los críticos del análisis clásico seguían manteniendo un fuerte vínculo de continuidad con los primeros analistas. Seguían concibiendo la tarea de la filosofía como la clarificación de las proposiciones. Ahora bien, esa labor clarificatoria podía llevarse a cabo siguiendo dos caminos que entonces se vieron como excluyentes: el camino de la construcción lingüística o el de la descripción lingüística.

Quienes siguieron el primer camino creyeron que el método adecuado en filosofía consistía en la construcción de lenguajes formalizados, lógicamente perspicuos, que sirviesen como modelos ideales para reconstruir racionalmente y «precisificar» los rasgos filosóficamente interesantes de los lenguajes naturales. En Norteamérica la influencia de refugiados del nazismo como Carnap y Reichenbach fue decisiva en los filósofos más destacados, y notoriamente entre ellos en Quine. En este recurso a lenguajes ideales los practicantes del *análisis construccionista* seguían la senda de los analistas clásicos, Moore exceptuado. Lo que los diferencia es que aquéllos llegaron a abandonar la exigencia de que las proposiciones que aparecen en el *analysans* sean *sinónimas* de las que aparecen en el *analysandum*. La idea misma de sinonimia resultó sospechosa para Quine. A lo sumo, las oraciones del lenguaje formalizado a las que llegamos como resultado del análisis serán paráfrasis aproximadas, nunca traducciones exactas, de las oraciones de las que partimos. El «lenguaje canónico» servirá para *regimentar* el discurso y la regimentación supone siempre una buena dosis de simplificación e idealización.

Pero este enfoque construccionista es sensible a una objeción. Aun admitiendo que la construcción de modelos formales puede ser útil en la resolución de los problemas filosóficos, éstos hunden a menudo sus raíces en los conceptos ordinarios que usamos cotidianamente, en los modos no regimentados en que funcionan expresiones del lenguaje común tan cruciales filosóficamente como «verdadero», «conocer», «existir», «mismo», «causa», «bueno», etc. Por tanto, los conceptos contruidos y las regimentaciones de los lenguajes artificiales arrojarán luz acerca de aquellos problemas sólo si se muestran las conexiones y diferencias entre ambos grupos de conceptos. ¿Y cómo hacer esto último sin describir el funcionamiento de los conceptos ordinarios, sin seguir la otra vía a la que antes nos referimos, la descripción de la gramática lógica de las expresiones de los lenguajes naturales? Es la vía que han seguido el segundo Wittgenstein, Ryle, Austin y sus seguidores. En vez de buscar la clarificación filosófica por medio de la traducción, como los analistas clásicos, o por medio de la regimentación, como los practicantes del análisis construccionista, estos filósofos prestaban atención a las complejidades del funcionamiento de las expresiones del lenguaje ordinario, ya que, como hemos señalado, son los conceptos organizativos más generales, comunes a todo discurso, los que suscitan la mayoría de las perplejidades filosóficas. La convicción de que los datos sensoriales no pueden considerarse como una suerte de elementos de una tabla de Mendeléiev epistemológica y de que no existe *la* forma lógica de una proposición, sino que el que le atribuyamos una u otra forma a una proposición depende de qué conexiones inferenciales o qué capacidades semánticas estemos tratando de apresar llevaron al rechazo de la palabra «análisis» entendida en su sentido etimológico de «descomposición». De ahí que a veces, para designar esta manera de filosofar, no se hable de análisis sino de *elucidación conceptual*. La analogía química de la resolución de un compuesto conceptual en sus elementos integrantes fue substituida por la idea

del análisis como estudio de las interconexiones de los conceptos. Se trata de lo que Strawson ha acertado a llamar *análisis conectivo*.

3. ASOMBRO, TERAPIA Y DESCRIPCIÓN

Mientras que algunos discípulos de Wittgenstein en Cambridge, como John Wisdom, practicaron una forma terapéutica del análisis conceptual, en Oxford se puso mayor énfasis en la descripción sistemática del lenguaje ordinario. Pero el análisis terapéutico y el sistemático no tienen que ser mutuamente excluyentes. El impulso terapéutico está conectado con las raíces mismas de la actitud filosófica. Desde Platón a Schopenhauer los filósofos han concordado en que la filosofía brota de una especie de *asombro* ante la realidad y de un cierto rechazo de las apariencias.

Encontramos en el llamado problema de los futuros contingentes¹⁰ un buen ejemplo de ese sentido del asombro que puede sumirnos en la perplejidad y la paradoja. Los filósofos megárico-estoicos, Aristóteles, ciertos escolásticos medievales y, ya en nuestros días, el lógico polaco Jan Lukasiewicz fueron fascinados por este problema. Tomemos un enunciado como «Mañana habrá una batalla naval». Aparentemente, este enunciado formula una proposición *contingente* acerca de un evento futuro (aparentemente contingente porque diríamos que hay circunstancias bajo las cuales podría ser falsa). Pero, razona el fatalista, o bien esta proposición es verdadera ahora o es falsa ahora. Si es verdad ahora que mañana va a haber una batalla naval, entonces es *necesario* que mañana haya tal batalla. Y si es falso ahora que mañana va a haber una batalla naval, entonces es *imposible* que mañana la haya. Pero si es necesario o imposible que mañana haya esa batalla, entonces el evento en cuestión *no* es en realidad contingente: ya está ahora determinado si va a haber esa batalla y nada podemos hacer por impedirlo. Obsérvese además que el enunciado que, siguiendo a Aristóteles, hemos tomado como nuestro ejemplo, es un enunciado singular *cualquiera* acerca de un evento futuro. Así, *por mera lógica*, por aplicación del principio de bivalencia —«Toda proposición es verdadera o falsa»— nos vemos condenados al fatalismo. Sin embargo, esto choca con nuestras preconcepciones comunes: ¿de qué serviría deliberar, sopesar los pros y los contras, tomar precauciones, entrenarse y demás, si lo que va a suceder va a suceder ineluctablemente?

La necesidad de disipar la perplejidad y la paradoja que se generan cuando la reflexión filosófica nos lleva a conclusiones que parecen lógicamente inevitables y, al mismo tiempo, inaceptables, porque están en flagrante contradicción con las convicciones más arraigadas, suministra un primer motivo para el análisis. Cuando se produce una situación así encontramos a menudo que es el producto de una especie de miopía intelectual, de una ofuscación de nuestras capacidades intelectuales, de un encandilamiento de la inteligencia por ciertas formas de lenguaje. Así, la idea de que los predicados «es verdadero» o «es falso» añaden una cierta cualidad peculiar a un enunciado puede llevarnos a creer que las proposiciones singulares sobre eventos futuros no pueden ser ni verdaderas ni falsas so pena de vernos abocados al fatalismo.

¹⁰ Véase A. García Suárez, «Fatalismo, trivalencia y verdad: un análisis del problema de los futuros contingentes», *Anuario filosófico* XVII/1 (1983): 307-29.

Es cierto que la actitud de asombro es también propia del científico. También el científico se asombra, por ejemplo, de que la luz se transmita en trayectoria rectilínea. Y si la ciencia arranca del mismo sentimiento, ¿qué diferencia de ella a la filosofía? Se ha intentado responder a esta pregunta apuntando hacia la *cotidianeidad* del objeto de asombro del filósofo. El asombro filosófico no iría dirigido hacia lo extraordinario, hacia fenómenos especialmente raros, sino hacia las cosas que nos resultan familiares a todos. Friedrich Waismann definió en una ocasión al filósofo como «el tipo de hombre al que le es dado asombrarse acerca de las cosas de conocimiento cotidiano».¹¹ Waismann cita al respecto el rompecabezas de Agustín de Hipona acerca del tiempo y su medida: ¿cómo es que podemos medir el tiempo, dado que el pasado ya no existe, el futuro aún no existe y el presente es un instante inextenso? Agustín no se asombra de nada extraordinario. Él sabe perfectamente medir el tiempo. Lo que le inquieta no es cómo medir de hecho el tiempo sino cómo es que resulta *posible* medirlo. La solución que Agustín da al problema comporta que el tiempo es algo mental que sólo es posible medir en la medida en que a través de la memoria y la anticipación tomamos contacto respectivamente con el *presente* del pasado y con el del futuro. Pero Agustín contempla también maravillado el fenómeno de la memoria: ¿cómo es que el pasado puede ser preservado en la memoria mediante copias de nuestras impresiones sensoriales que deben ser hasta cierto punto idénticas a esta últimas, pero que, siendo éstas fugaces y aquéllas permanentes, deben también ser distintas de ellas? De nuevo, Agustín no se asombra de hazañas especiales de la memoria, sino de la *posibilidad* de que haya una cosa como la memoria. Aunque, en cierto modo, es verdad que el objeto del asombro filosófico es algo que nos resulta familiar, creo que tampoco es claramente distintivo. También el científico busca explicar a menudo fenómenos cotidianos (¿por qué cae en trayectoria aproximadamente perpendicular sobre la cubierta una pelota soltada sobre la cubierta de un barco en movimiento?, pongamos por caso). Más bien, lo que distingue el asombro filosófico habría que buscarlo en el tipo de tratamiento que permite aquietarlo. Cuando miramos en esa dirección, nos percatamos del carácter *no empírico* de la eliminación del asombro filosófico, del hecho de que no es resoluble aportando mera información fáctica. No es el descubrimiento de hechos nuevos y desconocidos, no es la aportación de la experiencia o el resultado de la experimentación, lo que disipa el asombro filosófico, sino la visión de lo que ya conocíamos bajo una nueva luz. El problema aristotélico de los futuros contingentes o el problema agustiniano del tiempo no se resuelven con nuevos datos empíricos. En esto radica la diferencia con los problemas científicos. En filosofía la observación y la experimentación no desempeñan ningún papel. Pero esta diferenciación es puramente *negativa*. Si la filosofía no se sirve de los métodos habituales de la ciencia, ¿es entonces una especie de ciencia de gabinete? ¿Puede el filósofo llegar a conocer algo sobre la realidad entregado a una cómoda meditación ante la estufa sin tener que mancharse en la impura actividad del laboratorio o del observatorio? La respuesta es que debe haber alguna diferencia radical entre el tipo de intelección perseguido por el científico y el perseguido por el filósofo. Los problemas filosóficos

¹¹ *The Principles of Linguistic Philosophy*, Londres: Macmillan, 1965, p. 6. (*Los principios de la filosofía lingüística*, México: UNAM, 1970).

son problemas *conceptuales*; el filósofo no busca la obtención de nuevos conocimientos sino la *clarificación* del pensamiento. Wittgenstein proclamó epigramáticamente esta concepción no cognitiva de la filosofía a la que antes hicimos referencia:

La filosofía no es una de las ciencias naturales. (La palabra «filosofía» debe denotar algo por encima o por debajo, pero no al lado, de las ciencias naturales.) El objeto de la filosofía es la clarificación lógica de los pensamientos.¹²

La concepción de la filosofía como una actividad elucidatoria puede retrotraerse de nuevo a Kant, quien afirmó que no se enseña filosofía, se enseña a filosofar. Enseñar a filosofar comporta, entre otras cosas, transmitir esa capacidad de asombro que el filósofo experimenta.

Aunque el impulso terapéutico proporcione el arranque inicial al análisis, éste puede ser proseguido más allá de las motivaciones de partida. Una vez que nos ponemos a estudiar el funcionamiento y las interconexiones de los conceptos de un área determinada, el estudio puede continuarse con una intención más descriptiva y sistemática. El *análisis sistemático* busca la descripción y ordenación de una cierta región conceptual. Es aquí donde encaja la metáfora, propuesta por Gilbert Ryle, de la «geografía lógica» de los conceptos, que el filósofo debe «cartografiar». En cierto modo, el análisis sistemático es la consecuencia natural a la que conduce el impulso terapéutico. Pues, una vez que se sacan a la luz los malentendidos y las distorsiones conceptuales que subyacen a las formas de confusión filosófica, ¿qué hay más natural que contrastarlo con el modo efectivo de funcionamiento de nuestros conceptos? ¿Y cómo exponer éste sin describir de manera sistemática al menos una parte de la anatomía y la fisiología de nuestro esquema conceptual? Así, cuando Wittgenstein critica la idea de un lenguaje privado no se limita a la tarea negativa de mostrar que no satisface los requisitos mínimos exigibles a cualquier cosa que pueda considerarse un lenguaje, sino que se lanza a la tarea positiva de examinar el funcionamiento efectivo de nuestro lenguaje sobre sensaciones.¹³ Wittgenstein insiste en que la filosofía trata de obtener una *representación perspicua* o *sinóptica* (*übersichtliche Darstellung*) de segmentos de nuestro lenguaje a fin de lograr claridad conceptual.

En *Individuos*, Strawson dio un paso más al defender la idea de una «metafísica descriptiva» en contradistinción con una «metafísica revisionista». Mientras que una metafísica validadora o revisionista sueña con cambiar la estructura global de nuestro esquema conceptual por una mejor, la metafísica descriptiva se contenta con describir esa estructura. Este género de metafísica comparte la finalidad descriptiva de lo que hemos llamado el análisis conectivo; difiere de él sólo en su extensión y generalidad. Y, de nuevo, encontramos resonancias kantianas en *Individuos*. Por un lado, Strawson no se limita a describir los rasgos generales y estructurales de nuestro esquema conceptual tal como es efectivamente, sino que considera la posibilidad de alternativas a él: explora hasta qué punto cabría reproducir nuestra estructura conceptual en un mundo puramente auditivo, sin cuerpos materiales; rechaza por

¹² *Tractatus logico-philosophicus*, 4.111-4.112.

¹³ Véase A. García Suárez, *La lógica de la experiencia: Wittgenstein y el problema del lenguaje privado*, Madrid: Tecnos, 1976.

incoherente un esquema en el que se tratase de combinar la total ausencia de objetos de referencia espacio-temporales con la existencia de centros individuales de conciencia al modo de las mónadas leibnizianas. Por otro lado, Strawson emplea argumentos transcendentales: argumentos que, en su caso, buscan establecer las condiciones de la posibilidad de hacer ciertas distinciones (como la distinción entre mis experiencias y las experiencias de los demás) o de lograr ciertos resultados (como identificar sensaciones y otros tipos de particulares privados).

4. ¿HAY LUGAR PARA UNA FILOSOFÍA PRIMERA?

Bajo la concepción de Dummett, la filosofía del lenguaje, lejos de ser una disciplina periférica como la filosofía del arte o la filosofía de la biología, ocupa un lugar central en la tarea filosófica, es la «filosofía primera». Este lugar de privilegio le es negado por quienes dan prioridad a la filosofía de la mente sobre la filosofía del lenguaje. Dummett cita al respecto al malogrado Gareth Evans y a Christopher Peacocke. También cabe englobar aquí a John Searle, que incluye la filosofía del lenguaje en la filosofía de la acción y ésta a su vez en la filosofía de la mente. Searle arguye que la filosofía del lenguaje se ocupa centralmente de un tipo peculiar de acciones, los actos de habla (los actos verbales de enunciar, prometer, ordenar, nombrar, felicitar, etc.). Y puesto que se trata de conductas intencionales, resulta que la filosofía del lenguaje y la filosofía de la acción son ramas de la filosofía de la mente. Ahora bien, esta argumentación de Searle da por supuesto que podemos dar cuenta adecuadamente de ciertos fenómenos mentales, de las intenciones, creencias y otras «actitudes proposicionales», sin apelar a nociones lingüísticas.

Otra línea de rechazo a la tesis de la prioridad de Dummett proviene de Quine. Desde 1968, Quine ha insistido en el lema «No hay lugar para una filosofía primera». El lema va asociado a su defensa de una «epistemología naturalizada» y a su idea de que la filosofía es *continua* con la ciencia natural, una idea opuesta a la concepción no cognitivista de la filosofía que, como vimos, emana de Wittgenstein y fue aceptada por los positivistas lógicos y por los partidarios oxonienses del análisis conceptual.¹⁴ A mediados de siglo, Quine sometió a crítica la distinción analítico/sintético y sostuvo que todo enunciado, incluso una verdad lógica como la ley de tercio excluso, es susceptible de revisión ante una experiencia recalitrante. Si se acepta el veredicto de Quine, no cabe considerar analíticas las proposiciones de la filosofía, como se desprendía de la posición de los positivistas lógicos; no podremos decir que los resultados de la filosofía constituyen un conjunto de proposiciones *a priori* alcanzables por análisis conceptual. El único privilegio que cabe acordar a las proposiciones analíticas, y en particular a las proposiciones de la lógica y la matemática, es su mayor *centralidad* en nuestra «red de creencias». Son las proposiciones más alejadas de la periferia de nuestro cuerpo global de creencias, de allí donde éste entra en contacto con el exterior a través de la experiencia y, por tanto, son las proposiciones cuyo abandono provoca mayor desorden de esa estructura global.

¹⁴ He discutido esta cuestión en «¿Hay lugar para una filosofía primera?», recogido en J.J. Acero y T. Calvo Martínez (comps.), *Symposium Quine*, Granada: Universidad de Granada, 1987.

Pero entre ellas y el resto de las proposiciones del sistema hay sólo una diferencia de grado, no de principio. Quine rechaza la posición madura de Carnap que antes hemos delineado porque la considera basada en la noción de analiticidad, sin apelar a la cual, cree él, no es posible distinguir las cuestiones filosóficas (entendidas como cuestiones pragmáticas acerca del uso del lenguaje) y las cuestiones teoréticas en general.

No obstante, Quine hace compatible su naturalismo con la aceptación del giro lingüístico en filosofía. Esta aceptación toma en su caso la forma de una insistencia en que el cambio de la vía de las ideas (la vía inaugurada por Descartes y practicada por los empiristas británicos) a la vía de las palabras (la vía anticipada, según él, por John Horne Tooke y Jeremy Bentham) ha sido una de las encrucijadas «en las que el empirismo ha dado un giro para mejorar». Esta «primera piedra millar del empirismo» consiste en «la adopción de la política, en epistemología, de hablar acerca de expresiones lingüísticas donde sea posible en vez de hablar acerca de ideas». ¹⁵ En el Quine de *Palabra y objeto*, el entusiasmo por el giro lingüístico aparecía algo enfriado por su rechazo de la tesis carnapiana de la naturaleza externa de las cuestiones filosóficas. Aún así, reconocía hasta cierto punto el giro lingüístico de la filosofía con su doctrina del «ascenso semántico» (la estrategia consistente en pasar del modo material al modo formal de hablar).

Lo que separa a Quine de otros filósofos analíticos es su negativa a aceptar que el examen del lenguaje sea distintivo de la filosofía. En *Palabra y objeto* señala que, pese a su mayor utilidad en filosofía, la maniobra del ascenso semántico también se emplea en la ciencia y que la filosofía «como esfuerzo por aclararse las cosas, no puede distinguirse, en puntos esenciales de finalidad y método, de la ciencia, buena o mala». ¹⁶ Como Russell en ciertos momentos de su carrera, Quine cree que las cuestiones filosóficas difieren sólo en grado, y no en género, de las cuestiones científicas. Pero hay una diferencia entre ellos. Russell solía mantenerse anclado en la concepción positivista comtiana de la filosofía como una fase previa de la ciencia en constitución. Para él la filosofía es aquello que *todavía* no es ciencia. Se ocupa de los problemas residuales para cuyo tratamiento aún no se ha encontrado un método respetable. En la gráfica imagen de Austin (cuya concepción de la filosofía incluía inestablemente esta idea comtiana al lado de ideas compartidas con los partidarios del análisis conceptual), la filosofía sería un sol germinal y tumultuoso del que, de vez en cuando, se van desprendiendo planetas fríos y bien regulados, las ciencias positivas. Quine, por el contrario, no concibe la filosofía como una actividad precientífica, sino como una parte integrante de la ciencia, una actividad continua con ella.

Cuando tratamos de hallar la característica distintiva de las cuestiones filosóficas nos topamos con el hecho de que la filosofía no tiene un objeto o tema específico en el sentido en que lo tienen, por ejemplo, la astronomía o la botánica. Esto se manifiesta tanto en el carácter omnívoro de la filosofía, en el hecho de que cualquier materia suficientemente general tiene una rama de la filosofía que la

¹⁵ «Five Milestones of Empiricism», en *Theories and Things*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, p. 67.

¹⁶ *Word and Object*, Cambridge, Mass.: MIT Press, 1960. (*Palabra y objeto*, Barcelona. Llabor, 1968, p. 17).

examina (hay una filosofía de la biología y una filosofía política, una filosofía moral y una filosofía de la mente, etc.), como en el hecho de que a partir de cualquier cuestión, si la retrotraemos hasta un cierto punto, podemos alcanzar un problema típicamente filosófico. Por ejemplo, a partir de la cuestión de si una inferencia inductiva concreta está justificada podemos plantear el problema de la validez o justificación de la inducción en general; a partir de la cuestión de si un relato particular es verdadero podemos desarrollar el problema de la verdad; a partir de la cuestión de si un determinado ordenamiento legal obliga a tal o cual acción podemos retrotraernos a las cuestiones de la obligación, la obediencia y la desobediencia civiles. En todos estos casos cruzamos una cierta línea de demarcación que separa las cuestiones filosóficas de las cuestiones fácticas.

Una posición continuista como la de Quine no requiere una tajante distinción entre las cuestiones científicas y las filosóficas. Basta con que la diferencia sea de grado. A primera vista, puede parecer que esa diferencia radica en que la transición a las cuestiones filosóficas sigue la dirección de una mayor *generalidad*. Así, podría pensarse que el objeto formal de la filosofía estaría constituido por los objetos materiales de las ciencias y de las prácticas humanas cuando se los persigue más allá de las fronteras metodológicas de cada una de ellas y se los contempla en un contexto más amplio, en una *symplokhé* de las ideas. Aunque hay algo de verdad en esta propuesta, no es lo suficientemente distintiva. La generalidad por sí misma no puede ayudarnos a esclarecer la naturaleza de las cuestiones filosóficas. Si por generalidad entendemos máxima *abstracción*, la propuesta nos recuerda la doctrina escolástica de los tres géneros de abstracción. Pero hemos de tener en cuenta que hay asuntos filosóficos sumamente concretos (el problema kantiano de la mano derecha y la mano izquierda sería un ejemplo) y hay asuntos de naturaleza máximamente abstracta en física (los físicos sueñan hoy con una «teoría de todo») y en matemáticas (la teoría de conjuntos o la teoría de grupos abstractos). Tampoco resulta distintiva de la filosofía la generalidad entendida como *globalidad*. Cierto es que el filósofo propende muchas veces a una visión sinóptica y totalizadora, pero la filosofía no puede ser una especie de Enciclopedia. Ni un filósofo tiene por qué ser un hombre de conocimientos universales (nadie puede serlo hoy), ni un libro de filosofía es un compendio que dispense de otras lecturas a quien se interese por generalidades. La Enciclopedia es trabajo para equipos interdisciplinarios. La afirmación de Quine en *Palabra y objeto* según la cual la preocupación ontológica del filósofo sólo difiere en la «amplitud de las categorías»¹⁷ de la preocupación del científico por lo que hay es difícil de aquilatar sin una ulterior aclaración de lo que haya de entenderse por tal *amplitud*. No obstante, creo que hay razones para ser escéptico sobre su potencial valor distintivo.

5. ¿HACIA UNA CARACTERIZACIÓN NO LINGÜÍSTICA?

Aunque Quine hace compatible su perspectiva naturalista con la aceptación del giro lingüístico, algunos filósofos cuya obra se ha desarrollado en la órbita analítica

¹⁷ *Ibid.*, p. 284.

se han mostrado escépticos acerca del giro lingüístico o lo han rechazado de plano. Karl Popper, muy destacadamente, rechazaba con vehemencia que la labor de la filosofía fuera la clarificación o el análisis de conceptos, palabras o lenguajes. Para él la función de la filosofía era idéntica a la de la ciencia: «buscar *verdades* interesantes e importantes; esto es, *teorías* verdaderas». ¹⁸ Cabría, entonces, o bien acudir al recurso de negarle a Popper el título de filósofo analítico o ensayar una caracterización no lingüística de la filosofía analítica.

Algunos, desesperando de encontrar características comunes más precisas, proponen tomar la noción de filosofía analítica como un concepto vago, bajo el que caen especímenes unidos por un mero «aire de familia» y cuyas características serían compartir una cierta comunidad de problemas, apelar a un mismo conjunto más o menos definido de «autoridades», mantener altos niveles de rigor, claridad y apertura a la contrastación comunal, etc. La «analiticidad» de la filosofía sería un mero asunto de *estilo*. Con este criterio, Popper contaría como un filósofo analítico (comparte un conjunto de problemas con Russell y los miembros del Círculo de Viena, mantiene altos niveles de rigor, etc.). El problema es que esta propuesta le daría a Edmund Husserl, pongamos por caso, el mismo derecho a ser tenido por filósofo analítico que a Frege, algo que sería inadmisibles por más que Dummett, en *Origins of Analytical Philosophy*, haya mostrado la identidad de raíces de la filosofía analítica y de la escuela fenomenológica y la cercanía intelectual de sus fundadores.

Hay otra familia de caracterizaciones no lingüísticas de la filosofía analítica que ponen el énfasis en lo que, siguiendo a Alfred Ayer, podríamos llamar su «función judicial»:

Se trata de la concepción del filósofo como juez. La idea es que el filósofo no investiga el mundo de primera mano, sino que más bien evalúa las pruebas que otros ponen ante él. Su tarea es pronunciarse sobre las pretensiones de conocimiento que son presentadas por el científico, o en realidad por el hombre de la calle. El filósofo plantea la cuestión socrática de si realmente conocemos todo lo que creemos conocer. Considera hasta qué punto nuestras creencias más fundamentales son susceptibles de justificación. ¹⁹

Quando Ayer introduce esta concepción pretende que sea aplicable a la filosofía en general y no sólo a la filosofía analítica. A este respecto, matiza: «Desde la obra del primer Wittgenstein, la filosofía contemporánea se ha ocupado de los límites del discurso significativo más que de los límites del conocimiento, pero aunque se enfoquen desde un ángulo diferente los problemas son substancialmente los mismos». ²⁰ En otro lugar, Ayer generaliza su propuesta librándola del énfasis inicial en la teoría del conocimiento entendida desde una posición «fundamentalista». Tras señalar que la tarea de la filosofía guarda relación con el tema de los criterios, afirma que la filosofía

¹⁸ «How I See Philosophy», en C.J. Bontempo y S.J. Odell (comps.), *The Owl of Minerva: Philosophers on Philosophy*, Nueva York: McGraw-Hill, 1975. (*La lechuza de Minerva: ¿Qué es la filosofía?*, Madrid: Cátedra, 1979, p. 63).

¹⁹ «The Nature of Philosophical Inquiry», en *The Meaning of Life and Other Essays*, Londres: Weidenfeld and Nicolson, 1990, p. 68. (*El sentido de la vida*, Barcelona: Península, 1992).

²⁰ *Ibid.*

se ocupa de las pautas que gobiernan nuestro uso de los conceptos, de nuestras evaluaciones de la conducta, de nuestros métodos de razonamiento y de nuestras evaluaciones de los elementos de juicio. Una de las cosas que puede hacer es revelar los criterios que de hecho empleamos; otra, determinar si son conflictivos; y una tercera, tal vez, criticarlos y substituirlos por criterios mejores.²¹

Habiendo rechazado la posibilidad de una tipificación lingüística de la filosofía analítica, Leonard J. Cohen ha propuesto una caracterización que, en mi opinión, pertenece a la familia «judicialista». Cohen sostiene que la filosofía analítica se ocupa de la discusión razonada de qué puede ser una razón para qué. Según él,

los problemas de la filosofía analítica son todos problemas normativos conectados de diversos modos con la racionalidad de los juicios, la racionalidad de las actitudes, la racionalidad de los procedimientos o la racionalidad de las acciones. La filosofía analítica busca una resolución razonada de esos problemas y llena un hueco que la epistemología naturalizada es en principio incapaz de llenar.²²

Es más, una vez que el tema unificador de la filosofía analítica se identifica con «el razonar sobre el razonar», Cohen cree que se pone de manifiesto la dirección de su influencia socio-política:

Con su exploración sistemática de las razones y del razonamiento, la filosofía analítica ayuda a consolidar la infraestructura intelectual necesaria para los sistemas de organización social dentro de los cuales las disputas se reflejan en la argumentación y la contraargumentación y no en el uso o la amenaza de la violencia. En virtud de su preocupación por la racionalidad, promueve el reconocimiento de que el mérito intelectual de la opinión de una persona no depende de su pertenencia a un partido, sacerdocio o tradición hermética particulares. Y, con su interés en seleccionar para la discusión asuntos últimos, tiende a minar cualquier apoyo a la idea de que ciertos principios, prerrogativas o presunciones aceptados son intrínsecamente inmunes a la crítica y a la reevaluación racionales. Ningún dogma es sacrosanto para ella... Su tarea común característica queda mejor descrita como justamente la clarificación, evaluación, mejora o redelineación de los diversos marcos racionales dentro de los que las personas pueden determinar las soluciones óptimas de sus problemas personales, sociales, culturales, técnicos o científicos.²³

Más adelante, Cohen añade que la filosofía analítica es «un movimiento cultural que promueve la tolerancia, el sufragio universal, el pluralismo ético, la resolución no violenta de las disputas y la libertad de empresa intelectual, y es a su vez promovida por ellos. Las tiranías doctrinarias tienen ciertamente buenas razones

²¹ *The Central Questions of Philosophy*, Londres: Weidenfeld and Nicolson, 1973. (*Los problemas centrales de la filosofía*, Madrid: Alianza Editorial, 1979, p. 14.

²² *The Dialogue of Reason: An Analysis of Analytical Philosophy*, Oxford: Clarendon Press, 1986, p. 49.

²³ *Ibid.*, p. 61.

para proscribirla»²⁴. Recientemente, Dagfin Føllesdal se ha sumado a este tipo de caracterizaciones. En su opinión, es inútil intentar definir la filosofía analítica por referencia a *doctrinas* o *problemas* específicos, o apuntando a un *método* específico de análisis conceptual. «Lo que la distingue», sostiene él, «es un particular *modo de enfocar* los problemas filosóficos en el que los argumentos y la justificación desempeñan un papel decisivo».²⁵ Y añade:

Un filósofo analítico que presenta y evalúa una posición filosófica pregunta: ¿qué *razones* hay para aceptar o rechazar esta posición? Esta pregunta exige una investigación de qué se sigue de la posición en cuestión y de qué otras posiciones puede derivarse. ¿Cómo se puede reforzar o invalidar esa posición? Esto es lo que habitualmente se quiere decir cuando se pregunta: ¿qué significa exactamente esta posición? Se descubre entonces que diferencias minúsculas en el modo en que se formula una posición determinan si es aceptable o no.²⁶

Føllesdal considera que esta última es «una razón por la que los filósofos analíticos se ocupan tan a menudo de analizar el lenguaje. El análisis lingüístico es necesario para evitar ambigüedades y obscuridades que pueden ser cruciales para la validez de una línea de argumentación».²⁷ Su concepción de lo que cuenta como argumentación y justificación pretende ser lo suficientemente amplia para no excluir a ningún filósofo al que consideremos analítico, pero también lo necesariamente estrecha para no dejar colarse a ningún filósofo no considerado analítico. Føllesdal señala, a este respecto, que, aunque la familiaridad con la argumentación deductiva es importante para utilizar y evaluar otros tipos de argumentos, en filosofía, como en otras áreas, nos encontramos más a menudo con argumentos no monotónicos (argumentos cuya validez podría ser dañada por la adición de nuevas premisas). Además, la filosofía consiste, según él, de «intrincadas descripciones de emociones y de actitudes humanas como la percepción» que requieren distinciones que sean adecuadas al material y a la vez introduzcan «claridad y cohesión». Es a través de un «equilibrio reflexivo» entre la teoría de las conexiones generales y los detalles como llegamos en filosofía, al igual que en otras ciencias, a una justificación de nuestras intuiciones tanto generales como específicas. De modo semejante a Cohen, Føllesdal ve la filosofía analítica como una fuerza que apoya una democracia en buen funcionamiento. No sólo debemos tomar parte en la filosofía analítica por su valor intrínseco como filosofía «sino también por razones de ética individual y social». Debemos tratar de producir convicción no por coerción o con recursos retóricos sino «por medio de la argumentación racional, en la que la otra persona es reconocida como creatura autónoma y racional.»²⁸ Føllesdal concluye:

Esto es importante tanto por lo que hace a la ética individual como por lo que hace a la ética social. En nuestros escritos y enseñanzas filosóficas debemos

²⁴ *Ibid.*, p. 62.

²⁵ «Analytic Philosophy: What Is It and Why Should One Engage in It?», en H.-J. Glock (comp.), *op. cit.*, p. 14.

²⁶ *Ibid.*, pp. 7-8.

²⁷ *Ibid.*, p. 8.

²⁸ *Ibid.*, p. 15.

hacer hincapié en el papel decisivo que deben jugar los argumentos y la justificación. Esto les hará más difícil la vida a los líderes políticos y a los fanáticos que esparcen mensajes que no resisten un escrutinio crítico, y que sin embargo tienen a menudo la capacidad de seducir a las masas llevándolas a la intolerancia y a la violencia. La argumentación y el diálogo racionales son de suma importancia para una democracia en buen funcionamiento. Educar a las personas en esas actividades es quizás la tarea más importante de la filosofía analítica.²⁹

Me parece innegable que la filosofía analítica, globalmente considerada, tiende a promover los valores sociales y políticos que Cohen y Føllesdal señalan y estoy de acuerdo en que ésta es su tarea más importante. Pero, pese a su carácter edificante, creo que esta propuesta no es suficientemente distintiva: otros modos de filosofar son solidarios de los valores indicados. ¿Acaso Jürgen Habermas, por ejemplo, no ha venido ocupándose largos años de problemas normativos conectados con la racionalidad? ¿Deberíamos clasificarlo entonces como filósofo analítico por este criterio? Más generalmente, parece que el criterio propuesto, basado en el fondo en lo que Ayer llamaba «la concepción del filósofo como juez», delimita si acaso la tarea de la filosofía sin apellidos, no la de la filosofía *analítica* o la de cualquier otra orientación filosófica particular. De ahí la matización de Ayer que antes he señalado.

Føllesdal es consciente de esta dificultad y advierte que su tesis es refutable si es posible hallar filósofos que consideremos analíticos pero que no se ocupen suficientemente de la argumentación y la justificación. Ahora bien, dada la amplitud de lo que él entiende por «argumentación» y «justificación», parece razonable que se descarten los potenciales contraejemplos que a veces se señalan. A este respecto escribe:

Los grandes héroes de la filosofía analítica, como Bolzano, Frege y Russell, encajan bien en este cuadro. Mediante el gran peso que han dado a los argumentos han aportado a la empresa filosófica calas en diversas conexiones generales, así como estudios y distinciones detallados. No obstante, Moore y Wittgenstein también han hecho importantes contribuciones. Aportan pocas calas en conexiones generales, pero han dado descripciones y han trazado distinciones; es más, han detectado dificultades a las que deben estar alertados todos los intentos de ofrecer una filosofía sistemática. Detectar dificultades es también una importante contribución a la filosofía, muy importante de hecho.³⁰

Por otro lado, Føllesdal conjura la amenazante posibilidad de que su criterio sea demasiado liberal adelantándose a señalar que excluye a algunos filósofos. Bajo su criterio, sostiene él, filósofos como Heidegger y Derrida no cuentan como analíticos. La razón es que hacen uso predominantemente de la retórica en vez de la argumentación y la justificación. Menciona al respecto lo que Husserl escribió en su ejemplar de *El ser y el tiempo* («Lo que se dice ahí es mi propia doctrina, pero sin su justificación más profunda») y la «discusión» de Derrida con Searle, en la que, cuando Searle defiende su posición de la crítica de Derrida alegando que ha sido mal

²⁹ *Ibid.*, pp. 15-16.

³⁰ *Ibid.*, pp. 11-12.

entendido y mal citado, este último recurre a dirigirse a él como SARL (Sociedad Anónima de Responsabilidad Limitada) para indicar que Searle no quiere hacerse responsable de sus posiciones. Y apostilla: «La audiencia aplaudió a Derrida, pero esto no es filosofía analítica».³¹

Cabría discutir las ventajas y las desventajas de restringir la aplicabilidad del criterio de la función judicial haciéndolo definitorio sólo de la filosofía analítica y no de la filosofía *tout court*. Si la función judicial y lo que ella comporta (sea esto el énfasis en la argumentación y la justificación, el razonar sobre el razonar, la búsqueda de la claridad y la cohesión, el equilibrio reflexivo en el plano conceptual, o lo que fuere) se consideran constitutivos de la filosofía *tout court*, entonces es difícil admitir en la cofradía a autores como Heidegger y Derrida. La impaciencia de Carnap o de Ayer con Heidegger reflejan esta posición. La restricción del criterio que Cohen y Føllesdal realizan, haciéndolo sólo constitutivo de la filosofía analítica, permite seguir considerando filósofos (aunque tal vez descarriados) a Heidegger, Derrida y otros. Føllesdal no rechaza que estos autores pudieran proporcionar calas filosóficas, aunque afirma que para desvelarlas «habría que reformular sus puntos de vista de manera clara, a fin de hallar lo que puede aducirse en pro o en contra de ellos».³²

Ahora bien, la tesis de Føllesdal (y lo mismo se aplicaría, *mutatis mutandis*, a la de Cohen) no sólo sería refutada, como él mismo reconoce, si se pudieran hallar filósofos considerados analíticos que no satisficieran el criterio propuesto, sino que también debería serlo si se pudieran hallar filósofos que satisficieran el criterio propuesto pero no fuesen considerados analíticos. Pero sucede que, por el criterio propuesto numerosos filósofos no considerados analíticos contarían como tales. En este sentido, Cohen ve una continuidad de problemas, y no de métodos, con la corriente principal de los autores clásicos. «Sean cuales fueren los restantes temas que ocuparon a Platón, Aristóteles, Tomás de Aquino, Hume, Kant e incluso Hegel, todos ellos buscaron en algún momento soluciones razonadas a problemas sobre la racionalidad», afirma.³³ La postura de Føllesdal ante este problema consiste en una decidida «huida hacia adelante». Lo que él concluye es que la clasificación habitual de la filosofía contemporánea en filosofía analítica y «filosofía continental», incluso con la salvedad de que en este uso «continental» no designa un accidente geográfico sino un temperamento intelectual, es tan desafortunada como aquella clasificación de los animales en una enciclopedia china que Borges inmortalizó. Dice Føllesdal:

Sería mejor decir que la distinción analítico/no-analítico *atraviesa* otras divisiones. Se puede ser filósofo analítico y *también* fenomenólogo, existencialista, hermenéutico, tomista, etc. Que se sea filósofo analítico depende de qué importancia se atribuya a la argumentación y a la justificación. Hay, por ejemplo, fenomenólogos que son *más* analíticos y otros que lo son *menos*. En la misma vena, podemos clasificar a los filósofos de todas las eras de la historia de la materia. Así Tomás Aquino es uno de los tomistas más analítico. Y Aristóteles, Descartes, así como un gran número de otros filósofos verdaderamente grandes

³¹ *Ibid.*, p. 12.

³² *Ibid.*

³³ *Op. cit.*, p. 57.

son filósofos analíticos. Por el modo en que he definido la filosofía analítica, esto es casi tautológico para mí.³⁴

Ciertamente, una vez que el criterio propuesto ha sido convertido en *constitutivo*, es «casi tautológico» que cualquier filósofo que lo satisface —cualquier filósofo que prima la argumentación y la justificación entendidas como se propone— es un filósofo analítico. El problema que persiste está en que es improbable que el criterio propuesto sea adecuado, ya que la mayoría de los filósofos que deja colarse no son considerados filósofos analíticos. Una de dos: o la tesis de Føllesdal ha de entenderse como una definición estipulativa o ha de entenderse como una tesis susceptible de refutación. Si se trata de lo primero, entonces es «casi tautológico» que Aristóteles, Tomás de Aquino, Descartes y muchos otros son filósofos analíticos. Pero en tal caso, la tesis *no* es refutable. Simplemente, es una propuesta definicional: estipula lo que su autor entiende por «filósofo analítico». Pero si su autor pretende que sigamos su propuesta, tiene que darnos *buenas razones* para hacerlo. Y es entonces cuando la propuesta comienza a convertirse ya en una tesis susceptible de refutación. Pero si se trata de una tesis refutable, parece que, como hemos visto antes, una manera de refutarla sería aducir casos de filósofos que satisfagan el criterio propuesto pero no sean considerados analíticos. Y aquí es donde precisamente cabe citar como contraejemplos a Aristóteles, a Tomás de Aquino, a Descartes y a tantos otros. Si, como el propio Føllesdal sostiene, lo que caracteriza la filosofía analítica es, al menos en parte, el ejercicio de un *equilibrio reflexivo* en el ámbito conceptual, el concepto mismo de *filosofía analítica* no puede ser exceptuado de ese ejercicio. Debemos efectuar delicados ajustes mutuos entre el criterio o los criterios generales que empleemos para delimitar el concepto y los casos que admitidamente caen bajo ese concepto. En mi opinión, ni la propuesta de Cohen ni la de Føllesdal lo logran.

Una visión más radical es ofrecida por Hilary Putnam. Para él, el motor de la filosofía analítica ha sido el positivismo lógico de los miembros del Círculo de Viena, transplantado a los Estados Unidos por Carnap y otros exiliados, y anteriormente el atomismo lógico de Wittgenstein y Russell. Putnam no quiere decir que todos los filósofos analíticos hayan participado en alguno de esos «ismos». La razón de que el positivismo lógico haya sido el motor de la filosofía analítica es, nos explica, que «los argumentos a favor y en contra del positivismo fueron los que mantuvieron en movimiento a la filosofía analítica. La filosofía analítica ya ha comenzado a perder su forma como tendencia con la desaparición de una fuerte corriente ideológica en su centro».³⁵ La filosofía analítica, según Putnam, debe ser entendida como parte del fenómeno más amplio del modernismo de los años 30, con el que compartió «una forma extrema del rechazo de la tradición».³⁶ Los conflictos principales dentro de la filosofía analítica serían a su vez reflejo de las tensiones entre las dos alas del modernismo. Por un lado, el ala utópica, representada por la arquitectura moderna, pero también por Carnap y el Círculo de Viena.

³⁴ *Op. cit.*, p. 14.

³⁵ *Realism and Reason: Philosophical Papers*, vol. 3, Cambridge: Cambridge University Press, 1983, p. 303.

³⁶ *Ibid.*, p. 180. John Skorupski insiste en presentar la filosofía analítica como una manifestación del modernismo en su obra citada en la nota 1.

«La creencia de Carnap en el esperanto, el socialismo y los lenguajes ideales que serían efectivamente usados en el trabajo científico era solidaria de las «ciudades radiantes» de Le Corbusier»,³⁷ afirma Putnam. Por otro lado, estaba el ala pesimista. Mientras que «el ala optimista del modernismo pretendía deconstruir la tradición para dejar espacio a la idea del Hombre Nuevo; el ala pesimista pretendía deconstruir la tradición y la idea del Hombre Nuevo».³⁸ Putnam ve en Quine, con su cientifismo, un continuador moderado del Carnap utópico. Wittgenstein, profundamente hostil al cientifismo, representaría en cambio una variante «quietista» del ala pesimista. Putnam cree que estas dos visiones, el modernismo optimista, con su esperanza en un futuro utópico para el hombre, y el modernismo quietista, con su creencia en que el rechazo de la tradición llevará a «un reconocimiento final de la grandeza y el terror de la vida, una inmediatez final que el cientifismo y el progresismo nos han arrebatado», están comenzando a desintegrarse. «En filosofía, como en todo lo demás, estamos al comienzo de un postmodernismo»,³⁹ concluye.

Aunque la visión de la filosofía analítica que Putnam nos ofrece no deja de ser sugerente, fascinante incluso, no es enteramente correcta. Ni Frege ni Moore podrían ser entendidos por referencia a esa fuerte corriente ideológica que pretendió hacer de la concepción del mundo de la física una «teología secular».⁴⁰ En cuanto a los filósofos de Oxford (Ryle, Austin, Strawson, etc.), difícilmente encajan en ninguna de las dos alas del modernismo que Putnam contempla: no participan ni del utopismo cientificista de los positivistas lógicos ni del quietismo pesimista de Wittgenstein. La suya es más la actitud ilustrada y a la vez peculiarmente naturalista de Hume o de Gibbon. Naturalista, porque comparte con Hume, y también con Gibbon, la opinión de que «no es...la razón la que es guía de la vida, sino la costumbre». Ilustrada, porque suscribe la idea de Gibbon, y también de Hume, de que «la filosofía sola puede jactarse (y quizá no sea más que la jactancia de la filosofía) de que su gentil mano es capaz de erradicar de la mente humana el latente y letal principio del fanatismo».

³⁷ *Ibid.*, p. 181.

³⁸ *Ibid.*

³⁹ *Ibid.*, p. 303.

⁴⁰ Putnam, *ibid.*, p. 303.