
IDENTIFICACIÓN Y
DINÁMICA DE LOS
SISTEMAS JURÍDICOS

LA FILOSOFÍA ¿UNA GUÍA PARA PERPLEJOS?¹

1. En este ensayo haré un intento de revisar la situación de la filosofía tal y como ha evolucionado en el curso del siglo que ahora se acerca a su fin. Soy consciente del hecho de que mis juicios y valoraciones son subjetivas y pueden no ser compartidas por todos mis oyentes. Tengo también conciencia de la posibilidad de que alguien que haya sido formado y esté trabajando en la tradición hegeliana o hermenéutica podría subrayar la importancia de acontecimientos filosóficos algo diferentes de los de quien, como yo, ve la evolución principalmente desde la perspectiva de la corriente analítica. Pero me inclino a considerar tal diferencia de énfasis como algo de importancia menor para mi evaluación global de la situación.

El gran pensador judío a partir de cuya *chef d'oeuvre* he dado nombre a mi conferencia está en la encrucijada de tres tradiciones religiosas: la judía, la islámica y la cristiana -siendo estas dos últimas retoños de la primera. Las tres comparten un legado heredado en último término de Grecia. Son *helenocéntricas*, para usar un término acuñado por el académico de cuya «*Paideia*» se hace eco el lema de nuestro congreso². Este legado helénico es el responsable de un componente de racionalidad que contrasta con la enseñanza supra-racional profesada en las sagradas escrituras de las tres religiones: la Biblia, la Torah y el Corán.

Durante la era ilustrada del califato de los Omeyas en Córdoba revivió y floreció el legado helénico de la cultura árabe y judía. Maimónides representa el clímax de su influencia pero también presagia su declive. Su insistencia en que «el hombre sólo debería creer lo que pueda captar con su intelecto

¹ Texto de la conferencia reproducida en videofilm en el Congreso Mundial de Filosofía en Boston, Agosto 1998.

² Werner Jaeger, *Paideia: the Ideals of Greek Culture*. Traducido del alemán por Gilbert Highet. Oxford: Basil Blackwell, 1946, Vol I, Introducción, p. XV y passim.

o percibir con sus sentidos»³ testimonia una actitud racional hacia las cosas. Esto sucedía unos pocos siglos antes de que un renacimiento del pensamiento racional, de origen e inspiración helénicos en el fondo, tuviera también lugar en la esfera cristiana de la cultura.

Tras la caída de los Omeyas, la influencia helénica en la cultura árabe se debilitó. Lo supra-racional tomó el relevo -aparentemente para bien. En la órbita cristiana el legado greco-romano se tomó con el tiempo en una importante fuerza modeladora de una cultura occidental naciente. La división religiosa causada por la Reforma promovió una secularización de la sociedad y desembocó primero en lo que después ha sido conocido como revolución científica, y más tarde como revolución industrial.

El humanismo del Renacimiento había «descubierto» el hombre y la naturaleza, para citar un famoso dicho de Burekhardt. El humanismo de la Ilustración expandió este descubrimiento hasta incluir también una visión de la sociedad justa de ciudadanos libres e iguales. La industrialización y la democracia son frutos gemelos del germen de racionalidad que el Occidente ha heredado de su ascendencia helénica.

Parece sin embargo haber existido una tensión inherente entre la comprensión racional del hombre y de la naturaleza. El humanismo renacentista fue eclipsado por el racionalismo orientado hacia la ciencia del Barroco. De modo similar, el humanismo de la Ilustración acabó amenazado por el racionalismo tecnológico de la era industrial. Parece necesitarse una tercera revitalización de los ideales humanistas para restaurar un balance sesgado dentro de la racionalidad occidental. El alegato de Werner Jaeger en favor de una *paideia* en el sentido griego original pretendía fomentar el advenimiento de ese «tercer humanismo»⁴. El que vaya o no a venir alguna vez es algo incierto.

El legado racional aumentó enormemente el poder expansivo de la cultura occidental. Tres siglos después del Renacimiento ha llevado a la subyugación de la mayor parte de la tierra a la dominación económica y política de Occidente. En la estela del colonialismo, y sobreviviéndole, los ideales de un nuevo estilo de vida se diseminaron con la promesa del progreso ilimitado y del bienestar material en aumento para toda la raza humana. También se pensó que los cambios en estilo de vida favorecerían las formas democráticas de gobierno y el respeto por los derechos humanos. Los idealistas empezaron a hablar de un Estado mundial en formación y de una cultura global mundial.

³ Moses Maimonides, *The Guide for the Perplexed*. Traducido del texto original árabe por M. Friedländer. New York: Dover Publications, 1956, p. XXV.

⁴ Cf. Jaeger, *Humanistische Reden und Vorträge*. Leipzig: Walter de Gruyter, 1937. Algo similar puede decirse sobre el humanismo existencialista de Sartre. Cf. Jean Paul Sartre, *L'existentialism est un humanisme*. Paris: Nagel. 1970.

Pero también hubieron de ser escuchadas voces escépticas de fuerza creciente. ¿Significaba quizás lo que estaba pasando que la racionalidad occidental discursiva y organizatoria corría incontrolada? Hay signos que apoyan esta visión. El elevado standard de vida creado por la tecnología industrial ha propiciado una explosión demográfica que no solo ha tenido efectos ruinosos sobre el medio ambiente físico y los recursos materiales, sino que ha causado también la progresiva deforestación y desecación de la tierra con cambios climáticos inminentes de alcance mundial. El dominio racional de las leyes que reinan en la naturaleza y el conocimiento de cómo manipularlas ha resultado una amenaza letal para su propio objeto: la naturaleza.

Algo similar está también sucediendo con nuestra comprensión racional del hombre. Gracias a la automatización y a la racionalización del trabajo se necesita un número gradualmente decreciente de personas para mantener en marcha el proceso de producción material. El desempleado y el marginado resultan inadaptados para la vida en una sociedad escindida en la que sólo prospera el bien educado y el acaudalado. Existe el riesgo de que estas tendencias conmocionen finalmente los fundamentos de los estados gobernados democráticamente y de que la realización de los ideales ilustrados de una comunidad de hombres libres e iguales degeneren en deshumanizadas relaciones *homo-hominis-lupus* entre sus miembros.

No seguiré más allá este escenario del futuro de la civilización occidental a medida que se hace global. En lugar de ello volveré a algo completamente diferente: una visión de la filosofía en el siglo que acaba. Pero también espero ser capaz de mostrar que las dos visiones, la retrospectiva de la filosofía y la prospectiva del destino de la civilización, no están enteramente desconectadas.

2. En uno de sus muchos escritos autobiográficos Bertrand Russell dice: «El año más importante de mi vida fue el año 1900, y el evento más importante de ese año fue mi visita al Congreso Internacional de Filosofía de París»⁵ (Éste fue, por cierto, el primer congreso de la serie que tiene al nuestro como vigésimo). Allí se familiarizó Russell con el trabajo pionero en lógica hecho por Peano y sus discípulos. Esto le convenció de que las matemáticas no eran más que una forma de lógica altamente desarrollada. Inmediatamente después Russell encontró que esta idea ya había sido explorada por Frege. Así fue como Russell vino a mantener que la lógica era central para la filosofía, el núcleo y esencia de la disciplina.

Los eventos del azar han jugado probablemente un papel menor en los avances principales de la filosofía, pero uno no puede evitar preguntarse qué

⁵ *The Philosophy of Bertrand Russell*. Editado por P.A. Schilpp (The Library of Living Philosophers) New York: Tudor Publishing Company, 3rd. ed. «My Mental Development», p. 12.

hubiera pasado si Russell no hubiera «descubierto» a Frege gracias a Peano. En la época en que Russell se encontró con el trabajo de Frege, éste había permanecido muy ignorado durante más de veinte años. Probablemente hubiera continuado así -algo que es extraño pensar considerando la importante influencia de Frege en la lógica y en la filosofía del lenguaje, particularmente en la segunda mitad del siglo. Que uno de los más grandes filósofos alemanes fuera un matemático de nombre «Frege» no era algo conocido comúnmente entre los filósofos académicos del continente europeo hasta un tiempo tan reciente como hace un cuarto de siglo. Pero en la órbita anglo-americana el status de Frege estaba entonces ya bien establecido.

En las conferencias Lowell, que Russell dio aquí en Boston en vísperas de la primera guerra mundial y que fueron publicadas bajo el título *Our Knowledge of the External World*, dijo: «La vieja lógica puso cadenas al pensamiento, mientras que la nueva lógica le dio alas. En mi opinión, ha introducido en la filosofía la misma clase de avance que Galileo introdujo en la física»⁶. Esta comparación con el gran «giro» en la ciencia física efectuado por Galileo y sus contemporáneos fue repetida con frecuencia por los protagonistas de la nueva filosofía basada en la lógica.⁷

Hasta donde yo sé Russell fue el primero en hablar del «método lógicoanalítico» en filosofía, y dijo generosamente que el primer ejemplo pleno de su uso se encontraba en los escritos de Frege⁸. Más tarde dijo que desde que, alrededor del cambio de siglo y bajo la influencia de G. E. Moore, un año más joven que él, había «abandonado la filosofía de Kant y Hegel», siempre había «buscado soluciones a los problemas filosóficos por medio del análisis»⁹. El ejemplo dado por Moore y Russell fue seguido por C.D. Broad y W.E. Johnson y por el brillante Frank Ramsey, cuyas palabras de que la filosofía es «la clarificación del pensamiento por medio del análisis» ya se hacían eco de la influencia de Wittgenstein¹⁰. Puede decirse que esta

⁶ Bertrand Russell, *Our Knowledge of the External World, as a Field for Scientific Method in Philosophy*. London: Alien and Unwin, reprinted 1949, p. 68f.

⁷ Durante algún tiempo en los primeros años treinta también Wittgenstein parece haber sido cautivado por esta comparación. En su crónica (publicada originariamente en *Mind*) de las conferencias de Wittgenstein en 1930-33, G. E. Moore dice que Wittgenstein mantenía que lo que estaba haciendo era «algo nuevo» y no meramente un estadio en un «desarrollo continuo»; que ahora había en la filosofía un «pliegue» en el «desarrollo del pensamiento humano» comparable al que tuvo lugar cuando Galileo y sus contemporáneos inventaron la dinámica: que un «nuevo método» había sido descubierto como había sucedido cuando «la química se desarrolló a partir de la alquimia». Ver G.E. Moore, *Philosophical Papers*. London: Alien and Unwin, 1959. p. 322.

⁸ *External World*, p. 7.

⁹ Bertrand Russell, *My Philosophical Development*. London: Allen and Unwin. 1959, p. 14.

¹⁰ Frank Plumpton Ramsey, *Notes on Philosophy, Probability and Mathematics*. Editados por Maria Caria Galavotti. Napoli: «Bibliopolis», 1991, p. 33.

galaxia de hombres han constituido lo que más tarde resultó conocido como la Escuela de Análisis de Cambridge. Pero ellos no se consideraban colectivamente a sí mismos como una «escuela» o «movimiento». En esto diferían de otro grupo de filósofos más militantes, el círculo de Viena alrededor de Moritz Schlick. En un famoso manifiesto el círculo se anunció a sí mismo al mundo en 1929 bajo el nombre de «der Wiener Kreis der wissenschaftlichen Weltauffassung».¹¹

El Círculo de Viena para una «concepción científica del mundo» tuvo un *porte-parole* en la revista *Erkenntnis*. En el volumen que apareció en los primeros días de la Segunda Guerra Mundial hay un artículo de Max Black llamado «El Positivismo Lógico y la Escuela de Análisis de Cambridge».¹² Puede decirse que marca simbólicamente la fusión de los dos manantiales de la «nueva» filosofía que fue conocida como lógico-analítica, y en el curso de sus posteriores desarrollos simplemente como filosofía analítica. Alrededor de su núcleo pronto se agruparon influencias de tradiciones preexistentes empiristas, positivistas y pragmatistas, y una retrospectiva histórica más profunda hizo posible detectar sus raíces no sólo en la filosofía post-cartesiana sino también en la medieval y en la antigua. Con el tiempo ha difundido su influencia por todo el globo.

En el curso de su expansión la filosofía analítica ha perdido mucho de su identidad original, si es que alguna vez tuvo una. Se dice con frecuencia que sus últimos desarrollos son un declinar. Incluso se oye que la filosofía analítica está muerta. No discutiré estos juicios ni, por otro lado, podría suscribirlos sin grandes reservas. Posiblemente se esté cerrando un capítulo de la historia de la filosofía con el fin de siglo, el mismo capítulo que se abrió cuando el siglo empezó. Pero yo insistiría en que no es un prejuicio egocéntrico lo que me hace decir que la filosofía analítica en todas sus proteicas formas no solo ha sido el tipo de filosofía más influyente y original del siglo, sino que ha sido también el tipo de filosofía más a tono con el *Zeitgeist* de una época cuyas fuerzas dominantes de modelación han sido la ciencia y la tecnología. El famoso *dictum* de Hegel de que la filosofía es su tiempo expresado en pensamiento encaja excepcionalmente bien con el tipo de filosofía llamada «analítica».¹³

¹¹ *Wissenschaftliche Weltauffassung, Der Wiener Kreis*. Viena: Arthur Wolf Verlag, 1929. Reimpreso con el título: *The Scientific Conception of the World: The Vienna Circle*. Dordrecht/Holland: D. Reidel, 1973.

¹² Max Black, «Logical Positivism and the Cambridge School of Analysis», *Erkenntnis* 8, 1939-1940.

¹³ Sobre el término «filosofía analítica», cf. mi ensayo «Analytical Philosophy, A Historico-Critical Survey», en G. H. von Wright. *The Tree of Knowledge and Other Essays*. Leiden: E. J. Brill, 1993, p. 41f.

3. En el mismo volumen de *Erkenntnis* del final de la pre-guerra en el que Black proclamaba la fusión de los dos manantiales de filosofía analítica -el de Cambridge y el de Viena- hay también un segundo ensayo de interés para nuestro tema. Es de Friedrich Waismann, un antiguo miembro del Círculo de Viena que vivía entonces refugiado en Cambridge. El trabajo es llamado «Was ist logische Analyse?» («¿Qué es Análisis Lógico?»). Cito de él:

«La filosofía y la ciencia son dos actitudes fundamentalmente diferentes de la mente humana» (En alemán: «zwei grundverschiedene Typen menschlicher Geisteshaltung».) «La mentalidad científica busca el conocimiento, es decir, proposiciones que son verdaderas, que concuerdan con la realidad. En un nivel superior asciende a la formación de teorías. A través de la filosofía se puede ganar una claridad interna creciente. El resultado del razonamiento filosófico no son proposiciones (“Sätze”) sino la clarificación de proposiciones».¹⁴

Las palabras de Waismann se hacen eco de Wittgenstein, que había dicho en el *Tractatus* que «la filosofía no es una de las ciencias naturales», que no es «una teoría sino una actividad» y que su objetivo es «la clarificación lógica de los pensamientos».¹⁵

Una visión tal de la relación de la filosofía con la ciencia está en claro contraste con aquella que Russell había defendido. Russell mantenía que la filosofía es «esencialmente una con la ciencia, y que solo difiere de las ciencias especiales por la generalidad de sus problemas». «La nueva filosofía», decía, «concibe todo el conocimiento como conocimiento científico, que ha de ser establecido y probado por los métodos de la ciencia».¹⁶

Y sin embargo Russell y Waismann estaban de acuerdo en que el método propio de la filosofía era el análisis lógico. (Sobre este punto Wittgenstein mantuvo silencio). Este acuerdo en el «método», en principio y por un largo tiempo, ocultó el desacuerdo entre lo que propongo llamar una visión russelliana y una visión Wittgensteiniana de la relación entre filosofía y ciencia.

Las dos «actitudes mentales fundamentalmente diferentes» a las que Waismann aludía son *el conocimiento de la verdad* de un lado y la *comprensión del significado* del otro. Waismann, siguiendo a Wittgenstein, estaba ansioso por asociar el primero con la ciencia y la segunda con la filosofía. En un manuscrito temprano, tras su vuelta a Cambridge y a la filosofía en 1929, Wittgenstein había escrito que la novedad de su método descansaba básicamente en «la transición desde la cuestión de la *verdad* a la cuestión del *significado*».¹⁷ A las cuestiones del primer tipo les conciernen

¹⁴ «Was ist logische Analyse?» *Erkenntnis*, 8, 1939-1940, p. 265.

¹⁵ *Tractatus Logico-Philosophicus*, 4. 111 y 4. 112.

¹⁶ Bertrand Russell, *Sceptical Essays*. New York: W.W. Norton, 1928, p. 71.

¹⁷ En MS 105 en la p. 46 leemos en clave: «Meine Art des Philosophierens ist mir selbst immer noch, und immer wieder, neu, und daher muss ich so oft wiederholen. Einer anderen

los hechos, el cómo son las cosas, a las del segundo tipo lo que quieren decir o *significan*.

Independientemente de lo que pensemos del emparejamiento de las dos actitudes con la ciencia y la filosofía respectivamente, se las puede ver, creo que correctamente, como las dos dimensiones básicas de la vida cognitiva del hombre. Y desearía decir que la meta suprema del estudio y la educación académica es equilibrar en una balanza esta dos dimensiones: el saber y el comprender. Se presuponen mutuamente la una a la otra. Parafraseando una sentencia bien conocida de Kant, se podría decir que el conocimiento sin comprensión es ciego y que la comprensión sin base en el conocimiento es vacía. El enorme incremento del acceso a la información fáctica gracias a la tecnología electrónica en combinación con avances espectaculares, particularmente en las ciencias experimentales y sus aplicaciones tecnológicas, ha desembocado en la hipertrofia del conocimiento a costa de la comprensión. Esto tiende a estimular una *paideia* corrompida, una insana atmósfera «pancientista» o una creencia implícita en que el solo incremento del conocimiento puede lidiar con éxito con todos los problemas dignos de consideración racional, también en la esfera moral y social.

4. La visión de que la lógica es la esencia de la filosofía apoya lo que he llamado una visión russelliana de la relación entre filosofía y ciencia. La nueva lógica lindante con las matemáticas, iniciada por Boole y De Morgan, desarrollada independientemente por Frege, Schröder, Peirce y Peano, y que alcanza la madurez plena en los *Principia* de Russell y Whitehead, pudo desde luego reclamar para sí el estatuto de ciencia. Basar la filosofía en la lógica era por tanto dar a la filosofía un fundamento científico y ayudarla a alcanzar más tarde «den sicheren Gang einer Wissenschaft» («el camino seguro de la ciencia»).

Wittgenstein vio las cosas de modo diferente. A pesar del hecho de que la lógica de Russell y Frege había sido su puerta de entrada en la filosofía, Wittgenstein nunca atribuyó a la lógica un status fundacional con respecto a la filosofía. En lugar de ello, él se proyectó sobre el concepto de lenguaje. Si Russell había dado a la filosofía del siglo un giro «logístico», Wittgenstein contribuyó más que ningún otro a darle un giro «lingüístico». Los dos «giros» están relacionados pero sin embargo son diferentes, y se pueden

Generation wird sie in Fleisch und Blut übergegangen sein und sie wird die Wiederholungen langweilig finden» («Mi tipo de filosofar es para mí, todavía y siempre, nuevo, y de ahí que deba repetirme tanto. Otra generación lo habrá convertido en carne y sangre y encontrará aburridas las repeticiones») Inmediatamente después y *no* en clave: «Diese Methode ist im Wesentlichen der Übergang von der Frage nach der *Wahrheit* zur Frage nach dem *Sinn*.» (Este método es en lo esencial el paso de la pregunta por la *verdad* a la pregunta por el *sentido*.)

conectar los dos con lo que he llamado las visiones russelliana y wittgensteniana respectivamente de la relación entre filosofía y ciencia.

Una frase muy citada del último Wittgenstein dice: «La filosofía es una batalla contra el embrujamiento de nuestra inteligencia (en alemán «unseres Verstandes») por medio del lenguaje».¹⁸ Los problemas filosóficos surgen cuando palabras familiares del lenguaje cotidiano son usadas fuera de su esfera de aplicación ordinaria, ligadas con frecuencia a una metáfora, como cuando hablamos del «flujo del tiempo» o de la «expansión del espacio» o del «desaparecer» de objetos no percibidos. Esto nos induce a afirmar cosas que están de plano en conflicto con el sentido común: por ejemplo, a denegar la existencia de objetos materiales independientes de la mente o la posibilidad de elegir libremente entre cursos alternativos de acción. A este mal uso del lenguaje lo llama Wittgenstein «metafísico». La manera de librarse de las confusiones que tal lenguaje origina es, dice, «volver a traer las palabras de su uso metafísico a su uso cotidiano».¹⁹ Cuando hayamos desenmarañado la red lingüística en que habíamos caído el problema cesará de incomodarnos. Se disuelve, desaparece. Desde este punto de vista los problemas filosóficos son una suerte de fijaciones lingüísticas o trabas mentales. Tratarlas es una suerte de terapia, y el análisis lógico una suerte de psicoanálisis.²⁰ Estas analogías disfrutaron de una cierta popularidad en los años 30 y dieron al filosofar de Wittgenstein el nombre de «positivismo terapéutico» -con gran irritación del propio filósofo. Otra caracterización, y más precisa, fue la de los problemas filosóficos como perplejidades que había que resolver o remover mediante una comprensión profundizada de las estructuras conceptuales ocultas tras formas gramaticales equívocas del lenguaje. En un sentido literal, por tanto, la filosofía en el espíritu de Wittgenstein es «una guía para perplejos». Y como sucede con la guía de Maimónides para aquellos que estaban hechizados por contradicciones similares entre el pensamiento religioso y el pensamiento laico, remover la perplejidad no cambia nuestro conocimiento de los hechos, sino solo nuestra comprensión de los modos en que hablamos de ellos. En otras palabras, la filosofía «deja todo como está».²¹

Permítanme poner un ejemplo de cómo puede ser desenmascarado un rompecabezas filosófico como un pseudoproblema. No es de Wittgenstein, sino de mis propias preocupaciones tempranas con la justificación de la inducción,²² también llamada el problema de Hume. ¿Cómo puede saberse, si

¹⁸ *Philosophische Untersuchungen*, § 109.

¹⁹ *PU*. § 116.

²⁰ Cf. *PU*. § 255.

²¹ *PU*. § 124.

²² G.H. von Wright, *The Logical Problem of Induction*. 2ª ed. revisada. Oxford: Basil Blackwell, 1957.

no con certeza al menos con un cierto grado de probabilidad, que una regularidad observada en la naturaleza se dará también en casos futuros? Mi respuesta fue que la demanda de conocimiento es autocontradictoria: se quiere saber algo que damos por cierto que no puede saberse. Cuando nos damos cuenta de que hemos estado llorando por la luna, queriendo algo que es imposible tener, cesamos de anhelarlo y nuestra mente descansa. Pero para llegar a esta percepción hay que caminar a través de un complejo laberinto de análisis conceptual y teorización lógica. (Volveré a esto en un momento).

La idea de que anhelar una respuesta a una cuestión típicamente filosófica lleva consigo una demanda autocontradictoria fue expresada con gran claridad por Heinrich Hertz en la introducción a su *Die Prinzipien der Mechanik*. Sabemos que Wittgenstein había quedado impresionado por Hertz. Hubo un momento en que planeó usar las palabras de Hertz como un lema para las *Investigations*. Cito: «Cuando estas penosas contradicciones son removidas la pregunta por la esencia (... de la fuerza) no habrá sido contestada, pero nuestras mentes, que ya no estarán incómodas, cesarán de hacer preguntas ilegítimas».²³

La concepción de la filosofía de Wittgenstein, sin embargo, no se limita a la visión de que resolver problemas filosóficos conlleva exponer contradicciones ocultas. Él se empeñó en poner énfasis en que no hay *un* método en filosofía sino que se necesitan diversas terapias para exorcizar las confusiones debidas a malentendidos de la gramática lógica del lenguaje.²⁴ Pero yo pienso que la idea expresada en la cita de Hertz se aplica a muchos de los problemas clásicos, no sólo de naturaleza epistemológica (como en el caso de la justificación de la inducción), sino también a problemas metafísicos tales como la existencia del mundo externo o cómo «reconciliar» la libertad con el determinismo. En otras áreas de problemas, como por ejemplo en la ética, la ruta hacia la claridad filosófica puede ser algo diferente.

5. Desde la visión de los problemas filosóficos como perplejidades y de su tratamiento como una actividad terapéutica, se inició un nuevo giro en el desarrollo de la filosofía analítica. Acabó por ser conocido como filosofía del lenguaje ordinario o filosofía lingüística. Floreció teniendo a Oxford como centro desde los años inmediatos a la Segunda Guerra Mundial, durante los cincuenta y sesenta, y por algún tiempo tuvo un epicentro de este lado del Atlántico en Cornell. Pero aunque había venido originariamente de Cambridge en los años treinta nunca enraizó allí profundamente.

²³ Texto mecanografiado con número de catálogo TS 227. Heinrich Hertz, *Die Prinzipien der Mechanik*. Ed. por P. Lenard. 2ª ed. Leipzig: Johann Ambrosius Barth, 1910, p. 9.

²⁴ *PU*, § 133.

Como ya indica el nombre, la típica filosofía del lenguaje ordinario no se tomó mucho interés en las estructuras conceptuales del lenguaje de la ciencia. En esto difería marcadamente de la tradición de la filosofía analítica que brotó del Círculo de Viena y de los grupos relacionados con él en la Europa continental, pero que habían quedado seriamente dañados o destruidos por los acontecimientos políticos y finalmente por la guerra. Esta tradición sobrevivió en Escandinavia y encontró pronto un baluarte en los Estados Unidos. Aquí vinieron Carnap, Gödel y Tarski, y la creciente influencia de Quine fue la responsable de una fusión gradual del espíritu de Viena con la tradición autóctona americana representada sobre todo por Peirce y el pragmatismo.

Se puede así hablar de una bifurcación de la línea analítica de la filosofía después de la guerra. Una rama había recibido su inspiración más fuerte de Wittgenstein y tendió hacia una visión «separatista» de la relación entre filosofía y ciencia. La otra rama, heredera de la tradición que nació con Russell y el empirismo lógico, favoreció lo que puede llamarse una visión «unitaria» de la relación en cuestión. Pero los filósofos de las dos ramas en absoluto estaban unívocamente divididos sobre el particular.

Quizás el más original, y a la larga también el más influyente, de los filósofos de postguerra de Oxford, fue John Langshaw Austin. Concibió su manera de hacer filosofía como algo que prefiguraba «el nacimiento, a través de los trabajos conjuntos de filósofos, gramáticos y otros numerosos estudiosos del lenguaje, de una verdadera y comprensiva ciencia del lenguaje.»²⁵ Austin también se refería a ella como «fenomenología lingüística». Su separación de la filosofía sería un paso hacia el emerger de una nueva disciplina a partir de sus orígenes en la filosofía -algo comparable al nacimiento de la sociología y la psicología en el siglo XIX y de la lógica matemática en el siglo XX.

La visión de Austin de una «ciencia comprensiva del lenguaje» era una quimera si era pensada como algo que iba a comprender también todo aquello distintivamente «filosófico» acerca del lenguaje. Pero ciertamente es verdad que con el declinar de la filosofía del lenguaje ordinario el interés de los filósofos por el lenguaje se ha movido crecientemente en una dirección «científica» o incluso «cientista». Estos desarrollos han impulsado una actitud de asimilación de la filosofía a la ciencia más bien que una separación de la una y la otra. El nuevo giro dado a la lingüística por Chomsky ha jugado un papel decisivo. Viendo las cosas en retrospectiva se podría decir que la lingüística chomskyana significó que la filosofía del lenguaje se

²⁵ J. L. Austin, «Ifs and Cans». *Proceedings of the British Academy*, vol. XLII, 1956, p. 131 f.

desviara de la filosofía del lenguaje ordinario y efectuara un retorno a un punto de partida que recordaba sorprendentemente al que Wittgenstein había tomado en el *Tractatus*.²⁶ Pero esta nueva apreciación de la visión del lenguaje del *Tractatus* como una anticipación «precientífica» de ulteriores desarrollos en la lingüística no ha dado un mayor prestigio a la visión de Wittgenstein de la filosofía y su relación con la ciencia. Más bien ha distanciado aún más al pensamiento contemporáneo de su visión.

6. Mencioné que mi intento de «resolver» el Problema de Hume exigía construcciones formales de alguna complejidad. Cuando estuvieran completas el problema desaparecería resultando haber sido debido a un malentendido. Pero como resultado del trabajo constructivo también quedaba algo. En mi caso era una lógica de las condiciones necesarias y suficientes, una reconstrucción de los cánones de Bacon y Mill de la inducción eliminativa, y una teoría de los efectos de la evidencia acumulada sobre la probabilidad de una generalización o los comienzos de lo que más tarde se conoció como teoría de la confirmación. ¿Eran estas construcciones contribuciones a la filosofía? ¿O sólo a la lógica? Yo diría que eran contribuciones a algo que podría ser llamado «lógica filosófica». Entiendo por esto el uso de herramientas de la lógica formal con el propósito de explicar o reconstruir argumentos y conceptos que son familiares para el pensar ordinario pero que en su forma inexplicada esconden ambigüedades y nonsequiturs, y puede que incluso contradicciones, y por tanto, en la medida en que permanecen inadvertidos y confusos, generan perplejidades filosóficas, es decir, pseudoproblemas.

Otros ejemplos de logros de la lógica filosófica son la lógica modal y sus varios vástagos, como la semántica de los mundos posibles, la lógica de tiempos gramaticales, la lógica deóntica y epistémica. El campo de aplicación de la lógica para propósitos de análisis conceptual parece potencialmente ilimitado, aunque no agota el dominio completo de los conceptos filosóficamente relevantes. En un sentido amplio, la lógica filosófica es semejante a, o una forma de, la exploración analítica para la que Strawson acuñó el nombre de «metafísica descriptiva».²⁷ En su ámbito caen temas fundamentales de nuestro pensamiento que fueron tratados tradicionalmente bajo el nombre de «metafísica» -temas tales como el espacio y el tiempo, la cosa y la cualidad, la sustancia y la causa, la conciencia, el albedrío, etc.²⁸ La aplicación de herramientas de la lógica para su clarificación debe

²⁶ Cf. Richard M. MacDonough, *The Argument of the «Tractatus»*. State University of New York Press, 1986, especialmente pgs. 172-183.

²⁷ P. F. Strawson, *Individuals, An Essay in Descriptive Metaphysics*. London: Methuen & Co. 1959. Para el nombre de «metafísica descriptiva» ver especialmente la introducción.

²⁸ Cf. Russell, «Logical Atomism», en *Contemporary British Philosophy*. First Series. London: Allen & Unwin, 1924, p. 379 f.

desde luego ser llamada «científica» -incluso aunque no sea ciencia en el sentido de las ciencias naturales o humanas, es decir, ciencia que establece hechos y confronta sus hipótesis y teorías con testimonios de la experiencia extraídos del experimento y la observación.

En sus primeras décadas la corriente principal de la filosofía analítica era de lógica filosófica y actividades muy cercanamente relacionadas con ella. Esta corriente principal no debe mucho a Wittgenstein y puede incluso decirse que tomó más tarde un giro que es opuesto a la visión de Wittgenstein de la naturaleza de la filosofía y su relación con la ciencia. Los últimos desarrollos sintonizan más con la idea de Russell de la lógica como el centro de la filosofía y con aquel ala del Círculo de Viena que siguió Carnap más que Schlick y que cooperó con las florecientes escuelas de lógica de la Polonia prebélica y de otros países de Centroeuropa.

7. El análisis conceptual del tipo representado por la lógica filosófica es todavía un aspecto prominente de la filosofía analítica, pero ya no puede decirse que sea su centro. Desde los últimos sesenta dos diferentes áreas de problemas han tomado su lugar. Son la filosofía del lenguaje y la filosofía de la mente. Ambas han sido influidas decisivamente por desarrollos espectaculares en las ciencias empíricas -la primera por la lingüística, la segunda por la neurociencia (investigación del cerebro). La filosofía analítica temprana tenía lazos más fuertes con la investigación básica en matemáticas y a través de ella también con la lógica. Desarrollos más recientes indican un creciente *acercamiento* entre la filosofía y las ciencias *naturales*. Fronteras que en el pasado eran consideradas claras se han tornado confusas.

El famoso ensayo de Quine «Dos Dogmas del Empirismo», que criticaba la distinción analítico-sintético, fue publicado en los primeros años cincuenta. Pero sus efectos erosionantes sobre un dogma filosófico secular sólo se han hecho plenamente visibles gradualmente. «El conocimiento, la mente y el significado», escribió Quine en los últimos años sesenta,²⁹ «son parte del mismo mundo con el que tienen que ver» y por tanto «han de ser estudiados con el mismo espíritu empírico que anima a la ciencia natural». «La epistemología», dijo, «se funde con la psicología tanto como con la lingüística».³⁰

A este difuminarse de las fronteras entre filosofía y ciencia le acompaña una tendencia a reformar el lenguaje de la filosofía alejándolo de los modos tradicionales de hacer filosofía con conceptos. La tendencia ha sido sobre todo prominente en la filosofía contemporánea de la mente. El habla cotidiana

²⁹ W.V.O. Quine, «Ontological Relativity», *Journal of Philosophy* 65, 1968, p. 185.

³⁰ W.V.O. Quine, «Epistemology Naturalized», en *Ontological Relativity and Other Essays*. New York: Columbia University Press, p. 89 f.

sobre los fenómenos mentales, sean sensaciones y percepciones, o actitudes como las creencias y las expectativas, o emociones como la agresividad y la simpatía, ha sido etiquetada como una reliquia obsoleta de una preteórica y acientífica «psicología vulgar» (*folk-psychology*) (como ha sido llamada despreciativamente), que será reemplazada en su momento por la terminología de una perfecta neurociencia -un sino parecido se profetiza también para nuestra «física vulgar» (*folk-physics*) sobre los objetos macroscópicos y sus cualidades sensibles.

Estos intentos de alejar el lenguaje filosófico de nuestro acervo heredado de nociones de sentido común ha llevado, y no es sorprendente, a algo que propongo llamar una *rehabilitación de lo especulativo*. La tendencia se hace notar también en las ciencias. La especulación cosmogónica acerca del origen del universo, la dirección del tiempo, la expansión del espacio y la estabilidad de la materia han acabado por estar de alta moda en la ciencia física respetable. Tal especulación supera con frecuencia las fronteras de lo empíricamente verificable, e incluso de lo comprobable, pero suministra un andamiaje teórico para comprender como están unidos los hechos establecidos empíricamente. Satisface así un anhelo que se satisfizo en tiempos por la especulación metafísica y en sus orígenes históricos por el mito y la leyenda.

La lingüística chomskyana puede citarse como otro ejemplo. El propio Chomsky usa para ella el término «cartesiana» y la ve como un revivir de las doctrinas del siglo XVII sobre las capacidades mentales innatas para captar las estructuras gramaticales del lenguaje natural. Sus ideas caen todavía dentro de los confines de la ciencia empírica, pero solo con dificultad puede decirse lo mismo de las visiones mucho más especulativamente violentas de algunos de sus seguidores. Por ejemplo, la visión de que un niño, para aprender a hablar, debe ya tener un «lenguaje del pensamiento» innato, llamado también «mentalese». A partir de una comparación con sus formas innatas el niño reconoce la estructura gramatical del lenguaje hablado en su medio lingüístico y deviene capaz de formar en ese lenguaje sentencias *ad libitum*.³¹

La reemergencia del pensamiento especulativo en la filosofía contemporánea debe verse como un subproducto de los sólidos y al tiempo espectaculares progresos en el estudio empírico, científico, del lenguaje y de las facultades cognitivas del hombre. Estos desarrollos han estimulado una necesidad de *explicar* los hallazgos empíricos, inventando para ellos un nuevo marco teórico. Se puede llamar a esta necesidad de nuevos marcos un retorno a la metafísica. Y se puede contrastar la emergencia de esta metafísica

³¹ J. Fodor, *The Language of Thought*. New York: Thomas Y. Crowell, 1975, pg. 65 y *passim*.

inspirada en la ciencia o cientista en el seno de la filosofía analítica con el tipo de investigación conceptual que llamé previamente metafísica *gramática*, o siguiendo a Strawson, *descriptiva*.

La nueva metafísica atribuye a la filosofía un rol *explicativo*. Pero tejer redes metafísicas con el objeto de explicar fenómenos científicos acaba solo por ser, en la visión de Wittgenstein, lo que llama *Luftgebäude*³² o «castillos de naipes», que se vendrán abajo cuando las palabras con las que están contruidos hayan sido devueltas desde su uso metafísico a su uso cotidiano. Éste es el fondo de la insistencia de Wittgenstein en que toda explicación y teorización deber ser exorcizada de la filosofía, de que la filosofía seria es puramente descriptiva y tiene como meta dar una presentación clara del uso real del lenguaje. En el *Blue Book* habló contra las tendencias científicas que ya entonces se hacían notar, pero que solo más tarde fueron dominantes en filosofía:

«Los filósofos ven constantemente el método de la ciencia ante sus ojos, y son irresistiblemente tentados a preguntar y responder cuestiones del modo en que la ciencia lo hace. Esta tendencia es la fuente real de la metafísica, y lleva al filósofo a la oscuridad completa»³³

8. Con la filosofía analítica haciéndose crecientemente científica, la metafísica ha vuelto, *pace* los intentos de Carnap y los positivistas lógicos de la «Überwindung der Metaphysik durch Analyse der Sprache». Y la teorización explicativa sobre el lenguaje y la mente ha venido a prosperar *pace* Wittgenstein y la filosofía del lenguaje ordinario. Estos desarrollos, sin embargo, son en una gran medida el salir a la palestra de tendencias contradictorias que estaban implícitas allí desde los tempranos días de la tradición analítica. Una de tales tensiones internas era la que había entre lo que he llamado la visión russelliana y la visión Wittgensteiniana de la relación entre filosofía y ciencia.

En un número reciente de la revista *Daedalus* el Profesor Hilary Putnam habla de una «curiosa inversión de roles» que tuvo lugar cuando «la filosofía analítica, después de haberse concebido a sí misma como anti-metafísica durante el periodo positivista, vino a ser el movimiento más orgullosamente metafísico de la escena filosófica mundial»³⁴. Esto es un diagnóstico digno de mención de la situación prevaleciente.

Debemos sin embargo dejar a un lado los prejuicios y preguntar: ¿Hay algo de malo en que la filosofía analítica se haga, en el sentido explicado, especulativa

³² PU § 118.

³³ *The Blue and Brown Books*. Ed. por R. Rhees. Oxford: Basil Blackwell, 1958, p. 18.

³⁴ Hilary Putnam, «A Half Century of Philosophy, Wiewed from Within». *Daedalus* 126 (1), invierno, 1997, p. 189.

y metafísica? No estoy diciendo que lo haya necesariamente. La metafísica racionalista del siglo XVII dio como resultado algunos de los más grandes logros de toda la historia del pensamiento humano. Muchos de sus protagonistas fertilizaron inmensamente el desarrollo de las ciencias empíricas. ¿No puede algo similar llegar a ser válido también para la influencia de la filosofía del lenguaje y de la filosofía de la mente sobre el desarrollo futuro de la lingüística, la investigación cerebral y la ciencia cognitiva? Yo no mantendría que esto es una cosa imposible. Pero la diferencia con la imagen propia de la filosofía analítica más temprana de este siglo será profunda.

9. Se oye decir que la filosofía analítica está en una fase de declive -o incluso que está muerta. (Cf. antes, p. 7). Pero también es un hecho que con la globalización de la racionalidad occidental la filosofía analítica ha difundido su influencia a espacios culturales donde antes no estaba en su casa. Por razones naturales este proceso de difusión significa también una asimilación recíproca de influencias extrañas en la gran corriente analítica -y esto, creo, es responsable en parte de la impresión de que la filosofía analítica ya no es una entidad identificable.

Así, por ejemplo, llevó un tiempo sorprendentemente largo el que la tendencia analítica volviera después de la guerra al continente europeo, donde después de todo había estado como en su casa y había florecido en los tiempos anteriores a la guerra. A lo largo de un periodo de varias décadas el existencialismo, la fenomenología, la hermenéutica, la filosofía social y política con raíces en una tradición hegel-marxista fueron los principales actores de la escena filosófica europea. Sólo la Europa del norte permaneció predominantemente analítica debido en parte a la orientación fuertemente anglófila de sus países.

En tiempos estaba de moda contrastar la filosofía angloamericana con la filosofía «continental», siendo ésta segunda un manojo bastante mezclado de las otras tradiciones y tendencias mencionadas. Pero este contraste resulta crecientemente obsoleto. La «filosofía continental», sin excluir la que está a la sombra de Heidegger, ha cruzado el Atlántico, y en el continente europeo la filosofía analítica o está experimentando un retomo o es una nueva moda. Asociaciones de filosofía analítica fundadas recientemente están creciendo por todos lados. El tiempo en que los partidarios de diferentes escuelas de filosofía eran como los miembros de tribus extrañas que se miraban entre sí con sospechas e incomprensión, o incluso con desprecio, parece un fenómeno del (no muy remoto) pasado, pues ahora el clima dominante de opinión tiende, a mi juicio, más bien a una uniformidad ecléctica poco motivadora.

¿Desembocará este eclecticismo en una «globalización» de nuestra *paideia* filosófica, en una concepción filosófica del orden del mundo y de las

relaciones humanas compartidas universalmente? Creo improbable esta perspectiva -y no muy atractiva tampoco, por decirlo todo. Lo mejor que puedo esperar de estos desarrollos es una creciente fertilización intelectual recíproca de ideas originadas en diferentes tradiciones culturales.

Un desarrollo interesante y prometedor es también el hecho de que la filosofía que todavía mantiene un aroma distintivamente analítico se ha hecho más y más consciente de su ascendencia histórica. Las técnicas y tipos de argumentación lógico-analíticos están siendo aplicados para explicar críticamente la filosofía occidental antigua, medieval y post-renacentista. ¿Refleja esta «vuelta al pasado» un agotamiento de nuevas ideas y fuerza creativa? Quizás. Pero se puede también ver esto como *una* manera en la que una tradición filosófica en un tiempo floreciente -aquí la lógico-analítica- se desvanece gradualmente.

10. El miembro del Círculo de Viena cuya actitud filosófica se acercó más a la de Wittgenstein fue Moritz Schlick. En el primer número mismo de *Erkenntnis* publicó un ensayo con el título de «Die Wende der Philosophie» («El giro en filosofía»). Ilustra tiernamente el *ethos* de un movimiento que se pensó a sí mismo como la *avantgarde* de una revolución en el pensamiento -el mismo ethos que también caracterizó a la «filosofía del lenguaje ordinario» en los primeros años de la postguerra.

En su ensayo Schlick subraya la naturaleza lingüística de los problemas filosóficos, su solución a través de la clarificación del significado y no mediante el establecimiento de hechos o de la teorización sobre cómo se relacionan los hechos entre sí. Divisa un tiempo en el que esta actividad clarificadora haya alcanzado un estadio en el que no sea necesario proseguirla más allá porque, como dice el autor, «la gente hablará acerca de todas las cosas filosóficamente, es decir, con sentido y claridad».³⁵ Ese «Wende» («Cambio») en filosofía iba así a resultar en su momento el «Ende» («Fin») de la filosofía, o sea, un estado en el que los problemas hubieran sido planteados «de un modo absolutamente final y último».³⁶

¿Es éste un panorama posible? El propio Wittgenstein dio una respuesta a esta pregunta en algo que escribió en los primeros años treinta.³⁷ La razón por la que los problemas de la filosofía estarán perpetuamente con nosotros

³⁵ Moritz Schlick «Die Wende der Philosophie», *Erkenntnis* 1, 1929. p. 11: «Dann wird es nicht mehr nötig sein, über "Philosophische Fragen" zu sprechen, weil man über alle Fragen philosophisch sprechen kann, das heisst: sinnvoll und klar» («Entonces no será ya necesario hablar de «cuestiones filosóficas» porque se puede hablar sobre todas las cuestiones filosóficamente, es decir, con sentido y claridad».

³⁶ Schlick, «The Future of Philosophy», en Moritz Schlick, *Philosophical Papers*, Vol II (1925-1936), Dordrecht/Holland: D. Reidel Publishing Co., 1980, p. 171.

³⁷ MS 111, p. 133, 1931. *Culture and Value*, rev. ed., Oxford: Basil Blackwell, 1998, p. 22.

es que nuestro lenguaje «ha permanecido el mismo y sigue seduciéndonos para que preguntemos las mismas preguntas». Con una alusión a Lichtenberg, el aforista del siglo XVIII tan extrañamente parecido a él mismo, Wittgenstein escribe: «Cuando hablo sobre el lenguaje (palabras, oraciones, etc.) debo hablar el lenguaje cotidiano».³⁸ En las palabras de Lichtenberg: «Die Philosophie ist, wenn sie spricht, immer genötigt, die Sprache der Unphilosophie zu reden».³⁹ Esto es así porque el lenguaje no puede trascender sus propios límites *en lenguaje*. Por tanto ninguna reforma del lenguaje -por ejemplo el abandono de nuestro modo heredado de hablar del tipo «psicología vulgar» o «física vulgar»- nos salvará de estar atrapados en perplejidades filosóficas. El papel de la filosofía como una guía para perplejos siempre estará ahí para ser cumplido.

Pero hay un resultado alternativo de la profecía de Schlick que también merece consideración. Se refiere al lugar y el papel de la filosofía como un fenómeno de la cultura humana.

Reflexionando sobre su propia obra filosófica, Wittgenstein comentó una vez acerca de un tema musical, inventado por él, con las palabras «Yo destruyo, Yo destruyo, Yo destruyo».⁴⁰ Esto me hace pensar que si una visión wittgensteniana de la naturaleza de las perplejidades filosóficas y de como habérselas con ellas llegara a prevalecer en la comunidad intelectual, esto no podría dejar de afectar nuestra visión de todo el legado occidental en filosofía -desde los presocráticos al día de hoy. ¿No perdería entonces la filosofía mucho del prestigio y grandeza que ha disfrutado tradicionalmente como empresa de la mente humana? «¿De dónde obtienen nuestras consideraciones su importancia», se preguntó Wittgenstein una vez, «si todo lo que la filosofía puede hacer es destruir ídolos» y con ello, según parece, «todo aquello que es de interés, es decir todo aquello grande e importante. (Todos los edificios; dejando solo piedras rotas y escombros.)?»⁴¹ Si las tentativas

³⁸ *PU*, § 120

³⁹ G. Chr. Lichtenberg, *Vermischte Schriften*, Vol. 2, p. 66 («La filosofía siempre está obligada cuando habla a hablar el lenguaje de la no filosofía»).

⁴⁰ MS 154, 1931, p. 25. *Culture and Value*, ed. rev. p. 19.

⁴¹ Cf. *Philosophie*. Editada a partir de TS 213 por Heikki Nyman. *Revue Internationale de philosophie*, Nr 169, 1989. «Alles was die Philosophie tun kann ist, Götzen zerstören. Und dass heisst, keine neuen -etwa in der «Abwesenheit eines Götzen»- zu schaffen» (Ib. p. 184): «Woher nimmt die Betrachtung ihre Wichtigkeit, da sie doch nur alles Interessante, d.h. alles Grosse und Wichtige, zu zerstören scheint? (Gleichsam alle Bauwerke; indem sie nur Steinbrocken und Schutt übrig lässt)» (Ib. 182) («Todo lo que la filosofía puede hacer es destruir ídolos. Y eso significa no crear nada nuevo -algo en ausencia de un ídolo» (Ib. p. 184) «¿De dónde saca la reflexión su importancia, pues parece destruir todo lo interesante, es decir, todo lo grande e importante? (En cierto modo todos los edificios; dejando sólo como resto cascotes y escombros» (Ib. p. 184).

de una metafísica explicativa no son sino imitaciones falsas de la ciencia sólida, ¿no deberían ser desenmascaradas como tales en lugar de ser honradas como versiones múltiples de una «filosofía primera»? El resultado sería entonces una *deconstrucción* de la pretendida verdad filosófica. Vista desde esta perspectiva, la visión de la filosofía de Wittgenstein puede decirse que lleva a hacer del giro en filosofía un estado terminal de la disciplina entera.

Admitir esto como posibilidad es, creo, una contribución no poco importante a la autocomprensión de los que fuimos criados y hemos estado trabajando en la tradición de la filosofía analítica. Como ha señalado un observador perspicaz de la situación contemporánea de la filosofía, deconstruir el legado filosófico del occidente significa que «la filosofía ha perdido la gracia», y «ya no es la Reina de las Ciencias», sino que pertenece «a una era de desilusión». ⁴² Esto no pondría fin a la empresa racional como tal; la ciencia y la tecnología continuarían probablemente su progreso triunfal. Pero la dimensión de la actividad cognitiva humana que yo llamo *comprensión* continuaría en su atrofia bajo el impacto de la hipertrofia del conocimiento y de la capacidad de interferir organizadamente con las condiciones externas de la vida basada en ese conocimiento. Esto es lo que al principio de mi ensayo llamé «racionalidad discursiva incontrolada» y que para tantos intelectuales de hoy ha acabado por ser un tema de preocupación sobre el futuro de nuestro planeta como hogar de hombres ilustrados.

⁴² P.M.S. Hacker. *Wittgenstein's Place in the Twentieth-Century Analytical Philosophy*, Oxford: Blackwell, 1996, p. 117.

