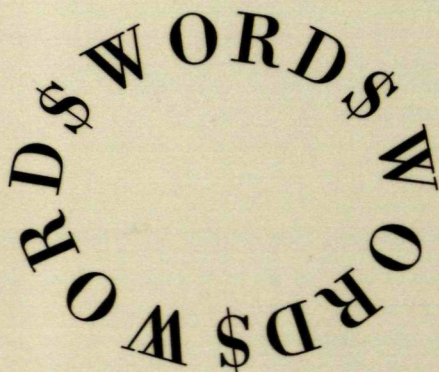
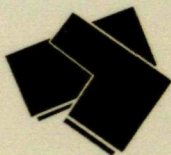


Resistiendo al oleaje
Reflexiones tras un siglo de filosofía analítica

Edición al cuidado de Alberto López Cuenca



Juan José Acero • Tyler Burge • Michael Dummett
Alfonso García Suárez • Susan Haack • Peter M. S. Hacker
Jesús Mosterín • D. Z. Phillips • Javier Sádaba • Richard Swinburne
Ernst Tugendhat • José Luis Velázquez • Timothy Williamson



Cuaderno Gris

Resistiendo al oleaje

Reflexiones tras un siglo de filosofía analítica

Edición al cuidado de Alberto López Cuenca



Cuaderno Gris, 4

MONÓGRAFICOS

DIRECCIÓN:

Alfonso Moraleja
Gabriel Aranzueque

COLABORADORES:

- Vicerrectorado de Investigación, Servicio de Publicaciones y Servicio de Investigación de la Universidad Autónoma de Madrid
- Departamentos de Filosofía y de Filología Española de la U.A.M.
- Área de Teoría de la Literatura del Departamento de Lingüística, Lenguas Modernas, Lógica y Filosofía de la Ciencia

FOTOCOMPOSICIÓN:

Compobell, S.L.
C/. Salón de Ruiz Hidalgo, nº 9
30002 Murcia

IMPRESIÓN:

RB Servicios Editoriales S. L.

DISEÑO CUBIERTA:

Alberto López Cuenca

© Cuaderno Gris, 1999

Departamento de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la U.A.M.

Ciudad Universitaria de Canto Blanco

Carretera de Colmenar Viejo, Km. 15. 28049 Madrid

© de la traducción: María José Frápolli, Yolanda López Muñoz, Alberto López Cuenca,

Enrique Romerales y José Luis Velázquez

© Rodopi, 1993 y autores

I.S.S.N.: 0213-6872

Depósito legal: M. 4.190-1997

Impreso en España - *Printed in Spain*

Índice

Presentación, Alberto López Cuenca 7

I. HACIA UNA CARACTERIZACIÓN DE LA FILOSOFÍA ANALÍTICA

Hacia una caracterización de la filosofía analítica, Alfonso García Suárez ... 13

Grandeza y miseria de la filosofía analítica, Jesús Mosterín 33

Los últimos analíticos. Anthony Kenny y Ernst Tugendhat, Javier Sádaba 43

II. FILOSOFÍA ANALÍTICA Y CONCEPCIÓN DE LA FILOSOFÍA

Entre la Escila del cientifismo y la Caribdis del apriorismo, Susan Haack 49

Objeto y método filosófico en Wittgenstein, Ernst Tugendhat 63

III. FILOSOFÍA ANALÍTICA Y FILOSOFÍA DEL LENGUAJE

Filosofía del lenguaje: 1950-1990, Tyler Burge 69

La teoría del significado en la filosofía analítica, Michael Dummett 91

El principio del contexto y las concepciones del lenguaje, Juan José Acero 103

IV. FILOSOFÍA ANALÍTICA Y FILOSOFÍA DE LA MENTE

La filosofía analítica de la mente, Peter M. S. Hacker 139

V. FILOSOFÍA ANALÍTICA Y ÉTICA

Ética analítica y ética aplicada, José Luis Velázquez 151

VI. FILOSOFÍA ANALÍTICA Y FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN

<i>Creencia y análisis conceptual. ¿Hacia dónde vamos?</i> , D.Z. Phillips	165
<i>La moral y Dios</i> , Richard Swinburne	175

VII. FILOSOFÍA ANALÍTICA Y METAFÍSICA

<i>La necesidad de la ignorancia. Lógica, indeterminación y metafísica</i> , Timothy Williamson	189
Autores	203

Presentación

Alberto López Cuenca

«¡Mira qué altas van aquí las olas del lenguaje!»

Ludwig Wittgenstein
Investigaciones filosóficas, §194

Ahora que se acaba el siglo muchos se verán en la necesidad de pregonar cuáles han sido los grandes autores y las escuelas más insignes en el quehacer filosófico. El criterio para llevar esta tarea a cabo, el acostumbrado, es simple: cuanto mayor haya sido el estruendo provocado, más desmedidos los elogios. Cuanto menos se entienda lo que se dice, y menos lo entiendan, mejor. Con esto, cada cual elige a su gusto y ensalza a quien más le place. Hay publicaciones para todos. Siendo así que se puede leer, a veces con verdadero sufrimiento, de todo. Bueno, *intentar* leer.

No es vano el intento, a pesar de todo. No porque se logre comprender algo sino porque nos confirma la paradoja de que en este siglo, en el que la filosofía ha prestado más atención que nunca al lenguaje y a sus significados, ésta ha alcanzado las cotas más altas nunca vistas de ininteligibilidad. Porque, y en esto coincide prácticamente todo el que haya hojeado un manual de filosofía que alcance hasta nuestros días, para la filosofía este ha sido el siglo de la reflexión sobre el lenguaje. Ya se miente a Bertrand Russell o a Martin Heidegger, a Walter Benjamin, a Roland Barthes, a W. v. O. Quine o a Jünger Habermas. Todos ellos han desarrollado una especial sensibilidad filosófica hacia el lenguaje. A dónde les condujo esa sensibilidad es otra cuestión. Lo cierto, en cualquier caso, es que en la agenda filosófica del siglo veinte ocupa un lugar central el lenguaje gracias a ellos (pero no, ni mucho menos, sólo por ellos).

Obvia decir que no toda la reflexión filosófica sobre el lenguaje se ha caracterizado por la claridad conceptual y lo ordenado de sus argumentos. El obscurantismo y el hermetismo filosóficos han sido demasiado habituales, tengan o no al lenguaje por objeto. Aún hoy están a la orden del día, halagados, pretendidos como signos de gravedad y profundidad filosóficas. La situación no es nueva. La ininteligibilidad de muchos de nuestros filósofos contemporáneos se complace, como si de *surfers* post-modernos se tratasen, en la arrogante altitud del oleaje que nos indica Wittgenstein

en la cita que encabeza esta presentación. En esa sección de las *Investigaciones filosóficas* (§194), Wittgenstein ofrece un ejemplo de cómo cierto modo de filosofar puede provocar un maremoto (*filosófico*, entiéndase). Son las tropelías que llevan a cabo los filósofos con el lenguaje las que revuelven el mar, las que hacen a la filosofía ininteligible. A esas olas refiere el título del presente volumen. A esas hay que resistir.

Sin embargo, hay al menos un modo de entender la filosofía que conjuga la reflexión sobre el lenguaje y la inteligibilidad de sus argumentaciones. Una práctica filosófica en la que la reflexión sobre el lenguaje desempeña un papel central y, no ya que evita, sino que combate el obscurantismo en la práctica filosófica. No exageramos al afirmar que una de las tradiciones filosóficas que más ha hecho en favor de la claridad argumentativa y para llamar nuestra atención sobre la importancia del lenguaje en la reflexión filosófica ha sido la llamada filosofía analítica. No quiere esto decir que con ella el lenguaje se convierte en problema filosófico, ya lo era para los filósofos de la antigüedad, sino que pasa a ser el ámbito en el que se dirimen los problemas originados por la filosofía. La filosofía analítica ha querido ver en el lenguaje tanto el origen de los problemas filosóficos como la herramienta con el que resolverlos (o disolverlos). De ahí la reivindicación, y ejercitación, de la claridad en la argumentación filosófica.

Este modo de entender la filosofía, se conviene que inaugurado por Gottlob Frege a finales del siglo pasado, ha tenido muchas versiones y se ha desarrollado en no menos direcciones. Caminos, por otra parte, no siempre reconciliables. De tal modo ha sido así, que difícilmente puede darse una definición precisa de qué sea, o qué haya sido, la filosofía analítica. Ahora bien, esta es más una dificultad que han de acometer los historiadores de la filosofía que un problema de identidad para los filósofos analíticos. Los practicantes de la filosofía analítica se *sienten* filósofos analíticos. Comparten un *corpus* doctrinal, con unas referencias bibliográficas *clásicas*, atienden a la máxima de la claridad en la argumentación filosófica, abordan un cierto conjunto común de problemas, publican en determinadas revistas, etc. Esto los lleva a hacer filosofía de un modo característico, reconocible. Parece que hay, pues, ciertos indicios que hacen de alguien un filósofo analítico. Indicios que pueden aducirse para caracterizar tanto a él como a la filosofía que practica de «analítica». Damos esto por supuesto. Suposición que, como el lector ya se imagina, y tendrá oportunidad de comprobar, no está exenta de matices. Para apreciar esto vívidamente proponemos acercarnos a qué *ha sido* la filosofía analítica prestando atención a lo que *ha hecho* a lo largo de este siglo que acaba. Probablemente sea atendiendo a lo que admitimos que han hecho los filósofos de esta tradición como podamos advertir en qué consiste hacer filosofía analítica. Pensadores enclavados en esta tradición, o cercanos a ella, nos ayudarán a confeccionar un «libro de cuentas» de la filosofía analítica, un conjunto de reflexiones en torno a las contribuciones que ésta ha hecho en diferentes ámbitos filosóficos. Este es el declarado objetivo del presente volumen: aclarar las cuentas con la filosofía analítica.

No obstante, no se trata sólo de describir lo que se ha hecho en este terreno. Queremos también averiguar si sigue viva la filosofía analítica hoy día, si no es un modo de entender y de hacer filosofía acabado. Esa es otra de las preguntas a las que nos gustaría que el presente volumen diera respuesta. Así, para saber dónde se

encuentra la filosofía analítica hoy debemos, ver adecuadamente qué ha sido y qué camino ha recorrido esta tradición.

Éstas son, pues, las cuestiones sobre las que nos gustaría hacer reflexionar al lector: ¿Qué es la filosofía analítica? ¿Qué contribuciones ha hecho a la práctica filosófica tras un siglo de existencia? ¿Siguen vivos sus principios metodológicos y, si no, cómo han sido o podrían ser adaptados?

Como recurso para ordenar los ensayos que integran este volumen, todos publicados por vez primera en España, y la mayoría escritos expresamente para la ocasión, proponemos siete secciones. En la primera, introductoria, se recogen, bajo el epígrafe *Hacia una caracterización de la filosofía analítica*, tres reflexiones sobre qué sea la filosofía analítica (Alfonso García Suárez), su viabilidad (Jesús Mosterín) y su futuro (Javier Sádaba). La segunda sección complementa a ésta. Está dedicada al método, a dos formas, al menos, de concebir la metodología analítica: como método de aclaración conceptual, según lo parece presentar Wittgenstein (Ernst Tugendhat), o como estadio intermedio entre la práctica científica y la investigación a priori (Susan Haack). Estas dos secciones son, en cierto modo, la preparación para pasar seguidamente a aspectos más concretos. Los siguientes apartados son temáticos. En ellos se aborda la relación entre la filosofía analítica y diferentes ámbitos filosóficos.

Filosofía analítica y filosofía del lenguaje es el título del tercer bloque. En él se da un repaso cronológico a la filosofía del lenguaje desde los años cincuenta en adelante (Tyler Burge); se expone en qué ha consistido la teoría del significado como empresa característica de la filosofía analítica (Michael Dummett); y, finalmente, tomando como punto de partida la obra de Michael Dummett, se reflexiona sobre el principio del contexto (sólo como parte integrante de una oración tiene significado una palabra) y las concepciones del lenguaje (Juan José Acero).

En *Filosofía analítica y filosofía de la mente* se presenta un ensayo que recoge los aspectos más sobresalientes de la aplicación de la metodología analítica a la filosofía de la mente (Peter M. S. Hacker). En la sección que la sigue, *Filosofía analítica y ética*, José Luis Velázquez traza una línea cronológica, recorriendo motivos de la ética analítica, que va desde sus orígenes con los *Principia Ethica* de G. E. Moore hasta cuestiones de filosofía política y ética aplicada candentes en la actualidad.

La sección sexta está dedicada a la relación entre la *Filosofía analítica y la filosofía de la religión*. En ella se hace un retrato de la situación actual y se reclama llevar a cabo un debate filosófico, notando las dificultades de esta empresa, entre las diferentes escuelas que tienen como objeto de reflexión la creencia religiosa (D.Z. Phillips). Por su parte, Richard Swinburne indaga en la profunda y problemática relación entre nuestra condición de seres morales y lo que esto implica para la existencia o no de Dios.

Finalmente, la última sección, *Filosofía analítica y metafísica*, está dedicada a un campo de batalla clásico en la filosofía analítica, el de la metafísica. En ella se nos invita a reflexionar sobre la relación entre la imposibilidad de decidir la verdad o falsedad de ciertos juicios (la indeterminación) y el conocimiento (Timothy Williamson).

Ni que decir tiene, que este volumen no hubiera sido posible sin la amabilidad de quienes firman cada uno de los artículos. Si no nos hubiesen prestado su tiempo y su inteligencia este número de *Cuaderno Gris* jamás hubiera visto la luz. A todos ellos expreso mi más sincera gratitud. Al igual que a Josep-María Terricabras por darnos permiso para incluir aquí una traducción del artículo de Ernst Tugendhat, tomado de un libro editado por él. A María José Frápolli, Yolanda López Muñoz, José Luis Velázquez y, especialmente, a Enrique Romerales agradezco su amabilidad por traducir al castellano varios de los artículos aquí publicados. Juan Antonio Muñoz ha tenido la paciencia de revisar los originales y corregir las pruebas. Finalmente, *last but not least*, quiero agradecer a José Luis Velázquez el interés que ha puesto en este proyecto. Sin sus oportunos consejos, y no es una frase hecha, el presente volumen no hubiera pasado de ser una mera idea.

I

Hacia una caracterización de la filosofía analítica

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 construidos 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.

Grandeza y miseria de la filosofía analítica*

Jesús Mosterín

EL DERRUMBE DE LAS IDEOLOGÍAS

Si todo nos da igual, si no pretendemos ir a sitio alguno, tampoco tendremos necesidad de orientarnos. Pero si tratamos de vivir lo mejor posible, requeriremos una orientación global, una brújula que nos señale la buena vida que buscamos y un mapa del mundo cuyos caminos transitamos. Esta orientación vital ha solido ser proporcionada en el pasado por las religiones y (más recientemente) por las ideologías políticas, tanto en el caso de los grandes movimientos de masas, como el cristianismo, el Islam, el nacionalismo o el comunismo, como en el de las pequeñas sectas y las facciones marginales.

La religión ha pretendido orientarnos acerca de cómo es la realidad en su conjunto y acerca de cómo vivir lo mejor posible, pero en la mayor parte de los casos sus orientaciones han sido formas de autoengaño. Como sabía Marx, la religión proporciona consuelos ilusorios a una vida infeliz. La sabiduría filosófica, por el contrario, consistiría en saber vivir realmente bien, de un modo lúcido y con los ojos abiertos. La filosofía es un intento de religión racional, lo que incluye la búsqueda de una cosmovisión intelectualmente honesta, que tenga en cuenta y evalúe críticamente los resultados de la ciencia. La filosofía es un intento de buena vida basado en la verdad y en el conocimiento más objetivo posible de la realidad.

La situación cultural de nuestra época se caracteriza por el estrepitoso fracaso de todas las religiones e ideologías como guías de nuestra manera de pensar y de vivir. El derrumbe de estos viejos idearios nos ha dejado como náufragos intelectuales en un mar sin puntos de referencia. Nunca en el pasado los humanos (es decir, los seres humanos, hombres o mujeres) habíamos sido tan libres, ni habíamos estado tan bien informados como ahora. Y, sin embargo, nuestro desasosiego y desorientación son obvios, así como nuestra carencia de respuestas claras y soluciones compartidas a los problemas de nuestro tiempo, tanto personales, como ecológicos y políticos.

* Una versión de este artículo apareció en *Filosofía Moral, Educación e Historia: Homenaje a Fernando Salmerón*. L. Olivé y L. Villoro (eds.) México: UNAM. 1996. [Nota del editor].

El *humán actual*, radicalmente desorientado, dejado huérfano y a la intemperie por el descalabro de religiones e ideologías, y confrontado a retos inéditos y acuciantes, requiere una brújula intelectual, una cosmovisión, una filosofía a la altura de nuestro tiempo. Y la busca, pero no la encuentra, pues la filosofía que necesitamos está aún por hacer.

LA FILOSOFÍA CONTINENTAL

Dos filosofías ideológicas con fuerte apoyo institucional (el tomismo, sostenido por la Iglesia Católica, y el marxismo, promovido por la Unión Soviética y los Partidos Comunistas) han generado un enorme volumen de publicaciones durante nuestro siglo. Ambas alcanzaron también gran difusión en España y América Latina. Sin embargo, hoy en día ambas están ya muertas y enterradas. La filosofía que hoy sigue haciéndose suele clasificarse (de modo hartamente confundente) en continental y analítica.

La denominación de «filosofía continental» la inventaron los ingleses para referirse a todas las filosofías que se hacían en el continente europeo, es decir, en Europa fuera de las Islas Británicas. En este cajón de sastre metían desde la fenomenología y el existencialismo hasta las filosofías de Ortega y Gasset o de Habermas, pasando por todo tipo de resurrecciones (neotomismo, neokantismo, neomarxismo, etc.) y ensaladas intelectuales, que apenas si tenían algo en común. En el ámbito «continental» no solía valorarse la claridad lingüística y conceptual (aunque había excepciones, como Ortega y Gasset), solía ignorarse la lógica y la ciencia, y con frecuencia la oscuridad más farragosa era tomada como síntoma de profundidad, e interpretada con el respeto acrítico típico de la hermenéutica de los textos sagrados.

Este tipo de filosofía ha ido desfalleciendo en los últimos decenios, pero al mismo tiempo ha dado lugar a una espléndida floración de estudios históricos y de ediciones críticas de textos de filósofos del pasado, tanto en Europa como en América. La llamada filosofía continental ha quedado, pues, prácticamente reducida a historia de la filosofía (como se refleja en los planes de estudio de las universidades europeas, donde la mayor parte de los profesores se limitan a leer y comentar los textos de los filósofos del pasado).

La filosofía «continental» nos informa sobre las soluciones que los pensadores de antaño dieron a sus problemas, pero ya no pretende orientarnos en el laberinto de nuestro tiempo. Ya no hacen filosofía, sino sólo historia de la filosofía, lo cual, desde luego, es una tarea importante, pero distinta. Los filósofos clásicos del pasado (como Aristóteles o Descartes o Hume o Kant) siempre consideraron la revisión histórica de las opiniones de sus predecesores como una mera introducción al tema, y nunca abdicaron de la confrontación directa con los problemas, que es la característica de la auténtica filosofía.

LA FILOSOFÍA ANALÍTICA

La denominación de filosofía analítica empezó aplicándose sólo a los pocos filósofos de la primera mitad de nuestro siglo que defendían la tesis de que la solución (o disolución) de todos los problemas filosóficos vendría del análisis de las expresiones usadas en su formulación. Los filósofos analíticos (en este sentido estricto y temporalmente localizado) pensaban que todos los problemas filosóficos son problemas lingüísticos, es decir, problemas debidos a nuestra ignorancia de las complejidades del lenguaje en que los planteamos o a los defectos de dicho lenguaje. La solución de los problemas filosóficos se encontraría entonces en una mejor autoconciencia lingüística o en la traducción de los mismos a un lenguaje artificial perfecto.

Un hurrao profesor de la Universidad de Jena, Gottlob Frege, fundó a finales del siglo XIX la lógica actual, la filosofía de la matemática, la filosofía del lenguaje y el análisis filosófico. Pero nadie se enteró hasta bien entrado nuestro propio siglo. Bertrand Russell, Ludwig Wittgenstein y Rudolf Carnap fueron de algún modo sus discípulos, y desarrollaron la filosofía analítica de forma espectacular. La crisis del análisis filosófico tuvo lugar en los primeros años cincuenta, y su primer detonante fue la publicación por Quine en 1951 de su famoso artículo «Two Dogmas of Empiricism», reimpresso en *From a Logical Point of View* en 1953, el mismo año en que aparecieron (póstumamente) las *Philosophische Untersuchungen* de Wittgenstein.

Cuanto más años pasan, más claro resulta que la filosofía analítica ha sido la mejor filosofía que se ha hecho en la primera mitad de este siglo, y que sus creadores se cuentan entre los más grandes filósofos de todos los tiempos. El rigor diamantino de Frege, el lúcido desparpajo de Russell, la incandescente intensidad de Wittgenstein, la vigorosa audacia del Círculo de Viena, su común pasión por la exactitud y su implacable honestidad intelectual marcaron una época dorada de la historia de la filosofía. Pero conforme ha crecido su estatura como clásicos indiscutibles del pensamiento, han resultado también más evidentes las limitaciones e ingenuidades que frecuentemente acompañaban a sus concepciones más centrales.

Posteriormente el uso del adjetivo *analítico* ha ido ampliándose, hasta servir ahora para referirse, por una parte, a casi toda la filosofía que se hace en los países anglosajones (Estados Unidos, Gran Bretaña, Canadá, Australia, etc.), y, por otra, a casi toda la filosofía (se haga donde se haga) que valora la claridad y la precisión del discurso, y no desprecia la lógica ni la ciencia. En este sentido, Aristóteles era un filósofo analítico y muchos pensadores actuales lo son, y no sólo en los países anglosajones. En Finlandia, por ejemplo, todos los filósofos conocidos —Stenius, Von Wright, Hintikka, Tuomela, Niiniluoto— son analíticos.

En este sentido lato, ser un filósofo analítico ya no implica aceptación de tesis alguna, y desde luego no implica pensar que todos los problemas filosóficos son lingüísticos, o que su solución se base en el análisis lógico o gramatical. Sólo implica un cierto estilo y unas mínimas normas de urbanidad intelectual. Así, en la presentación oficial de la *European Society for Analytical Philosophy* leemos: «La filosofía analítica se caracteriza sobre todo por el objetivo de la claridad, la insistencia en la argumentación explícita y la exigencia de someter cualquier propuesta a los rigores de la evaluación crítica y la discusión». La filosofía analítica ha muerto. ¡Viva la

filosofía analítica! En su testamento nos ha dejado un legado impresionante de adquisiciones irrenunciables y de nuevas disciplinas —como la lógica actual, la filosofía de la ciencia y la filosofía del lenguaje.

Algunos de los filósofos del Círculo de Viena se llamaron a sí mismos positivistas lógicos, aunque pronto abandonaron tan confundente denominación, que recordaba a Comte, con el que no tenían nada que ver. Pero, así como muchos pensadores actuales reivindican para sí la denominación de analíticos, e incluso siguen fundándose sociedades de filosofía analítica (la española es de 1995), el nombre de *positivista* ya sólo se emplea para insultar. Hace cuarenta años que todo el mundo ataca a los invisibles y mudos molinos de viento positivistas. Cada vez menos, es verdad, pues la falta de respuesta apaga la pasión. Lo que sí ocurre a veces (empezando por la otrora famosa polémica entre Habermas y Popper) es que dos filósofos se acusen mutuamente de positivistas. Pero nadie confiesa ser positivista y nadie defiende el positivismo.

La filosofía analítica (sobre todo en su variedad positivista vienesa) estuvo íntimamente relacionada con la ciencia de su tiempo, que a su vez atravesaba una etapa gloriosa. Ernst Mach influyó decisivamente en Einstein, que a su vez sirvió de inspiración a los empiristas lógicos, que por su parte influyeron en los creadores de la mecánica cuántica. Esta estrecha atención a la ciencia viva se ha mantenido y ha acabado reventando el estrecho cascarón de la filosofía analítica original. No hay un lenguaje unificado de la ciencia. No hay un único método de la ciencia. No hay una única descripción verdadera del mundo. En realidad no sabemos muy bien lo que la ciencia es, y cada día descubrimos nuevas complejidades en su entramado. Lo que está claro es que la ciencia no es un conjunto de enunciados verificables acerca de nuestras impresiones sensibles. Pero, aunque el positivismo ha desaparecido, la filosofía de la ciencia a que dio lugar lo ha sobrevivido y goza de excelente salud.

LA ESCOLÁSTICA ANALÍTICA

Frege, Russell, Wittgenstein y los neopositivistas sometieron la filosofía a una *kátharsis* vigorosa y saludable. Posteriormente la tradición intelectual analítica ha perdido su vigor y su tono, volviendo la espalda a los problemas reales de su tiempo y degradándose en escolástica reiteración de las mismas cuestiones, rumiadas hasta la saciedad. ¿Quién defiende todavía la existencia de un lenguaje privado, para merecer tan repetidas refutaciones? La filosofía analítica actual produce una cascada de artículos sobre otros artículos y de comentarios a otros comentarios, sin apenas contacto con el mundo real, que recuerdan al escolasticismo medieval de Europa y la India.

A pesar de todo la filosofía analítica (en sentido amplio) sigue siendo la corriente más viva de la filosofía actual. En su seno se han realizado notables progresos en el análisis conceptual de muchas nociones clave. Nunca se había hecho tanta filosofía, ni tan buena, sutil y sofisticada, como en la filosofía analítica actual, pero sólo en torno a las cuestiones previas a los grandes temas de la cosmovisión y la buena vida, a los que nunca se llega.

La decepción que produce la filosofía analítica se debe a que se ha quedado empantanada en los preparativos. En la primera mitad de nuestro siglo los fundadores del análisis se rebelaron contra la oscuridad, la arbitrariedad, el dogmatismo y la palabrería de gran parte de la filosofía tradicional, sobre todo la que provenía del idealismo alemán. Insistieron en la importancia de evitar las trampas que nos tiende el lenguaje, introdujeron estándares de rigor metodológico comparables a los de la ciencia, y despejaron el terreno de la basura acumulada por la historia. Después de este magnífico acto de limpieza sus sucesores podían ponerse manos a la obra y hacer una gran filosofía, pero no lo hicieron.

La filosofía analítica empezó afilando y bruñendo sus armas, pero luego se olvidó de entrar en combate, y degeneró en una peculiar escolástica, que se manifiesta en el análisis repetitivo de temas minúsculos y sutiles. Así ha producido miles de artículos sobre la calvicie del rey de Francia (que plantea el problema de la referencia de las descripciones impropias) y docenas de tesis doctorales sobre los hipotéticos cerebros en una bañera¹ (que plantean la cuestión del establecimiento de la referencia). Es cierto que hay que analizar los conceptos que usamos en nuestra cosmovisión, y que hemos de evitar caer en las trampas que nos tiende el lenguaje. Pero la filosofía no se limita al análisis conceptual ni al lingüístico. Para ascender al Everest se necesitan buenas botas, pero la obsesión por las botas no debe hacernos olvidar la ascensión de la cumbre. Como un equipo de fútbol magnífico en su entrenamiento y preparación gimnástica, pero que no acude a jugar el partido; como un ejército ducho en táctica y bien ejercitado en puntería, pero que nunca llega a entrar en combate; así también los sutiles y competentes filósofos analíticos actuales han desertado de su tarea principal.

DIMENSIÓN HUMANA Y ESPECIALIDAD ACADÉMICA

Los humanos se diferencian o clasifican, entre otras cosas, por su oficio o profesión. Unos son agricultores, otros, pilotos de aviación. Sin embargo, todos comparten ciertas dimensiones vitales, como la curiosidad, el erotismo, la gastronomía o la economía doméstica. Estas dimensiones humanas pueden estar más o menos desarrolladas en cada individuo, pero (al menos potencialmente y en algún grado) están presentes en todos nosotros.

La filosofía se puede considerar desde dos puntos de vista: como una profesión o especialidad académica (al mismo nivel que el derecho contencioso-administrativo, la arqueología sumeria o la física de plasmas), o como una dimensión humana, asunto de todos. Pienso que este segundo sentido es el fundamental. La filosofía como especialidad académica y profesional sólo tiene sentido y justificación en la medida en que contribuya a la filosofía como dimensión humana.

La ciencia de nuestro siglo se ha ramificado tanto y ha llegado tan lejos, que su progreso requiere una enorme especialización de sus practicantes. El especialista cada vez tiene que especializarse más, con lo que sabe cada vez más sobre cada vez

¹ Véase el capítulo 1 ("Blains in a vat") de Hilary Putnam: 1981. *Reason, Truth and History*. Cambridge University Press.

menos, hasta que llega a saberlo casi todo sobre casi nada. Esta evolución es necesaria, pero obviamente conduce en una dirección contraria a la de la filosofía, pues —en palabras de Platon— «el filósofo es el que tiene la visión de conjunto (*synoptikós*)».² Aunque no puede haber bosque sin árboles, ni cosmovisión racional sin previos resultados científicos particulares, aquí también con frecuencia los árboles nos impiden ver el bosque, y la ardua asimilación de los resultados concretos de la investigación nos hace olvidar la meta de la visión filosófica de conjunto.

Los resultados de la investigación especializada normalmente no interesan más allá del estrecho círculo de los investigadores de esa especialidad. Son importantes para los que están haciendo tesis doctorales o trabajando en el mismo tema, pero no son relevantes para la mayoría de los humanos, ni siquiera de los cultos e intelectualmente despiertos, ni siquiera de los científicamente próximos. Incluso los matemáticos eminentes no suelen entender lo que hacen otros matemáticos alejados de su especialidad.

El científico especializado hace su carrera académica dentro de su profesión o comunidad científica. Busca el reconocimiento de sus colegas, hace su *curriculum* mediante sus publicaciones referenciadas, y contribuye con su granito de arena al progreso de su especialidad. Y nada más. No pretende (salvo excepciones) decir nada a la humanidad.

También la filosofía académica se ha especializado y profesionalizado. Los filósofos son especialistas en historia de la filosofía antigua, o en Kant, o en Wittgenstein, o en hermenéutica, o en Habermas, o en mundos posibles, o en la relación mente-cuerpo, o en la teoría de la referencia. Son profesionales que dan sus clases a alumnos de su facultad, escriben sus artículos en revistas de escasa tirada que sólo reciben las bibliotecas universitarias, asisten a congresos de su gremio, y se abren camino en el mundo académico de igual modo que cualesquiera otros especialistas. Sus resultados son alabados o criticados por los colegas, pero no interesan ni pretenden interesar a la humanidad en general.

A principios de siglo, horrorizados por la oscuridad, la confusión y el dogmatismo en que había caído gran parte del discurso filosófico (sobre todo, en alemán), algunos de los mejores filósofos pretendieron que la filosofía llegara a ser una especialidad científica como las demás. Y, al menos a efectos sociales, lo han conseguido. Pero, ¿a qué precio?

Los filósofos profesionales se ganan la vida y el aprecio de los colegas, pero no aportan casi nada a la solución de la gran crisis cultural que vive la humanidad, no aportan casi nada a la orientación vital individual y colectiva, y tampoco a la construcción de una cosmovisión a la altura de nuestro tiempo. No nos orientan sobre cómo vivir y morir, no nos definen la buena vida. Ni siquiera nos dan un ejemplo brillante o especialmente atractivo de *bíos* (de vida, en sentido biográfico).

Aunque no todos los humanos tienen que descifrar inscripciones mayas, o construir programas en LISP, o hacer análisis electroforéticos, sin embargo todos los humanos tienen —tenemos— que vivir. La destreza en el vivir nos interesa a todos. La orientación última, la cosmovisión, la elucidación de la buena vida no son temas para especialistas. Son los temas de la filosofía. Y la filosofía es asunto de todos.

² Platon: *Politeía*, VII, 537 c 7.

Actualmente hay unos 14.000 filósofos profesionales (es decir, enseñantes de filosofía en los *colleges* y universidades) en los países anglosajones. [En los de lengua española el número es probablemente parecido]. Estos filósofos anglosajones publican unos 250 libros al año y multitud de artículos en las 200 revistas de filosofía a su disposición. En total, publican unas 140.000 páginas al año, es decir, unas 10 páginas por filósofo y año. De este inmenso caudal de textos, más de la mitad corresponde a la filosofía analítica (en sentido amplio).

A pesar de su gran número, los filósofos norteamericanos no tienen ninguna influencia en la sociedad americana, no aparecen en los medios de comunicación, y no contribuyen en nada a la formación de la opinión pública. Su influencia es ahora incluso mucho menor que a principios de siglo, cuando filósofos como William James, John Dewey y George Santayana provocaban ciertos debates públicos con sus escritos. Es sorprendente que en un país donde se discute desde el creacionismo hasta lo políticamente correcto, y desde la posesión de armas hasta el futuro de la carrera espacial y el papel del Estado, los filósofos tengan tan poco que decir.

Hasta 1977 el Anuario de la *Encyclopaedia Britannica* incluía cada año, junto a otras dedicadas a la música, la política, la salud, las ciencias, etc., una sección de filosofía, que ese año fue suprimida, y ya no ha vuelto a reaparecer. La revista *Time*, el diario *New York Times* y otros medios de comunicación han lamentado en sus editoriales la irrelevancia de la filosofía contemporánea para los problemas de nuestro tiempo y han criticado la absorción narcisista de los filósofos en minúsculas cuestiones técnicas o lógico-lingüísticas que hacen a su disciplina irrelevante para los problemas e intereses de los no especialistas.³

En resumen, los filósofos profesionales, y en especial los analíticos, aunque numerosos y bien formados, están ensimismados en su estrecho mundo académico, son especialistas como los demás, y están contribuyendo poco a la filosofía como dimensión humana.

COSMOVISIÓN

Antes de decidir a dónde y por dónde queremos ir, necesitamos representarnos de alguna manera el lugar en que nos encontramos. Antes de elegir cómo vivir, precisamos tener cierta idea o imagen acerca de cómo es el mundo en que vamos a vivir nuestra vida. La cosmovisión es el marco de referencia teórico para nuestras consideraciones prácticas. Por eso, una cosmovisión errónea puede desorientarnos gravemente y conducirnos a vivir peor de lo que podríamos. Los nobles aztecas que constantemente se punzaban y sangraban sus lenguas, orejas y penes, o las monjas católicas que se colocaban cilicios bajo el hábito, estaban actuando de modo contraproducente para su bienestar, impulsados por creencias falsas (acerca de la influencia de la sangre en la conservación del Sol, en un caso; y acerca de la vida tras la muerte y la compra de placer ultramundano con dolor terrenal, en el otro). Si realmente queremos vivir bien, lo primero que requerimos es un mapa correcto de la realidad,

³ Para la situación de la filosofía en Estados Unidos, véase Nicholas Rescher: *American Philosophy Today*. Rowman & Littlefield Publ. 1994.

una cosmovisión a la altura de la mejor información disponible en nuestro tiempo. La sabiduría que busca la filosofía se basa en la lucidez, y pasa por la construcción (provisional, pero intelectualmente responsable) de una cosmovisión que sirva de marco de referencia último de los planteamientos vitales.

Platon⁴ pensaba que la contemplación de la inmutabilidad y orden de los cielos tendría un efecto calmante en nuestro espíritu, haciéndolo inmutable como ellos. Pero hoy sabemos que el universo es un continuo cataclismo y explosión, no sólo en los albores originarios del *big bang*, sino también en todo tipo de fenómenos que hemos ido descubriendo recientemente, desde el hundimiento agónico de estrellas en agujeros negros insaciables hasta la canibalización de unas galaxias por otras. Obviamente la cosmovisión de Platon ya no nos sirve. Ni la de Aristóteles, o la de Descartes, o la de Kant. Al menos ellos tenían una. Nosotros aún hemos de construir la nuestra.

La construcción responsable de una cosmovisión filosófica requiere una evaluación epistemológica tanto de los presuntos datos de la ciencia observacional como de los componentes conceptuales y matemáticos de la ciencia teórica. Una cosmovisión dogmática no es filosofía. Los científicos, y en especial los cosmólogos, son aficionados a especular, y no todo lo que sale de sus bocas tiene el mismo grado de fiabilidad. La física actual contiene tanto resultados solidísimos como teorías dudosas y cogidas con alfileres. Por eso necesitamos la epistemología, pero la necesitamos porque queremos construir una cosmovisión.

Los clásicos de la tradición analítica no olvidaron que el universo es un tema central de la filosofía. Incluso G. E. Moore, el paladín del análisis, pensaba que la filosofía, además de analizar conceptos, tiene también como tarea «ofrecer una descripción general del *todo* del universo».⁵ Bertrand Russell pensaba que la contemplación del cosmos ayuda al filósofo a liberarse de preocupaciones estrechas y ataduras tribales. Como señala Russell, «la contemplación no sólo amplía el alcance de nuestro pensamiento, sino también el de nuestras acciones y nuestros afectos: nos hace ciudadanos del universo, y no solo de una ciudad amurallada en guerra con las demás. En esta ciudadanía del universo consiste la verdadera libertad del humano, y su liberación de la servidumbre de las esperanzas y los temores estrechos».⁶ Karl Popper escribía: «Creo que hay al menos *un* problema filosófico que interesa a todos los humanos reflexivos: el problema de la cosmología, el problema de entender el mundo — incluidos nosotros mismos, que formamos parte de este mundo, y nuestro saber. Pienso que toda ciencia es cosmología en este sentido; y para mí la filosofía, como la ciencia natural, sólo es interesante por su contribución a la cosmología. Si dejaran de ver en ello su misión, la filosofía y la ciencia natural perderían todo su atractivo, al menos para mí».⁷

A pesar de todo, la mayoría de los filósofos carecen de ambición cosmovisiva, dejando el campo libre para las especulaciones metafísicas audaces (aunque a veces ingenuas) de los científicos. Stephen Hawking declaraba recientemente en Barcelo-

⁴ Platon: *Timaios*, 47 b.

⁵ *Some Main Problems of Philosophy*, p. 1. London 1953. (Lectures given in 1910 and 1911).

⁶ Bertrand Russell, 1912. *The Problems of Philosophy*. Capítulo 15: The value of philosophy.

⁷ Karl Popper: 1958. Prólogo a la edición inglesa (*The Logic of Scientific Discovery*) de *Logik der Forschung*.

na que ahora los físicos se ven obligados a hacer filosofía, ya que los filósofos han dejado de hacerla. Quizás lo dijo como *boutade*, pero no por ello dejó de señalar una laguna indudable de la filosofía actual.

LA BUENA VIDA

¿Cómo vivir? Lo mejor posible. Si el problema fundamental de la filosofía teórica es el de la cosmovisión, el problema fundamental de la filosofía práctica es el de la buena vida. ¿Qué es la buena vida? El sabio es el que ya sabe en qué consiste la buena vida, y fácilmente y sin esfuerzo la vive. El filósofo es el aprendiz de sabio, el aspirante a sabio. El sabio es el filósofo que ya ha alcanzado su meta, el filósofo exitoso.

Un famoso libro de Albert Camus comienza con las palabras: «No hay más que un problema filosófico realmente serio: el del suicidio».⁸ Esto es una exageración, pero pone el dedo en la llaga de la filosofía práctica. El gran problema es el de cómo vivir, que incluye el de cómo morir, y, por tanto, el de si suicidarse o no, y cuándo y bajo qué circunstancias. En nuestro tiempo los progresos de la medicina y de la técnica, la explosión demográfica, la crisis ecológica, el creciente anacronismo de los estados nacionales y muchos otros retos presentes nos plantean acuciantes cuestiones acerca de cómo nacer, y cómo vivir, y cómo morir, y cómo interaccionar como especie con las otras especies de nuestra biosfera. Pero las éticas neocontractualistas en boga (de Rawls y de Habermas) no dan respuesta a ninguna de estas preguntas. No es éste el lugar para criticarlas, pero si lo fuera, la principal crítica no consistiría en discrepar de sus soluciones, sino en constatar la ausencia de soluciones.

Ya Ortega y Gasset había señalado que la propia vida (en sentido biográfico) es para cada uno de nosotros la realidad radical. Cada uno tendría que vivir su mejor vida posible, su buena vida (a la que Ortega llamaba vocación), pero antes de vivirla tendría que descubrirla o inventarla, lo cual sería un ejercicio de filosofía como dimensión humana. Sorprendentemente la filosofía actual no es particularmente explícita ni orientativa respecto al tema de la buena vida. En esto se compara con desventaja con otras filosofías del pasado, como la aristotélica o la de la India clásica. Naturalmente, no se trata de retornar a la vieja sabiduría aristotélica o hindú, pero hay que reconocer que la filosofía contemporánea no nos ofrece una concepción de la buena vida de vigor y audacia comparables.

La palabra «liberación» se ha asociado a veces en Latinoamérica con la violencia y la guerrilla o la insurrección social. Pero en todas las épocas algunos individuos han tratado de autoliberarse —la única forma posible de liberación, según Buddha— mediante la reflexión filosófica y la consciencia cósmica. ¿De qué nos libera la liberación filosófica? Nos libera de la ignorancia y los prejuicios, de las preocupaciones minúsculas, de los temores infundados, de los afanes vacíos, de las actitudes y ataduras mentales que nos impiden alcanzar la plenitud posible de nuestra vida y la unión intelectual con el universo. La *moka* o liberación es la guinda del pastel de la

⁸ Albert Camus, 1942. *Le Mythe de Sisyphe. Essai sur l'Absurde*. Gallimard, Paris.

buena vida, la culminación de la vida plena, la realización de la potencialidad divina que hay en nosotros: sintonizar con el universo, sentir el fervor y el arrobó lúcido de la unión mística con el universo. Según Bertrand Russell: «hay que estudiar filosofía... sobre todo porque, a través de la grandeza del universo que la filosofía contempla, la mente también se engrandece y se vuelve capaz de aquella unión con el universo en que consiste su máximo bien».⁹

Cada vez que pensamos en el universo y nos unimos mentalmente con él, nuestro cerebro se convierte en el lugar geométrico en que el universo se piensa a sí mismo. Como decía José Ortega y Gasset, «el filosofar es una forma de vivir... ¿Qué es, como vida, el filosofar? Ya hemos visto vagamente que es un desvivir —un desvivirse por cuanto hay o el Universo—, un hacer de sí lugar y hueco donde el universo se conozca y reconozca».¹⁰

No parece que la consciencia cósmica sea precisamente uno de los temas favoritos de la filosofía analítica, ni siquiera de la filosofía contemporánea *tout court*. Puesto que los filósofos han abdicado de esa función, otros —cosmólogos, físicos, biólogos, economistas, ecologistas, periodistas y charlatanes de la *new-age*— se han lanzado a asumirla con entusiasmo e ingenuidad. El problema es que sus contribuciones no se agregan en una cosmovisión integrada, coherente y fiable. Una filosofía satisfactoria nos proporcionaría una cosmovisión global científicamente aceptable, nos señalaría el camino de la buena vida posible y nos ayudaría a sintonizar con la realidad última del universo. Pero esa filosofía todavía no existe. La filosofía está por hacer.

⁹ Bertrand Russell, 1912. *The Problems of Philosophy*. Capítulo 15: “The Value of Philosophy”.

¹⁰ José Ortega y Gasset, 1957. *¿Qué es filosofía?* Lección XI.

Los últimos analíticos: Anthony Kenny y Ernst Tugendhat

Javier Sádaba

El destino de la filosofía analítica ha sido, como no podía ser de otra manera, verbal. Algunos, como es el caso claro de Rorty, han entendido por filosofía analítica la filosofía lingüística. Y dado que la filosofía lingüística sería un producto oscuro han decretado su defunción. Es ésta una línea argumentativa general que, salvo excepciones como la de H. Putnam en su revisión de Wittgenstein, tiene en la actualidad éxito en el mundo de la filosofía. Otros, por el contrario, identifican analítico con científico. El resultado es que la filosofía analítica habría desaparecido superada por una filosofía cuyo método no es otro sino el de la lógica y el de las ciencias empíricas. Por eso, no es extraño, y por poner un ejemplo entre mil, que cuando todavía recientemente el fallecido C. Nino quiso dar cuenta de la filosofía analítica política lo redujo a Rawls y a la legión de sus detractores. Cuando, curiosamente, Rawls, nada más comenzar su obra principal, lo primero que hace es descartar dicha filosofía analítica. Es ésta la situación. De ahí que si uno lee las discusiones actuales, por ejemplo en filosofía de la mente, rara sea la cita de Kenny. Una filosofía de la mente naturalizada y fiscalista que va de Quine a Davidson, entre otros muchos, no se molestará en tener en cuenta lo que se considera sin más el fallecido lenguaje ordinario. Aunque, dicho de paso, que no se cite a alguien no significa que éste carezca de importancia. Así, J. Watson, premio Nobel y primer director del Proyecto Genoma, en la mejor exposición que tal vez se haya hecho de la biología molecular actual, no cita a Severo Ochoa más que en una nota perdida.

A pesar de lo expuesto, con una caracterización más adecuada de la filosofía analítica, podríamos rescatarla de las críticas que se han hecho ya comunes. Antes de pasar a enumerar las condiciones en cuestión, conviene señalar que el alemán tiene un término mucho más rico a la hora de describir lo que es la filosofía analítica. El término no es otro que *Sprachanalytische Philosophie* (una posible traducción sería ésta: Filosofía analítico-lingüística). Es precisamente el título que da Tugendhat a uno de sus libros. Todavía más, Tugendhat cree que una filosofía analítica bien entendida y deudora de Wittgenstein enlaza con Aristóteles y hasta —quien iba a decirlo— con Heidegger. Y A. Kenny, por su parte, piensa que la filosofía analítica,

de la que se declara decidido partidario, entronca con Aristóteles y con el mejor tomismo, o sea, con Santo Tomás. A. Kenny, en uno de sus libros más recientes, *The Metaphysical of the Soul*, trata de poner al día la conocida obra de Ryle, escrita en 1949, *The Concept of Mind*. Y es que, siempre según Kenny, la obra de Ryle (que no la de Moore u otros) marcaría, bajo el impulso del segundo Wittgenstein el comienzo de la filosofía analítica en sentido estricto. Y él sería el representante actual de tal manera de filosofar.

Antes de pasar a la descripción de una filosofía analítica recuperable en nuestros días no estará de más detenernos brevemente en un ejemplo. Fijémonos en el tan traído y llevado concepto de intencionalidad. Kenny no se entretiene, como hace la filosofía de la mente más científica, en estudiar las diferencias o no entre causas y razones. Le interesa mucho más distinguir entre motivos e intenciones. Un acto intencional es un acto en el que se dan razones de tal acción. El motivo es lo mismo sólo que mirando al pasado. Es obvio que en las acciones humanas, y especialmente en moral, las razones intencionales son fundamentales. Porque al margen de motivaciones, motores, impulsos o deseos, a un agente le adscribimos responsabilidad en función de las razones que da de cara a lo que realiza. Tugendhat, por su parte, y ajeno también a la distinción entre causas y razones, diferenciará tajantemente entre motivos y razones en la acción moral. Así, las razones sirven para argumentar a favor o en contra de una determinada teoría moral mientras que los motivos tienen que ver con las decisiones que tomamos los seres humanos para entrar o no en el mundo de la moralidad. ¿Qué conclusiones se pueden sacar de tales ejemplos? En lo que atañe a Kenny es sumamente importante, y hoy más que nunca dado el desarrollo de la biotecnología, saber no tanto cómo operamos en nuestra conducta sino qué elementos de responsabilidad nos pertenecen. Cualquier tipo de confusión puede tener consecuencias más que nefastas. Y en lo que atañe a Tugendhat, y a pesar de que lo tajante de su distinción me parece exagerada, es un test necesario para distinguir entre niveles de moralidad. No es lo mismo ser moral maximizando para que no me roben que ser moral porque quiero, como sujeto humano, aumentar en humanidad.

Podemos ya pasar a aquellas condiciones que nos posibilitarían poder seguir hablando de una filosofía analítica que merezca la pena. No de una filosofía analítica de segunda fila y para temas de segunda división. He aquí tales condiciones:

1) El lenguaje, sin ser el único, es un instrumento esencial para filosofar. Esta afirmación, aparentemente trivial, se olvida con una frecuencia extraordinaria. En el lenguaje, en su significado si se quiere, han cristalizado nuestros fracasos y nuestras conquistas. El lenguaje tiene no poco de selección natural. Conviene, por tanto, atender a él.

2) El ser humano, en buena medida, es lenguaje. No en el sentido de Quine y según el cual todo encaja en el lenguaje sino en cuanto que somos *Homo sapiens sapiens* o seres humanos actuales o modernos porque tenemos lenguaje. Como escribe Kenny, tenemos conciencia porque tenemos lenguaje. Y como insiste una y otra vez Tugendhat, la actividad reflexiva humana consiste, antes de nada, en dar razón (*logon didonai*) que decían los griegos.

3) La filosofía, por tanto, tiene como uno de sus momentos más propios el análisis conceptual. Bien es verdad que muchos, desde D. Davidson, han puesto en

cuestión la misma idea de esquema o concepto. Pero al margen de precisiones internas respecto al modo de funcionar de la mente, parece que tiene razón Tugendhat. Y parece que tiene razón cuando sostiene que es imposible aclararnos en filosofía si no nos aclaramos antes sobre el significado de las palabras que usamos. Y tal significado sólo lo logramos explicando el uso de las palabras que estamos aplicando a éste o a aquel asunto.

4) La mejor tradición filosófica ha actuado según los modos que acabo de exponer. Podría parecer una pedantería tal afirmación. O peor aún, una actitud dogmática. Porque, ¿quién podría señalar la mejor tradición? O, todavía más, ¿quién está autorizado para seleccionar la mejor tradición filosófica? Es un hecho, sin embargo, de sentido común que Aristóteles, Santo Tomás o Kant son referencias obligadas. Todos ellos practicaron el análisis categorial. Por tanto, no es ninguna exageración decir que se está en buena vía si sigue uno a esas figuras. Y en lo que respecta a Santo Tomás, si alguien tuviera alguna objeción o prejuicio se le podría recordar lo que dice B. Russell del Santo. Y lo que dice es que si tuviera que escoger entre Santo Tomás y Rousseau se quedaría, de nuevo, con el Santo. A. Kenny va más lejos. Llega a afirmar que Santo Tomás debe de contar entre la docena de los mejores filósofos de la Filosofía occidental. Añadamos nosotros que estamos hablando de su inteligencia a la hora de hacer filosofía. No de lo que nos dice del matrimonio, de si los ángeles agotan o no una especie (aunque lo mejor que dice de la predicación lógica se encuentre en un opúsculo en el que se pregunta si los ángeles componen o no un número par) o de los dones del Espíritu Santo.

5) La filosofía, si no quiere caer en la seudociencia o rozar la religión, debería ser parcial. Dicho de otra manera, debería abordar los problemas fragmentariamente. Debería, en suma, disponer de un método que le llevara a clarificar los problemas y a ofrecer soluciones que, después, cada uno seguirá o no seguirá. La filosofía, en consecuencia, es más un método, una manera de argumentar, una habilidad, un intento por ser artista en las distinciones que una cosmovisión. ¿Renunciamos entonces a tener una visión total del mundo que es precisamente lo que ha caracterizado la filosofía? No, lo que digo es que esto último, si se da, se dará por añadidura. Más aún, siempre será una síntesis provisional. El método filosófico, sin embargo, permanece. No es eterno, desde luego, pero dura o debe durar mucho más que las precipitadas ideas que intentan englobar todo lo que existe. E incluso lo que no existe.

Las cinco condiciones expuestas pertenecen al modo de hacer filosófico de los dos autores citados. Y si tales condiciones deben no sólo ser satisfechas sino mantenerse, la filosofía analítica no tiene por qué reducirse a mero análisis lingüístico o ser subsumida en una filosofía científica. Así, puede tener vida dicha filosofía. Por lo tanto, larga vida a la filosofía analítica.

II

Filosofía analítica y concepción de la filosofía

Entre la Escila del cientifismo y la Caribdis del apriorismo*

Susan Haack

«La filosofía analítica ha llegado a estar crecientemente dominada por la idea de que la ciencia, y sólo la ciencia, describe el mundo como es en sí mismo», escribe Putnam en el Prefacio a *Renewing Philosophy*; sin embargo, continúa, «hay importantes figuras dentro de la filosofía analítica que combaten este cientifismo: no hay más que mencionar a Peter Strawson...».¹

Sir Peter mismo, en un iluminador ensayo en el que contrasta su estilo de filosofía analítica con el enfoque de Quine, mucho más orientado hacia la ciencia, modestamente se abstiene de cualquier afirmación acerca de sus méritos respectivos, describiendo la elección entre ellos como «quizá un asunto de temperamento individual».² Aún así, aquí y, más explícitamente, en otros sitios,³ él deja suficientemente claro que la observación de Putnam no yerra el tiro; no sólo no le tiene simpatía al cientifismo por temperamento, sino que es vivamente consciente de las limitaciones y dificultades de una concepción de la filosofía que esté demasiado, o inapropiadamente, orientada hacia la ciencia. Las simpatías de Strawson están, más bien, del lado de una concepción de la filosofía cuyo foco primario sea un análisis descriptivo de «las interrelaciones e independencias de... conceptos y tipos de conceptos omnipresentes» del «entendimiento común, como algo distinto del entendimiento científico».⁴

Deseo agradecerle a Hilary Putnam el que me permitiera adaptar una frase suya para el título de este artículo, a Mark Migotti por sus comentarios útiles a un borrador, y a Howard Burdick por útiles conversaciones. [La versión original inglesa de este artículo apareció en *Library of Living Philosophers* en Junio de 1998 en un volumen monográfico dedicado a Peter F. Strawson. Agradecemos a Susan Haack el permiso para poder publicar su traducción castellana en *Cuaderno Gris*. Nota del Editor].

¹ Putnam, H., *Renewing Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1993.

² Strawson, P.F., «Two Conceptions of Philosophy», en Barrett, R. y Gibson, R., eds, *Perspectives on Quine*, Blackwell, Oxford, 1990, 310-8 (la cita es de la p. 318). Véase también *Skepticism and Naturalism: Some Varieties*, Columbia University Press, New York, NY, 1985, p. viii.

³ Véase *Skepticism and Naturalism: Some Varieties*, pp. 2, 73, y «The Incoherence of Empiricism», *Proceedings of the Aristotelian Society*, Suplemento, LXVI, 1992, 139-143.

⁴ Strawson, «Two Conceptions of Philosophy», pp. 312-3. Véase también *Analysis and Metaphysics*, Oxford University Press, Oxford, 1992, especialmente los capítulos 1 y 2.

Como mi título sugiere, recomendaré los méritos de una posición intermedia que rechace el cientifismo hacia el cual Quine se dirige demasiado de cerca, mientras que declinaré también el apriorismo al que Strawson parece arrastrado. Podría describirlo (subrayando el contraste con Quine) como siendo científico pero no cientifista, o (subrayando el contraste con Strawson) como siendo analítico pero no puramente a priori, y mirando a las conexiones conceptuales del sentido común en un espíritu potencialmente crítico mejor que puramente descriptivo.

Me apresuro a añadir que la posición intermedia que articularé no tiene nada en común con la idea, últimamente de moda, de que la filosofía no es en absoluto una forma de investigación, que es más parecida a la literatura que a la ciencia, y que debería ser «edificante» o «hermenéutica» mejor que sistemática, analítica, orientada a la verdad. Este radicalismo de moda está sin duda motivado en parte por la insatisfacción con el cientifismo de alguna filosofía analítica contemporánea; pero, aunque comparto esta insatisfacción, como lo hace Strawson, no siento ninguna simpatía por la respuesta a él, como lo hace igualmente Strawson.⁵

En «Two Conceptions of Philosophy» Strawson escribe, con estudiada neutralidad, acerca del «compromiso científico» de Quine: una expresión encantadoramente designada para indicar que Quine cree que es apropiado e importante aliar de cerca a la filosofía con la ciencia, mientras evita la necesidad de especificar la naturaleza o el grado de intimidad que Quine pretende que tenga esta alianza.⁶ Strawson cita a Quine: «La filosofía, o lo que me atrae bajo este encabezamiento, es continua con la ciencia», y comenta, «continua con», no «idéntica a».⁷ Este mínimo comentario provoca el pensamiento de que, bajo un examen más cercano, el «compromiso científico» de Quine parece combinar varios elementos, aunque no completamente armónicos. Comienzo por distinguir tres de ellos.

El primero es que la filosofía es una forma de investigación que difiere, no en tipo, sino sólo en grado de abstracción y generalidad, de la investigación científica; en particular, que la investigación filosófica no busca un tipo de verdad peculiarmente filosófico, y no requiere un método peculiarmente filosófico. La investigación filosófica tiene que conducirse de algún modo similar al modo en el que se conduce la investigación científico-natural, y tiene que aspirar a algo como los mismos estándares de rigor y precisión a los que lo hacen las ciencias naturales. Será conveniente referirse a estas ideas, de aquí en adelante, por medio de la etiqueta «el tema de la continuidad».⁸

El segundo elemento del «compromiso científico» de Quine es mucho más radical. Quine sugiere muchas veces que esta o aquella cuestión filosófica debería volver a la ciencia para su resolución: la epistemología «cae en su lugar como un capítulo de la psicología empírica», por ejemplo; que parte del problema de la

⁵ Strawson, «Two Conceptions of Philosophy», p. 312. Mis argumentos contra la respuesta revolucionaria se desarrollan con algún detalle en «Vulgar Pragmatism: An Unedifying Prospect», en el capítulo 9 de *Evidence and Inquiry: Towards Reconstruction in Epistemology* (Blackwell, Oxford, 1993).

⁶ «Two Conceptions of Philosophy», p. 310. En la p. 140 de «The Incoherence of Empiricism» escribe, más sinceramente, acerca del «cientifismo anti-intensionalista» de Quine.

⁷ Strawson, «Two Conceptions of Philosophy», p. 310.

⁸ Véase, por ejemplo, Quine, W.V., *Word and Object*, MIT Press, Cambridge, MA, 1960, p. 22.

inducción que tiene un sentido claro debería de ser abordado mediante la apelación a la teoría de la evolución; la lógica del discurso temporal tiene que asentarse por referencia a la teoría de la relatividad.⁹ A veces va más allá, sugiriendo que las cuestiones que no pueden resolverse dentro de las ciencias no son cuestiones genuinas: la cuestión, por ejemplo, de la realidad del mundo externo, o del estatuto epistémico de la ciencia misma.¹⁰ Será conveniente referirse a estos, de aquí en adelante, como «los temas cientifistas»; y distinguir la primera versión, menos radical, de la última, más radical, mediante las etiquetas «cientifismo reformista» y «cientifismo revolucionario».

La diferencia entre el tema de la continuidad y los temas cientifistas es, por supuesto, precisamente la diferencia a la que la observación de Strawson, «continuo con», no «idéntico a», apunta. Y, como esta observación revela, el tema de la continuidad no es sólo diferente de, sino realmente incompatible con, los temas cientifistas. La filosofía no puede ser a la vez continua con, y al mismo tiempo asimilada a, o desplazada por, la ciencia. ¿Cómo pudo Quine haber pasado esto por alto? Quizá porque usa el término «ciencia» de manera ambigua, a veces de manera estrecha, refiriéndose a las ciencias naturales específicamente, pero a veces de manera amplia, refiriéndose al conocimiento empírico en general. Esta ambigüedad crea la tentación de llevar juntos el tema de la continuidad, que la filosofía es parte de nuestro conocimiento empírico, continuo con la ciencia natural, con el tema cientifista reformista, que la filosofía es parte de las ciencias naturales. Y entonces la absoluta implausibilidad de la afirmación de que los problemas filosóficos tradicionales se pueden poner en manos de la ciencia para su resolución (¿a qué rama de la ciencia le corresponde decirnos por qué una predicción con éxito es indicativa de la verdad de una teoría? ¿por qué las inducciones que involucran predicados como «verdul» son incorrectas? etc., etc.) crea la tentación de cambiar a un cientifismo revolucionario que niega la legitimidad de los problemas que las ciencias naturales no pueden resolver.¹¹

Al tercer elemento del «compromiso cientifista» de Quine lo llamaré «el tema extensionalista». Esta expresión pretende aludir al rechazo por parte de Quine de los significados, de la sinonimia, de la analiticidad, su repudio de la lógica modal, su negativa a postular propiedades o proposiciones o mundos posibles, su incomodidad con los subjuntivos y contrafácticos, y sus reservas acerca de las actitudes proposicionales.¹²

Su tema extensionalista afecta significativamente a cómo tiene que interpretarse el tema de la continuidad de Quine. Su tema de la continuidad involucra el rechazo

⁹ Véase, por ejemplo, «Natural Kinds», en *Ontological Relativity and Other Essays*, Columbia University Press, New York, NY, 1969, p. 29, y *The Roots of Reference*, Open Court, La Salle, IL, 1973, pp. 19-20, sobre la evolución y la inducción; *Word and Object*, sección 36, sobre lógica temporal.

¹⁰ Véase, por ejemplo, «Five Milestones of Empiricism», en *Theories and Things*, Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, MA y Londres, 1981, p. 72, y «Things and Their Place in Theories», también en *Theories and Things*, p. 22.

¹¹ Véase «Naturalism Disambiguated», el capítulo 6 de *Evidence and Inquiry*, para una articulación detallada de este diagnóstico.

¹² El tema extensionalista es ubicuo en la filosofía de Quine; pero véase, por ejemplo, el capítulo VI —«Flight from Intension»— de *Word and Object*.

de que la filosofía sea un tipo peculiar de investigación, que busque un tipo peculiar de verdad; el tema extensionalista sugiere que Quine reconoce, en efecto, sólo un tipo de investigación, sólo un tipo de verdad: la empírica. El tema de la continuidad de Quine involucra la idea de que la investigación filosófica debería aspirar a los mismos estándares de precisión y rigor que la investigación científica. El tema extensionalista revela que la concepción de Quine de estos estándares es más que austera; aparentemente, al menos, es marcadamente revisionista. Porque los estándares de Quine de rigor y precisión —¿de inteligibilidad?¹³— parecen más exigentes de lo que podría justificarse simplemente por referencia a las ciencias, tal como se practican realmente. Que, sin ninguna duda, es parte de la explicación de las esperanzas de Quine de que una aproximación estrictamente conductista bastará en las ciencias humanas; y de sus esperanzas de que el discurso contrafáctico, subjuntivo, disposicional pueda eliminarse mediante paráfrasis extensionales —o, si no puede, que tales locuciones puede mostrarse que no son, después de todo, necesarias para la ciencia. Y esto, a su vez, es parte de la explicación de la incomodidad de Quine acerca de dónde trazar exactamente los límites de la ciencia, y su evidente alivio cuando puede recurrir a la física.¹⁴

El «compromiso científico» de Quine es, así, ambivalente, por decirlo suavemente; en conflicto, por decirlo más francamente. Su extensionalismo impone una interpretación austera, y aparentemente revisionaria, del rigor y la precisión a la que, de acuerdo con el tema de la continuidad, la filosofía debería de aspirar; su tendencia cientifista transmuta el tema de la continuidad en un tipo de imperialismo científico en el que, en el mejor de los casos, la investigación filosófica se vuelve a las ciencias, o, en el peor de los casos, la investigación filosófica se abandona completamente en favor de la investigación científica.

La discusión de Strawson de la concepción de la filosofía de Quine pone el foco de atención en cuestiones de ontología. Se irrita por la restrictividad del enfoque de Quine; en particular, por la restricción de que sólo se puedan postular aquellas entidades que son, como limpiamente lo dice, «Q-certificables», esto es, tales que puedan darse para cosas de ese tipo criterios de identidad decentemente extensionales. Strawson prefiere una condición más liberal: una entidad admisible debe, simplemente, ser identificable como la cosa que es —tanto si hay como si no un criterio de identidad común para todas las cosas de este tipo; y no exige que las condiciones de tal identificación eviten lo intensional. Esto encaja con su preferencia por permitir no sólo aquellas entidades exigidas por la ciencia, sino también aquellas exigidas por otros modos del discurso (menciona, *inter alia*, la historia artística y la historia

¹³ «La formulabilidad dentro de la estructura del cálculo de predicados no es una condición suficiente de inteligibilidad completa, pero para mí está bastante cercana a una [condición] necesaria» —Quine, *The Pursuit of Truth*, Harvard University Press, Cambridge, MA, y Londres, 1990, p. 72.

¹⁴ Véase, por ejemplo, *Word and Object*, sección 46, donde Quine ofrece un análisis extensional de enunciados disposicionales, y «Natural Kinds», donde sugiere que tales enunciados son eliminables de la ciencia una vez completada; «Burdick's Attitudes», *Synthese*, 52, 1982, p. 231, donde Quine subraya acerca de las actitudes proposicionales que «[c]omo las modalidades, ellas son una espina en la carne, pero no son una espina que se pueda retirar fácilmente»; «Reply to Putnam», en Hahn, L., y Schilpp, P.A., eds, *The Philosophy of W.V. Quine*, Open Court, La Salle, IL, 1986, pp. 430-1, para lo que he descrito como «su evidente alivio cuando puede colocar el foco en la física».

literaria), y por nuestra forma de hablar cotidiana y de sentido común acerca de cosas y personas y —aquí, cree, la Q-certificabilidad tendrá seguramente que ser sacrificada— sus propiedades y estado mentales.¹⁵

La concepción de la filosofía que Strawson favorece, como la concepción quineana con la que la contrasta, es un compuesto de varios elementos. Un tema, ya apuntado anteriormente, debe de ocuparse, no exclusivamente de los conceptos y categorías de la ciencia, sino también de los de otras disciplinas, y, más centralmente, de «la estructura de nuestro pensar común.» Llamaré a esto «el tema del alcance extra-científico.» Otro es que la tarea central de la filosofía es el análisis de las estructuras conceptuales y de las interconexiones —«el tema del análisis conceptual.» Un tercero es que esta tarea tiene que llevarse a cabo en un espíritu que es descriptivo mejor que crítico. Strawson a veces se refiere a esto como una forma de naturalismo, pero será menos confundente (a la vista de el uso, o mejor, los usos, diferentes de Quine de este término) llamarlo «el tema descriptivo».¹⁶

Si mi argumento ha sido correcto, el tema de la continuidad de Quine es independiente de su extensionalismo¹⁷ —e incompatible con su cientifismo. Los tres temas strawsonianos —el alcance extra-científico, el análisis conceptual, el descriptivismo— no están en tensión, pero son independientes unos de otros. Así está abierta la posibilidad de divorciar el tema de la continuidad de otros temas Quineanos, y de divorciar el tema del alcance extra-científico de otros temas strawsonianos —y de casarlos en una concepción intermedia. Esto es, en efecto, lo que me propongo.

Mi aproximación puede resumirse en cuatro temas. Primero: la filosofía está obligada a tratar cuestiones que no se construyen razonablemente bajo el alcance de las ciencias (esto es muy parecido al tema del alcance extracientífico de Strawson). Sin embargo, segundo: la investigación filosófica es en aspectos importantes como la investigación científica (esto es muy parecido al tema de la continuidad de Quine). Tercero: la investigación filosófica ni es puramente conceptual ni puramente empírica en su carácter, sino que es una combinación de las dos. Cuarto: el análisis de los conceptos y de las conexiones conceptuales de sentido común es una tarea importante de la filosofía, pero debería llevarse a cabo en un espíritu que sea, no puramente descriptivo, sino potencialmente crítico.

Comienzo con el primero de mis temas, y el más strawsoniano. Entre las cuestiones que legítimamente caen bajo el ámbito de la filosofía y que no puede razonablemente esperarse que sean contestadas por las ciencias, hay cuestiones *meta-científicas*, tales como si, y si es así por qué, el que una teoría haga predicciones que

¹⁵ Sobre propiedades, véase «Two Conceptions of Philosophy», pp. 311 ss.; sobre lo mental, «The Incoherence of Empiricism», pp. 140 ss.

¹⁶ Los tres temas se articulan, de varias maneras, en «Two Conceptions of Philosophy», *Skepticism and Naturalism*, y *Analysis and Metaphysics*.

La razón por la que el término «naturalismo» es potencialmente desorientador en este contexto es, por supuesto, que Quine lo usa en su aproximación a la epistemología, una aproximación que es, aunque ambivalentemente, cientifista. «Descriptivista» tiene también la ventaja de recordarnos la defensa de Strawson de la «metafísica descriptivista» tanto en *Individuals* (Methuen, Londres, 1959) como, más recientemente, en *Skepticism and Naturalism: Some Varieties*.

¹⁷ «[L]a extensionalidad no es parte de mi concepción de la ciencia como tal», escribe Quine en *The Pursuit of Truth*, p. 72.

tengan éxito es una indicación de que es verdadera; qué predicados son inductivamente proyectables, y por qué esos lo son y otros no; sí, y si es así por qué, las ciencias tienen un estatuto epistémico especial. Así hay lo que podrían llamarse «cuestiones puente», tales como si las ontologías de la teoría física y de los objetos físicos de sentido común, o de la teoría neurofisiológica y de los estados mentales de sentido común, son genuinamente rivales, y, si es así, cómo se podría elegir entre ellas. Además hay cuestiones que son de carácter empírico, pero de tal alcance y generalidad que hay que calificarlas de filosóficas mejor que de científicas, tales como si la percepción involucra una relación directa con los objetos externos, o si es más bien una cuestión de inferencia a partir de los datos de los sentidos experimentados. Y además hay, como Strawson nos recuerda, meta-cuestiones acerca del teorizar histórico, literario, etc.; y cuestiones de estética, ética, y otras.

¿Qué ocurre con las cuestiones a las que Strawson concede la primera posición, cuestiones acerca de los conceptos de «nuestro entendimiento común», y de las relaciones entre ellas? Si les he dado una posición menos central, hasta ahora, de la que le da Strawson, es en parte porque las veo ubicuas — surgiendo, más tarde o más temprano, siempre que uno trate cualquiera de los diversos tipos de cuestiones extracientíficas enumerados anteriormente.¹⁸

Ahora vuelvo al segundo, y más quineano, de mis temas: que la filosofía es continua con la ciencia. Por supuesto, la interpretación que pretendo darle a esto es una interpretación modesta que evita cualquier contacto con las transmutaciones científicas a las que Quine está dispuesto. La filosofía es un tipo de investigación, un tipo de búsqueda de la verdad. Usa el método de la ciencia, en el sentido amplio y vago en el que no sólo los científicos, sino también los historiadores, los detectives, y el resto de nosotros, usamos «el método de la ciencia»: es decir, involucra el hacer conjeturas, desarrollarlas, contrastarlas, juzgar la verosimilitud de que sean verdaderas. La amplitud y vaguedad de esta caracterización es crucial; porque no hay ningún «método científico» en el sentido más estrecho y más preciso en el que este término se ha entendido a veces: ningún conjunto de reglas que puedan seguirse mecánicamente y que garanticen la producción de resultados verdaderos, o incluso probablemente verdaderos, y ningún método que sea peculiar a las ciencias, no disponible para investigadores de otros campos.

La investigación filosófica es también parecida a la investigación científica en aspirar a tanta precisión y tanto rigor como sea posible. La cautela de esta observación es también crucial; rigor y precisión, aunque por supuesto deseables, no son siempre consideraciones ni factibles ni decisivas. En fases tempranas titubeantes de la investigación, ya sea científica, matemática, o filosófica, una articulación analógica o metafórica o sólo completamente vaga es lo mejor que se puede hacer —y, en esta fase titubente, puede ser mejor que una precisión prematura que podría cortar inadvertidamente senderos que merecen exploración. De manera más importante, la investigación filosófica está obligada a aspirar, no sólo al rigor y a la precisión, sino también a la profundidad y a la amplitud; y, bastante obviamente, estos desiderata están a menudo en tensión. Esta tensión ciertamente no está ausente de la investiga-

¹⁸ La discusión de Strawson en *Analysis and Metaphysics*, pp. 10 ss., y, especialmente, p. 21, sugiere algo similar a este pensamiento.

ción científica; en la psicología contemporánea, por ejemplo, a la aspiración al rigor medible, matemático parece a menudo que se le da demasiado peso, y a la aspiración a encontrar verdades profundas y significativas acerca de lo que hace a la gente palpar, demasiado poco. Pero la tensión entre el rigor y la precisión, por un lado, y la profundidad y amplitud, por otro, pueden describirse sin demasiada exageración como *el* riesgo ocupacional de la filosofía; porque el alcance de la investigación filosófica es peculiarmente resistente a cualquier limitación artificial. La observación de James, que ningún sistema de filosofía puede esperar ser aceptado a menos que satisfaga tanto «la pasión por la simplificación» como «la pasión por distinguir», es apropiada.¹⁹

La precisión y el rigor no son completamente fáciles de definir. La extensionalidad es una virtud muy considerable en este sentido; porque las partes extensionales de nuestro lenguaje, aquellas que se traducen a una notación lógica, cuyas semánticas están bien especificadas, son aquellas de las que tenemos una mejor comprensión. Una vez más, sin embargo, la interpretación que pretendo dar a esta observación es una interpretación modesta que evita cualquier contacto con el extensionalismo dogmático al que Quine está dispuesto. En el esfuerzo por el rigor y la precisión, diría, uno busca propiamente, donde es posible, modos extensionales de construir nociones hasta aquí recalitrantes; que no es decir, sin embargo, a menos que y hasta que tales re-construcciones están a punto de salir, que uno propiamente renuncia a tales nociones completamente.

He sido, hasta aquí, deliberadamente evasiva acerca de si simpatizo, como Strawson ha escrito recientemente que hace, con la tesis de la *autonomía* de la filosofía.²⁰ Pero ahora puedo empezar a explicar por qué mi respuesta tendría que ser «sí y no». Una razón es que considero a la filosofía parecida a la ciencia en su objetivo y, en el sentido explicado anteriormente, en su método, pero diferente de la ciencia en su alcance. Otra razón es que acepto la posibilidad de que los resultados de las ciencias puedan tener una relevancia contributiva a algunos asuntos filosóficos (por ejemplo, acerca de los objetos de percepción), y al mismo tiempo negar que tales resultados puedan ser suficientes, por sí mismos, para resolverlos.²¹

Una razón añadida aparece en la interconexión entre mi segundo y mi tercer tema, a la que llamaré «el tema de la interrelación de lo conceptual y lo empírico». Aquí me abro paso entre Quine y Strawson, considerando la investigación filosófica como una combinación entre lo empírico y lo conceptual; como creo que lo hace la investigación científica, aunque, sin duda, en proporciones diferentes.

He apuntado ya dos de las fuentes de los elementos empíricos en la investigación filosófica. Primero, siempre que la filosofía se centre en cuestiones meta-científicas, la evidencia experiencial puede ser relevante a un nivel más alto, o más indirecto, de lo que lo sería para el teorizar científico. Segundo, porque la investigación filosófica está obligada a veces a responder a cuestiones que, aunque de tal abstracción y generalidad como para caer fuera del alcance de las ciencias, son

¹⁹ James, S.W., «The Sentiment of Rationality», en *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy* (1897), Dover, New York, NY, 1956, pp. 66-7.

²⁰ «The Incoherence of Empiricism», p. 139.

²¹ Cf. *Evidence and Inquiry*, capítulo 5, sección V, y capítulo 6, secciones II y III.

manifiestamente sintéticas en carácter, se requerirá a veces, no una observación científica cuidadosamente controlada y diseñada, sino una atención cercana a rasgos de la experiencia común, cotidiana, tan ubicuos que pasan generalmente desapercibidos. Es interesante encontrar un gesto en la dirección de algo similar a esto cuando Strawson subraya que, a diferencia de filósofos más orientados hacia la ciencia, él está contento de vivir su vida intelectual «en la... atmósfera de lo más mundano —de lo que, en otra tradición, se ha llamado «*expérience vécue*»».²²

Hay también una tercera fuente, todavía no tocada: una mezcla de las estructuras e interconexiones empíricas dentro de las conceptuales que Strawson considera como el foco principal de atención filosófica. Algunos conceptos exhiben una gran cantidad de complejidad interna; y a veces esta complejidad interna depende de presuposiciones empíricas. Adapto la expresión de Putnam, «concepto de la constelación de leyes»,²³ para conceptos que presupongan leyes naturales que valgan junto con el conjunto de características que ellas representan cuando se unen. (Creo que los conceptos de género natural son así). Esta es una manera, pero no la única, en la que las presuposiciones empíricas se construyen en la estructura conceptual. Otro tipo de caso se ejemplifica mediante nuestra concepción de la evidencia de los sentidos, que, como he argumentado en otro sitio, ha construido en ella la presuposición de que nuestros sentidos son una fuente de información acerca de las cosas y eventos a nuestro alrededor.²⁴ Incluso los conceptos aparentemente menos multidimensionales —aquellos sobre los que descansan los más viejos ejemplos de verdad analítica— a veces inesperadamente revelan profundidades empíricas escondidas, como Quinton nos recuerda cuando advierte el problema que la posibilidad de surrogación ha creado para la definición de «madre de x».²⁵ Esta interrelación de lo empírico y lo conceptual está detrás del fenómeno de la textura abierta: a medida que nuestro conocimiento crece, algunos de nuestros conceptos se hacen más determinados, y otros sufren una suerte de fragmentación.

En la introducción a *Individuals*, Strawson escribe que hay un núcleo de conceptos y categorías que «no tienen historia».²⁶ Tanto ahí como, más recientemente, en *Skepticism and Naturalism*, reconoce que, mientras que algunos conceptos son, en lo esencial, comunes a todos los tiempos y culturas, y han perdurado con poco cambio o crecimiento, otros son menos estables, han sufrido cambios mayores, un crecimiento más significativo.²⁷ Los conceptos sobre los que se centra *Individuals* —de un objeto físico, de una persona— están, sin duda, entre los más estables. Sin embargo, incluso estos, creo, han cambiado y crecido en significado con el tiempo. Esto es por lo que creo que el análisis metafísico debería ser, no tan puramente descriptivo como Strawson sugiere, sino abierto a la posibilidad de que incluso los conceptos y categorías más estables pueden necesitar refinarse, despojarse de aumen-

²² Strawson, «Two Conceptions of Philosophy», p. 318; cf. *Skepticism and Naturalism*, p. 52.

²³ Putnam, H., «The Analytic and the Synthetic», en Feigl, H. y Maxwell, G., eds, *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, III, University of Minnesota Press, Minneapolis, MN, 1962, p. 376.

²⁴ *Evidence and Inquiry*, capítulo 5, sección V. Cf. Strawson, *Analysis and Metaphysics*, pp. 60-61.

²⁵ Quinton, A.M., «Doing Without Meanings», en Barrett y Gibson, *Perspectives on Quine*, pp. 302-3.

²⁶ Strawson, *Individuals*, Methuen, Londres, 1959, p. 10.

²⁷ Strawson, *Skepticism and Naturalism*, pp. 14 ss.

tos indefendibles, e incluso de correcciones de presuposiciones empíricas implícitas. Este es mi cuarto tema, el tema, como lo llamaré, del «sentido común crítico».

En el caso de que no sea obvio, déjenme señalar explícitamente la conexión entre este tema, y mi referencia anterior a lo que llamé «cuestiones puente», cuestiones acerca de la relación de las categorías y conceptos del entendimiento común con las categorías y conceptos de la ciencia, a veces en aparente competición.

Para aliviar la abstracción de la discusión hasta aquí, podría ser apropiado mirar con un poco más de detalle a un tipo de cuestión puente que, de diferentes modos, han desarrollado tanto Strawson como Quine: la cuestión de la relación de las adscripciones de sentido común de estados mentales con las categorías y conceptos de las ciencias de la cognición.

Desde hace tiempo, algunos filósofos científicos sin ambigüedad, que afirman que las creencias no tienen sitio en la mejor ciencia actual, han repudiado la «psicología de la gente común» (*folk psychology*) y negado completamente que haya cosas tales como creencias.²⁸ Quine no ha ido tan lejos. Pero ha parecido siempre ambivalente, incómodo: para eliminar las creencias en conjunto parece amenazar la viabilidad de la historia, de las ciencias humanas —y de la epistemología; pero la prospectiva de una clara reducción a estados del cerebro es oscura, y las ascripciones de creencia aparecen como irremediabilmente intensionales.

Strawson no simpatiza con la aspiración «de purificar la teoría del conocimiento de todas las nociones intensionales».²⁹ Desde el elogiado tercer capítulo de *Individuals*, ha subrayado que nuestro concepto de una persona es de el de un «ser unitario irreducible y esencialmente... caracterizable como aquel que satisface al mismo tiempo predicados psicológicos, o mentalistas, y materiales, o fisicalistas». Y no se deja impresionar por aquellos que, «aparentemente con una intención peyorativa», se refieren a nuestras explicaciones mentalistas de la conducta como «psicología de la gente común» —el tipo de explicaciones dadas, como él irónicamente lo dice, «por gente tan simple como Shakespeare, Tolstoy, Proust, y Henry James».³⁰ (Y, se podría añadir, por gente tan simple, y sicólogos sutiles, como William James y Alexander Bain.)

Las historias físicas y psicológicas que podemos contar acerca de una persona, sugiere Strawson, son «historias contadas desde dos puntos de vista diferentes»; aparece la perplejidad, continúa, cuando «intentamos una historia unificada donde no se puede tener ninguna».³¹ Y recientemente la ambivalencia de Quine parece haber cristalizado en una actitud de algún modo similar. En *The Pursuit of Truth* Quine escribe sin ambigüedad que considera lo intencional a la vez irreducible e indispensable, y, aunque no con la misma falta de ambigüedad, que no deberíamos

²⁸ Churchland, P.M., *A Neurocomputational Perspective: The Nature of Mind and the Structure of Science*, Bradford Books, MIT Press, Cambridge, MA y Londres, 1989; Stich, S. P., *From Folk Psychology to Cognitive Science*, Bradford Books, MIT Press, Cambridge, MA y Londres, 1983.

²⁹ «The Incoherence of Empiricism», p. 143.

³⁰ Las citas son de *Skepticism and Naturalism*, pp. 54, 56.

³¹ *Skepticism and Naturalism*, p. 62; pero recordemos su caracterización, citada anteriormente, de nuestro concepto de una persona como un ser «unitario».

buscar una unificación teórica de las historias físicas y psicológicas, sino sólo, «separadamente a la vez», «un recubrimiento alternativo».³²

Tengo completa simpatía con la actitud enérgicamente despreciativa de Strawson a aquellos que simplemente repudiarían los estados mentales como «sicología popular» no científica. Al mismo tiempo, siento la fuerza de las preocupaciones de Quine acerca de la realización física de las creencias, y acerca del carácter aparentemente no-extensional de la adscripción de creencias. Pero —esto, naturalmente, lo confieso con una cierta turbación— el punto en el que, parece, Quine ha llegado desde hace tiempo a coincidir con Strawson, que no hay una historia unificada que pueda darse, no encaja conmigo de una manera completamente cómoda. (La incomodidad se debe, en parte, a cierta ambigüedad en «unificada», un punto al que volveré).

El concepto de creencia está, creo, entre aquellos conceptos que son, en lo esencial, comunes a todos los tiempos y culturas; pero necesita articulación, refinamiento, y acomodación a nuestro mejor teorizar científico: mi articulación empezaría con una distinción de dos sentidos de «creencia»: para referir a un *estado* de creencia, *el que alguien crea algo*, y para referir al *contenido* de una creencia, *una proposición, lo que alguien cree* (de aquí en adelante, para abreviar «E-creencia» versus «C-creencia»).

Los estados de creencias, las E-creencias, involucran lo que Price llamó «disposiciones multiformes»,³³ esto es, amalgamas interconectadas de disposiciones (sin duda extremadamente complejas) con la conducta verbal y no-verbal: a aseverar, o a asentir a tales-y-cuales oraciones y fragmentos de oraciones,³⁴ y a comprometerse en esta o aquella conducta en relación a las cosas, eventos, etc., acerca de las cuales son estas oraciones, etc. Mi E-creencia de que el hielo es suficientemente grueso para soportar mi peso, por ejemplo, involucraría, *inter alia*, una disposición a aseverar, o a asentir a oraciones tales como «El hielo es suficientemente grueso para soportar mi peso», y una disposición, si necesito llegar al otro lado del lago, a ponerme a cruzar. El asentimiento es sincero si va acompañado de la disposición no-verbal apropiada.³⁵

Esta articulación de lo que está involucrado en una E-creencia, esquemática como es, sugiere algunos apuntes al comentario de Reids acerca del escepticismo. Aunque un filósofo puede exhibir el tipo de conducta *verbal* característica de una E-creencia de que no nos podemos fiar nunca de la evidencia de los sentidos, nadie podría conducir su vida por mucho tiempo de una forma que exhibiera los tipos de

³² Digo «no con la misma falta de ambigüedad» porque Quine escribe en un punto que «hay una buena razón para no intentar eliminar [el discurso intencional] de nuestra teoría científica del mundo para hacer un sistema más comprensivo», pero luego, en la página siguiente, [dice] que «[h]ay lugar para la ciencia en la parte intensional también» (*The Pursuit of Truth*, pp. 71-2; el contexto deja claro que la diferencia entre «intencional» e «intensional» no explica el aparente cambio).

Recuerdo que las secciones relevantes de *The Pursuit of Truth* han sido modificadas sensiblemente en la edición revisada de 1992 donde Quine describe el discurso intencional como «complementación de la ciencia natural en su forma incommensurable» (p. 93) y aparece el desánimo en relación con la «salvageability» de las actitudes proposicionales *de re* (pp. 70-71). No abordaré estas dificultades aquí.

³³ Price, H.H., *Belief*, Allen and Unwin, Londres, 1969, pp. 267 ss.

³⁴ U otros signos no-naturales.

³⁵ Cf. Strawson, *Analysis and Metaphysics*, p. 80.

conducta *no-verbal* característicos de esta E-creencia. Reid lo dice de manera más intensa:

«Este de hecho ha sido siempre el destino de los pocos que han profesado el *escepticismo*, que cuando han hecho lo que pueden para desacreditar a sus sentidos, se encuentran a sí mismos, después de todo, en la necesidad de confiar en ellos.... Nunca he oído de ningún escéptico que se de con la cabeza en un poste... porque no haya creído a sus ojos».³⁶

Esta articulación sugiere también porqué uno esperaría que la misma E-creencia se realizara de manera diferente en distintas personas. El complejo de disposiciones involucradas en mi creencia de que p incluirá mi disposición a asentir a, o a aseverar, ciertas oraciones castellanas, y mi disposición a actuar de ciertas maneras en las circunstancias en las que me encuentro; que involucrado en la creencia de Iván de la misma cosa pudiera estar incluida su disposición a asentir a, o a aseverar, ciertas oraciones rusas, y su disposición a actuar de ciertas maneras bastante diferentes en las circunstancias diferentes en las que se encuentra. Esta articulación también le permite a uno evitar la delicada cuestión de cómo los estados del cerebro podrían tener propiedades semánticas, dejando claro que no son las oraciones, sino las disposiciones a asentir a oraciones, las que están en la cabeza. Y sugiere incluso una acomodación con alguna investigación reciente en las ciencias del cerebro. A diferencia de Paul Churchland, quien profesa que cree que, puesto que los mecanismos supuestos en la neurofisiología conexionista son no-proposicionales en su estructura, deberíamos concluir que no hay cosas tales como creencias, considero que este trabajo contribuye a nuestro entendimiento de cómo una persona identifica y reconoce, entre otras cosas, las expresiones lingüísticas, de las que las disposiciones a asentir a ellas constituyen un camino de la disposición multiforme de una E-creencia.

Nuestras creencias son acerca de cosas y eventos en el mundo; mi creencia de que el hielo es suficientemente grueso para soportar mi peso apenas podría contribuir a la explicación de mi conducta a menos que estuviera referida al hielo del lago, el hielo a través del cual camino. Pero ¿cómo podría acomodarse el requisito de que mi C-creencia sea acerca del hielo del Lago Tal-y-Cual? —después de todo, podría no tener idea de qué lago es este. Esto podría conseguirse construyendo una C-creencia como si fuera acerca de algún objeto común, pero acerca de ese objeto bajo una cierta descripción; como Burdick propone,³⁷ como si fuera acerca de un par ordenado de un objeto y un predicado, el último representando el «modo de presentación» apropiado —en el caso actual, como si fuera del hielo en el Lago Tal-y-Cual, «el hielo en el lago en el que estoy.» En esta reconstrucción no queda nada irredimiblemente intensional; pero el papel del modo de presentación, el predicado

³⁶ Reid, Thomas, *Essays on the Intellectual Powers of Man*, capítulo II, *Works*, ed. Wright, G. N., Thomas Tegg, Londres, 1842, pp. 28-9. Un poco antes en el mismo capítulo (p. 22), Reid observa que un verdadero escéptico sería considerado un lunático, y que sería inapropiado «razonar seriamente con una persona así».

Véase también Strawson, *Skepticism and Naturalism*, pp. 11-12, 33, 39.

³⁷ Burdick, H., «A Logical Form for the Propositional Attitudes», *Synthese*, 52, 1982, 185-230.

mencionado, en la explicación, sugiere una explicación de por qué mis adscripciones de creencia podría *parecer* que involucran objetos no-extensionales.³⁸

¿Ha sido esto una «historia unificada»? Sí y no. Sí: los seres humanos son objetos físicos en un entorno físico, organismos físicos capaces de razonar y de una acción intencional. No: no puede esperarse que la explicación de la conducta intencional de una persona se reduzca a una historia puramente neurofisiológica. Excepto las reacciones reflejas o la «conducta» determinada estructuralmente, la conducta intencional está mediada por signos. La mejor manera que encuentro para expresarlo es esta: la historia puede unificarse en el sentido en el que uno puede unificar un mapa de contornos y un mapa de carreteras del mismo terreno. (Quizá sea la influencia de la concepción completamente reduccionista de los Positivistas de la «ciencia unificada» la responsable de nuestra pérdida de visión de este modesto pero importante sentido de «unificado»).

La esperanza es haber ilustrado cómo, como sugiere el tema de la continuidad, el análisis filosófico puede encontrar alguna acomodación de los conceptos de sentido común con la teoría científica, y, como el tema del sentido común crítico sugiere, refina y precisa nuestros conceptos pre-analíticos.

Elijo la expresión «sentido común crítico» no sólo por su corrección intrínseca, sino también por su resonancia histórica. Deriva de Peirce (quien la usa en referencia a su tentativa de síntesis de elementos de las respuesta de Reid y Kant a Hume).³⁹ Mi intención, al usar la expresión, no es sólo sugerir los antecedentes históricos de mi cuarto tema, sino también reconocer que la concepción de las tareas de la filosofía que he estado articulando aquí es, en lo esencial, de Peirce.

Es bastante conocido que Peirce aspiraba a una filosofía reformada, «científica»; lo que no es tan conocido es cuánto se alejaría del cientifismo de mucha filosofía contemporánea su concepción de lo que tal filosofía reformada, científica, habría de ser. Debería, primero de todo, tratarse con «la actitud científica», por lo que Peirce quiere decir: desde un deseo puro, desinteresado, de descubrir cómo son las cosas. Y usaría «el método científico», por lo que Peirce quiere decir: el método de la experiencia y el razonamiento, abductivo, deductivo e inductivo. Nada de esto implica, como el cientifismo reformista supone, que las cuestiones filosóficas tienen que volver a las ciencias para su resolución, mucho menos, como el cientifismo revolucionario supone, que las cuestiones filosóficas están mal concebidas; y, de hecho, Peirce explícitamente niega estas afirmaciones cientifistas. Implica que la investigación filosófica depende, en parte, de la experiencia; y, de hecho, Peirce explícitamente argumenta que uno de los rasgos distintivos de la investigación filosófica es que depende, no, como las ciencias naturales, de la observación experimentalmente artificial y controlada, sino de rasgos de nuestra experiencia cotidiana tan comunes que generalmente pasan desapercibidos —de ahí su interés por la fenomenología, o, como él la llama, «faneroscopía». La Máxima Pragmática, de acuerdo con la cual el significado de un concepto se da mediante (una lista abierta

³⁸ Véase capítulo 8 de *Evidence and Inquiry* para más discusión pertinente.

³⁹ Peirce, C.S., *Collected Papers*, eds Hartshorne, C., Weiss, P. and Burks, A., Harvard University Press, Cambridge, MA, 1931-58, 5.505, c.1905.

de condicionales subjuntivos que representan) las consecuencias experimentales de su aplicación, es bastante conocida; lo que no es tan conocido es su conexión con la tesis de Peirce de que el significado crece, que los conceptos se hacen más precisos, conforme nuestro conocimiento crece. Y parte de lo que Peirce quiere decir al describir su filosofía como «sentido común crítico» es que, aunque —evitando la duda subrepticia, sobre el papel, del método cartesiano— toma las creencias naturales, instintivas del sentido común como punto de partida, no las acepta acríticamente; porque su aparente indubitabilidad, observa, es proporcional a su vaguedad, y así tienen necesidad de ulterior precisión, de re-formulación, de escrutinio crítico.⁴⁰

Si mis cuatro temas son reminiscentes de Peirce, la sugerencia de Strawson de que la concepción que uno tenga de la filosofía es una cuestión de temperamento individual es reminiscente de la discusión de James acerca de los que tienen una mente suave y una mente rígida.⁴¹ Strawson dice, «quizás una cuestión de temperamento individual», y, como su calificación sugiere, el asunto no está completamente claro. La sugerencia es verdadera si se interpreta simplemente como si aludiera a ciertos hechos acerca de la división del trabajo individual. Algunos, sin duda, se ajustan mejor por cuestiones de gusto y temperamento al trabajo en filosofía de la ciencia, otros al trabajo en ética, digamos, o en filosofía de la literatura. Algunos, sin duda, se ajustan mejor por gusto y temperamento a la teorización especulativa de pinceladas gruesas, otros a la articulación lógica o analítica del detalle fino. Y esto es todo para bien; la investigación filosófica seguramente avanza por estos tipos de diversidad.

Más allá de este punto, sin embargo, la sugerencia parece demasiado blanda; como, de hecho, se revela en la crítica de Strawson al extensionalismo de Quine y a sus inclinaciones científicas. La diferencia entre la aproximación de Strawson a la filosofía y la de Quine no es simplemente una cuestión de que Quine favorezca a la filosofía de la ciencia y Strawson a las cuestiones tradicionales de metafísica, ni simplemente una cuestión de las preferencias de Quine por las técnicas precisas pero

⁴⁰ Véase, por ejemplo, Peirce, C.S., *Collected Papers*, 6.1-5, 1898, y 1.126-9, c. 1905 (acerca de la necesidad de la actitud científica y el método científico en filosofía); 1.241, 1902 (acerca de la confianza de la filosofía en las «observaciones tal como aparecen en el rango de toda experiencia despierta del hombre,» como *coenoscopia*); 5.14-40, 1903 (acerca de la Máxima Pragmática); 2.302, c. 1895 (acerca del crecimiento del significado); 5.439-42, 1905, y 5.497 ss, c. 1905 (acerca de la necesidad de criticar y refinar las creencias de sentido común). El rechazo de Peirce del cientifismo es tan delicioso que lo cito: «hacer experimentos para asegurar, por ejemplo, si hay o no uniformidad en la naturaleza, rivalizaría con el añadir una cucharadita de sacarina al océano para endulzarlo», 5.522, c.1905.

Los académicos podrían disfrutar también con el comentario de Peirce acerca de lo que estos días nos apresuramos a despreciar como «sicología popular»: «No hay la menor razón para apoyar que la sicología natural sea en absoluto ajustadamente verdadera; por el contrario, probablemente involucra grandes errores. Al mismo tiempo, su autoridad debe permitirse que sea muy alta en consideración a todos los rasgos que tienen importancia en la conducción de la vida; porque, como un todo, el hombre ha prosperado bajo esas creencias» — 7.441, c. 1893; y por su anticipación a algunos temas del conexionismo en un memorable pasaje de «Psychognosy» en 7.370, 1902.

Merecería la pena mencionar también que Quine recensionó los volúmenes II, III, y IV de los *Collected Papers* de Peirce en *Isis*, 19, 1933, 220-9, 22, 1934, 285-97 y 551-3.

⁴¹ James, W., *Pragmatism* (1907), eds Burkhardt, F. y Bowers, F., Harvard University Press, Cambridge, MA, y Londres, 1975, p. 13. (Hago notar a propósito que, aunque la sugerencia de James de que un filósofo pragmatista combinará típicamente elementos de ambos temperamentos tiene alguna plausibilidad histórica, parece que diferentes filósofos pragmatistas han hecho eso en virtud de diferentes combinaciones de elementos.)

Hago notar también un ápice de pragmatismo en el enfoque de Strawson de en qué forma el concepto de agencia contribuye a otros conceptos, por ejemplo, el de localización (*Analysis and Metaphysics*, p. 78).

restringidas de la lógica extensional y de Strawson de los recursos más amplios, sutiles, pero más vagos, del análisis del lenguaje natural. Más allá de esto, hay asuntos, no de gusto o temperamento, sino de sustancia. Han sido estos los que me han concernido aquí.

Traducción: *María José Frápolli*

Objeto y método filosófico en Wittgenstein*

Ernst Tugendhat

Trataré de hacer algunas observaciones acerca de la concepción de Wittgenstein sobre el objeto y el método de la filosofía frente a las concepciones tradicionales. Lo que afirma Wittgenstein sobre la filosofía en los párrafos (§89 y ss.) de las *Investigaciones filosóficas*¹ resulta muy familiar para quien se encuentre dentro de la tradición clásica. «Queremos entender algo que está a la vista» (§89). «Algo puede pasar inadvertido por estar ante nuestros propios ojos» (§129). Aquí Wittgenstein se halla sin duda en la tradición platónica. Permítaseme traer una cita del segundo libro de la *Metafísica* de Aristóteles: «Como los ojos de un murciélago a la luz del día, así se comporta el entendimiento de nuestra alma respecto de las cosas que, por naturaleza, son las más evidentes de todas» (993b9)². En el párrafo 109 Wittgenstein aclara que los problemas de la filosofía no son «empíricos» y en distintas secciones insiste en la marcada diferencia entre ciencia y filosofía.* Significa esto que si los problemas filosóficos no son empíricos son entonces *a priori*? Lo que haré será mantener esta hipótesis y ver hasta donde se puede llegar con ella para al final descartarla.

En el párrafo 89 Wittgenstein explica que el objeto de la filosofía es «comprender el fundamento o la esencia de todo lo que tiene base empírica.» Esta formulación recuerda la cuestión kantiana sobre las posibilidades de la experiencia. El mismo Wittgenstein habla de las «posibilidades de los fenómenos». Ahora bien, mientras en Kant el concepto de experiencia se refiere de manera específica a la experiencia objetiva, la concepción de Wittgenstein es más amplia y se emparenta con el concepto *Lebenswelt* de Husserl. Esto es, el mundo de la experiencia cotidiana que contiene la totalidad del entendimiento humano tanto en su dimensión práctica como teórica. El *Lebenswelt* contiene la totalidad de lo que comprendemos.

Un ejemplo incluido en el *Lebenswelt* es el tiempo. Por eso Wittgenstein puede referirse en este contexto a la cuestión del tiempo abordada por San Agustín (§89).

* Este artículo es una traducción de «Topic and Method of Philosophy in Wittgenstein» publicado originalmente en *A Wittgenstein Symposium*. J. M. Terricabras (ed.) Amsterdam - Atlanta, GA: 1993. Aparece aquí gracias a la gentileza de J. M. Terricabras. [Nota del editor].

¹ Sigo la traducción castellana de A.G. Suárez y U. Moulines publicada en la editorial Crítica, Barcelona-Méjico (1988) [N. del Traductor].

² Cf. Aristóteles, *Metafísica* 993b9, Edit. Gredos, Madrid (1994). Traducción de T. Calvo.

Si no diéramos por sentado el giro lingüístico de Wittgenstein, parecería sensato decir que conceptos como este son conceptos *a priori*.

Ahora bien, Wittgenstein escoge la afirmación de S. Agustín para señalar una característica especial que diferencia a los conceptos *a priori* de los conceptos empíricos. S. Agustín dice: «¿Qué es, pues, el tiempo? Cuando nadie me lo pregunta, lo sé; cuando quiero explicárselo a alguien que me lo pregunta, no lo sé.» Una forma de dejar de lado lo esencial de esta afirmación es pensar que encierra una paradoja: que se puede al mismo tiempo saber y no saber algo. S. Agustín se refiere a dos tipos de conocimiento: el conocimiento que tenemos de un concepto cuando simplemente lo usamos y el conocimiento sobre la habilidad para explicarlo. Lo sorprendente aquí es que hay conceptos a los que corresponde un tipo de conocimiento y no el otro. Y sorprende porque esta diferencia no se encuentra en el caso de los conceptos empíricos. En principio parece coincidir con lo que quiere decir Wittgenstein, sin embargo, el ejemplo apunta a otra cosa. Dice Wittgenstein: «Esto (lo que sostiene S. Agustín) no se podría decir de una pregunta de la ciencia natural (por ejemplo, la pregunta por el peso específico del hidrógeno)». Vemos ahora que el peso específico del hidrógeno es un hecho con estructura proposicional pero no conceptual. Esto podría hacer pensar que el ámbito en el que el *dictum* de S. Agustín es verdad, es el ámbito de los conceptos y no el de los hechos. A mi modo de ver este caso trata específicamente sobre el ámbito de los conceptos *a priori*. Los conceptos empíricos se diferencian de los conceptos *a priori* en: primero, que es posible de hecho no conocerlos y, segundo, porque si conocemos el concepto en cuestión entonces se puede explicar. En mi opinión esto es lo que ocurre tanto con los conceptos cotidianos como con los conceptos científicos. Tomemos el ejemplo del color bermellón. Por lo que a mi respecta, sé que ese concepto existe pero sería incapaz de reconocer algo que tuviera el color bermellón; por tanto, sólo sé que hay otras personas que conocen ese color. Pero si alguien sabe de qué color se trata, me lo podría explicar y no tendría dificultad alguna para contestarme si le pregunto «¿Cuál es el color bermellón?». Tomemos ahora un ejemplo científico. En lugar de preguntar cuál es el peso específico del hidrógeno se puede preguntar «¿qué es el hidrógeno?». A diferencia de lo que ocurre con el color bermellón, esta pregunta no se puede responder mostrando simplemente ejemplos de hidrógeno. Para ser capaz de responder a la pregunta «¿qué es el hidrógeno?» es preciso realizar investigaciones empíricas sistemáticas ya que estamos tratando con una estructura. En cambio para S. Agustín el problema del hidrógeno y el del color bermellón son el mismo. Puede ocurrir que una persona no sepa lo que es el hidrógeno pero si alguien tiene y conoce la explicación científica puede, cuando se le pregunte qué es el hidrógeno, contestar sin dificultad.

Ahora, el concepto «tiempo» es muy diferente a los conceptos «bermellón» e «hidrógeno.» En primer lugar, es muy difícil encontrar alguien que no sepa lo que significa la palabra «tiempo». Precisamente, el hecho de que sea difícil pensar en un adulto que no entienda la palabra «tiempo» significa lo mismo que decir que es un concepto *a priori*. En segundo lugar, aunque entendamos estos conceptos no sabemos cómo explicarlos. En estos casos encontrar una explicación puede ser el objeto de una investigación, de una investigación propiamente filosófica. El primer filósofo en darse cuenta de esto fue Sócrates. Lo que se ha entendido por filosofía desde Sócrates o el joven Platón es que la filosofía a diferencia de las ciencias es una

investigación reflexiva. Precisamente es reflexiva porque esos conceptos nos son ya dados. Por tanto, para comprenderlos tenemos de alguna forma que volvernos hacia dentro en lugar de hacer investigaciones empíricas.

Esta concepción de la filosofía como un tipo de reflexión está confirmado por Wittgenstein en los párrafos a los que me he estado refiriendo. Wittgenstein, en estrecha relación con la cita de S. Agustín, habla de la necesidad de *Bessinnung*, que significa traer a la memoria.

Lo que hay que hacer ahora es preguntarse: ¿En qué consiste la reflexión o lo que he denominado traer a la memoria? Es aquí donde Wittgenstein se vale de la compañía de dos grupos de filósofos tradicionales. Lo primero que hace es rechazar todos los elementos causales de una explicación. Dice Wittgenstein: «Toda *explicación* tiene que desaparecer y lo único que puede ocupar ese lugar es la descripción» (§ 109). Al afirmar esto Wittgenstein excluye todos los elementos científicos de la filosofía y de manera explícita o implícita también excluye toda clase de concepciones explicativas sobre la clarificación de lo *a priori*. Ejemplos de esas explicaciones se pueden encontrar en Platón y Hegel. Lo que queda es una concepción descriptiva de la filosofía. ¿Pero qué es exactamente lo que describe y cómo? Algunas concepciones tradicionales y descriptivas como la fenomenología de Husserl, que se basa en una concepción de la intuición intelectual de esencias, son rechazadas de forma implícita. Las razones son dos. La primera es que no hay algo así como esencias internas y, la segunda, es que aun suponiendo que existan no sirven de ayuda para la tarea intersubjetiva de la filosofía. Con la excepción de los conceptos científicos, el único modo de aclarar intersubjetivamente un concepto es mediante la explicación del uso de las palabras o las proposiciones que le corresponden al concepto.

Esta es la concepción que presentó Wittgenstein. En el párrafo 90 de las *Investigaciones filosóficas* dice: «Nuestra investigación es, por tanto, una investigación gramatical.» Y aquí «gramática» equivale a *uso*.

Pensemos un momento en qué se diferencian esta filosofía lingüística y la lingüística empírica. Por una parte, la lingüística empírica se ocupa de todas las palabras y formas proposicionales del lenguaje sin mostrar un interés especial en los conceptos *a priori*. Por otra parte, el lingüista trabaja con un metalenguaje. Explica los significados de las expresiones de un lenguaje-objeto empleando expresiones de su propio lenguaje. Esto significa que está permitido presuponer que el lingüista entiende las expresiones que se corresponden con las expresiones que explica. Ahora bien, esto no quiere decir que lo que está haciendo sea explicar el concepto. El lingüista no explica un concepto sino una palabra que sustituye al concepto para el que tiene una expresión en su propio lenguaje. Aunque la explicación filosófica de un concepto *a priori* consiste en explicar el uso de una palabra, el filósofo lo que trata de explicar es el concepto y por esta razón no puede valerse sin más de otra palabra: tiene que explicar la palabra sin presuponer el concepto, es decir, sin emplear en su lugar otra palabra. La respuesta a la pregunta de S. Agustín es: somos conscientes de lo que sabemos cuando entendemos un concepto y esto quiere decir que comprendemos una palabra sólo cuando somos capaces de demostrarnos a nosotros mismos cómo le explicaríamos la palabra a alguien que todavía no tiene el concepto. Como ha argumentado Wittgenstein en el *Libro Marrón* con su explicación de las palabras temporales, un recurso necesario aquí son los llamados juegos de lenguaje.

Mi exposición es una gran simplificación tanto de Wittgenstein como de los problemas filosóficos pero no tengo tiempo para entrar en más complicaciones. Me apresuraré para volver a la cuestión sobre el carácter supuestamente *a priori* de estos conceptos. Para empezar, ¿cuál es el criterio de verdad de las investigaciones filosóficas? Creo que se puede afirmar que tienen que ser apropiadas y esto sólo puede querer decir que les corresponde un rasgo de nuestra comprensión que nosotros, como una cuestión de hecho empírico, tenemos. Como fácilmente se puede comprobar, esta concepción empírica es similar a la de Wittgenstein. La única alternativa es la concepción kantiana: concebir nuestro entendimiento como algo trascendental. De ahí que lo que Wittgenstein tendría que haber dicho cuando afirmó que los problemas filosóficos no son empíricos es que son reflexivos y no se basan en la experiencia. Lo importante a la hora de distinguirlos es este aspecto metodológico. La diferencia se ve mejor cuando se compara a la filosofía con la ciencia empírica que le es más cercana: la lingüística, la lingüística en tercera persona. Investigamos la comprensión de los demás mediante la observación y el uso del lenguaje, mientras que en filosofía la investigación está en primera persona del plural, nosotros investigamos sobre nuestra comprensión reflexivamente por medio de los juegos de lenguaje.

Sin embargo, si los que he denominado conceptos *a priori* son en sí mismos empíricos, entonces sigue sin aclararse cuál es la diferencia entre los llamados conceptos *a priori* y los conceptos empíricos. A lo que me he limitado es a demostrar la diferencia metodológica incluida en el criterio de S. Agustín.

¿Es esencial de los así denominados conceptos *a priori* que sean necesarios para nuestra experiencia? Esto les hace parecer así. Pero, ¿no debemos estar dispuestos a una revisión? A partir de aquí podemos ver desde otro ángulo el problema del relativismo filosófico. En ocasiones se ha preguntado si podemos tener alguna garantía acerca de la estructura sujeto-predicado en todas las lenguas humanas. Aunque a veces se ha dicho que la lengua china carece de la estructura sujeto-predicado esto tiene su origen en una confusión entre la estructura predicativa sintáctica y la semántica. Si un lenguaje no tuviera la estructura predicativa semántica, la lógica de predicados de primer orden no tendría lugar y esto sería ya extraño. Pero si un día encontráramos un lenguaje con esa característica, ¿habría que decir que lo que hemos sostenido antes es falso? No, porque no habíamos enjuiciado todas las lenguas humanas. Simplemente habíamos explicado *nuestra* comprensión y deberíamos extenderla tanto como el «nosotros» al que nos hemos referido. Cuando tenemos conocimiento de otras formas de comprensión humana, nuestro concepto de comprensión se ensancha. El encuentro con una nueva forma de comprensión humana significaría que pasamos de una actitud en primera persona a una de segunda persona. Continuamos en la misma actitud reflexiva en contraposición a la actitud en tercera persona del lingüista. En lugar de explicar formas lingüísticas a hipotéticos niños, serían los demás quienes nos las explicarían a nosotros —en el mismo sentido de explicación— y el horizonte de nuestra comprensión se ampliaría en el caso de que lográramos entenderlos. Llegado a este punto tengo que confesar que en verdad no he conseguido ofrecer una explicación positiva sobre cuál es la diferencia entre los conceptos propios de la filosofía y los conceptos empíricos.

Traducción: José Luis Velázquez

III

Filosofía analítica y filosofía del lenguaje

Filosofía del lenguaje: 1950-1990*

Tyler Burge

Los últimos cuarenta años en la filosofía del lenguaje han sido testigos de algunas de las discusiones, me atrevería a decir, más intensas e intelectualmente vigorosas acontecidas en cualquier terreno académico durante este periodo.¹ No obstante, los logros en esta disciplina no han sido ampliamente apreciados por el público intelectual en general. En parte esto se debe a su dificultad y abstracción. Pero también es un reflejo de la lamentable debilidad en la comunicación entre la filosofía y el resto de la cultura, especialmente en América. A mi entender, esta situación se desarrolló durante la profesionalización de la filosofía en el periodo positivista. De hecho, tal vez debiera culparse de ésto al duro enjuiciamiento positivista del escaso valor cognoscitivo de la mayoría de la cultura no-científica.

El positivismo lógico tiene una sombra alargada. Su agotamiento a principios de los años cincuenta es el acontecimiento central y el comienzo del periodo sobre el que reflexionaré. Cuestiones propias de esta tradición animaron y tintaron gran parte de la discusión que la continuó. El reto de la filosofía ha sido mantener la claridad y el respeto por la argumentación característicos de esta tradición, mientras se suavizaban sus requisitos acerca del método y la temática filosóficos.

El positivismo lógico tenía como objetivo científicar la filosofía, acabar con la sucesión de sistemas filosóficos que parecía impedir toda analogía con el progreso científico. Para lograr su objetivo, esta tradición explicó porqué la filosofía había fracasado en ser científica y cuáles son su enfoque y límites adecuados. Esta explica-

* Este artículo es la traducción de una revisión que Tyler Burge ha hecho expresamente para *Cuaderno Gris* de su artículo «Philosophy of Language and Mind: 1950-1990» que apareció originalmente en *The Philosophical Review*, volumen 101, número 1 en enero de 1992 [Nota del Editor].

¹ Lo que sigue es una visión histórica no enfocada para especialistas. Me he centrado en la filosofía escrita en inglés, que en estas cuestiones ha sido predominantemente norteamericana desde los años sesenta. El enfoque del artículo me ha obligado, obviamente, a omitir muchos temas que son de gran importancia. Mencionaré sólo algunos: contextos intencionales, cuantificación y actitudes *de re*, el concepto de verdad, la relación entre teorías del significado y cuestiones metafísicas como la del realismo, las paradojas semántica y epistemológica, la teoría de los actos de habla y otras cuestiones del pragmatismo, o el objeto de estudio de la lingüística. Creo, sin embargo, que en un sentido lato he logrado recoger lo que podría considerarse de un modo general el «cogollo» del debate filosófico. Expreso mi agradecimiento a Jay Atlas, Ned Block, Susan Carey, Warren Goldfarb, y los editores por sus buenos consejos.

ción se fundamentaba en una teoría del significado emparejada con una teoría del conocimiento.

La teoría del significado fue la aportación más original del positivismo lógico. Constaba de dos principios fundamentales. Uno era que el significado de un enunciado es su método de verificación o confirmación (*el principio de verificación*). El otro principio era que los enunciados de la lógica y la matemática, junto a enunciados que especificaban relaciones de significado, son *analíticos* en el sentido de que son *verdaderos en virtud de su significado y no dan información acerca del mundo: son enunciados vacíos o degeneradamente verdaderos*. Era un lugar común sostener que la verdad analítica es verdad en virtud de las convenciones u otras actividades cuyos resultados no son sancionados racionalmente.

Se suponía que el principio de verificación explicaba porqué la filosofía, en concreto la metafísica, había fracasado. La cuestión era que puesto que la filosofía no asocia ningún método de verificación con la mayoría de sus enunciados, estos carecen de significado. Para tener significado y producir conocimiento, se suponía que la filosofía debía imitar a la ciencia asociando sus enunciados con métodos que pudieran determinar su verdad.

Los positivistas lógicos vieron ambos principios sobre el significado suscribiendo una teoría empirista del conocimiento, una teoría según la cual todo conocimiento significativo, con contenido, sólo es justificable mediante referencia a la experiencia sensible. Se suponía que la ciencia tenía éxito sólo porque comprueba y justifica sus enunciados confrontándolos con la experiencia sensible. La lógica y la matemática, las fuentes tradicionales de dificultades para los empiristas, eran consideradas útiles pero vacías de contenido en tanto que analíticas. Así, todo enunciado con contenido, no vacío, acerca del mundo es justificable sólo mediante métodos de verificación que conducen en última instancia a la experiencia sensible.

Este empirismo difiere muy poco del de Hume. El intento de explicar los límites de la filosofía invocando el método científico es una adaptación similar a la empresa acometida por Kant. Lo que distinguía más tajantemente al empirismo lógico de sus predecesores filosóficos era una teoría del significado radical, caracterizada por el principio de verificación, y el acercamiento habitual, desapasionado, al debate filosófico llevado a cabo por sus principales exponentes (como Carnap, Schlick, Neurath, Reichenbach, y Hempel). La teoría del significado le proporcionó a la filosofía un nuevo enfoque y captó la atención del público intelectual debido a sus implicaciones extremas, según las cuales mucho de lo que pasaba por ser un discurso intelectual serio (tanto fuera como dentro de la filosofía) carecía de sentido. La capacidad intelectual, la seriedad, y la transparencia de los líderes del positivismo lógico les granjearon un buen número de interlocutores capacitados.

Prácticamente desde sus comienzos esta tradición hubo de enfrentarse a problemas con el principio de verificación. Había un problema con la auto-aplicación del método. Es arduo citar un método de verificación asociado con el principio mismo; y en ausencia de un método tal el principio es «cognoscitivamente vacío» por definición. Algunos lo defendieron como si se tratara de un principio analítico, una

verdad vacía. Pero esta postura era poco creíble dado que el principio era mucho más pretencioso que otras máximas supuestamente analíticas. Además, admitir que la filosofía que hace uno está vacía de contenido cognoscitivo no es precisamente un cumplido. Entre los positivistas, Carnap mantuvo la postura más sofisticada en este asunto. Sugirió como propuesta práctica, a ser juzgada por sus resultados teóricos, un marco lingüístico en el que el principio se considerase analítico. Concibió el principio de verificación como una máxima para aclarar el significado informal de «significado». Dada su condición pragmática, esta postura no persuadió a los que no estaban de antemano convencidos de su utilidad. Aún más, hubo de enfrentarse a problemas relacionados con la noción de marco lingüístico, analiticidad, y la distinción entre teoría y práctica, algunos de los cuales abordaré más adelante.²

También hubo problemas para decidir qué contaba como un método aceptable de confirmación. Varias propuestas acerca de en qué consistía la confirmación se descubrieron como adaptaciones actualizadas de concepciones filosóficas tradicionales (como la fenomenológica). Les faltaba entidad científica. En general, la mayoría de las formulaciones más precisas incluían parte de la metafísica como significativa, o excluían ciertas concepciones científicas como carentes de sentido. Todos estos problemas condujeron a un número de reformulaciones del principio de verificación. Pero finalmente la frustración de estos intentos abocó a Hempel en 1950 al escepticismo acerca de la viabilidad de algún principio de verificación verdaderamente efectivo.³

Los ataques frontales de Quine a ambos principios básicos del positivismo lógico a comienzos de los años cincuenta marcaron el verdadero final de esta tradición. Su crítica del principio de verificación se concentraba en los aspectos cruciales. Quine apuntó que los métodos de confirmación científicos no podían asociarse con enunciados aislados, como requería el principio de verificación. Sostuvo que las proposiciones pueden confirmarse o refutarse sólo en relación con otras proposiciones, en el contexto de una teoría. Esta postura se etiquetó vagamente como «holismo». Desde esta perspectiva, un método de confirmación no puede asociarse únicamente con un solo enunciado como su significado.⁴ El holismo, entendido en este sentido general, se consolidó mediante muchos ejemplos tomados de la práctica científica. Desde entonces ha continuado su hegemonía en los dominios empiristas.

² Rudolf Carnap, *The Logical Syntax of Language*. London: Routledge and Kegan Paul. 1937; «Empiricism, Semantics, and Ontology» (1950), reimpresso en *Meaning and Necessity*. Chicago: Chicago University Press. 1964, apéndice A. [Para no perder la perspectiva cronológica que se ofrece en este ensayo se ha optado por mantener las referencias bibliográficas originales. N. del T.]

³ Carl Hempel, «Empiricist Criteria of Cognitive Significance: Problems and Changes» (1950), en *Aspects of Scientific Explanation*. New York: The Free Press, 1965.

⁴ W.V. Quine, «Two Dogmas of Empiricism», *Philosophical Review*, 60 (1951), pp. 20-43; reimpresso en W.V. Quine, *From a Logical Point of View*. New York: Harper. 1961; véase también *Word and Object*. Cambridge: The MIT Press. 1960. cap. 1. Argumentos similares defendía Hempel aproximadamente al mismo tiempo. Cfr. «Empiricist Criteria of Cognitive Significance», pp. 112-3, 117. Sin embargo, el trabajo de Quine tuvo mayor repercusión, debido tal vez a su brillante y convincente argumentación y porque atacaba también la distinción analítico-sintético.

Quine también atacó que la noción de analiticidad tuviera aplicación alguna. Esta crítica desembocó en una campaña contra diferentes nociones relacionadas con la idea específica de analiticidad según la he caracterizado. Dado que el mismo Quine a veces no distinguió entre esas diferentes nociones, su ataque a la idea específica de analiticidad ha sido ignorado, confuso en las controversias más generales del debate.

El aspecto básico y más contundente del argumento de Quine era que la idea de que algunos enunciados son verdaderos y vacíos de contenido no tiene ventaja explicativa ni cognoscitiva alguna. Quine mantenía que no hay razones para pretender que las proposiciones relevantes sean verdades vacías, a las que no atañe cómo sea el mundo, en oposición a «verdadero» debido a características obvias y universales (tradicionalmente, «necesarias») de la realidad. El aspecto más sólido del argumento de Quine no es que la noción de significado sea incoherente o requiera alguna explicación especial. La cuestión crucial es que no hay un buen argumento, expresado en términos analíticos e independientemente de un saber determinado, que ejemplifique la distinción entre supuestos casos de verdades analíticas (incluyendo verdades lógicas y verdades de «análisis del significado») y otros tipos de verdades.⁵

Carnap defendía que la lógica es analítica manteniendo que este postulado es una propuesta práctica que es a su vez analítica, esto es, considerada en razón de su eficacia para explicar significados.⁶ Esta postura se asemejaba a su defensa del principio de verificación contra el problema de la auto-aplicación. Quine sostuvo que la noción de propuesta práctica no podía distinguirse de la de propuesta teórica. Esto es así porque las propuestas teóricas en el ámbito científico se juzgan «pragmáticamente», por su eficacia teórica.

Quine también criticó otros intentos de explicar que la lógica sea analítica, o un conjunto de verdades vacías. Al igual que contra los que sostienen que la lógica es verdadera por convención, Quine hizo ver que ésta tiene un número infinito de teoremas. Podemos imaginar, por claridad argumentativa, que los axiomas individuales de la lógica fueran verdaderos por convención. Pero para extraer consecuencias de estos axiomas debemos presuponer ya la lógica misma. Los principios básicos de la lógica parecen anteceder a cualquier actividad que pudiera considerarse como una especificación de significados lingüísticos.⁷

Muchos positivistas simpatizaron con el programa logicista de Frege de definir los términos matemáticos en términos lógicos, y derivar sus teoremas de axiomas y

⁵ W.V. Quine, «Carnap on Logical Truth» (1954), en *The Ways of Paradox*. New York: Random House. 1966; véase también «On Carnap's Views on Ontology» (1951) en la misma colección.

⁶ *The Philosophy of Rudolf Carnap*, Paul Arthur Schilp (ed.) La Salle, Ill.: Open Court. 1963, pp. 917 y ss.

⁷ W.V. Quine, «Truth by Convention» (1936), en *The Ways of Paradox*. Este argumento se remonta hasta Lewis Carroll.

definiciones lógicas.⁸ A diferencia de Frege, éstos interpretaron el programa teniendo como objetivo la causa empirista de considerar las matemáticas como un conjunto de verdades analíticas. Bastantes problemas oscurecían ya esta perspectiva. A estos se sumó Quine indicando que la vacuidad de la definición es, en el mejor de los casos, un rasgo circunstancial. Hizo ver que cuando se incorporan definiciones a una teoría, aquellas pasan a estar sujetas a la revisión y a la crítica teórica, por tanto no son verdades tan vacías. Este argumento se aplicó seguidamente mediante la consideración de numerosas definiciones teóricas en las matemáticas y la ciencia. Definiciones que se destaparon como falsas o teóricamente inadecuadas.⁹

Considerando la práctica de la interpretación lingüística, Carnap intentó dar una base empírica para distinguir entre postulados de significado y postulados teóricos.¹⁰ La iniciativa de Carnap es importante históricamente porque llevó a Quine a iniciar su proyecto de una teoría de la «traducción radical» (que consideraremos más adelante). Pero aparte de sus excesivas simplificaciones y su apoyo en endebles concepciones psicológicas, la postura de Carnap es débil, creo, en tanto que nunca se embarcó en el problema de defender la analiticidad. Aunque puede que su iniciativa apuntara una *cierta* distinción entre explicaciones de significado y postulados teóricos ordinarios, aquella no da *prima facie* ninguna base para distinguir entre verdades vacías y materiales, o entre principios verdaderos que están racionalmente legitimados y aquellos que no lo están. Así, la postura de Carnap no apoya en nada la epistemología empirista (el motivo original para invocar la noción de analiticidad).

Se disputaba algo más general que el empirismo en la controversia sobre la analiticidad. Los positivistas deseaban que los «principios primeros», los límites para la discusión racional, pudiesen establecerse como analíticos, no estando sujetos a consideraciones filosóficas sobre su legitimidad. Esos principios incluían la lógica, pero otros también sentaban los citados límites para la discusión racional, como el principio de verificación o la aseveración de que ciertas verdades son analíticas y no están sujetas a legitimación racional. Si estos principios fuesen analíticos, podría evitarse su inclusión en el grupo de cuestiones metafísicas y epistemológicas tradicionales. Carnap sostuvo un principio de tolerancia que permitía la existencia de diferentes «principios primeros», que podían «aceptarse» por razones pragmáticas. Pero para su postura era crucial, como para otros positivistas menos liberales que él, que ni el establecimiento ni el cambio de un conjunto de esos principios estuviese sujeto a consideraciones racionales, «teóricas». Se suponía que tales cambios eran «provocados» o «escogidos» o «sólo prácticamente» motivados.

⁸ Gottlob Frege, *The Foundations of Arithmetic* (1884), trad. J.L. Austin. Evanston, Ill.: Northwestern University Press. 1968; *The Basics Laws of Arithmetic* (1893-1903), M. Furth (ed.) Berkeley: University of California Press. 1967. Para una interpretación positivista del programa logicista véase Carl Hempel, «On the Nature of Mathematical Truth» (1945), en *The Philosophy of Mathematics*, 2ª edición, Paul Benacerraf e Hilary Putnam (eds.) Cambridge: Cambridge University Press. 1986.

⁹ Cfr. «Carnap and Logical Truth» y «Two Dogmas of Empiricism»; Hilary Putnam, «The Analytic and the Synthetic» (1962), en *Philosophical Papers*, vol. 2. Cambridge: Cambridge University Press. 1985.

¹⁰ Cfr. «Meaning and Synonymy in Natural Languages», en *Philosophical Studies*, nº 6 (1955), pp. 33-47, reimpresso en *Meaning and Necessity*, apéndice D.

La crítica de Quine a la analiticidad pone esto en duda. De hecho, lo que considero su crítica fundamental a la analiticidad no ha recibido nunca una respuesta satisfactoria: no se ha presentado ningún argumento claramente razonable en favor de la distinción entre verdades cuya condición depende sólo de su significado y verdades cuya verdad depende de su significado y de las (tal vez necesarias) características de su objeto de estudio. Así mismo, ni Carnap ni ningún otro ha logrado distinguir satisfactoriamente entre fundamentos no racionales para aceptar «principios primeros» y fundamentos que tradicionalistas (y también Quine) considerarían racionales pero obvios (o incluso racionales pero discutibles). Quine consideró que esos fundamentos eran encubiertamente empíricos. Los apegados a la tradición los tendrían por racionales pero *a priori* y relevantes para captar aspectos importantes de la estructura del mundo. En cualquier caso, la otrora destacada noción de analiticidad ha perdido su lugar central en el debate filosófico. El ataque de Quine, de algún modo contra su voluntad, volvió a abrir una senda a las consideraciones metafísicas y epistemológicas sobre los «principios primeros» (un camino para las cuestiones tradicionalmente fundamentales de la filosofía). Los positivistas no tuvieron ningún éxito en colocar cuestión alguna (mucho menos las relativas a sus dos principios) fuera del alcance de la consideración racional.

Quine disputó otra idea de «analiticidad», sin dar pista alguna de que fuera diferente de la primera. En este segundo sentido, un enunciado es «analítico» (por tanto, «*analítico-2*») si puede derivarse de la lógica junto con un conjunto de definiciones¹¹. Está claro que la analiticidad-2 por sí misma no es útil para el empirismo o para acabar con la filosofía tradicional, ya que es completamente neutral respecto a la condición metafísica o epistemológica de las verdades lógicas y las definiciones. Las dos nociones han sido emparejadas por muchos filósofos debido a la asunción, habitual desde Kant, de que la lógica y las definiciones son verdades vacías. Frege y Russell (no hace falta citar a Aristóteles y Leibniz) precedieron a Quine en el rechazo de esta cuestión.¹²

¹¹ W.V. Quine, «Two Dogmas of Empiricism». Quine dice bastante poco de la analiticidad en oposición a analiticidad-2 en «Two Dogmas». Dado que este artículo ha recibido muchísima más atención que «Carnap on Logical Truth», y puesto que gran parte del ataque a la analiticidad-2 en «Two Dogmas» no es muy persuasivo, muchos filósofos no están seguros ahora de porqué el ataque de Quine a la «analiticidad» es importante. Observaría que hay una tercera concepción de «analiticidad»: una verdad es analítica («*analítica-3*») si apunta una relación de contenido entre conceptos o significados. Esta acepción no es, creo, equivalente a ninguna de las otras dos. Difiere de la analiticidad-2 en que esta no tiene porqué (no debería) aceptar al menos algunas verdades lógicas como analíticas-3. Se diferencia de la analiticidad en tanto que esta no tiene porqué (no debería) considerar las verdades analíticas-3 como vacías, o independientes de la experiencia para determinar su valor de verdad. Locke identificó la analiticidad-3 con la analiticidad. Leibniz sostuvo que la analiticidad-2 y la analiticidad-3 eran equivalentes. Kant parece que concibió las tres concepciones como idénticas. A mi entender, la analiticidad-3 no jugó ningún papel importante en el período que estamos considerando.

¹² Frege concibió la lógica como la disciplina que competiría a todas las cuestiones, y sostuvo concretamente que ésta implicaba la existencia de una infinidad de extensiones (incluyendo los números) y funciones (*Foundations of the Arithmetic* —e.g., sec. 14 y *passim*.— o «Thoughts», en *Collected Papers*. Oxford: Basil Blackwell. 1984). La lógica de Russell es en lo esencial similar a la de Frege, sostiene que su objeto son entidades abstractas que estructuran todos los aspectos del mundo: «La lógica... se preocupa del mundo real tanto como la zoología aunque de sus características más abstractas y generales» (*Introduction to Mathematical Philosophy*. 1911; reimpresso en New York: Simon and Schuster. 1971, cap. 16). Aristóteles pensaba que las definiciones expresan esencias, y que la lógica descubría estructuras fundamentales del mundo (cf. *Analítica posterior*, I 1-4; II 10, 19; *Metafísica* IV 4). Leibniz pensó que todo conocimiento del mundo podía ser derivado, al menos por Dios, de principios lógicos mediante el

Quine mezcló las dos nociones de analiticidad por diferentes razones. Pensaba que ambas carecían de utilidad. Su crítica a la analiticidad-2 era que no tenía un valor explicativo claro, y que todo intento de explicar la crucial noción de definición utiliza nociones que son igualmente inútiles. La noción clave para dar cuenta de la idea de definición era la de sinonimia. Desarrollando cuestiones acerca de las definiciones que hemos apuntado ya, Quine mantuvo que no hay una distinción explicativa útil entre postulados teóricos ordinarios y enunciados que fijan el significado de un término, o entre atribuciones de cambio de significado y atribuciones de cambio de creencia. Así, Quine propuso un escepticismo general acerca de la noción misma de significado.

Las críticas de Quine a la analiticidad-2 encontraron mucha más resistencia que las de la analiticidad. Estas críticas las encuentro mucho menos acertadas. Pero debido al escepticismo de Quine respecto a la noción misma de significado, la cuestión de si tal noción puede ser clarificada sustituye a la de si la analiticidad puede defenderse como el núcleo de la discusión. En parte, porque con clarificar las nociones de significado y lógica bastaba para defender la analiticidad-2, aquella tendió a oscurecer el papel de la analiticidad en el debate.

Bastantes filósofos mantuvieron que la demanda de Quine de una explicación esclarecedora de la distinción entre postulados teóricos ordinarios y sinonimia estaba fuera de lugar. Sostuvieron que una distinción tal podía fundamentarse en una práctica en lugar de en un principio (que la existencia de una práctica en la que se explica el significado, se dan definiciones de diccionario, hacía plausible que hubiese una distinción entre explicación del significado, o sinonimia, y los postulados teóricos ordinarios).¹³ Los defensores de la analiticidad-2 normalmente suscribían que las definiciones o las explicaciones de significado no podían devenir falsas. En esto, creo que estaban equivocados. Pero en sus observaciones de que hay una distinción sostenible entre las explicaciones de significado y otros postulados teóricos, me parece que los defensores de la analiticidad-2 están pisando suelo más firme. Quine suscribió, en efecto, que una práctica sin un principio no podía justificarse. Además, puso en duda que la distinción que sus contrincantes señalaban necesitara explicarse utilizando noción alguna de significado.¹⁴

Esta disputa reflejaba una división más profunda en torno a la práctica filosófica. La división afectaba tanto al método lingüístico como al filosófico. El positivismo, influido por Frege a través de Russell, Carnap y Wittgenstein había difundido que el estudio del significado lingüístico era el lugar idóneo para el inicio del

análisis de conceptos (*cf.*, por ejemplo, «Primary Truths»; «Discourse on Metaphysics», sec. 8; y «Monadology», sec. 31; ambas en *Philosophical Essays*, trad. Ariew y Garber. Indianapolis: Hackett. 1989). En un sentido más general, la idea de que, mediante la comprensión de relaciones conceptuales, se puede obtener un conocimiento profundo y fundamental del mundo es un postulado característico del racionalismo.

¹³ H.P. Grice y P.F. Strawson, «In Defense of a Dogma», en *Philosophical Review*, 65 (1956), pp. 141-58; Hilary Putnam, «The Analytic and the Synthetic».

¹⁴ *Cf.* por ejemplo, W.V. Quine, *Word and Object*, p. 67.

filosofar¹⁵. Se suponía que el lenguaje y el significado explicitaban mejor el acuerdo filosófico inicial que otros puntos de partida tradicionales, como la naturaleza de los conceptos o los primeros principios metafísicos y epistemológicos. Antes de los años cincuenta el giro lingüístico había tenido lugar. Éste se filtró a través de dos tradiciones bien diferentes.

Una de esas tradiciones provenía del intento de Frege de encontrar un lenguaje perfecto para expresar la estructura de las matemáticas. Este acercamiento lo continuaron los positivistas, Russell, Wittgenstein, y, finalmente, Quine. El interés de Frege por las matemáticas lo ampliaron otros hasta incluir toda la ciencia. La idea que subyacía a esto era que aunque el lenguaje era un tema razonable de interés filosófico, tenía que entenderse a la luz de necesarias reformas con propósitos científicos.

La otra tradición procedía de la insistencia de G.E. Moore en la primacía de los juicios y prácticas cotidianas en el tratamiento de problemas filosóficos. En los escritos éticos y epistemológicos de Moore a los ejemplos se les daba más importancia que a la teoría; y a los razonamientos ordinarios prioridad frente a los principios filosóficos. El énfasis puesto por Moore en lo cotidiano fue recuperado y aplicado a la práctica lingüística en la novedosa última etapa de Wittgenstein. En los últimos años de la década de los cuarenta y en los cincuenta, antes y después de la publicación de *Philosophical Investigations* (1953), la atención a los detalles y matices de la práctica lingüística cotidiana se convirtió en la clave de la «filosofía del lenguaje ordinario»¹⁶. Los defensores de esta posición tendían a asumir que la sabiduría de siglos estaba contenida en la práctica cotidiana. Los problemas filosóficos se consideraban solubles mediante referencia a la práctica lingüística cotidiana.

Así, ambas tradiciones tomaron la filosofía del lenguaje como el punto de partida para hacer filosofía. En los años cincuenta ambas tendían a ser arrogantes con toda filosofía pasada. No obstante, la tradición procedente de Frege suscribió la ciencia, la lógica, o la matemática como la fuente de inspiración para la investigación lingüística y filosófica, mientras que los que partían de Moore vieron la práctica del lenguaje cotidiano como la piedra de toque para los razonamientos lingüísticos y filosóficos. Los primeros desconfiaban de la intuición y defendían la teoría. Los últimos no confiaban en los principios y abogaban por los casos concretos.¹⁷

Como modos de entender el lenguaje y como puntos de partida para hacer filosofía, cada tradición tenía sus puntos débiles. En ambos casos, la impaciencia al

¹⁵ Para una notable colección de artículos de este periodo orientados metodológicamente, véase R. Rorty (ed.), *The Linguistic Turn*. Chicago: University of Chicago Press. 1967.

¹⁶ Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, trad. E. Anscombe. New York: Mcmillan. 1953; y J.L. Austin, «Other Minds» (1946), en *Philosophical Papers*. Oxford: Oxford University Press/Clarendon. 1961, son tal vez los casos más sobresalientes del intento de aplicar observaciones sobre el uso lingüístico ordinario a los problemas tradicionales de la filosofía.

¹⁷ El ejemplo más fascinante y sofisticado de esta disputa es el famoso enfrentamiento entre Carnap y Strawson. Cfr. P.F. Strawson, «Carnap's View of Constructed Systems versus Natural Languages in Analytical Philosophy» y R. Carnap, «P.F. Strawson on Linguistic Naturalism», ambos en *The Philosophy of Rudolf Carnap*. Cfr. también Stanley Cavell, «Must We Mean What We Say?» (1958), en *Must We Mean What We Say?* Cambridge: Cambridge University Press. 1976.

tratar problemas filosóficos tradicionales condujo a soluciones apresuradas que ahora parecen superficiales.

La tradición del lenguaje ordinario hizo algunas observaciones lingüísticas brillantes. Nos dotó de nuevas herramientas para tratar los problemas filosóficos y de una fina sensibilidad para las distinciones lingüísticas. Pero como método filosófico se encontró con numerosas dificultades, nunca adecuadamente tratadas, al derivar conclusiones filosóficas de ejemplos lingüísticos.¹⁸

Como modo de entender el lenguaje esta tradición se prestaba a lo anecdótico, y su legado de contribuciones concretas es bastante escaso. Sólo unos pocos trabajos contribuyeron de un modo duradero a la comprensión del lenguaje. Austin elaboró una taxonomía de los actos de habla (actos como aseverar, prometer, ordenar) que los incluía en el marco más amplio de la acción humana. Esta clasificación se convirtió en un punto de partida para gran parte del trabajo sobre la pragmática lingüística. Algunos de los primeros trabajos de Strawson sobre el acto de habla de referir y la presuposición dieron sus frutos.¹⁹ La principal contribución de esta tradición a la filosofía del lenguaje, la atención prestada a detalles del uso lingüístico, dio mejores resultados cuando posteriormente se alió con teorías sistemáticas.

Influida por el espectacular desarrollo de la lógica desde Frege, la tradición de los constructivistas lógicos tenía como objetivo aclarar los problemas filosóficos formulándolos en un sistema lógico preciso. Donde las nociones ordinarias eran indefinidas o vagas, se reemplazaban por analogías más precisas. La necesidad de formular reglas claras de inferencia destapó una amplia gama de distinciones. La lógica misma debía considerarse como una aclaración de conceptos lógicos ordinarios. El constructivismo lógico tuvo al principio un notable éxito con la elaboración de nuevas lógicas (en particular en el análisis de la necesidad y de las nociones temporales).²⁰

En tanto que método filosófico estaba limitado, sin embargo, por la tendencia a asumir que los problemas filosóficos desaparecerían si fueran reemplazados por problemas lógicos o problemas relativos a la construcción de un lenguaje científico. Bastantes problemas filosóficos surgen en discursos que no son científicos y no pueden solucionarse explicitando reglas de uso de nociones científicas. Incluso la

¹⁸ La discusión del argumento del caso paradigmático marcó, creo, el derrumbe de este método. Cfr. J.W.N. Watkins, «Farewell to the Paradigm Case Argument», *Analysis*, nº 18 (1957), pp. 25-33; Keith Donnellan, «The Paradigm-Case Argument», en *The Encyclopedia of Philosophy*, Paul Edwards (ed.) New York: The McMillan Company and the Free Press. 1967.

¹⁹ J.L. Austin, *How to Do Things with Words*. New York: Oxford University Press. 1965; P.F. Strawson, «On Referring», *Mind*, nº 59 (1950), pp. 320-44; P.F. Strawson, *Introduction to Logical Theory*. London: Methuen. 1952. Para trabajos más recientes en este campo, véase John Searle, «A Taxonomy of Illocutionary Acts» (1975) e «Indirect Speech Acts» (1975), reimpresos en *Expression and Meaning*. Cambridge: Cambridge University Press. 1979; Jay Atlas, *Philosophy Without Ambiguity*. Oxford: Oxford University Press/Clarendon. 1989.

²⁰ Rudolf Carnap, «Modalities and Quantification», *Journal of Symbolic Logic*, nº 11 (1946), pp. 33-64; Ruth Barcan Marcus, «A Functional Calculus of First-Order Based on Strict Implication», *Journal of Symbolic Logic*, nº 11 (1956), pp. 1-16; A.N. Prior, *Time and Modality*. Oxford: Oxford University Press, 1957; Saul Kripke, «Semantical Analysis of Modal Logic I», *Zeitschrift für Mathematische Logik*, nº 9 (1963), pp. 67-96; Alonzo Church, «A Formulation of the Logic of Sense and Denotation», en *Essays in Honour of Henry Sheffer*, ed. Henle. New York. 1951.

mayoría de esos problemas íntimamente relacionados con la ciencia no se resuelve con la mera aclaración de relaciones lógicas.

Como acercamiento para comprender el lenguaje, el método constructivista de sustitución estaba pensado para evitar ciertos aspectos del uso lingüístico que dificultaban las tareas científicas. Así, la vaguedad, la ambigüedad, la deicticidad, la referencia singular, la implicación, la intencionalidad, y tantas otras cuestiones se ignoraron (por uno u otro autor) debido a ideas preconcebidas acerca del buen funcionamiento de los sistemas lógicos o las necesidades de la ciencia.

La influencia de Frege sobre la tradición lógico-constructivista ya ha sido mencionada. Uno de los desarrollos más importantes en los años cincuenta fue el renacimiento del interés por la obra de Frege, en concreto sobre sus ensayos de filosofía del lenguaje. El nombre de Frege lo mantuvieron vivo Russell, Carnap, y Wittgenstein a comienzos de siglo, y Church, Carnap, y Quine en la década de los cuarenta y cincuenta. Pero lo que motivó amplias consideraciones sobre su trabajo fue la publicación en 1952 de *Translations of the Philosophical Writings of Gottlob Frege*, editado y traducido por Peter Geach y Max Black. Posteriormente, durante los cincuenta, a Frege se lo reconoció generalizadamente como el padre de la filosofía del siglo XX.²¹

En la década de los sesenta y los setenta, la filosofía del lenguaje se convirtió en una disciplina vibrante, casi autónoma. De hecho, bastantes pensadores la consideraron la nueva «filosofía primera»²². A mi juicio, la disciplina alcanzó su madurez por cuatro motivos. Uno fue la influencia y el gran ejemplo de Frege. Otro, la combinación de los aspectos más fructíferos de la filosofía del lenguaje ordinario y el constructivismo lógico: la teoría lógica se aplicó al lenguaje común con el objetivo de comprenderlo en lugar de reformarlo. Un tercer motivo fue la necesidad de dar cuenta del fracaso del principio de verificación positivista. Y el cuarto fue la revitalización de problemas tradicionales acerca de la referencia de términos singulares. Todo esto alimentó el debate en torno a tres conjuntos de problemas: cuestiones relacionadas con la forma lógica, aspectos ligados al significado, y cuestiones en torno a la referencia. El trabajo de Frege fue pionero en la discusión de estos tres conjuntos de problemas. Los restantes tres motivos estimularon respectivamente cada uno de los conjuntos de problemas indicados. Comentaré brevemente algunas de las contribuciones de Frege a la filosofía del lenguaje. Después, diré algo más acerca de los otros tres aspectos que animaron la filosofía del lenguaje.

Frege llevó a cabo el primer avance profundo en la lógica de Aristóteles cuando en 1879 enunció la sintaxis y la semántica para el cálculo proposicional y la lógica cuantificacional de primer y segundo orden. Este trabajo sentó las bases para uno de los grandes logros intelectuales del siglo: la lógica matemática. Esto ofreció a la

²¹ Gottlob Frege. *Translations of the Philosophical Writings of Gottlob Frege*, P. Geach y M. Black (eds.) Oxford: Basil Blackwell. 1952.

²² Para una buena exposición de esta postura, véase Michael Dummett, «Frege», en *The Encyclopedia of Philosophy*.

filosofía un abanico de problemas nuevos y un novedoso contexto en el que discutir los antiguos. Influido por la obra de Frege, según fue transmitida por Russell y Wittgenstein, el desarrollo de la semántica formal por Gödel, Tarski, Church, Carnap y otros en la década de los treinta y los cuarenta devino la piedra angular para los intentos llevados a cabo en los años sesenta y setenta de dar cuenta de las condiciones de verdad, la forma lógica, y la estructura composicional de los lenguajes naturales. Frege inauguró un método para dar con la forma lógica de los lenguajes naturales articulando estructuras que dieran cuenta de las inferencias actualmente realizadas en esos lenguajes. Sus explicaciones semánticas de varias construcciones lingüísticas se convirtieron tanto en ejemplos de cómo teorizar sobre el lenguaje como en contrincantes frente a teorías rivales.

Frege también proporcionó un argumento para distinguir dos nociones semánticas: sentido y referencia. El argumento es tan intrincado, pese a su aparente simplicidad, que se ha convertido en un punto de referencia para la discusión filosófica en torno al lenguaje y a la mente. Frege nos hizo ver que un enunciado como «Hesperus es Phosphorus» tiene un valor cognoscitivo diferente al enunciado «Hesperus es Hesperus». El primero es potencialmente informativo mientras que el segundo no lo es. Dado que las referencias de los componentes de las dos expresiones son las mismas, Frege ubicó la diferencia entre ellas en una distinción de sentido, o valor cognoscitivo, expresado por los nombres «Hesperus» y «Phosphorus». El desarrollo teórico y la explicación de las nociones de sentido y referencia se convirtieron en problemas fundamentales para la filosofía del lenguaje.²³

El segundo motivo del florecimiento de la filosofía del lenguaje fue una fecundación de los intereses de la filosofía del lenguaje ordinario con los métodos del constructivismo lógico. Strawson y Quine comenzaron unificando estas dos tradiciones. Entrenado en un medio en el que el estudio del lenguaje ordinario se tomaba seriamente, Strawson llevó a cabo un trabajo significativo en los años cincuenta y comienzo de los sesenta sobre la referencia, la presuposición, y los casos de carencia de valores de verdad. Intentó ampliar las miras de la lógica para tratar aspectos procedentes de la tradición del lenguaje ordinario.²⁴

Quine continuó la tradición lógica constructivista. Tenía como objetivo la articulación de un lenguaje adecuado para los propósitos de la ciencia. En *Word and Object*, un trabajo de gran influencia, Quine argumentaba que la ciencia podía formalizarse mediante la lógica cuantificacional de primer orden (sin constantes singulares) y la teoría de conjuntos.²⁵ Desarrollando este argumento, Quine consideró un amplio conjunto de construcciones lingüísticas y mostró una notable sensibilidad para captar los patrones inferenciales relacionados con ellas. Incluso cuando acababa rechazando una posible teoría como espuria para los propósitos científicos,

²³ La mejor exposición sistemática de prácticamente todo el trabajo de Frege en filosofía del lenguaje es la de Michael Dummett, *Frege: Philosophy of Language*. London: Duckworth. 1973; y *The Interpretation of Frege's Philosophy*. Cambridge: Harvard University Press. 1981.

²⁴ P.F. Strawson, *Logico-Linguistic Papers*. Bungary, Suffolk: Methuen & Co. 1971.

²⁵ *Vid.* especialmente los capítulos 3-6.

frecuentemente hacía su postura atractiva para personas cuyos objetivos eran menos reformistas.

Word and Object de Quine también influyó en el método filosófico. Sus preocupaciones ontológicas indicaron a muchos cómo la filosofía del lenguaje podía proporcionar un marco en el que discutir las cuestiones tradicionales de la metafísica. Quine había sostenido que una teoría implicaba la existencia de cierto tipo de entidades sólo en caso de que las entidades de ese tipo tuviesen que considerarse como valores de un conjunto de variables en afirmaciones irreductiblemente básicas de la teoría²⁶. En *Word and Object*, Quine desdibujó (a propósito) la distinción entre lenguaje y teoría. Entonces hizo asunciones naturales acerca de qué enunciados eran verdaderos, consideró varios modos en los que parafrasear o reducir esos enunciados a otros con una forma lógica más clara, y finalmente usó la forma lógica como fundamento para discutir los pros y los contras de admitir la existencia de varios tipos de entidades: propiedades, materias, eventos, proposiciones, conjuntos, números, estados mentales, sensaciones, objetos físicos, etc. Quine defendía un materialismo general equilibrado por un indeciso platonismo respecto a la teoría de conjuntos. El materialismo quineano no era nada nuevo. Pero su defensa en el contexto de una investigación sistemática del lenguaje y de la forma lógica lo revistió de un renovado interés. En parte gracias a *Word and Object*, las cuestiones ontológicas se convirtieron en la preocupación dominante de la metafísica, incluyendo la filosofía de la mente, en las dos décadas siguientes.

El acercamiento al lenguaje a través del estudio de la forma lógica, representado por el trabajo de Frege y Quine, fue continuado y realizado por Davidson. Davidson abandonó el objetivo de Quine de reformar el lenguaje y propuso un marco formal particular (dar una teoría de la verdad finita y axiomatizada à la *Tarski*) para mostrar la forma lógica y el «significado» de los enunciados del lenguaje natural. La pregunta de en qué sentido las teorías de la verdad de Davidson arrojaban luz sobre el significado es compleja y controvertida. Pero las contribuciones de este acercamiento (y en general, de acercamientos que utilizan la lógica formal) a estudios de la forma lógica son, creo, importantes y duraderas²⁷. Otros filósofos propusieron varios

²⁶ W.v.O. Quine, «On What There Is», *Review of Metaphysics*, n° 2 (1948), pp. 21-38. Reimpreso en *From a Logical Point of view*.

²⁷ Donald Davidson, *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford: Oxford University Press/Clarendon. 1984. Especialmente «Truth and Meaning», «Theories of Meaning and Learnable Languages», «Quotation», «On Saying That»; *Essays on Actions and Events*. Oxford: Oxford University Press/Clarendon. 1980. Especialmente «The Logical Form of Action Sentences»; Tyler Burge, «Reference and Proper Names», *Journal of Philosophy*, n° 70 (1973), pp. 425-439; «Truth and Singular Terms», *Noûs*, n° 8 (1974), pp. 309-25; «The Logical Form of Perceptual Reports», *Journal of Philosophy*, n° 80 (1983), pp. 100-27; W.v.O. Quine. «Quantifiers and Propositional Attitudes» (1953), en *Ways of Paradox*; David Kaplan, «Quantifying In», en *Words and Objections: Essays on the Work of W.v.O. Quine*, Davidson e Hintikka (eds.) Dordrecht, The Netherlands: Reidel. 1969; Scott Soames, «Lost Innocence» en *Linguistics and Philosophy*, n° 8 (1985), pp. 59-71.

tipos de lógica intensional en el análisis de la forma lógica²⁸. Algunos de estos trabajos sobre la forma lógica se desarrollaron como lógica aplicada. Parte de ellos se dirigía a aclarar las investigaciones lógicas tradicionales. En cualquier caso, gran parte de estos trabajos ejemplifica una media bastante alta de creatividad y argumentación.

El auge de la lingüística generativa coincidió con el florecimiento de la filosofía del lenguaje²⁹. Mirando atrás, es sorprendente qué poco se influenciaron las dos disciplinas en los sesenta. Hubo cierto intercambio interesante acerca del sentido en que uno conoce un lenguaje, acerca de las ideas innatas, y del tema exacto de la lingüística. No hay duda de que los métodos de la lógica influyeron a la lingüística, y de que a los filósofos les influyó la noción de un nivel del lenguaje que no es inmediatamente evidente a los hablantes ordinarios (entonces llamado «estructura profunda»). Pero el énfasis inicial dado por Chomsky a la relativa pureza de la sintaxis difícilmente cuadraba con la preocupación de los filósofos por cuestiones de semántica y pragmática. Sin embargo, en cuanto a la lingüística se interesó sistemáticamente por la semántica y la pragmática a principios y mediados de los sesenta (en gran parte como respuesta a la filosofía), las dos disciplinas comenzaron a juntarse. Desde entonces, buena parte del trabajo hecho anteriormente por los filósofos en torno a la forma lógica ha sido asimilada y modificada por la lingüística. Este desarrollo cuenta seguramente como uno de los logros de la filosofía en su papel tradicional de partera de las ciencias.

Un tercer estímulo para la filosofía del lenguaje fue la necesidad de asimilar el fracaso del principio de verificación. Esto condujo a intensas discusiones acerca de la forma y posibilidades de una «teoría del significado». La discusión es tan complicada que desglosarla sin distorsionarla es imposible en un ensayo como este. Mencionaré sólo algunos momentos de la discusión.

He dicho que Quine criticó el principio de verificación sosteniendo que los métodos de confirmación no pueden asociarse con enunciados individuales. Quine aceptaba *grosso modo* la asunción positivista de que el significado es, si algo, método de confirmación. Pero en vista de la naturaleza holista de la confirmación (la incapacidad de asociar la confirmación con unidades lingüísticas particulares y definidas) y la aparente imposibilidad de proporcionar una explicación general de cómo experiencias disuasorias llevan a revisar la teoría, Quine concluyó que no

²⁸ Robert Stalnaker, «A Theory of Conditionals», en *Studies in Logical Theory, American Philosophical Quarterly*. Serie monográfica, nº 2, Rescher (ed.) Oxford: Basil Blackwell. 1968; Bas van Fraassen, «Presuppositions, Supervaluations, and Free Logic» en *The Logical Way of Doing Things*. Lambert (ed.) New Haven: Yale University Press. 1969; David Lewis, «General Semantics» (1970), en sus *Philosophical Papers*, vol. 1. Oxford: Oxford University Press. 1983; David Lewis. *Counterfactuals*. Oxford: Basil Blackwell. 1973; Alonzo Church, «Outline of a Revised Formulation of the Logic of Sense and Denotation», Part I, *Noûs*, nº 8 (1973), pp. 135-56; Richard Montague, *Formal Philosophy*, Thomason (ed.) New Haven: Yale University Press. 1974; Kit Fine, «Vagueness, Truth, and Logic», *Synthese*, nº. 30 (1975), pp. 265-30; David Kaplan, «On the Logic of Demonstratives» en *Contemporary Perspectives in the Philosophy of Language*, French et al. (eds.) Minneapolis: University of Minnesota Press. 1979; Jon Barwise y John Perry, *Situations and Attitudes*. Cambridge: The MIT Press. 1983.

²⁹ Noam Chomsky. *Syntactic Structures*. The Hague: Mouton & Co. 1957; *Aspects of The Theory of Syntax*. Cambridge: The MIT Press. 1965.

podía haber una teoría del significado. De hecho, pensó que la noción misma de significado no tenía ningún papel en una verdadera explicación del mundo. Incluso muchos que dudaron del escepticismo radical de Quine acerca del valor cognoscitivo de la noción de significado encontraron seductora su concepción holista, y la vieron como posible traba para una teoría general del significado. Algunos filósofos, como Dummett, aceptaron el verificacionismo y quisieron limitar el holismo a las teorías científicas. Dummett sostenía que el significado en el lenguaje común, no científico, dependía de criterios más atómicos para la aplicación de términos. Otros, como Putnam, rechazaron el verificacionismo pero aceptaron una versión del holismo debido al gran número de consideraciones que entran en la determinación de la constancia del significado a través de los cambios de creencia. Aún, otros pensaban que el holismo estaba limitado por consideraciones provenientes de la teoría de la referencia. Caso que discutiremos más tarde.

Quine introdujo su crítica de la noción de significado en argumentos para la indeterminación de la traducción³⁰. Sostuvo que en cualquier caso en el que se traduzca un lenguaje natural, habrá bastantes traducciones ideales igualmente generales que sean tan diferentes que alguien traducirá un enunciado *S* como un enunciado verdadero mientras que otro lo hará como un enunciado falso. Quine ofreció dos tipos de argumentos para defender esta posición. El primero comienza con que las teorías físicas están infradeterminadas por todas las posibles consideraciones de evidencias (de modo que dos teorías físicas válidas pero incompatibles podrían ideal pero igualmente justificarse). Seguidamente, Quine intentó mostrar que la traducción sería indeterminada aún cuando una de estas teorías físicas estuviese firmemente establecida. Concluía que, dado que la teoría física es el criterio aceptado de la realidad objetiva, la traducción no implica nada preciso que sea objetivamente real. El segundo argumento de Quine continuaba el intento de Carnap de mostrar que las adscripciones de significado (y analiticidad) tienen una base empírica. Quine proporcionó una detallada teoría del método de traducción. En esta teoría intentaba mostrar que nuestras evidencias para hacer una traducción son demasiado escasas incluso para suscribir traducciones de términos que hacen claramente referencia a objetos *macrofísicos*, como «conejo».

La tesis de Quine acerca de la traducción era de un profundo valor en tanto que abrió un nuevo terreno al debate filosófico. Su segundo argumento estimuló la discusión sobre la evidencia y los métodos para interpretar fenómenos lingüísticamente básicos como el acuerdo, las conectivas lógicas, o los términos observacionales. Pero sus conclusiones no encontraron mucho apoyo. Las pruebas que Quine aduce para la traducción en el segundo argumento han sido comúnmente consideradas excesivamente restrictivas. La afirmación del primer argumento (que anima también al segundo) de que la clase relevante de indeterminación de la traducción relativa a las teorías físicas (i.e. física, química, biología, psicología de la conducta, pero no

³⁰ W.v.O. Quine, *Word and Object*. Caps. 1 y 2; *Ontological Relativity*. New York: Columbia University Press. 1969.

psicología cognitiva o lingüística) se debería al status cognoscitivo de la traducción no le ha parecido convincente a muchos.³¹

La propuesta de Davidson de que una teoría de la verdad à la Tarski sentaría las bases para una teoría del significado provocó un intenso debate en Norteamérica e Inglaterra.³² Como ya he dicho, el resultado más duradero de esta propuesta fue las consideraciones en torno a la forma lógica que conllevó. La idea de que una teoría de la verdad es simplemente una teoría del significado ha sido largamente discutida. La teoría de Tarski depende de una traducción del lenguaje objeto al lenguaje en el que se presenta la teoría de la verdad. Muchos pensaron que a no ser que se dé una teoría de esta traducción, no se podría ofrecer una *teoría* del significado. Davidson hizo algunas sugerencias plausibles para flexibilizar la rigidez de Quine respecto a la traducción. Pero la principal conclusión teórica de su propuesta fue la idea de que los significados son condiciones de verdad (requisitos cuya satisfacción constituiría la verdad del enunciado o la proposición). Tales condiciones de verdad debían ser sistemática y abiertamente expuestas en una teoría de la verdad. Aunque su idea capta relativamente poco de lo que bastantes filósofos querían en una teoría del significado, sí desarrolla un aspecto importante, iniciado por Frege, en la noción de significado: la idea de que los significados, en un sentido, son condiciones de verdad. Con esto también ofreció un modo sistemático de exponer relaciones de inferencia internas entre condiciones de verdad. Davidson sostuvo que esto era lo más sistemático que podía esperarse de una «teoría» del significado.

Bajo la influencia del intuicionismo matemático y de Wittgenstein, Dummett criticó la postura de que el significado debía entenderse en términos de condiciones de verdad. Tomó la idea de confirmación en lugar de la de verdad como paradigma del «uso» lingüístico, idea que consideraba la noción básica para entender qué sea el significado. Dummett defendió que el significado no podía «transcender» las condiciones bajo las cuales el entendimiento lingüístico puede funcionar y manifestarse. Enunciados fuera del ámbito científico se asociaban con criterios de aplicación, con utilidad en la comunicación.³³ Dummett utilizó estas ideas en la discusión de una gran variedad de profundas cuestiones metafísicas, que quedan fuera del enfoque de este ensayo. El acercamiento de Dummett al significado, aunque rico y muy provocativo, no ha tenido una recepción muy amplia, por un lado debido a sus «anti-realistas» asociaciones metafísicas y, por otro, porque muchos lo han visto como un recrudescimiento del verificacionismo. Entender los lazos entre confirmación, o uso, y condiciones de verdad continúa siendo, sin embargo, un asunto complejo y fundamental.

³¹ Noam Chomsky, «Quine's Empirical Assumptions», in *Words and Objections*.

³² Donald Davidson, «Truth and Meaning», *Synthese*, n° 17 (1967), pp. 304-23, reimpresso en *Inquiries into Truth and Interpretation*. Cfr. también John McDowell, «Truth Conditions, Bivalence, and Verificationism» en *Truth and Meaning*, Evans y McDowell (eds.) Oxford: Oxford University Press/Clarendon. 1976.

³³ Michael Dummett, «The Philosophical Basis of Intuitionistic Logic» (1973), en *Truth and Other Enigmas*. Cambridge: Harvard University Press. 1978; «What is a Theory of Meaning?» en *Mind and Language*, Guttenplan (ed.) Oxford: Oxford University Press/Clarendon. 1975; «What is a Theory of Meaning?(II)» en *Truth and Other Enigmas*.

Interesado más en qué da sentido a las expresiones lingüísticas que con la estructura de un lenguaje, Grice intentó analizar el significado lingüístico en términos de un tipo especial de intención comunicativa. Defendió que el significado lingüístico debe entenderse en términos de lo que una persona quiere decir mediante una expresión. Este último tipo de significado debe entenderse en términos de la persona intentando que su expresión produzca ciertas consecuencias en una audiencia mediante el reconocimiento de su intención. El significado lingüístico de la expresión es en líneas generales el contenido de la intención.³⁴ Así, ciertos estados mentales se tuvieron por analíticamente básicos para entender el lenguaje. Los estados mentales parecen anteceder al lenguaje. Pero es difícil ver cómo algunos de nuestros más sofisticados pensamientos podrían especificarse sin el lenguaje, o independientemente de él. La relación entre la mente y el lenguaje es un tema extremadamente complejo y que requiere más investigación.

Grice aportó otra idea para entender la noción de significado. Señaló que no es siempre fácil distinguir entre el significado lingüístico de una expresión y varias sugerencias contextuales que pueden asociarse con el significado de la expresión en cuestión (lo que Grice llamaba «implicaturas conversacionales»). Grice presentó una impresionante teoría de la implicatura que ha sido desarrollada por lingüistas y filósofos.³⁵

La cuarta fuente de motivación para la filosofía del lenguaje fue un importante cambio en la teoría de la referencia. Frege había hecho ciertos comentarios que sugerían que la referencia de un nombre propio se determina mediante la descripción definida que un hablante asocia con dicho nombre. Así, el nombre «Aristóteles» tendría por referencia lo que quiera que satisfaga una descripción definida como «El alumno de Platón y el tutor de Alejandro Magno». (Frege no intentó eliminar nombres de las descripciones definidas). Russell refinó y generalizó esta visión de la referencia. Sostuvo que la referencia podía descansar tanto en la familiaridad, *acquaintance* (un conocimiento inmediato, infalible y completo de un objeto), como en la descripción. Russell pensaba que la familiaridad estaba ligada con expresiones como «yo», «esto» (aplicado a un dato de la experiencia sensible), y tal vez «ahora». Toda otra ocurrencia de aparentes referencias singulares, incluyendo la referencia de los nombres propios y la mayoría de las expresiones demostrativas, se basaba en la descripción.³⁶

Esta concepción de la referencia fue puesta en cuestión por Wittgenstein y en trabajos posteriores por Searle y Strawson.³⁷ Searle y Strawson sugerían que la

³⁴ Paul Grice, «Meaning» en *Philosophical Review*, n° 66 (1957), pp. 377-88; «Utterer's Meaning, Sentence-Meaning, and Word Meaning» en *Foundations of Language*, n° 4 (1968), pp.225-42; «Utterer's Meanings and Intentions» en *Philosophical Review*, n° 78 (1969), pp. 147-77; todos estos artículos están reimpresos en *Studies in the Way of Words*. Cambridge: Harvard University Press. 1989. Cfr. también Stephen Schiffer. *Meaning*. Oxford: Oxford University Press/Clarendon. 1972.

³⁵ Paul Grice, *Studies in the Way of Words*. Parte I. Conferencias ofrecidas en 1967, pero que influyeron sobre el trabajo de Strawson, mediante sus clases, tan tempranamente como los años cincuenta.

³⁶ Cfr. Gottlob Frege, «Thoughts» en *Collected Papers on Mathematics, Logic, and Philosophy*. Oxford: Basil Blackwell. 1984; Bertrand Russell, «The Philosophy of Logical Atomism» en *Logic and Knowledge*, Marsh (ed.) London: George Allen and Unwin. 1956.

³⁷ Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*. Secciones §79 y §87; John Searle, «Proper Names», *Mind*, n° 67 (1958), pp. 166-73; P.F. Strawson, *Individuals*. Cap. 6.

referencia de los nombres propios se determinaba mediante un conjunto de descripciones asociadas con el nombre por una comunidad de hablantes. El efecto de esta sugerencia fue doble: relajó la relación entre la referencia de los nombres y cualquier descripción definida asociada con ellos, e hizo un retrato de la referencia dependiendo de algo más que de las descripciones del repertorio mental del hablante. La referencia dependía, en parte, de la relación del hablante con otros hablantes en su comunidad.

Estas sugerencias fueron radicalizadas hasta tal punto que condujeron a una concepción totalmente diferente de la referencia. En 1966 Donnellan señaló que hay un uso de las descripciones definidas en el cual sus significados (las condiciones expuestas por dichas descripciones) no determinan la referencia (o, en cualquier caso, una referencia relevante para entender al hablante). Por ejemplo, una persona puede usar la descripción definida «el hombre tomándose un martini» para referirse a una mujer al otro lado de la habitación que está saboreando un refresco.³⁸ Aquí la persona seleccionada por el hablante parece parcialmente independiente de la descripción que el hablante asocia con su acción de referir.

El movimiento decisivo lo hicieron independientemente Kripke y Donnellan en 1970. Proporcionaron una serie de ejemplos que mostraban que las referencias de nombres propios en muchos casos no están fijadas por ningún conjunto de descripciones que el hablante asocia con el nombre (o incluso por descripciones ligadas con el nombre por miembros de la comunidad de hablantes).³⁹ Usando uno de los ejemplos de Kripke, «Jonás» puede referirse a un profeta concreto, aun cuando gran parte del material descriptivo asociado con el nombre sea falso, e incluso si no se tuviera el conocimiento suficiente de la figura histórica como para describirla de tal modo que se la distinguiera del resto de los personajes históricos. Toda la comunidad del hablante puede no saber nada de éste, sin embargo, el nombre aún puede tener una referencia concreta.

En estos ejemplos hay implícito un modo de fijar la referencia de los nombres. La referencia parece depender de las relaciones entre el hablante y su medio social y físico, relaciones que se entienden mejor no mediante la investigación de capacidades mentales del hablante sino atendiendo a la cadena de circunstancias que condujeron a la adquisición o al uso por parte del hablante del nombre en cuestión. Estas relaciones implican una mezcla de elementos causales e intencionales e incluyen el apoyo del hablante en otros miembros de la comunidad para fijar la referencia. Kripke esbozó un retrato de acuerdo con el que había un bautismo inicial, seguido de una cadena de usos del nombre asumidos por los hablantes, de tal modo que se mantienen las mismas referencias de uso de aquellos de quien han tomado el nombre. Una cadena de usos tal mantendría la misma referencia incluso si cambia-

³⁸ Keith Donnellan, «References and Definite Descriptions» en *Philosophical Review*, n° 75 (1966), pp. 281-204. Véase también Leonard Linsky, «Reference and Referents» en *Philosophy and Ordinary Language*, Charles Caton (ed.) Urbana: University of Illinois Press. 1963.

³⁹ Saul Kripke, *Naming and Necessity*. Cambridge: Harvard University Press. 1972; Keith Donnellan, «Proper Names and Identifying Descriptions» en *Semantics of Natural Language*, Davidson y Harman (eds.) Dordrecht, The Netherlands. 1972.

sen las descripciones asociadas con el nombre. Las condiciones bajo las que la cadena mantiene una referencia inicial, o cambia a una nueva, se descubrieron bastante complicadas.⁴⁰ Pero en líneas generales esta concepción ha sido ampliamente aceptada.

Kripke incluyó su tratamiento de los nombres en una teoría de la necesidad. Consideró los nombres como «designadores rígidos» (expresiones que guardan una cierta constancia en la referencia a través del cambio de mundos posibles sin importar el enunciado modal en el que se incluyan). Esta teoría reavivó una serie de cuestiones tradicionales sobre la esencia y la necesidad, cuestiones que quedan fuera del alcance de este ensayo. En su contribución a la metafísica y a la filosofía del lenguaje, sin embargo, *Naming and Necessity* de Kripke es un hito de este periodo.

Kripke y Putnam, independientemente, dieron ejemplos para persuadirnos de que los términos de géneros naturales dependen para su referencia, como los nombres propios, no de un conjunto de descripciones sino de una compleja relación con nuestro medio social y físico.⁴¹ Putnam también propuso un acercamiento para entender los términos de géneros naturales que se basaban en dar cuenta del hecho de que podemos explicarle a alguien adecuada y brevísimamente cómo usar muchos nombres comunes. Propuso que el significado de un término se concibiera como una combinación del referente del término con lo que él llamaba un estereotipo. El estereotipo no necesitaba estar completamente definido para determinar la referencia. Puede incluso no corresponder a la referencia. Su función es ayudar a otra persona en una comunidad determinada a alcanzar el referente adecuado. Esto tiene una serie de problemas. Pero me parece que es una propuesta estimable en tanto que intenta explicar por qué funcionan los diccionarios y otro tipo de explicaciones de significado «circunstanciales» de nuestra vida diaria.

El principal resultado de estos trabajos sobre la referencia ha sido el de retratarla dependiendo de otras cosas que creencias, inferencias y capacidades selectivas del individuo. La referencia parece depender de cadenas de adquisición y de las características propias de nuestro medio, no de simples creencias y las capacidades selectivas de la persona que lleva a cabo la referencia. Esto sugiere que la referencia no puede reducirse a estados psicológicos de los individuos, a no ser que estos estados estén ellos mismos individualizados al menos en parte por la relación del hablante con su comunidad y/o su medio.

Algunos filósofos han sostenido que no hay más significado o contenido semántico de ciertas expresiones (v.g., nombres propios y pronombres demostrativos) que sus referentes. Expresiones como esas se consideran «directamente referenciales». Otros han mantenido que tales expresiones contienen un sentido

⁴⁰ Cfr. Gareth Evans, «The Causal Theory of Names» en *Proceedings of the Aristotelian Society*, nº 47 (supl.), 1973, pp. 187-208; Michael Devitt, *Designation*. New York: Columbia University Press. 1981.

⁴¹ Saul Kripke, *Naming and Necessity*; Hilary Putnam, «Is Semantics Possible?» (1970) en *Philosophical Papers*, vol. 2. Cambridge: Cambridge University Press. 1975.

fregeano que indica un único referente, pero que no es fácilmente traducible lingüísticamente. Otros, sin embargo, tienen una postura conciliadora.⁴²

Los términos de esta disputa frecuentemente están, en mi opinión, menos claros de lo que debieran. Bastantes diferencias dependen de lo que se entienda por «significado» o «semántica». Si se ven *estas* nociones aplicadas a un cierto dominio común de lo que se dice (ciertos denominadores comunes idealizados del entendimiento) entonces la teoría de la referencia directa es bastante plausible, al menos cuando se aplica en algunos contextos lingüísticos. Si seguimos a Frege y vemos estas nociones referidas al contenido cognoscitivo intencional, algo que los sujetos expresan en el pensamiento en el uso de *estas* expresiones, entonces la postura de los defensores de la referencia directa no es sostenible. Los problemas en este área, incluidos bastantes que sobreviven a la aclaración de los objetivos de la «semántica», continúan siendo terreno fértil.

Considerando estos últimos treinta años, encuentro los resultados sobre la referencia y algunos sobre la forma lógica más importantes y duraderos que los de la teoría del significado. El exceso de discusión acerca de la *teoría* del significado ha llegado incluso a parecer un poco inocente. Todos los acercamientos al significado parecen tener el mérito de revelar algunos aspectos de este complicado concepto. El meta-debate de qué puede estar implicado en una teoría del significado ha sido de un interés genuinamente filosófico, pero nada que haya podido llamarse una teoría ha logrado mucho consenso o mostrado otros síntomas sociológicos de conocimiento sistemático teórico. Puede que el problema sea demasiado complejo y, sencillamente, necesite más tiempo. O tal vez Quine (e implícitamente Davidson) tiene razón al sostener que no puede haber una teoría del significado en el sentido en el que se pretende. Los filósofos del lenguaje que han trabajado con el significado han querido normalmente (e incluso han asumido que debían tener) una teoría que reduzca el significado a algo más básico o científicamente «respetable». Han querido una teoría que explique en otros términos qué es el significado. Pero la noción de significado puede que no se preste a una explicación o reducción tales. Puede que tenga muchas caras. Puede que no haya una noción general de significado que sirva como *explanandum*. Varias asociaciones de ideas menos importantes pueden presentarse como más indicadas para dar cuenta de ella. O la noción de significado puede que sea demasiado básica (de modo que una teoría *del* significado puede ser menos iluminadora que teorías que hagan uso de varias nociones de significado).

⁴² La postura de la «referencia directa» la sugiere al menos Kripke. Pero sus defensores principales han sido David Kaplan, «Demonstratives» en *Themes from Kaplan*, Almog, Perry, y Wettstein (eds.) New York: Oxford University Press. 1989. Cfr. también diferentes artículos en *Propositions and Attitudes*. Salmon y Soames (eds.) Oxford: Oxford University Press. 1988. Una postura neo-fregeana es desarrollada por John McDowell, «On the Sense and Reference of a Proper Name» en *Mind*, nº 86, 1977, pp. 159-85; por Gareth Evans, *The Varieties of Reference*. Oxford: Oxford University Press/Clarendon. 1982; y por Diana Ackerman, «Proper Names, Propositional Attitudes, and Non-Descriptive Connotations» en *Philosophical Studies*, nº 35, 1979, pp. 55-69. Dos posturas intermedias diferentes pueden encontrarse en John Searle, *Intentionality*. Cambridge: Cambridge University Press. 1983; y en Tyler Burge, «Belief De Re» en *Journal of Philosophy*, nº 74, 1977, pp. 338-63, y «Russell's Problem and Intentional Identity» en *Agent, Language and the Structure of the World*, James Tomberlin (ed.) Indianapolis: Hackett. 1983.

Cualquiera que sea el caso, parece poco probable que la psicología cognitiva y la lingüística (aún menos la filosofía y el discurso ordinario) puedan pasar sin ninguna concepción del significado. Se necesita alguna noción de contenido intencional para poder hablar de actitudes proposicionales. Además, las prácticas lingüísticas de la traducción y la explicación semántica son demasiado fiables para hacernos creer que no tienen contenido cognoscitivo. La idea de que hay algo cognoscitivamente sospechoso en la noción de significado (una idea que se ha hecho común por las dudas de Quine durante los últimos cuarenta años) me parece difícil de sostener. Hay muchas nociones como esa en la vida ordinaria que no forman parte de leyes generales de tipo científico. Sería absurdo sugerir que todas esas nociones son cognoscitivamente reprobables. En cualquier caso, se requiere un cuidado extremo en el uso de cualquier noción de significado. Éstas probablemente serán un tema de debate filosófico en el futuro inmediato.

Gradual pero inequívocamente, en los últimos años de la década de los setenta, la filosofía del lenguaje ha ido perdiendo preeminencia como referente ineludible de la práctica filosófica. Ningún otro área filosófica ha reemplazado a la filosofía del lenguaje en la posición que detentaba desde los años cincuenta, pero el grado de interés en la filosofía del lenguaje relativamente «pura» se ha visto ciertamente reducido. Además, ha habido un cambio perceptible de interés por cuestiones de filosofía de la mente.

Algunas razones para este cambio son internas a la propia disciplina. La discusión del significado de Quine y Grice mostró que hay una relación sistemática entre el significado y las actitudes proposicionales, como en el caso de la creencia y la intención. Aunque gran parte de la discusión sobre el lenguaje hacía referencia a esta relación, había habido poca reflexión pausada acerca de las actitudes proposicionales. De ahí la presión dialéctica para un cambio a la filosofía de la mente.

Otra razón interna era que algunos de los problemas más difíciles y persistentes de la filosofía del lenguaje (dar cuenta del problema fregeano de Hesperus y Phosphorus bajo la luz de la nueva teoría de la referencia, explicar el valor cognoscitivo de los demostrativos, de las condiciones de verdad y la forma lógica de los enunciados acerca de actitudes proposicionales, explicar creencias *de re*) apuntaban hacia la filosofía de la mente.

Una razón interna más general es que la filosofía del lenguaje parecía haber agotado alguna de sus promesas iluminando preguntas tradicionales de la filosofía, cuestiones que condujeron a la mayoría de los filósofos a este terreno filosófico. La esperanza originaria (entre los positivistas y entre los filósofos del lenguaje post-positivistas) era que clarificando cuestiones acerca del lenguaje, la filosofía daría con una base más robusta para acometer el grueso de los problemas tradicionales. No es fácil decidir cuánto se satisfizo de este proyecto. La filosofía del lenguaje mejoró los métodos argumentativos y la sensibilidad para distinciones importantes. Abrió nuevas perspectivas para abordar cuestiones tradicionales que son valiosas, y, al menos, por lo que respecta a la teoría de la referencia, sentó las bases para una concepción muy diferente de bastantes cuestiones tradicionales. Pero a finales de los setenta o principios de los ochenta la filosofía del lenguaje no parecía ya la propedéutica obvia para tratar los problemas filosóficos centrales.

Como ya he insinuado, un motivo para este cambio fue que bastantes filósofos percibieron que la filosofía del lenguaje ya había hecho su trabajo (que el desarrollo natural del razonamiento filosófico conducía a la filosofía de la mente, u a otras áreas cercanas). Otro motivo era que algunas discusiones, especialmente la de la teoría del significado y la de qué debía o no ser la «semántica», parecían estar en un punto muerto. Ha habido una carestía importante, prolongada, de nuevas ideas filosóficas en estas subdisciplinas durante una década.

Un motivo más es el de la creciente especialización de la filosofía del lenguaje. Un resultado del éxito de esta rama de la filosofía fue el desarrollo de un vocabulario y un conjunto de problemas que tenían vida propia (no dependían directamente de asuntos del resto de la filosofía). Gran parte del trabajo sobre la forma lógica lo ha heredado la lingüística. Parte del trabajo en semántica de la referencia y en el (disputado) límite entre la semántica y la pragmática parecía haber ganado en precisión y sistematicidad mediante la idealización que dejó fuera de circulación bastantes problemas filosóficos bien difíciles. Este es a veces el método de una ciencia con futuro.

Quiero concluir resumiendo algunos de los cambios principales en estas áreas centrales de la filosofía en los últimos cuarenta años. Las tres contribuciones más importantes, probablemente las más duraderas, son la crítica a la teoría positivista del significado; el desarrollo de una concepción más amplia y sofisticada de la forma lógica, en tanto que aplicada al lenguaje natural; y la actualización de una concepción no descriptiva de la referencia, con una extensión de esta idea a la filosofía de la mente. Diferentes filósofos propondrían, claro, listas diferentes de logros, dependiendo de lo que consideraran verdadero e importante.

Por lo que respecta a las corrientes dominantes durante este periodo es más fácil coincidir. El suceso central es la caída del positivismo y la recuperación para el debate de prácticamente todos los problemas clásicos de la filosofía. Esto iba acompañado de la actualización de Frege, la aplicación de la lógica al lenguaje, y el auge de la filosofía del lenguaje tanto como una propedéutica para abordar otros terrenos filosóficos como una disciplina en sí misma. El paradigma computacional y el complejo crecimiento de la filosofía del lenguaje condujeron a la filosofía de la mente a dominar la última década.

El positivismo dejó tras de sí una contumaz orientación hacia los métodos científicos. Esta orientación había animado el desarrollo de ámbitos filosóficos (filosofía de la física, de las matemáticas, de la biología, de la psicología, de la lingüística, de las ciencias sociales) que reflexionan sobre singularidades de las teorías científicas.

Por todo ello, la filosofía se ha orientado durante este periodo hacia un acercamiento más general, más ecléctico, menos ideológico a los problemas filosóficos (y una mayor receptividad para el intercambio entre la filosofía moderna y la historia de la filosofía). Es difícil subrayar el extremo al que filósofos norteamericanos de primera línea han ampliado su interés desde los años cincuenta a cuestiones que todavía contribuyen a entender en qué consiste llevar una vida reflexiva.

Esta ampliación no parece haber socavado seriamente los mínimos de rigor, claridad y apertura a la crítica heredados de Frege, Russell, Carnap, Hempel, Gödel,

Church y Quine. En parte debido a sus estrechos vínculos con el desarrollo de la lógica matemática en este siglo, los criterios para la argumentación en filosofía se han elevado.

Un corolario de este cambio y del ejemplo personal de los positivistas al desarrollar un debate abierto y desapasionado ha sido la aparición de la comunidad filosófica. Una de las glorias de la filosofía hecha en inglés en los últimos cuarenta años ha sido la fructífera participación de bastantes filósofos en las mismas discusiones. A diferencia de gran parte de la filosofía tradicional y de la filosofía en otras partes del mundo, la filosofía de habla inglesa ha estado abierta y disponible en el foro público. Las revistas de este ámbito, mencionando especialmente a ésta⁴⁵ han sido testigos de un conjunto de preocupaciones filosóficas, vocabularios y métodos de disputa compartidos. Ahora damos esto por sentado. Pero desde una perspectiva histórica, es sobresaliente. Aunque pienso que la filosofía no es y nunca será una ciencia, ha asumido bastante del espíritu científico. Ese me parece que es el logro más importante.

Esta panorámica ha ofrecido, en el mejor de los casos, una visión borrosa de la enorme complejidad y variedad de la discusión en filosofía del lenguaje durante las últimas cuatro décadas. Es imperfecta como retrato preciso no sólo por su excesiva simplificación y limitado enfoque, sino también por su fracaso para expresar la vida y la naturaleza del *animal*. La filosofía no es primordialmente un cuerpo de doctrinas, una serie de conclusiones o sistemas o movimientos. La filosofía, bien como producto o como actividad se fundamenta en el preguntarse, en la clarificación de significados, en la mejora y la crítica de argumentos, en el desarrollo de ideas y puntos de vista. La filosofía reside en las perspectivas, los matices, el estilo, las disputas y las revisiones de autores concretos. En una presentación panorámica como ésta, prácticamente toda la verdadera filosofía debe omitirse. Para aquellos no iniciados en estas cuestiones, lo dicho es una invitación. Para aquellos que ya han accedido a estos conocimientos, es un recordatorio, un recordatorio de la grandeza, la riqueza y la substancia intelectual de nuestra materia.

Traducción: *Alberto López Cuenca*

⁴⁵ *Philosophical Review* [N. del T.]

La teoría del significado en la filosofía analítica

Michael Dummett

¿Qué es una teoría del significado? Es una teoría que pretende explicar en qué consiste que las palabras de un lenguaje tengan el significado que tienen. Obviamente, la pregunta en qué consiste que una palabra tenga significado es filosófica. La pregunta psicológica es diferente: inquiriere por los mecanismos, psicológicos o incluso neurológicos, mediante los cuales un hablante concreto de una lengua asocia las palabras de un lenguaje con su significado, tanto como si este mecanismo opera a un nivel consciente como inconsciente. La pregunta psicológica es obviamente interesante, incluso relevante para la filosofía; pero la pregunta filosófica la precede: no podemos ofrecer una explicación comprensiva de la adscripción de su significado a una palabra hasta que podamos responder con precisión qué hace que la palabra tenga dicho significado.

Para la filosofía analítica, en las muchas formas que ha tomado, la teoría del significado ha sido central. De hecho, esto podría usarse como una definición del término «filosofía analítica», a saber, como el estilo de filosofía (o uno de esos estilos de filosofía) para los que la teoría del significado es central. Notoriamente, durante este siglo o, más precisamente, después de la Primera Guerra Mundial, se produjo un gran distanciamiento entre las tradiciones filosóficas: una, en la que la filosofía analítica predominaba y, otra, frecuentemente llamada «continental», en la que la filosofía analítica no contaba. Es un error pensar que la filosofía analítica apareció en países de habla inglesa. El filósofo británico G.E. Moore (1873-1958) y Bertrand Russell (1872-1970) desempeñaron un papel realmente importante en su génesis; pero su antecesor más importante y característico fue el filósofo y matemático checo Bernard Bolzano (1781-1848), y su progenitor más importante y significativo el filósofo alemán Gottlob Frege (1848-1925). Un grupo principal de sus exponentes lo constituyó el celebrado Círculo de Viena, que incluía a Moritz Schlick (1882-1936), Otto Neurath (1882-1945), Rudolf Carnap (1891-1970) y Friedrich Waismann (1896-1959). El practicante más influyente, y probablemente el más grande, de la filosofía analítica en el siglo XX fue el filósofo austríaco Ludwig Wittgenstein (1889-1951), quien, aunque pasó la mayor parte de su vida en Cambridge, escribió casi exclusivamente en alemán. El nazismo fue el causante de que prácticamente todos los exponentes de la filosofía analítica en Alemania y Austria se desplazaran a los Estados Unidos y Gran Bretaña. Una consecuencia de

esto ha sido que, desde la Segunda Guerra Mundial, la filosofía se ha enseñado y practicado de manera totalmente diferente en países de habla inglesa (junto a Escandinavia) y en los países de la Europa continental (aunque la filosofía analítica últimamente se ha asegurado la lealtad de una minoría de filósofos en el segundo de estos grupos).

Lo que comenzó como una división entre escuelas filosóficas se convirtió en una distancia insondable entre *tradiciones* filosóficas. Las doctrinas de los filósofos analíticos y los llamados «continentales» a veces puede que no estén tan alejadas, pero han sido entrenados de modos diferentes, escriben con distinto estilo, y han leído y se refieren a diferentes autores, a los que suponen que sus lectores también han leído. Un buen número de filósofos contemporáneos, que reconocidamente pertenecen a la tradición analítica, ya no suscriben el objetivo mencionado más arriba como definitorio de la filosofía analítica, que la teoría del significado es central para esta disciplina.

¿Porqué debería suponerse que es central? Se admite como incuestionable la importancia del lenguaje en nuestra existencia: es el espacio en el que se mueve nuestra vida mental. Usamos palabras para dirigir nuestras interacciones con otras personas; confiamos en ellas para descubrir lo que nos gustaría conocer del mundo; las necesitamos para orientarnos en la calle y para comprar provisiones; construyen novelas, poemas, obras de teatro, debates políticos, noticiarios, misas; pensamos en palabras. Pero, en cualquier caso, como el mismo Frege advirtió, lo que es importante son los pensamientos que expresamos en las palabras, no las palabras mediante las que los expresamos. La capacidad de las palabras para expresar pensamientos es indudablemente un interesante problema filosófico, pero es ciertamente un problema periférico para la filosofía en general.

Bien, si es posible dar cuenta filosóficamente de los pensamientos que tenemos y expresamos, y en qué consiste tener tales pensamientos sin hacer referencia al medio por el que los exteriorizamos lingüísticamente, entonces, sin lugar a dudas la teoría del significado es secundaria. Podemos, en tal caso, asumir como dado lo que es tener el pensamiento expresado por cualquier oración: sólo tenemos que explicar cómo un hablante reconoce dicho pensamiento como el que es expresado por la oración, y esto, aunque interesante y no cabe duda que difícil, es tangencial para el asunto que nos concierne (el contenido del pensamiento). Los filósofos analíticos, sin embargo, asumieron, explícita o tácitamente, que un tratamiento del pensamiento independientemente de su expresión lingüística es imposible. Para ellos, el único medio del que disponemos para explicar el contenido del pensamiento, en general, era analizar las oraciones mediante las que lo expresamos: decir qué es para las oraciones tener el sentido tienen y, por tanto, expresar los pensamientos que expresan. Captar un pensamiento debía explicarse como la comprensión de una oración cuyo contenido es tal pensamiento; dominar un concepto se explicaba como conocer el sentido de una palabra o un grupo de palabras. No todos ellos creían, como Frege, que los seres humanos pueden captar pensamientos sólo cuando son expresados simbólicamente o verbalmente; pero coincidían implícitamente en que un tratamiento filosófico de los pensamientos podía lograrse sólo explicando el funcionamiento del lenguaje en el que se expresaban, una explicación que no recurría a una comprensión previa de dichos pensamientos. Una explicación tal constituiría

una teoría del significado. Si la filosofía es esencialmente el análisis del pensamiento, entonces cada rama de la filosofía debe ser una aplicación especializada de la teoría del significado: una teoría general del significado sustentaría a toda la filosofía.

Para construir una teoría del significado, primero tenemos que aclarar la relación entre las palabras y las oraciones. Puede *decirse* algo (hacer una pregunta, decirle a alguien qué hacer, afirmar algo o cosas parecidas) sólo profiriendo una oración completa, o lo que en el contexto adecuado (como en el de contestar a una pregunta) equivale a proferir una oración completa. Por tanto, sólo una oración posee lo que podríamos llamar un significado *operativo*, con cuya proferencia (o la de alguna oración equivalente en el contexto adecuado) puede obtenerse un acto lingüístico. Las palabras, por tanto, tienen significados sólo en tanto que contribuyen a determinar el significado operativo de las oraciones en las que concurren: tienen significados *contributorios*, que constituyen su contribución a la oración. Por otra parte, reconocemos el significado operativo de una oración comprendiendo los significados contributorios de las palabras que la componen, y los principios de acuerdo con los cuales se agrupan en la oración. Los significados de las palabras son de tal modo primarios en el orden del entendimiento, y el significado de una oración es primario en el orden de la explicación: entender una palabra es saber el principio general que determina su contribución al significado de cualquier oración en la que pueda ocurrir (o, para palabras del lenguaje natural, los muchos principios generales que se aplican a los distintos papeles que la palabra puede desempeñar —piénsese en la palabra castellana «regla», por ejemplo).

La primera característica de una teoría del significado será, por tanto, lo que ésta entiende que constituye, en general, el significado operativo de una oración. Puede objetarse que debe haber diferentes respuestas a ésto, dependiendo de si la oración es declarativa, interrogativa, imperativa, etc. El primer filósofo que se acercó de algún modo a proponer una teoría del significado plausible fue Frege, y ofreció una respuesta parcial a esta objeción insistiendo en la distinción entre la *fuerza* que gobierna una oración y su *sentido*. Cuando una oración es una parte constitutiva de una oración declarativa más compleja, no funciona propiamente como una afirmación: sólo su sentido está en juego, como sirviendo para determinar el sentido de la oración compleja completa, y así la afirmación que puede hacerse mediante ella. La fuerza asertórica no es, en consecuencia, intrínseca al sentido, sino que controla una oración completa que no es parte de una oración mayor, sino que es proferida, en el contexto adecuado, como una oración completa. Cuando la fuerza asertórica es separada de tal modo del sentido se hace posible pensar diferentes fuerzas aplicadas a un mismo sentido: por ejemplo, entender «La puerta está cerrada» y «¿Está la puerta cerrada?» como expresando el mismo sentido, pero difiriendo sólo en que la primera porta una fuerza asertórica y la última interrogativa. Frege no amplió esta teoría a los imperativos, pero otros han entendido «Cierra la puerta» como expresando de nuevo el mismo sentido, pero portando una fuerza imperativa.

Un análisis de este tipo presenta una teoría del significado con dos tareas iniciales. Tiene (1) que explicar los diferentes tipos de fuerzas que pueden añadirse a una oración. Y tiene (2) que indicar en qué consiste en general el sentido de una oración. La respuesta de Frege a (2) ha continuado siendo con diferencia la más popular: el sentido de una oración es fijado por lo que determinaría su proferencia

como verdadera en un determinado contexto; y esto determina el pensamiento expresado por dicha oración. Es inútil objetar que normalmente no denominamos a una pregunta «verdadera»: una oración interrogativa sirve para preguntar si el *pensamiento* expresado es verdadero, del mismo modo como la correspondiente oración asertórica sirve para afirmar que el pensamiento es verdadero. En virtud de su respuesta a la pregunta qué constituye el sentido de una oración, la teoría del significado de Frege pertenece al tipo de las teorías de las condiciones de verdad.

Esta tesis, o cualquier otra rival, acerca de qué constituye el sentido operativo de una oración claramente no es específica de un lenguaje en particular: si es verdadera, debe poderse aplicar a *cualquier* lenguaje. Algunos filósofos analíticos del lenguaje no han pretendido llevar la teoría del significado más allá: han propuesto una tesis para explicar en qué consiste, en general, el sentido de una oración, y han extraído las consecuencias de ello sin intentar un tratamiento sistemático de los sentidos contributivos de las palabras individuales. Los positivistas lógicos del Círculo de Viena son un ejemplo de ésto. No equipararon el sentido de una oración con la condición de verdad de su preferencia, sino con el método de verificación de dicha oración; pero aunque esta tesis era fundamental para toda su filosofía, se contentaron con proponerla, sin hacer ningún intento, paralelo al de Frege, de construir sobre ella una teoría del significado comprensiva para un lenguaje. Así, esta carencia privó a la fundamental tesis verificacionista de una prueba que hubiera conducido a su refinamiento y, por tanto, a su clarificación.

Una vez establecidos los fundamentos de una teoría del significado, mediante la formulación de una tesis general acerca del sentido operativo de una oración, la siguiente tarea para la construcción de una teoría debe ser explicar los significados de las palabras, de tal modo que compongan los sentidos de las oraciones que las contengan. Esto no puede hacerse hasta que primero tengamos una concepción, adecuada para este propósito, de cómo las oraciones se conforman a partir de las palabras. Dicho de otro modo, hasta que no tengamos una sintaxis adecuada. Frege advirtió que la estructura de una oración no puede explicarse, como parece superficialmente, simplemente como una secuencia lineal de palabras. Es, más bien, algo que se construye en etapas a partir de oraciones más simples; más exactamente, contiene términos singulares que, una vez complejos, deben considerarse ellos mismos como contruidos en etapas a partir de términos más simples y de predicados. Frege consideró los predicados monádicos, que son en general complejos, no como agrupados a partir de sus partes constituyentes, sino formados a partir de oraciones omitiendo una o más ocurrencias de algún término particular. Al predicado formado de tal modo podría aplicársele tanto un cuantificador, para formar una oración, como un operador formador de términos. La construcción de una oración compleja comenzaba con oraciones atómicas, que se forman poniendo términos singulares en los lugares para los argumentos de un predicado primitivo o una expresión relacional. Estos términos pueden ser complejos y tener así una historia propia de su construcción. Cada etapa en la formación de una oración compleja resultaría de aplicar el signo de negación a una oración, o un cuantificador a un predicado, o de la conjunción de dos oraciones mediante algún operador proposicional binario. En este análisis, la verdadera estructura de una oración se parece más a la de un árbol, que a la de una secuencia lineal. Es evidente de esta exposición que la sintaxis así

descrita no es exactamente la de un lenguaje natural. Corresponde, más bien, a la de un lenguaje simbólico de la lógica de predicados, que Frege fue el primero en formular en su famoso libro de 1879*.

El propio Frege no fue nunca muy preciso acerca de la relación entre lo que él llamó su «conceptografía» y el lenguaje natural. Sostuvo que la estructura de una fórmula del simbolismo lógico reflejaba fielmente la estructura del pensamiento que expresaba y, por tanto, la estructura del pensamiento expresado por una oración adecuada del lenguaje natural. Además, su teoría semántica no se aplicaba directamente a ningún lenguaje natural, sino a uno con la sintaxis de la lógica de predicados. Según la postura de Frege, una oración del lenguaje natural que exprese un pensamiento debe tener una estructura que refleje imperfectamente, y, por así decirlo, distorsione la estructura de dicho pensamiento. Esto implica que debe haber reglas que gobiernan la transformación de una fórmula lógica en una oración equivalente del lenguaje natural: reglas inversas a estas son implícitamente seguidas por un estudiante novel de lógica matemática cuando se ocupa de transcribir las oraciones del lenguaje natural a notación lógica. Frege no se preocupó por la formulación de tales reglas. Esta postura ha sido seguida por filósofos analíticos posteriores a él, como W.v.O. Quine (n. 1908), para quien el primer paso en el análisis de la estructura semántica de las oraciones del lenguaje natural es «regimentarlas», esto es, reescribirlas de acuerdo con la sintaxis de la lógica de predicados. En este proceso no se recurre a ninguna regla, sino solamente a un reconocimiento intuitivo de la sinonimia (noción de la que Quine es oficialmente escéptico). En contraposición, los análisis de los adverbios hechos por Davidson (n. 1917) proporcionan una regla precisa para ser usada en dicha «regimentación»; apunta así parcialmente a destapar la estructura oculta de las oraciones del lenguaje natural. Lingüistas de la escuela de Noam Chomsky (n. 1928) llevan este proceso aún más lejos, considerando la estructura superficial de las oraciones del lenguaje natural como derivadas, mediante unas reglas de transformación enumerables, de una estructura profunda muy similar a la estructura de las fórmulas lógicas.

Dada una sintaxis apropiada, una teoría del significado debe explicar los significados de las palabras de un lenguaje que tenga dicha sintaxis. Palabras que han de ser explicadas como determinando conjuntamente los significados de las oraciones que ellas mismas componen. En una concepción fregeana, la tarea debe realizarse en dos etapas. La primera es la teoría semántica apropiada (la teoría de lo que Frege llamó *Bedeutung*, que explica cómo el valor de verdad de una oración, proferida en un contexto dado, es determinado de acuerdo con su composición). Debe, por tanto, explicitar, para cada palabra o frase-componente, la contribución que hace para determinar el valor de verdad. Esta contribución será su *rol semántico*, que, según Frege, puede considerarse siempre como la posesión de un correlato extralingüístico adecuado, su *valor semántico* o «referencia». Un término singular contribuye determinando un objeto particular como su valor semántico. El valor semántico de un predicado monádico es una función de los objetos sobre los valores de verdad.

* *Begriffsschrift, eine der arithmetischen nachgebildet Formelsprache des reinen Denkens*. Hay traducción castellana: *Conceptografía. Los fundamentos de la aritmética. Otros ensayos filosóficos*. México: UNAM. 1972. [N. del T.].

A esta función la llamó Frege un «concepto»: el valor de verdad de una oración formada mediante la instanciación de un término en el lugar del argumento de tal predicado es el valor de dicha función como valor semántico del término como argumento. Los componentes de un término singular complejo tienen valores semánticos que van a determinar el valor semántico del conjunto. Así, el valor semántico de una expresión funcional, como «la madre de ...», es una función de objetos sobre objetos, y el valor semántico de un operador que forma un término a partir de un predicado, como el operador descriptivo «el objeto x tal que ...», es una función de conceptos sobre objetos. El valor semántico de un predicado complejo es la función que toma el valor semántico de cualquier término sobre el valor de verdad de la oración que resulta de colocar tal término como argumento. El valor semántico de un operador proposicional es una función de verdad; la de un cuantificador es un concepto de segundo orden, relacionando conceptos de primer orden con valores de verdad. Así, las constantes lógicas (operadores oracionales y cuantificadores) se explican especificando cómo los valores de verdad de las oraciones en las que ellas son el operador principal están determinados a partir de los valores semánticos de las oraciones o predicados en los que operan. Las constantes lógicas pueden, por supuesto, ocurrir en una oración sin ser el operador principal. Pero el principio general es que la determinación del valor de verdad de una oración sigue los pasos de su construcción. Por tanto la contribución de cualquier constituyente de la oración está totalmente explicada por su contribución a la determinación del valor de verdad de la oración formada en el primer nivel en el cual dicho constituyente apareció en el curso de la construcción, o el valor semántico del término formado en ese nivel.

El trabajo reciente en filosofía analítica se ha concentrado intensamente sobre la semántica, concebida en gran parte de esta manera pero aplicada a aspectos del lenguaje natural, irrelevantes para el lenguaje de las matemáticas, que era el principal objetivo en la sistematización de Frege. Este interés se ha debido al dominio de la escuela americana, encabezada por Quine. La semántica, tal y como ha sido expuesta más arriba, es parte de una teoría del significado de condiciones de verdad, dado que el objetivo es describir cómo una oración se decide verdadera o falsa de acuerdo con su composición. Pero el trabajo más reciente ha modificado esto para poder acomodar los operadores modales, expresados en el lenguaje natural mediante verbos auxiliares como «deber» o «poder». Lo cual ha lamentado Quine, ya que él ha criticado durante mucho tiempo la inteligibilidad de las nociones modales. Con este propósito se ha utilizado la idea leibniziana de los mundos posibles: el valor semántico de una expresión no es sencillamente su correlato en el mundo actual. Por ejemplo, la serie de objetos de la que un predicado monádico es actualmente verdadero, sino su correlato en cada mundo posible, e.g. la serie de objetos de la cual un predicado es verdadero en cada uno de dichos mundo posible. En tales teorías destaca la distinción hecha por Saul Kripke (n. 1940) entre términos que designan objetos rígidamente y aquellos que los designan de un modo flexible. El objeto, si lo hay, en un mundo posible designado por un término flexible depende de las condiciones que se den en dicho mundo; el objeto designado en ese mundo por un término rígido es ese que designa en el mundo actual, si existe en dicho mundo posible. Lo que es aún de fundamental importancia es el valor de verdad de cualquier oración

en el mundo actual; pero la verdad en cualquier mundo de una oración gobernada por un operador modal dependerá de su valor de verdad en otros mundos posibles.

En la concepción fregeana, la formulación de una teoría semántica, tal y como se ha explicado antes, es sólo el fundamento de una teoría adecuada del significado. El segundo paso en la definición de tal teoría es explicar los *sentidos* de las palabras del lenguaje y, así, el de las oraciones por ellas compuestas. El sentido de una palabra o expresión es lo que un hablante capta cuando la comprende. En general, el hablante no puede describirse como conociendo el valor semántico de las expresiones o palabras, más que diciendo que la comprensión de una oración consiste en, o implica, conocer su valor de verdad. Uno no puede, por ejemplo, saber sencillamente, de un objeto, que es a lo que cierto término se refiere, ya que, como señaló Kant, un objeto debe darse en alguna forma en particular. El sentido de una expresión es el modo particular en el que su valor semántico es dado a alguien que la entiende. La teoría del sentido necesita necesariamente apoyarse en una teoría semántica. Describir el sentido de una expresión es caracterizar lo que un hablante debe saber acerca de ella para entenderla tal y como funciona en el lenguaje. Lo que tiene que saber primero es a qué categoría lógica pertenece y, por tanto, qué tipo de cosa será su valor semántico; su sentido específico es el modo en el que un hablante debe concebir su valor semántico específico. El sentido, junto al modo en que es el mundo, determina su valor semántico; el sentido se diferencia del valor semántico porque es algo que un sujeto puede *captar*.

Frege admitió que los significados de las palabras del lenguaje natural frecuentemente contienen más que sus propios sentidos. El sentido de una palabra implica sólo lo que determina su valor semántico, por tanto lo que puede ser relevante para la verdad o falsedad de la oración en la que aparece. Frege reconocía que las palabras del lenguaje natural pueden diferir en significado, aunque coincidir en su sentido: «está muerto», «ha fallecido» y «ha pasado a mejor vida», por ejemplo, todos tienen el mismo sentido, pero difieren en su adecuación a diferentes contextos. Una palabra como «consecuentemente», y la expresión «por ejemplo», son irrelevantes para el valor de verdad de la oración en la que ocurren y, por tanto, aunque no contribuyen a su sentido, sirven para indicar su relación con otras oraciones en el mismo discurso. Hoy día tales consideraciones son asignadas, junto con la teoría de la fuerza, a un indefinido sector de la teoría del significado etiquetado como «pragmatismo».

La mayoría de los modernos estudios filosóficos de teoría semántica no presta atención a la teoría del sentido. Sus autores a veces excusan esta desatención sobre la base de que el sentido de una expresión se muestra suficientemente por el modo particular en el que su valor semántico es especificado. Esto da por supuesto que la formulación de la teoría semántica ha sido forzada por algunos aspectos del lenguaje tal y como es usado, sin explicar cuáles puedan ser esos aspectos. Además, es obvio que el sentido se aprehenderá de este modo sólo por alguien que conozca los sentidos de las expresiones del metalenguaje, esto es, aquellos sentidos usados para exponer la teoría semántica. Por supuesto, tal teoría será comprendida sólo por alguien que conozca los sentidos de esas expresiones. Sin embargo, se habrá dejado sin explicar en qué consiste un conocimiento de sus sentidos, y, por tanto, en qué consiste un conocimiento de los sentidos de las expresiones del lenguaje objeto (esto

es, las expresiones del lenguaje gobernadas por la teoría semántica). El objeto de una teoría del significado no es simplemente revelar los significados de las palabras y las oraciones del lenguaje objeto (un diccionario y un libro de auto-ayuda cumplirían esta tarea) sino hacer explícito qué hace que posean el sentido que poseen. Todo lo que pretenda ser una teoría del significado no puede ignorar el hecho de que las palabras tienen significado sólo en tanto que son entendidas como teniendo esos significados; no puede, por tanto, dejar sin explicar la noción de entendimiento.

Probablemente se deba originariamente a la influencia de Carnap, y en menor medida a la de C.S. Peirce (1839-1914), que los filósofos en los Estados Unidos hayan prestado mucha atención al programa semántico iniciado por Frege. Desde que la influencia americana comenzó a dominar la filosofía analítica desde aproximadamente mil novecientos sesenta y cinco en adelante, mucha menos atención le prestaron los filósofos analíticos de otros lugares. Los positivistas lógicos limitaban, por su rechazo dogmático de la metafísica y de todo lo que se separaba del más riguroso empirismo, a caracterizar como la única actividad filosófica legitimada la investigación de la lógica de la ciencia. Esto naturalmente reforzaba su disposición para discutir todos los problemas que estimaban genuinos en términos lingüísticos; pero, a excepción de Carnap, sus investigaciones nunca se ocuparon de la teoría semántica en un sentido estricto. El *Tractatus Logico-philosophicus* de Ludwig Wittgenstein contiene una llamativa declaración de su adscripción a la concepción de las condiciones de verdad del sentido de las oraciones; pero su trabajo posterior, aun en torno al lenguaje, como antes, manifiesta una postura totalmente diferente respecto al significado. El significado de una expresión había de explicarse mediante una descripción de su uso. Este *slogan*, por supuesto, no nos conduce demasiado lejos cuando queda claro en qué términos el uso de una expresión o la forma de una oración ha de describirse: no, en la última filosofía de Wittgenstein, mediante la especificación de las condiciones de su verdad o su correcta aplicación. El concepto de verdad lo consideró Wittgenstein superficial, suficientemente explicado de un modo minimalista equiparando «Es verdad que p», o «p' es verdadero», para cualquier oración p, con esta misma oración. Wittgenstein nunca concibió tesis alguna acerca de en qué consiste el uso de una oración; pero, de su trabajo han de citarse tres tipos de cosas en la descripción de su uso. Debe decirse qué entiende un hablante que justifica una preferencia lingüística; debe señalarse qué es una respuesta adecuada a dicha preferencia, y qué tipo de respuesta intenta provocar una preferencia tal; y debe explicarse cuál es el objeto de tener en nuestro lenguaje una forma de palabras que requieren tal justificación y provocan las mencionadas respuestas. Dicha concepción del significado como uso está evidentemente en franca oposición a la concepción del sentido como condiciones de verdad; pero Wittgenstein nunca la tuvo por el fundamento de una teoría del significado sistemática para un lenguaje natural. Rechazó la idea de construir tal teoría sistemática; más bien, la concepción del significado como uso no era más que una guía programática para la discusión asistemática de expresiones particulares y las formas de las oraciones. En cualquiera de esas discusiones debe considerarse el papel de la parte relevante del lenguaje en nuestras vidas: el uso del lenguaje esta entrelazado con todas nuestras otras actividades y sólo puede describirse adecuadamente atendiendo a esa particular condición.

La escuela del «lenguaje ordinario» que dominó la filosofía de Oxford, bajo la influencia, primero, de Gilbert Ryle (1900-1976) y, después, de John Austin (1911-1960), durante las dos décadas posteriores al final de la Segunda Guerra Mundial, se concentró igualmente sobre los temas lingüísticos. Pero, como Wittgenstein, se quería un tratamiento asistemático más que una teoría comprensiva. Dificilmente puede decirse que la escuela del lenguaje ordinario haya tenido una idea general del significado de una oración o de una expresión: esta escuela trabajaba con una versión simplista, incluso vulgarizada, de la noción de uso de Wittgenstein. El «uso» de una oración era a veces caracterizado por lo que comúnmente se aceptaba como justificando su preferencia, sin hacer referencia a lo que se suponía que se seguía de ella. Esto condujo al empleo del conocido argumento del «caso paradigmático», permitiendo dudas filosóficas acerca de, digamos, la libertad de la voluntad, refutadas señalando ocasiones típicas en las que se diría de alguien que había actuado libremente. Con la misma frecuencia, el «uso» de ciertas palabras se caracterizaría mediante el propósito habitual de su empleo; el propósito usual de decir, «O pediste permiso o no», por ejemplo, es negar que haya un caso intermedio. Una aplicación tan burda de la noción del significado como uso pareció resolver naturalmente muchos problemas filosóficos. Esta ilusión se habría difuminado si *hubiera* habido un intento de construir una teoría del significado completa: una que mostrase el significado de una oración dependiendo sistemáticamente de su composición a partir de las palabras que la constituyen.

En vista del presente dominio de la concepción del significado como condiciones de verdad, una minoría mantiene una postura rival, constructiva. ¿Deberíamos aceptar como la noción central de una teoría del significado (aquella en términos de la cual el sentido operativo de una oración declarativa ha de explicarse) (a) la de una preferencia de la oración *verdadera*, o (b) aquella que *capacita* a alguien para afirmar dicha oración, o (c) lo que está implicado en *aceptar* dicha afirmación y, si es adecuada, actuar en consecuencia? Las opciones (b) y (c) son partes de la noción wittgensteniana del uso de la oración: son partes observables de la práctica de hablar un lenguaje. La característica (a) es la opción de un teórico de las condiciones de verdad, pero *no*, como tal, parte de la práctica lingüística: las teorías de las condiciones de verdad pueden sostenerse sólo si, para explicar la práctica lingüística, es esencial recurrir a nuestra concepción de las condiciones de *verdad* de la oración en tanto que *guía* del uso que hacemos de ella.

Una teoría del significado que tenga (b) como noción central debe denominarse «justificacionista» y, la que tome (c) como noción central, «pragmática». Las teorías constructivas del significado son de un tipo o del otro, pero no está claro que haya aquí una elección real. Una genuina teoría comprensiva del significado debe ofrecer una descripción completa de la práctica lingüística; y esa práctica incluye ambos aspectos. Ambos deben armonizar: dado lo que cuenta como capacitándonos para afirmar una oración, debe seguirse lo que está implicado en su aceptación, y viceversa. Así, una teoría justificacionista debe ser equivalente a una pragmática, si cualquiera de ellas es un posible modo para explicar nuestro uso del lenguaje. De hecho, es igualmente verdadero que una teoría de las condiciones de verdad debe mostrar cómo, a partir de las condiciones para la verdad de una oración, puede derivarse lo que nos capacita para afirmarla y lo que está implicado en su reconoci-

miento como verdadera. No se sigue, en cambio, que una teoría de las condiciones de verdad será equivalente a una teoría justificacionista o pragmática. La teoría de las condiciones de verdad emplea una noción, la de una oración *siendo verdadera*, independientemente de nuestro juicio de que lo sea, noción que no parece que ninguna de las teorías de la otra clase necesite emplear o explicar. Implica así una noción transcendental cuyo empleo puede justificarse sólo mediante la demostración de que es indispensable. La minoría constructivista de teóricos del significado persigue persuadir de esta grave asimetría a la mayoría de proponentes de las condiciones de verdad.

En la tradición analítica hay casos notables como el de Gareth Evans (1946-1980) y sus seguidores, como Christopher Peacocke (n. 1950), que buscan articular una teoría del pensamiento independiente de su expresión lingüística: para ellos no es la teoría del significado, sino la teoría del *contenido* la que está en la base de toda la filosofía. A primera vista, esto le da la vuelta totalmente a la filosofía analítica entendida históricamente: de hecho, es una revolución altamente conservadora. La *estructura* de los pensamientos es concebida por esta escuela de una manera prácticamente fregeana: su estructura es analizada en un modo paralelo al de la teoría semántica fregeana, esencialmente como una teoría librada de las referencias a aspectos lingüísticos. Esta teoría sigue siendo de la clase de condiciones de verdad: el contenido de un pensamiento se determina mediante la condición que lo hace verdadero. Continúa siendo composicional: los pensamientos constan de partes (conceptos) que cooperan para formar sus contenidos. A diferencia de los teóricos de la semántica que no prestan atención a los sentidos de las palabras y oraciones en favor de su valor semántico, los teóricos del pensamiento reconocen sin paliativos la distinción entre sentido y valor semántico; difícilmente podrían decir que tienen una teoría del pensamiento si no propusieran una teoría del sentido explícita y detallada, que lo es de nuestro entendimiento de los conceptos que constituyen pensamientos completos capaces de ser verdaderos o falsos. Pero su tratamiento de tales conceptos no recurre a operaciones mentales internas al modo de las teorías psicologistas tan rechazadas por Frege, al igual que por Edmund Husserl (1859-1938). La posesión de un concepto se explica mediante las *habilidades* de un sujeto para interactuar con partes de su medio. El mismo Frege, aunque insistiendo en la importancia de distinguir el sentido del valor semántico, no había prácticamente intentado ofrecer un tratamiento detallado de los sentidos de las expresiones más que de las que dio definiciones. Los teóricos del pensamiento sí ofrecen un detallado análisis de la posesión de conceptos; y un momento de reflexión prueba que mucho en estos análisis debe solapar lo que estaría necesariamente contenido en un tratamiento preciso de los sentidos de las correspondientes expresiones lingüísticas. Supóngase, por ejemplo, que nos interesa el concepto relacional «está más lejos que» como aparece en ejemplos como «la mesa está más lejos que la silla». Para explicar nuestra comprensión de este concepto, tendremos que explicar sobre qué base tal pensamiento se considera verdadero, cómo puede establecerse como verdadero y cómo las acciones de un sujeto se ven influidas por su convicción de que es verdadero. Todas estas cosas deben tenerse en cuenta en un tratamiento del sentido de la expresión «está más lejos que». La teoría del pensamiento es un valioso corrector de las teorías semánticas que no tienen en cuenta el sentido.

Pero, aunque la teoría del pensamiento está muy cerca de la teoría del significado, tiene una notoria diferencia: es esencialmente solipsista. Aunque aborda la interacción de un sujeto con su medio físico, no trata prácticamente en absoluto de su interacción con otros seres humanos, lo que Wittgenstein correctamente vio como algo inseparablemente ligado a nuestro uso del lenguaje que nos sirve de medio de comunicación. Por esta razón, no puedo más que considerar la substitución de la teoría del significado por una teoría del pensamiento como un paso atrás, por mucho que esperemos aprender de ella. También espero que la concepción de las condiciones de verdad de cualquiera de las dos teorías relajará su control sobre el pensamiento de los filósofos analíticos (y cualquier otro filósofo, en este respecto). He intentado, sin embargo, ofrecer un esbozo histórico, con lo mínimo de mi opinión personal. Espero que esto no haya llevado a confusión.

Traducción: *Alberto López Cuenca*

«(No) sólo en el contexto de una oración...»: El principio del contexto y las concepciones del lenguaje

Juan José Acero

Vistas las cosas con algo más de un siglo de historia, gana peso el punto de vista de que no hay solución de continuidad entre lo que hay de mayor valor en la denominada filosofía analítica, tal y como se perfila en el final de siglo, y los temas y los problemas clásicos de la filosofía de siempre: las cuestiones de la metafísica, la epistemología, la filosofía del lenguaje y de la mente, la filosofía social y moral. Por ello, me parecen inadecuados los intentos de entender la filosofía analítica como una línea de desarrollo de la filosofía contemporánea que rompe con la tradición filosófica y que sitúa la filosofía del lenguaje en el meollo mismo del debate filosófico. Un argumento de Michael Dummett que apunta en esa dirección será el tema de estas páginas. El argumento explicaría la irrupción de la filosofía del lenguaje por el triunfo de una concepción del lenguaje, la que ve en éste un código público de los procesos internos de pensamiento, sobre una concepción alternativa, para la cual el lenguaje es vehículo del pensamiento. Me propongo, primero, analizar ese argumento y avanzar la hipótesis de que hace uso del Principio fregeano del Contexto, entendido de cierta forma. En un segundo momento, argüiré contra la corrección del argumento. Me opondré a esa manera de entender el principio de Frege y propondré una interpretación distinta de él. Señalaré, además, que el argumento de Dummett hace uso tanto de una concepción conductista del pensamiento como de una concepción internista del lenguaje. Para finalizar, me referiré brevemente a una manera diferente de articular la concepción del lenguaje como vehículo del pensamiento y explicaré por qué tampoco encontraría una buena acogida en la visión de Dummett de las relaciones entre lenguaje y pensamiento.

I

I.1. *Dummett y el axioma fundamental de la filosofía analítica*

La doctrina que quiero discutir ha sido expuesta por uno de los filósofos analíticos más representativos e interesantes: Michael Dummett. En su monumental

Frege: The Philosophy of Language (cf. Dummett 1981a), afirma que la filosofía analítica ha cambiado el centro de gravedad de la filosofía. Descartes, opina Dummett, fue el promotor de una revolución que convirtió los problemas de la epistemología en el núcleo de la investigación filosófica en al menos un sentido bien preciso, a saber: esos problemas se convirtieron en las cuestiones de las que en última instancia dependía la solución de los problemas restantes. La filosofía de la mente —a veces denominada también psicología filosófica—, la filosofía moral o la filosofía política debían verse como plantas levantadas sucesivamente sobre los pilares de la filosofía del conocimiento. La metafísica fue desplazada del lugar preeminente que había venido ocupando hasta el siglo XVII por el estudio del entendimiento (es decir, la razón) o por lo que Dummett llama la filosofía (o el análisis filosófico) del pensamiento (y que podríamos denominar también la filosofía de la conciencia). Dos siglos después de que aconteciera la revolución cartesiana Dummett aprecia otra revolución de los fundamentos de la filosofía, una que ha conducido a asentar los pilares de la epistemología en una base nueva o a sujetarlos a algo supuestamente más firme. Esta novedad fue cosa de Frege, en primer lugar, y de Wittgenstein, en segundo lugar, a los que puede considerarse promotores de lo que se conoce actualmente como el *giro lingüístico* de la filosofía del siglo XX. El efecto de este cambio sería el reconocimiento de que la búsqueda de la certeza y la crítica de la razón serían objetivos que no podrían lograrse hasta que no se dispusiera de respuestas a un proyecto todavía más fundamental: la elucidación filosófica del lenguaje. Los problemas de la teoría del significado se habrían convertido en los problemas medulares de la filosofía. (Véase Dummett 1978: 88 y s., 441 y s.; 1981a: xxxii y s.; 1993a: caps. 2 y 13.)

En lo que resta del trabajo no entraré a discutir para nada el primero de los dos juicios de Dummett que he expuesto en el párrafo anterior. Me refiero a su opinión de que Descartes desplazó el centro de gravedad de la reflexión filosófica desde el terreno de la metafísica al de la epistemología. No comparto ese punto de vista, por extendido que pueda estar, pues lo que a mi juicio se encuentra tras —como gustan decir los filósofos no analíticos— la radicalidad de las cuestiones epistemológicas no es sino, una vez más, los problemas de la *metafísica*, esta vez cuestiones relativas a la naturaleza de los estados de la mente y de su contenido. Sin embargo, pasaré por alto toda discusión de este interesante y complejo tema porque lo que verdaderamente me interesa es el segundo de los juicios de Dummett, el que concede a la filosofía del lenguaje prioridad sobre la filosofía del pensamiento. ¿Qué razón da Dummett que respalde esa prioridad? Simplemente algo que introduce como «el axioma fundamental de la filosofía analítica» y que se resume en la doctrina de que el análisis del pensamiento debe llevarse a cabo a través del análisis del lenguaje (Dummett 1978: 538 y ss.; 1981b: 39; 1993a: 128). Lo que esto entraña es que las cuestiones sobre (i) la naturaleza y estructura de los pensamientos, (ii) sobre los conceptos y su comprensión, y (iii) acerca de qué supone para un pensamiento versar sobre, o estar dirigido a, un objeto —con otra denominación: la clásica cuestión de la intencionalidad— han de plantearse en términos bien distintos. El problema (i) se convierte entonces, por una parte, en la cuestión de cuál es la naturaleza del significado de los enunciados por medio de los cuales llevamos a cabo nuestros actos aseverativos; y, por otra, en la de cómo el significado de un enunciado

está en función del significado de sus constituyentes y de su estructura sintáctica. Por su parte, la cuestión (ii) se transforma en la pregunta de qué hace que los términos de nuestro lenguaje, y de forma especial sus términos generales (o predicados), tengan el significado que tienen y que se prediquen de lo que se predicán. Finalmente, (iii) se convierte en el problema de la referencia o del vínculo referencial: el de cuáles son los mecanismos por los cuales los términos singulares de nuestro lenguaje, los nombres propios, las descripciones definidas y los términos singulares defectivos y demostrativos, adquieren su capacidad representacional. Si a estas cuestiones añadimos (iv) la de la *forma* del lenguaje, la de las propiedades sintácticas o computacionales de sus expresiones, entonces queda poco espacio de maniobra para dudar que las cuestiones (i)-(iv) conforman la constelación de problemas centrales de la filosofía del lenguaje, según ha evolucionado esta disciplina hasta la fecha.

I.2. *El lenguaje, ¿código o vehículo del pensamiento?*

Lo dicho no basta para hacerse una idea correcta de en qué consiste esa prioridad de la filosofía del lenguaje sobre la filosofía del pensamiento, que es para Dummett la propiedad definitoria del giro lingüístico. No es suficiente, porque, a menos que se especifique con un mayor grado de detalle qué concepción de la filosofía del lenguaje —y en concreto: qué concepción del *lenguaje* y del *significado*— se juzga preeminente sobre la filosofía del pensamiento —y en concreto: qué noción de *contenido* de nuestros estados mentales—, la supuesta revolución de la filosofía analítica podría quedarse en nada. El giro lingüístico es correlativo de una concepción del lenguaje que, de un lado, no considera que éste sea mera expresión del pensamiento y que, de otro, no entiende el pensamiento como una realidad anterior al lenguaje. (El adjetivo «anterior» debe interpretarse no sólo en un sentido temporal, sino también explicativo). El giro lingüístico significa, en la interpretación de Dummett, abandonar la concepción del lenguaje como *código* y abrazar en su lugar una concepción del lenguaje diferente, a saber: como *vehículo del pensamiento*. (En lo que sigue me referiré a estos dos puntos de vista mediante las expresiones «concepción del código» y «concepción del vehículo»). Examinemos con mayor detenimiento estas dos visiones del lenguaje.¹

Cuando el lenguaje se entiende como código del pensamiento, se admite la prioridad de éste, el pensamiento, sobre aquel, el lenguaje. Es esta prioridad la que se reconoce cuando se afirma, como hizo Locke, que «las palabras, en su significación primaria o inmediata, no están sino en lugar *de las ideas [que haya] en la mente de quien las usa*» (Locke 1982: III.2.1.); o, como apuntó Aristóteles en una terminología menos elaborada, de «las afecciones del alma» (Aristóteles 1988: 35). El lenguaje es necesario a fin de superar la limitación natural de no poder hacer llegar a las mentes de los demás la gran mayoría de los contenidos de las nuestras, es decir, la mayoría de nuestros propios pensamientos. El remedio para esa deficiencia lo proporciona un sistema que permita codificar esos contenidos, es decir, ponerlos en

¹ Dummett ha escrito sobre este tema en distintos lugares. Véase, por ejemplo, sus ensayos «Truth and Meaning» y «Language and Communication», en Dummett 1993b, y Dummett 1993a: cap. 12.

receptáculos apropiados y entregar éstos a continuación a nuestros interlocutores, que los descifrarán, extrayendo los pensamientos puestos en ellos por nosotros. La idea de Dummett es que, de no existir esa limitación natural, por ejemplo, si poseyésemos capacidades telepáticas, el lenguaje sería del todo superfluo. Visto desde esta perspectiva, el lenguaje es como el teléfono:

«De igual forma que el receptor telefónico en Londres descodifica los impulsos eléctricos en un simulacro de los sonidos originales, así, de acuerdo con esta concepción, la persona a la que nos dirigimos, nuestro oyente o lector, descodifica la secuencias de palabras habladas o escritas en pensamientos que reflejan los nuestros» (Dummett 1993b: 150)².

La concepción alternativa del lenguaje ve en éste un vehículo del pensamiento. ¿Qué quiere decirse con ello? En primer lugar, esta fórmula lleva consigo el rechazo de la prioridad del pensamiento sobre el lenguaje. La idea de que un sistema de señales pueda servir de código a un sistema de contenidos mentales presupone la autonomía de estos segundos: el problema de la comunicación es el de elegir el medio apropiado en que hablante e interlocutor se los remitirán mutuamente. Y, cuando así se lo plantea, no está en cuestión si puede haber o no pensamiento despojado de palabras. Es indiscutible que lo hay; que podemos captar una enorme cantidad y variedad de pensamientos, así como de las relaciones que puedan darse entre ellos, con independencia de cómo se los exprese en palabras. Por ello, y en segundo lugar, es consustancial a la concepción del vehículo el rechazo del supuesto acabado de citar: que ni hay ni puede haber pensamiento sin palabras, procesos mentales superiores sin hablar o escribir. El lenguaje no es simplemente un instrumento de comunicación.

Dadas estas dos maneras de entender las relaciones entre el lenguaje y el pensamiento, podemos plantear ahora la cuestión de su prioridad relativa. La respuesta exige que distingamos. Por una parte, podemos considerar la pregunta de si puede haber pensamiento sin lenguaje en el orden de la *adquisición*. Por otra, la pregunta de si puede haber pensamiento sin lenguaje en el orden de la *explicación*. Pues bien, Dummett se esfuerza por hacer plausible la doctrina de que en el orden de la adquisición el lenguaje puede ser posterior al pensamiento. Así, y para ilustrarla por relación al problema (iii) de más arriba —la cuestión de la intencionalidad del lenguaje—, Dummett admite que podría no haber forma de explicar en virtud de qué un término singular del lenguaje se convierte en nombre de algo o de alguien que no apelara a ciertos pensamientos de los usuarios del lenguaje. Esto parecería conducir a la conclusión de que en el orden de la adquisición, es decir, en el orden temporal, el pensamiento tendría prioridad sobre el lenguaje. Sin embargo, según entiendo yo sus puntos de vista (cf. Dummett 1993b: 147 y ss.), en donde Dummett trata de hacerse fuerte es en la idea de que tanto la pertenencia a una comunidad de lenguaje como la competencia en el uso de un lenguaje es condición necesaria, y puede que suficiente, de la capacidad de acceder a una batería sumamente rica de

² En Dummett (1993a) presenta la concepción del lenguaje como código siguiendo a Saussure en su *Cours de linguistique générale*. Cf. Dummett (1993a: 131 y ss.).

pensamientos y de los conceptos a partir de los que éstos se articulan. (Y ello incluiría, por volver sobre el ejemplo, la intencionalidad de la mente.) En los casos en que Dummett se enfrentaría a serias dificultades, allí donde la ausencia de lenguaje no va acompañada de ausencia de actividad mental inteligente, tiene prevista una medida que algunos podrían considerar muy drástica. Dummett admite que tanto en los niños pequeños como en los miembros de otras especies animales existe una variada actividad mental, principalmente perceptiva, mnemónica y reflexiva —en este último caso, porque es obvio que disponen de la capacidad de preparar los medios que les permitan lograr fines—. No obstante, a juicio de Dummett ello no equivale a la posesión de pensamientos propiamente dichos. Esos estados mentales no tienen ni la complejidad ni el alcance de los verdaderos pensamientos. No son pensamientos, sino algo que, todo lo más, puede denominarse *protopensamientos* (Dummett 1993a: 137 y ss.; 1993b: 146 y ss.). ¿Y qué caracteriza a los protopensamientos? Dos rasgos: son inseparables de la actividad en que se dan: «no pueden flotar libres, como les sucede a los pensamientos del humano adulto... [es decir,] no pueden trascender el contexto;» y «se los puede expresar en palabras de una forma muy crudamente aproximada» (Dummett 1993b: 149).

¿Y qué decir de la prioridad explicativa o conceptual? Nada que no encaje con lo anterior. En el orden conceptual, el lenguaje es claramente prioritario sobre el pensamiento. Y es esto lo que hace que Dummett afirme en ocasiones que la concepción del lenguaje como código del pensamiento esté «irremediablemente coja,» mientras que en otras sea mucho más duro en sus críticas y la considere claramente insostenible (Dummett 1993b: 150; 1993a: 132). De hecho, Dummett atribuye a Frege, a quien describe como el abuelo de la filosofía analítica, la intuición de haberse apercibido de que la filosofía del pensamiento debía abordarse a través de la filosofía del lenguaje y de haber acometido esa labor armado para ello de una concepción del lenguaje como vehículo del pensamiento³.

1.3. *El primer argumento de Dummett*

¿En qué razones se apoya Dummett para considerar que la concepción del lenguaje como código del pensamiento se enfrenta a obstáculos insalvables? En sus escritos sobre este tema específico yo encuentro dos argumentos que le conducen a esa conclusión. Uno de ellos, opino, es mucho más fácil de evaluar que el otro. Pero los dos argumentos acaban desembocando en la misma idea: que la concepción del código reconoce pleno sentido a, y por tanto no cuestiona para nada, la idea de que un concepto se presente ante la mente.

El primero de los dos argumentos se plasma en el siguiente pasaje:

³ Véase Dummett (1993b: 171). Un punto de vista próximo al de Dummett es el que Ian Hacking desarrolló en un libro sumamente atractivo, Hacking (1975). Hacking defiende que la historia de la filosofía del lenguaje es la historia de un cambio de perspectiva: del apogeo de las ideas —entendidas al modo de Descartes y Locke— al apogeo de las oraciones. Pero Hacking no da a entender que los problemas de la teoría del significado sean los problemas medulares de la filosofía. Cf. Hacking (1975: cap. 13). En Skorupski (1984: 236 y ss.) se argumenta en contra de la interpretación que hace Dummett de la figura de Frege como filósofo analítico.

«Si tener un concepto fuera como tener un dolor intermitente, en que ese concepto se nos viniera a la mente en ciertas ocasiones, todavía necesitaríamos una explicación de qué sería *aplicar* ese concepto. Si alguien no pudiera aplicarlo, de él diríamos que carece del concepto; así como alguien incapaz de decir si algo era o no un árbol, o de decir de los árboles algo sobre qué son o qué hacen sería considerado que ignora el significado de la palabra «árbol»: de nada valdría que dijera que siempre que oía la palabra el concepto de árbol se le venía a la mente, pero que se tratase de un concepto que no podía aplicar. Más bien, su capacidad de aplicar el concepto *constituye* su posesión del concepto: no introduce diferencia alguna el que algo se le venga a la mente, del modo en que lo hace una tonada, cuando lo aplica; y, por esa razón, lo que quiera que fuese que se le venga a la mente no *sería* un concepto» (Dummett 1993a: 133).

El argumento cuenta con la premisa, no enteramente explícita en estas líneas de que para la concepción del código las palabras, los términos del lenguaje, expresan (o significan primariamente) conceptos. Dummett no añade nada que suscite la cuestión del acceso de la mente a los conceptos que compondrían los contenidos de los enunciados y los actos de habla. Uno tiene, como consecuencia de este lapso, las manos libres para impugnar el argumento propiamente dicho, pues ¿a santo de qué debería preocuparle al partidario de esa concepción del lenguaje responder a un problema ajeno a las consideraciones que conducen a la teoría de que los pensamientos son entidades complejas formadas por conceptos? En lo que sigue, no aceptaré esta invitación, porque en la exposición de su segundo argumento Dummett se cuida de cubrir este flanco. Un poco más abajo tendré la oportunidad de considerar este aspecto del problema.

¿Qué dice el argumento? Algo con lo que la filosofía del lenguaje y de lo mental están familiarizadas desde lo que, si se me permite el abuso, podríamos denominar la teoría sobre el entendimiento humano que presentó Wittgenstein en sus *Investigaciones filosóficas*⁴. El argumento de Dummett es el siguiente: Un concepto no puede ser una entidad mental, es decir, una entidad que se presente a la mente, que se nos venga a las mientes. ¿Por qué? Las razones —es decir, las premisas del argumento— son dos. La primera, que tener un concepto es tener una capacidad discriminatoria, clasificatoria o descriptiva cuando menos. Esta capacidad es *constitutiva* de la tenencia del concepto. La segunda, la presencia de una entidad cualquiera ante la mente *no* conlleva que se disponga de tal capacidad. El argumento remeda la argumentación wittgensteniana de que una imagen de un cubo en la mente no equivale a la posesión de un concepto; que a ello hay que añadir un método de proyección, una *manera de usar* esa imagen. Y no sólo eso. Wittgenstein no se circunscribe a entidades psicológicas como las imágenes, sino que hace extensivas sus conclusiones a representaciones mucho más abstractas, como diagramas o cualesquiera otros métodos de proyección. (Véase Wittgenstein 1988: § 141). Todo esto es sumamente razonable. No voy a ponerlo en cuestión; ahora bien, ¿cómo afecta esto a la concepción del código? El argumento de Dummett confunde, a mi juicio, dos problemas distintos y mezcla sus respuestas.

⁴ Me refiero aproximadamente a todo ese material de Wittgenstein (1988) contenido entre la observación 138 y la 242.

El objetivo de Wittgenstein al argüir de la manera indicada era desterrar ciertas imágenes perniciosas de la comprensión —o del entendimiento, por usar la jerga de los filósofos clásicos de los siglos XVII y XVIII—. Su hallazgo, entre otros, consistió en señalar que la mera presencia de una entidad ante la mente no disipa nuestras dudas acerca de que es comprender lo que alguien dice cuando usa, digamos, la palabra «cubo» o la expresión «¡Me duele!». Y es seguro que reemplazar una imagen, o una sensación de dolor, por una entidad abstracta, como un concepto fregeano, deja las cosas como estaban. Admitido esto, ¿por qué habría de sentirse afectado por ello un partidario de la concepción del código? Su defensa podría tomar el siguiente rumbo: «La opción que defiendo solamente se interesa por la pregunta de cómo se relacionan unos con otros los conceptos y términos singulares y los predicados del lenguaje. Sostengo que estos segundos son signos externos de aquellos primeros; y *no niego en absoluto* que alcanzar a disponer de un concepto es alcanzar a ser dueño de una habilidad, maestro de una técnica. Sólo añado que la técnica de la articulación conceptual es independiente de la técnica de la comprensión lingüística en la medida en que puede haber competencia en la adquisición y uso de algún repertorio conceptual no adquirido por medio del lenguaje. El punto en el que mi conflicto con Dummett se hace agudo es el que tiene que ver con si lo que él denomina protopensamientos tienen más de proto que de pensamientos propiamente dichos. Puesto que ésta es una cuestión manifiestamente abierta, su argumento no puede considerarse concluyente. Dummett ha puesto un nombre al problema: el del «protopensamiento», pero está por ver qué hay de verdad tras ello.»

Una segunda reacción, independiente de la expuesta, ante el argumento de Dummett podría ser esta otra: «¿Dónde reside la dificultad que Dummett parece plantear? Supongamos que un concepto es una habilidad o capacidad. Y supongamos también que muchas de esas habilidades, incluso la gran mayoría de ellas, sólo puedan adquirirse en tanto que usuarios de una lengua. Esto no es incompatible con juzgar que las palabras son los instrumentos por los que comunicamos nuestros pensamientos a los demás y por los que damos expresión a nuestros conceptos. No lo es porque del hecho de que el lenguaje sea la principal vía a través de la cual adquirimos nuestro repertorio conceptual *no* se sigue que no sea realmente el instrumento de su expresión. Podríamos discutir sobre la prioridad de ambas funciones. Sin embargo, el argumento de Dummett tiene otro objetivo, a saber: demostrar que la posición que propugno es insostenible.»

Puede apreciarse que la discusión entre Dummett y el defensor de la concepción del código toma una dirección distinta de la deseada. Dummett parece asumir que su oponente no está en situación de hacer suya una visión de los conceptos como la que él acepta (con Wittgenstein). Pero si el oponente *también* la hace suya sin arruinar su propia posición, entonces la única puerta abierta a la progresión del debate que deja el primer argumento de Dummett es la de si esa concepción de los conceptos no conduce a ambas partes a adoptar una posición de compromiso, intermedia. (Pues no sólo Locke, sino otros filósofos que pueden considerarse, de algún modo, seguidores actuales de Locke aceptan que hay más de un sentido en que el pensamiento depende del lenguaje. Véase Gauker 1994: 25 y s.). Es decir, si todo queda, finalmente, en dilucidar la medida en que pueda haber pensamiento sin

lenguaje, conceptos sin palabras, el argumento de Dummett no proporciona lo que anunciaba.

1.4. *El segundo argumento de Dummett*

Es el segundo argumento de Dummett el que nos lleva al centro mismo del tema de estas páginas: el de si la confrontación entre las dos concepciones del lenguaje a las que he venido refiriéndome define el marco doctrinal dentro del que la filosofía analítica adquiere su significación. Ese segundo argumento lo formula Dummett, en un ensayo titulado «Truth and Meaning», del siguiente modo:

«Tener un pensamiento conlleva la posesión de sus conceptos componentes: sólo alguien que sepa qué es un ladrón, y qué es esconderse, puede tener el pensamiento de que un ladrón está escondido en el jardín. [...] Si cada pensamiento pudiera captarse como un todo sin articular, el conocimiento [*mastery*] de un código que asociara pensamientos con sonidos o marcas escritas sería relativamente simple [*unproblematic*]: las asociaciones podrían parecerse a esas que los empiristas postularon entre las palabras y las imágenes mentales, a saber: que cuando se dieran las unas se nos vendrían a la mente las otras. Pero una explicación plausible del lenguaje en tanto que código debe establecer una asociación no meramente entre oraciones y pensamientos completos, sino entre palabras o frases y conceptos: y aunque no hay duda de que el que un pensamiento se le ocurra a alguien es un evento que acontece, un concepto no es el género de cosa de la que tenga sentido decir que se presente a la mente. [...] El concepto no puede venir ante la conciencia desnudo y sin adornar, no porque haya una ley que le impida hacerlo, sino porque no existe ningún proceso mental que razonablemente pueda describirse así: y no podemos postular, por lo tanto, que entre él y alguna expresión visible o audible exista una conexión que resida en algún mecanismo de asociación mental de cada uno de ellos con el otro» (Dummett 1993b: 150 y s.).

Y en un ensayo distinto, «Language and Communication», el mismo argumento se expone con estas palabras:

«Para que el lenguaje sea un código del pensamiento, los pensamientos tienen que ser como oraciones, y tener constituyentes análogos a las palabras, y los constituyentes del pensamiento deben emparejarse [*match*] con las palabras mediante algún proceso de asociación. Una palabra evocará entonces los constituyentes de los pensamientos asociados en la mente del oyente; y para el que desea comunicar su pensamiento, sus constituyentes evocarán las palabras correspondientes. Pero esta fantasía no valdrá como explicación de nuestra comprensión del lenguaje, porque no existe eso de que un constituyente de un pensamiento se nos venga a la mente con independencia de que lo exprese una palabra o símbolo. Suponer que pueda acontecer un evento mental así es tener una imagen totalmente primitiva del carácter del pensar» (Dummett 1993b: 169).

Veamos qué encierra.

En primer lugar, Dummett hace uso aquí —en el primero de estos textos— de una concepción muy particular de la naturaleza del pensamiento, cuando afirma

que tener un pensamiento supone estar en posesión de los conceptos que lo componen. De acuerdo con ella, un pensamiento es un objeto estructurado, compuesto de objetos más simples, los conceptos de que consta, dispuestos según un patrón que guarda cierta similitud con la estructura gramatical de una oración que lo expresaría. Y una idea muy próxima se reconoce —en la segunda de las citas— en ese paralelismo entre los pensamientos y las oraciones que los expresan, que postula la concepción del código: la complejidad de las oraciones corre paralela a la de los pensamientos. Dummett, entiendo, introduce una premisa que haríamos explícita del siguiente modo:

[Pensam] Un pensamiento es una entidad estructurada formada por conceptos articulados por relaciones específicas [de naturaleza lógica].

Se seguiría de [Pensam] que tener un pensamiento implica tener los conceptos que son sus constituyentes.

En segundo lugar, Dummett argumenta contra la concepción del lenguaje como un código. Su estrategia es derivar de ella una consecuencia que sea o bien falsa o bien muy poco creíble. Por ello, debe asumir como premisa algo que capte el ingrediente central de esa concepción según la cual las expresiones lingüísticas son signos asociados con pensamientos y conceptos. De hecho, de esas asociaciones la que le va a rendir fruto es la vigente entre las palabras, como constituyentes gramaticales de las oraciones del lenguaje, y los conceptos expresados por aquéllas. A los efectos del análisis del argumento, Dummett necesita una segunda premisa, que podría decir simplemente algo como esto:

[Código] Las oraciones del lenguaje codifican pensamientos.

Hasta el momento, todo lo que Dummett ha hecho es, primero, postular la naturaleza articulada del pensamiento ([Pensam]) y, en segundo lugar, entender que su oponente acepta una forma de paralelismo entre oraciones —enunciados, quizás sería una elección terminológica mejor— y pensamientos de tal género que si una oración es signo externo de un pensamiento, los constituyentes de aquella son signos externos de los conceptos de que se compone ese pensamiento. Tan pronto como contamos con esto, podemos presentar el argumento de Dummett contra la concepción del código de dos maneras alternativas: como tratando de reducir al absurdo esa concepción por entrar en conflicto con alguna premisa introducida anteriormente; o como desembocando en una conclusión que no se sigue de lo que ha sido ya establecido. Puesto que me parece que Dummett elige la primera vía, mi propuesta como tercera premisa de su argumento es ésta:

[Mente] Si algo x es una entidad compleja y x se presenta a la mente, los componentes de x se presentan a la mente.

El lector puede comprobar que, como tal, [Mente] no se introduce en los pasajes de Dummett que he citado. Pero creo también que, a poco que lo piense, llegará a la conclusión de que es una premisa implícita de su argumento. A lo sumo,

objetará que [Mente] es excesivamente fuerte: que Dummett no tiene por qué imponer una condición tal a cualquier entidad x compleja, sino tan sólo a los pensamientos. Estoy de acuerdo con la observación; y dejo plena libertad al lector a que elija aquello que prefiera a la hora de analizar el argumento de Dummett y mi análisis de él. Sin embargo, Dummett ha de contar con una premisa más. De esta premisa tenemos un indicio en la afirmación, que emerge en el primero de los dos textos citados, de que no hay duda de que a nuestra mente se nos presentan pensamientos. Ahora bien, si Dummett no contara con [Código], podría concluir, gracias a [Pensam], [Mente] y a este presunto hecho, que nuestra mente accede a los conceptos con que pensamos. Y podría impugnar esta conclusión. ¿Pero de qué le valdría como crítica de la concepción del código? Como [Código] es una parte irrenunciable de su argumento, necesita contar con un hecho diferente del señalado; a saber:

[Leng] Comprendemos las oraciones de nuestro lenguaje —o de cualquier otro que conozcamos— de las que somos emisores y también aquellas de las que somos destinatarios.

El argumento concluye ahora rápidamente. De [Código] y [Leng] se infiere que captamos los pensamientos que expresan las oraciones de los lenguajes que conocemos. Por [Pensam], entonces, captamos entidades complejas constituidas por conceptos; y de ello, junto con [Mente], se sigue que a nuestras mentes se nos hacen presentes sus conceptos. La *reductio* culmina con la última premisa del argumento, de la cual proporcionan abundante evidencia los dos pasajes citados más arriba:

[Concep] A la mente no se presenta ningún concepto.

Esto es el fin del argumento propiamente dicho. Resta por dejar constancia de cómo resuelve Dummett la inconsistencia señalada, a saber: renunciando a [Código], como era de esperar.

1.5. *La premisa emboscada: el Principio fregeano del Contexto*

¿Qué decir de este argumento de Dummett? A mí me resulta sorprendente. Si uno es partidario de la concepción del código, no le pondrá pegos a la premisa [Código]. Y difícilmente querrá uno poner en la picota a [Leng], sea cual sea la opción que uno elija en la confrontación de la que me vengo haciendo eco. Por otra parte, no hay duda de que [Pensam] tiene en la actualidad muchos defensores; pero no lo es menos que tiene igualmente muchos detractores: desde los que comparten la idea de que los pensamientos son entidades complejas, aunque difieren en el tipo de entidades que los componen.⁵ Y hay quienes impugnan la totalidad de los términos de la discusión rechazando que los pensamientos se entiendan por analogía con entidades lingüísticas sintagmáticamente estructuradas. (Cf. Stalnaker 1990). La admisión de [Pensam] dista de ser unánime, por lo tanto. Así, pues, si uno

⁵ Este es el debate entre filósofos del lenguaje neofregeanos y los partidarios de la denominada teoría de la referencia directa. Una visión panorámica de la confrontación se ofrece en A. García Suárez (1998: § 4.3).

concuera con algunas de las objeciones hechas a [Pensam], la fuerza de convicción del argumento de Dummett se agota aquí. Mi actitud no me va a empujar a dar este paso, porque poner fin al análisis en este punto haría que pasásemos por alto justamente ese aspecto del argumento que, a mi modo de ver, está más necesitado de discusión y que directamente lo vincula a la supuesta especificidad de la filosofía analítica. Por lo tanto, nada voy a objetar a [Pensam].

Resta por considerar las premisas [Mente] y [Concep]. En la formulación adelantada, [Mente] constituye un enigma para mí. ¿Es o no verdadera, o cuando menos plausible? Tiendo a ser escéptico en cuanto a su verdad. ¿Puede un objeto complejo presentarse ante la mente y no hacerlo también sus constituyentes (o algunos de ellos al menos)? En la teoría de la representación por imágenes de Kosslyn y Shwartz, por citar un caso, las imágenes mentales son representaciones articuladas en una suerte de medio o espacio de coordenadas con las propiedades funcionales de una pantalla visual (*visual buffer*). La resolución de esta pantalla es limitada, de manera que aquellas subimágenes más pequeñas, las que subtienden ángulos menores, tienden a dificultar su clasificación; y, por tanto, a dejar de intervenir en la actividad cognitiva del sujeto. Son las partes de la imagen que ocupan un lugar central de la pantalla las que tienen mayor presencia en esa actividad.⁶ ¿Podríamos decir, entonces, que hay partes de una imagen que no se presentan a la conciencia del sujeto perceptivo cuando el todo sí que lo hace? Sospecho que la respuesta de Dummett sería que la analogía no tiene razón de ser; que lo que está en cuestión no es *qué* conceptos se presentan ante la mente, sino si lo hace *alguno*. Esta precisión podría hacer aconsejable optar por la lectura más comedida de [Mente], aludida más arriba, la que restringe esta premisa al caso de los pensamientos tan sólo. Una vez hecho esto, es obvio que todo el peso del argumento pasa a descansar en la idea de que los conceptos no son el género de entidades que pueden presentarse ante la mente; es decir, sobre [Concep]. Uno toca el nervio del argumento cuando toca esta premisa.

El lector puede comprobar, volviendo a leer los pasajes que he citado, que Dummett es implacable en la convicción que le lleva a aceptar [Concep]: no hay proceso mental alguno que consista en la presentación ante la mente de un concepto. Y, por otra parte, no pone reparo alguno a aceptar que los pensamientos sí que se nos vienen a la mente. ¿No es éste un proceder arbitrario? ¿O es más bien [Concep] una conclusión intermedia, derivable de alguna premisa que Dummett no hace constar en los pasajes citados? Voy a defender esta segunda alternativa, pues sólo así puedo encontrarle un sentido al argumento de Dummett. De manera más exacta, quiero proponer que la premisa más cuestionable de este argumento, [Concep], es una consecuencia de la adopción de un principio al que apeló Frege en su análisis del concepto de número natural en los *Fundamentos de la aritmética* (cf. Frege 1996). Me refiero al Principio del Contexto, el principio que establece que sólo en el contexto de una oración (o de un enunciado) completos tienen las palabras

⁶ Kosslyn (1981: 214). Una guía de las interesantes investigaciones de Kosslyn se expone en su libro Kosslyn (1980), cuyo capítulo 11 («Imagery in Perspective») tiene particular valor para el filósofo, como también lo posee gran parte de Tye 1991. Block 1983 proporciona claros resúmenes de las principales investigaciones llevadas a cabo en psicología, así como una interesante evaluación de la psicología de la imaginería.

propiamente un significado. Entiendo, y propongo que se entienda la posición de Dummett, de manera que se juzgue que sin el Principio del Contexto no puede culminarse la crítica a la concepción del código.⁷ He aquí el argumento que me lleva a proponer esta interpretación.

En primer lugar, no hay duda de que Dummett, que es seguidor de Frege en su reivindicación de la concepción del vehículo, acepta el Principio del Contexto [= PC, en adelante]. De hecho, acepta una doble versión de este principio: una que estaría vigente dentro de la teoría del significado de las oraciones y enunciados de un lenguaje; y otra que estaría vigente dentro de la teoría del pensamiento. He aquí un pasaje relevante:

«El teórico del significado debe, por lo tanto, seleccionar un rasgo de las oraciones como ese rasgo en función del cual considerar que sus significados se dan, y analizar los significados de las palabras como aquello que va a determinar este rasgo de las oraciones en las que se dan. Igualmente, el teórico del pensamiento debe seleccionar algún rasgo de un pensamiento como determinando su contenido, y analizar sus constituyentes como contribuciones a este [rasgo], que de forma similar pueden servir de contribuciones a la determinación de los contenidos de pensamientos relacionados» (Dummett 1993b: 160 y s.).

El PC —más abajo sugeriré que en la interpretación que ofrece de él Dummett— reconoce prioridad a los significados de las oraciones sobre los significados de sus partes constituyentes; y análogamente por lo que hace a los pensamientos con respecto a los conceptos de que se compone. Esta prioridad nos lleva a entender los significados de los constituyentes de las oraciones como aquello con lo que contribuyen a los significados de éstas; y a entender los contenidos de los conceptos como aquello con lo que contribuyen éstos a los contenidos de los pensamientos de los que son partes constitutivas. Con estos elementos de juicio por delante, puede comprobarse que el texto acabado de citar contiene una formulación limpia de las dos versiones del PC a las que he aludido: una versión para la teoría del significado del lenguaje y una versión para la teoría del pensamiento. La primera de ellas establece que toda oración (o enunciado) se caracteriza por tener cierto rasgo o propiedad que es determinante de su significado; y que aquello que sea el significado de las palabras de que se compone ha de consistir en su contribución al rasgo o propiedad de la oración de la que es parte. La segunda establece que todo pensamiento se caracteriza por tener cierto rasgo que es determinante de su contenido; y que aquello que sea el contenido de los conceptos que componen dicho pensamiento ha de consistir en su contribución a aquel rasgo. Dicho de forma escueta: el significado de una palabra es su contribución al significado de las oraciones de la que es constituyente; y el contenido de un concepto es su contribución al contenido de los pensamientos de los que es parte componente.

⁷ Dummett se ha ocupado del Principio fregeano del Contexto en distintos lugares de su producción; por ejemplo en Dummett (1981a: *passim*) y en el largo ensayo «The Context Principle», incluido en Dummett (1981b). Sin embargo, el análisis más sistemático, ése en el que afloran todos los supuestos de su particular concepción del significado, es el que presenta en Dummett (1991: *passim*, esp. caps. 13-17). En lo que sigue, sin embargo, yo no me ocuparé de la compleja cuestión de cuántas versiones de dicho principio introdujo Frege, un aspecto importante del problema de interpretación histórica.

La aceptación del PC no explica por sí sola por qué Dummett propone la premisa [Concep]. Pero supongamos que Dummett fuese partidario de la idea de que nuestra captación de pensamientos consistiera en la comprensión de oraciones de nuestra lengua; y supongamos también que nuestra capacidad de pensar, de tener pensamientos, consistiera en la disposición a usar oraciones apropiadas en las circunstancias pertinentes. Nos hallaríamos entonces en situación de obtener nosotros mismos ese juicio de Dummett, que aparecía en una cita de más arriba, según el cual «no existe eso de que un constituyente de un pensamiento se nos venga a la mente con independencia de que lo exprese una palabra o símbolo» (Dummett 1993b: 169). Es decir, entonces estaríamos en situación de entender la adhesión de Dummett a su premisa [Concep]. La transición —prosigo con mi interpretación del argumento de Dummett— sería la siguiente. Alguien piensa un pensamiento o juzga algo para sí. Pero tener un pensamiento, es decir, poder articular uno o bien ser capaz de identificar un pensamiento expresado por otra persona, es tener en nuestro repertorio de usos lingüísticos una o más oraciones de una lengua: poder usar uno mismo una oración significativa o ser capaz de entender una oración que otro profiera. Disponer de una oración en nuestro repertorio lingüístico es captar un rasgo de la oración que hace apropiado que la usemos en ciertas circunstancias y que reaccionemos de ciertas maneras ante las preferencias que hagan los demás de ella. Por otra parte, la comprensión de la oración lleva consigo la captación de los significados de las palabras de que consta. Pero, por el PC, comprender los significados de las partes de la oración es captar su contribución al significado de la oración de la cual son partes constituyentes. Finalmente, podemos inferir de esto que no estamos en disposición de acceder a un concepto *con independencia de que lo exprese una palabra*, siempre que, en el espíritu en el que iniciamos este argumento, accedamos a dar por buena la idea de que captar un concepto —lograr que un concepto se presente ante nuestra mente, diríamos— es entender una palabra o frase determinada. [Concep], como sugiere el segundo de los pasajes que he citado para dejar constancia del argumento de Dummett contra [Código], sería una consecuencia directa de este resultado: de que no hay una captación separada del significado de una palabra.

El argumento acabado de exponer hace uso, como se habrá podido comprobar, de dos premisas. La primera de ellas es ésta:

[Dispos] Tener un pensamiento es tener la disposición a decir ciertas cosas en y a responder de ciertas maneras a las preferencias de los demás en las circunstancias apropiadas.

[Dispos] contiene el elemento esencial de la teoría dummettiana del pensamiento: pensar es tener una cierta disposición o habilidad compleja, la disposición a usar el lenguaje, a proferir y a responder a las preferencias de los demás en las circunstancias apropiadas. De ahí que el pensamiento sea comunicable por su propia naturaleza.⁸

⁸ Dummett exhibe su adhesión a [Dispos] en muy diversas partes de su producción. Para lo que aquí nos interesa, véase Dummett (1993b: 181 y s.). Una lectura equivalente de [Dispos] es la que ve en esta premisa una formulación del requisito de comunicabilidad de los pensamientos. Cf. Dummett (1993a: 140 y ss.). El mismo diagnóstico se hace en Skorupski (1984: 237).

La segunda premisa es la siguiente:

[PC] Sólo en el contexto de una oración completa tiene una palabra un significado.

También es necesaria una premisa más: la menos polémica condición de que las oraciones son entidades complejas, en las que sus partes guardan entre sí relaciones muy específicas. Pero no es en ella en donde reside al aspecto más discutible del asunto. [Dispos] es seguramente una manera de formular el elemento irrenunciable de la concepción del vehículo.⁹ Puesto que su incompatibilidad con [Código] es manifiesta, es inevitable que abra la puerta a una reducción al absurdo de la concepción del código. Sin embargo, tiene interés en sí mismo que nos apercebamos de que esto no es así sin más; y que sin el concurso del PC Dummett no arriba al puerto que quiere.

II

II.1. «No sólo en el contexto de una oración...»

Resumamos las conclusiones obtenidas hasta el momento. La cuestión de fondo que nos ocupa es una tesis de Dummett: la de que la revolución que ha significado la filosofía analítica ha consistido en el reconocimiento de que las cuestiones epistemológicas y de la filosofía de lo mental deben ceder su posición privilegiada ante las cuestiones de la filosofía del lenguaje. En el detalle del caso, encontramos que el desplazamiento del centro de gravedad filosófico desde la filosofía del pensamiento hasta la filosofía del lenguaje ha consistido en la sustitución de una concepción del lenguaje por otra: la concepción del código por la concepción del lenguaje como vehículo del pensamiento. Frege y Wittgenstein habrían sido, según esta interpretación de la evolución de la historia de la filosofía contemporánea, los responsables de esta revolución. El paso de una a otra concepción del lenguaje no sería arbitrario, sino que obedecería a ciertas razones. Al examinarlas, en particular, al analizar las objeciones de Dummett a la concepción del código no sólo se ha hecho patente cuán diferentes son los compromisos de las dos posiciones en pugna —de qué manera se produce la colisión entre [Código] y [Dispos—, sino también el papel determinante que juega en ese cambio de perspec-

⁹ Una manera acorde con el conductismo de Dummett en materia de significado. Si considerar a Dummett conductista pareciera un exceso, téngase en cuenta que Dummett sólo desautoriza las formas groseras, poco elaboradas, de conductismo. Un ejemplo: cf. Dummett (1993b: 161). El compromiso de Dummett con [Dispos] se hace bastante claro en Dummett (1993b: 180). Un segundo ejemplo lo proporciona el modo en que elabora una distinción entre lo que uno dice y lo que uno cree, pues es su convicción suya que lo que uno dice puede no corresponder a lo que uno cree. Esta distinción no nos devuelve al punto de partida de la concepción del código, pues Dummett se crea el espacio de maniobra necesario para estar legitimado a distinguir entre lo que un sujeto dice y lo que cree. Lo hace al admitir un hiato entre «el uso correcto de las palabras en el lenguaje común» y «su personal captación de esas palabras»: es decir, interpreto yo, entre la norma social en el uso de las palabras y las desviaciones personales de esa norma. Véase Dummett (1993a: 143 y ss.). Ésta es la clásica distinción de Saussure.

tiva el Principio del Contexto —es decir, cómo es que [PC] hace efectiva esa colisión—. Este principio parece desempeñar, entonces, un papel principal en el rechazo de la concepción del código y, en tanto que consecuencia suya, en lo que ello ha comportado para la filosofía contemporánea, si el diagnóstico de Dummett es certero.¹⁰

¿Pero es certero? En mi opinión, la visión que tiene Dummett de lo que ha significado la filosofía analítica es parcial y, como espero mostrar más abajo, su parcialidad compromete a la filosofía analítica con doctrinas de las que discreparían muchos filósofos que podrían considerarse a sí mismos analíticos o que aceptarían ser juzgados de este modo por otros. La pregunta de mayor interés a propósito de esta cuestión es la de a qué se debe esta parcialidad. Y mi respuesta es que el P[rincipio del] C[ontexto] contiene la clave del asunto. Si renunciásemos al PC, no nos veríamos abocados a aceptar, o por lo menos a tratar aligerar, doctrinas que a algunos se nos hace muy costoso sobrellevar. Todo depende, entonces, de si hay razones para impugnar el PC. ¿Las hay?

Si he de exponer mi propio punto de vista, he de decir que la manera en que Frege justifica su reconocimiento del principio —y pasa lo mismo con el modo en que Dummett expone a Frege a este respecto— me desconcierta. La estrategia de Frege parece consistir en atrincherarse en el PC para así descartar una concepción psicologista de los enunciados de la lógica y la matemática. Es decir, *ante la alternativa de tener que elegir como significado (o sentido) de una expresión lógica o matemática, de complejidad inferior a la de la oración enunciativa (o del enunciado), entre una imagen o representación mental y un contenido libre de ingredientes psicológicos*, Frege elige esta segunda opción por entender que así lo prescribe el PC. Uno de los pasajes de los *Fundamentos de la aritmética* en que este nexo parece establecerse con mayor claridad es el siguiente:

«Así, pues, la inimaginabilidad del contenido de una palabra no es razón alguna para negarle todo significado o para excluirla del uso del lenguaje. La apariencia de lo contrario surge únicamente porque consideramos las palabras aisladas y nos preguntamos por su referencia, creyendo que ésta debe ser una imagen. Entonces parece que una palabra carece de contenido, si nos falta para ésta una representación interna. Pero siempre hay que tomar en consideración un enunciado completo. Sólo dentro de él tienen las palabras, en realidad, un significado. Las representaciones internas que tenemos en tales casos no tienen por qué corresponder a los componentes lógicos del juicio. Es suficiente que el enunciado como un todo tenga un sentido; por él reciben también sus partes un contenido» (Frege 1996: 102).

La alternativa, a la hora de decir en qué consiste el significado de una palabra, es que o bien una imagen o representación mental o bien un componente lógico del enunciado. Sin embargo, puesto que hay que tomar en consideración el enunciado completo, la primera alternativa queda excluida. Lógicamente considerado, el argumento de Frege tiene la siguiente estructura. Comienza poniendo ante nosotros una

¹⁰ Un pasaje en el que Dummett liga explícitamente el Principio del Contexto al giro lingüístico está en su Dummett (1991: 111 y s.).

disyuntiva y, a continuación, utiliza el PC para contradecir uno de los dos términos de esa disyuntiva: sólo en el contexto de un enunciado completo tiene una palabra un significado (o sentido); por lo tanto, ese significado no puede consistir en una imagen u otro género de representación mental.

¡Pero este argumento no me parece vinculante en absoluto! No, desde luego, de acuerdo con la formulación que acabo de dar del PC. Una forma de tratar de hacerlo plausible consiste en reformularlo del siguiente modo —a la manera de Dummett—: el rasgo lógicamente esencial de un enunciado es que posee condiciones de verdad, condiciones que hacen que exprese un pensamiento verdadero o falso. Un enunciado, sin embargo, es una entidad compleja, compuesta de palabras según un patrón gramatical. Lo que el PC exige de las palabras que componen un enunciado es que, a efectos lógico-semánticos, contribuyan a fijar las condiciones de verdad de ese enunciado; y, por lo tanto, a determinar el pensamiento que expresa. Y puesto que el significado de una palabra es su contribución a las condiciones de verdad de los enunciados de los que es constituyente, esa contribución no puede consistir en una imagen u otro género de representación mental. Así considerado, el PC es un principio que trata de los rasgos *constitutivos* de las palabras, de su naturaleza. El significado de una palabra *es* su contribución, aquello con lo que contribuye, al significado de los enunciados en que interviene. Ésta es la que voy a denominar *interpretación metafísica o constitutiva* del PC. En su análisis de la naturaleza y función del PC en los *Fundamentos de la aritmética* de Frege, Dummett ha expuesto esta idea en repetidas ocasiones. He aquí una de ellas:

«Carece de significado hablar de la captación del sentido de una expresión concebida por separado [*as standing on its own*], independientemente de cualquier oración en la que intervenga. Su sentido *es* precisamente su contribución a los pensamientos expresados por las oraciones de las que es parte; considerar la expresión por separado [*as standing on its own*], independientemente de cualquier oración, es destrozar totalmente la idea de que la palabra posea un sentido» (Dummett 1991: 202).

Y es esta propiedad metafísica del significado de la palabra lo que, entiende Dummett, debería llevarnos a concluir que este significado es diferente de toda entidad de naturaleza psicológica.¹¹

¿Por qué no consideramos razonable, y no estamos dispuestos a explorar la existencia de una alternativa? En buena medida, por la indudable autoridad que concedemos a Frege en esta materia. Así, en sus múltiples publicaciones sobre Frege, Dummett ha insistido en que las imágenes —en general, las representaciones mentales— no pueden aspirar a desempeñar el papel de los significados de los constituyentes lógicos de los enunciados a causa de su *subjetividad*: las imágenes son de cada cual, imposibles de homologar las de un sujeto con las de otro. Y su naturaleza

¹¹ También Baker y Hacker ven en el PC una tesis sobre la naturaleza constitutiva de los significados de las palabras: su Condición Restrictiva. Cf. Baker & Hacker (1984: cap. 8). En eso discrepo de ellos. Coincido, sin embargo, en los otros dos elementos que distinguen en el PC: su elemento heurístico y lo que llaman el Principio de Suficiencia, según el cual para que una palabra tenga significado es suficiente que sea constituyente de una oración significativa.

subjetiva las imposibilita para ser comunicables. ¿Por qué? Porque el que un hablante entienda el significado de las palabras de otro dependerá de cuáles sean las intenciones comunicativas de este segundo, es decir, del significado que éste tenga la intención de transmitir; y porque, en segundo lugar, si la comprensión del lenguaje depende de las intenciones comunicativas de un hablante, esa comprensión viene finalmente a descansar en lo que acontece en la mente de alguien. Ahora bien, para Dummett no hay garantía objetiva alguna de que se han captado esas intenciones comunicativas. No hay más que un acto de fe. Para que, en sentido estricto, exista comunicación, comprensión, el significado debe ser algo público; y no depender de procesos que acontezcan en la intimidad de nuestras mentes, procesos a los que no tienen acceso nuestros interlocutores (cf. Dummett 1993a: 142 y s.).

Si éste es el último reducto del partidario de PC, no entiendo por qué el clima de opinión actualmente vigente en la filosofía del lenguaje y en la filosofía de la mente no es abrumadoramente contrario al PC y por qué se lo sigue considerando parte del arsenal de principios del filósofo culto. Mi actitud hacia las razones que ofrece Dummett es como la de Spinoza ante quienes rechazaban la posibilidad de que un estado mental —un modo finito del pensamiento— pudiese ser idéntico a un estado físico del cerebro —un modo finito de la extensión—. Spinoza señalaba (cf. Spinoza 1975: III, Prop 2, escolio) que sólo la ignorancia del momento acerca de los estados y procesos corporales (es decir, del sistema nervioso) podía dar alas a los partidarios de posiciones no materialistas. Y mi punto de vista es que sólo la ignorancia de Frege, y de los científicos de su momento, pero también nuestra posible indiferencia ante las investigaciones de las últimas décadas, acerca de la naturaleza de las imágenes en la mente hace creer al partidario del PC que pisa terreno firme. Pero su confianza corre el peligro de ser ilusoria. He aquí los apuntes de tres razones por las que el reducto del PC podría estar a punto de venirse abajo.

(i) La subjetividad de las imágenes mentales es seguramente un mito, si por «subjetividad» se entiende que las imágenes mentales de una persona no puedan ser homologables a las de otra. Muy diversas investigaciones llevadas a cabo en las pasadas décadas nos llevan precisamente en la dirección contraria: en la de que, lejos de ser un ámbito caótico, cerrado a la investigación científica, se halla sujeto a leyes estrictas a las que estamos obligados todos por igual. Por ejemplo, los clásicos experimentos de Roger Shepard y John Metzler sobre rotación de imágenes mentales sugieren no sólo que las imágenes están lejos de ser entidades fantasmales, sino que tienen propiedades objetivas regidas por mecanismos cognitivos universales en la especie humana: hacemos girar las imágenes de la misma manera y a velocidades que pueden ser efectivamente determinadas (cf. Shepard & Metzler 1971; Brown & Hernstein 1981; Block 1983; Tye 1991: cap. 3). Y las igualmente destacadas investigaciones de Kosslyn y otros sobre la pantalla visual respaldan con fuerza idénticas conclusiones (cf. Kosslyn 1980: *passim*, esp. cap. 5). La idea de que dos personas pueden asociar imágenes distintas con la misma palabra, en la que tanto insiste Frege, no es un argumento contrario a su objetividad.¹² Tan sólo deja constancia de que las personas no compartimos forzosamente las situaciones en que aprendemos a

¹² El único trabajo que conozco en donde se rechaza este argumento aludiendo a Frege, aunque de pasada, es Sober (1976), quien lo denomina *argumento de la variabilidad*. Cf. Sober (1976: 102 y s.).

usar nuestras palabras y en que ese uso se entrelaza con imágenes. Las imágenes pueden ser diferentes de un sujeto a otro y ello no significar, sin embargo, que no puedan homologarse de manera indirecta. Es más —he aquí una interesante sugerencia de Shepard—, junto a propiedades de primer orden (como color o forma), las imágenes tienen también propiedades de *segundo* orden, y aunque dos imágenes no compartan las primeras sí pueden compartir las segundas. Esto que acabo de decir puede no ser un argumento concluyente a favor de la objetividad, es decir, de la *intersubjetividad*, de las imágenes mentales, pero habría de inquietarnos hasta el punto de considerar que el debate sobre la pertinencia de invocar el PC no está cerrado.

(ii) A la misma conclusión se accede por otra ruta, a saber: la de si las imágenes pueden ser o no vehículo de elementos lógico-semánticos y, de manera muy especial, si tienen propiedades intencionales: contenido semántico y ser susceptibles de guardar por ello relaciones lógicas diversas. Una vez más, Frege —y Dummett tras él— niegan tal cosa. Sin embargo, mantener hoy por hoy esta negativa es aventurarse en la frontera que separa el argumento del prejuicio. El debate de los psicólogos que investigan el fenómeno de la imaginación distingue, a grandes rasgos, dos posiciones: la de quienes consideran que la intencionalidad pertenece en exclusiva a representaciones mentales de naturaleza simbólica, que integrarían una suerte de lenguaje del pensamiento; y la de aquellos que consideran que existen distintos niveles o formatos de representación mental en los que se plasman diversos procesos y principios cognitivos, y que es lícito hablar de propiedades intencionales en niveles de representación mental distintos de los puramente simbólicos. Aunque éste es un debate clásico, hay razones serias para adoptar este segundo punto de vista. Ahora bien, si uno lo hace, ha de tener presente que *no dudamos en atribuir propiedades lógicas (como la verdad o la falsedad) a imágenes como mapas, diagramas o fotografías*. Y hay que tener en cuenta que las representaciones mentales, en la medida en que sean imágenes, no diferirían de estos otros tipos de representación y serían susceptibles de ser evaluadas por idénticos raseros (cf. Schwartz 1981: 128; Sober 1976: 112). ¿Qué razón podría uno invocar, salvo negar su existencia, que su imagen de usted sentado en un coche que se niega a arrancar trae a su recuerdo un suceso no imaginario, sino real? Lo cierto es que evaluamos y contamos con las propiedades intencionales de las imágenes de forma muy similar a como lo hacemos con las expresiones de nuestro lenguaje. (Por ejemplo: «tenía una muy vaga imagen de su rostro», «no podía quitarme su imagen de la cabeza».) Y esto no es casual. La descripción lingüística de imágenes y la puesta en palabras de imágenes (en la memoria) no sólo son prácticas comunes, sino que valoramos en gran medida las capacidades que permiten llevarlas a cabo.

Nada de todo esto significa, desde luego, que podamos pasar por alto el argumento wittgensteiniano que tuve presente más arriba (en la sección I.3.). Ni una imagen ni nada más puede tener propiedades intencionales por alguna forma de armonía preestablecida. Una imagen tiene referente o condiciones de verdad por haber adquirido un uso. Y eso depende, al menos en los casos característicos, del vínculo causal que une la imagen a su contenido y de más factores —circunstancias acompañantes, las llamó Wittgenstein— que dotan a ese nexos causal del contexto apropiado.

(iii) En tercer lugar, las afirmaciones de Frege sobre las imágenes parecen alinearse con una teoría de la percepción del todo inadecuada, a saber: con una que entiende las imágenes y, en general, las representaciones mentales como *objetos* de percepción; y, específicamente, objetos de la percepción interna. Así, en «Logik», un manuscrito de 1897 que fue publicado póstumamente, Frege afirma que las palabras pueden *excitar ideas en las mentes* de las personas a quienes se dirigen esas palabras; o que objetos, como una estatua de Apolo, puedan *evocar imágenes mentales*; o que las ideas pertenezcan al dominio de las entidades que pueden *ser experimentadas* (Frege 1969: 151 y s.). Y en la primera de sus *Investigaciones lógicas* (recopiladas en Frege 1998) describe las representaciones mentales, no como esas entidades que pueden ser vistas o tocadas, sino como entidades que «se tienen;» y que «[e]l ser contenido de mi conciencia pertenece de tal manera a la esencia de cada una de mis representaciones que toda representación de algún otro, justamente en tanto que tal, es diferente de las mías» (Frege 1998: 209 y s.). Es esto lo que, a juicio de Frege, hace imposible «comparar representaciones.» *Las imágenes y otras entidades psicológicas se conciben, como puede verse, bajo el modelo del objeto de experiencia y del sujeto que tiene esa experiencia.* Y esto, como se apunta desde hace algunas décadas, es un error.¹³ Frege, entiendo, no se libra de él. Su empeño es el de separar nítidamente los objetos de la experiencia interna de los objetos del mundo externo, u objetos de la experiencia externa, y de los pensamientos propiamente dichos. Con respecto a estos últimos, Frege aduce, según he indicado en (ii), que los pensamientos son «propiedad común de muchos y que, por tanto, no pueden ser parte o modo de la mente individual» (Frege 1998: 176). Precisamente lo contrario de lo que ocurre con las representaciones mentales. Y que, a diferencia de los primeros, «[u]na representación que alguien tenga pertenece al contenido de su conciencia» (Frege 1998: 209). Sin embargo, la premisa de que son objetos de experiencia sigue ahí, incólume. Y es ésta la premisa verdaderamente perniciosas.

Efectivamente, cambiemos ahora los términos del argumento.¹⁴ No proscribamos las imágenes por diferir de individuo a individuo, sino reconozcámosles un lugar en la economía cognoscitiva de la adquisición y procesamiento de la información de su entorno por el sujeto que percibe. Supongamos que los estados perceptivos se definen constitutivamente por la formación de imágenes u otras representaciones mentales; y que esas representaciones caracterizan estados requeridos en los procesos de la fijación de la creencia y de la dinámica de las emociones. Para ahuyentar los fantasmas de Frege sólo se requiere que rechacemos que las imágenes formadas en el proceso perceptivo sean los *objetos* de los estados perceptivos: rechazar, por ejemplo, que el objeto de nuestra percepción de la rojez de la manzana no sea la propiedad que tiene la manzana de ser roja, sino una sensación de rojez. Podemos combinar ambos *desiderata* entendiendo (i) que la percepción de la rojez de la manzana

¹³ Para una exposición y análisis de esta forma de entender la percepción, véase Quesada (1998: cap. 3). Quesada denomina a la teoría a la que aquí aludo *teoría representacional de la percepción*. Yo no la denominaré de esta manera, porque la teoría de la percepción que, a mi modo de ver, tiene más posibilidades de ser correcta es una teoría que analiza los estados perceptivos en términos de representaciones —y es, en ese mismo sentido, una teoría representacional—, pero que rechaza que las representaciones sean *objetos* de la percepción.

¹⁴ Presento ahora algunos de los principales elementos de una teoría alternativa de la percepción: la del Realismo Intencional. Véase Martin (1994).

consiste en la formación de una imagen, u otro género de representación mental; (ii) que esa representación es una representación constitutiva de un estado perceptivo por la *función* que desempeña en la economía psicológica del sujeto —por ejemplo, en la formación de cierta *creencia* de ese sujeto—; y (iii) que esa representación lo es *de* una propiedad de la manzana. Esto basta para exorcizar los demonios de la subjetividad de la representación mental, pues ésta ha pasado de ser aspirante a *contenido* de estados y actos mentales, como creencias o juicios, a posible *vehículo*, una especie entre otras, de ese contenido. Con otras palabras: la subjetividad de la imagen, el pertenecer a un único portador, no es una propiedad del contenido, que era lo intolerable para Frege, sino de su vehículo. El hecho de que uno puede realmente atribuir propiedades lógicas o semánticas a las imágenes, hecho que subrayé más arriba, en (ii), encaja limpiamente con la conclusión a la que acabo de arribar.

¿Qué consecuencia se deriva de los puntos considerados, (i)-(iii), para la argumentación de este trabajo? Que la utilización del PC para construir una objeción presuntamente decisiva contra la concepción del código no logra su propósito; o que, cuando menos, es una estrategia que amenaza desplomarse por distintos lugares. En las páginas restantes daré vueltas a esta misma conclusión desde diferentes perspectivas.

II.2. *La interpretación metodológica del PC*

En la sección precedente he sugerido que hay una lectura del PC, que tiene a Dummett como promotor, que comete el error de confundir los significados con sus portadores, los objetos con propiedades lógico-semánticas propiamente dichas con los objetos (o procesos) psicológicos que, digamos, son portadores de los primeros o, por decirlo mejor, que los tienen como contenido. Las pruebas textuales que Dummett cita a favor de su interpretación no son nimias. Tampoco, sin embargo, son totalmente homogéneas. En ocasiones, parecen señalar en una dirección que difiere de la tomada en consideración hasta este momento: en la dirección de ver en el PC no un principio *constitutivo*, metafísico, de la naturaleza del significado, sino un principio *metodológico*. Desde este segundo punto de vista, al invocar el PC se aconseja cierta *forma de proceder* en el análisis de los significados de las palabras (o del contenido conceptual). Se prescribe considerar los enunciados en que la palabra aparezca y tratar de inferir cómo contribuye a su significado; a sus condiciones de verdad, si identificamos aquel con éstas. O bien de considerar cómo contribuye el concepto que esa palabra o frase expresa —cuando así suceda, pues no es ésta una norma inexorable— a determinar el valor de verdad de los pensamientos a los cuales pertenezca el concepto como constituyente. Y, al prescribir esto, se recomienda así mismo dejar a un lado otros métodos de análisis que ligan la corrección de los métodos de demostración en lógica y matemática a la doctrina kantiana de que los objetos de estas disciplinas se presentan bajo cierta especie de intuición. Esta última doctrina vendría a favorecer métodos de demostración, esencialmente métodos geométricos, que Frege consideró carentes de las debidas garantías. Visto desde esta perspectiva, el PC apunta en la dirección de considerar, como señala Frege en su Introducción a sus *Leyes fundamentales de la aritmética*, que «las leyes más simples de

la aritmética pueden ser derivadas con la única ayuda de los métodos lógicos»; y que «la aritmética no puede ser fundamentada ni en la experiencia ni en la intuición» (Frege 1996: 248). Esta relación entre el PC y el logicismo de Frege también la traza con total explicitud Dummett:

«El principio del contexto es de crucial importancia para la filosofía de la aritmética [de Frege]. [...] Frege se ocupó de completar la obra que Bolzano había comenzado, de expulsar la intuición de la teoría de números y del análisis (a la par que le asignaba el lugar que le correspondía en la geometría). Bolzano había juzgado importante demostrar resultados fundamentales del análisis real —por ejemplo, el teorema del valor medio— mediante métodos apropiados a la materia, y, por tanto, sin apelar a la intuición geométrica, incluso aunque parecieran auto-evidentes si se los concebía en función de su representación geométrica. A la intuición le parece obvio que el grafo de una función que asume un valor negativo para $x = 0$ y un valor positivo para $X = 1$ debe cruzar el eje de las x en algún lugar del intervalo; pero *puede* demostrarse sin apelar a la intuición y, por tanto, *debe* ser verdadero». Esto es así en parte porque debemos demostrar toda verdad que nos concierna afirmar, si es susceptible de ser demostrada; y también porque lo que parece autoevidente puede no ser verdadero» (Dummett 1991: 223).¹⁵

Desde esta perspectiva, el objetivo fregeano de separar lo lógico y lo semántico de lo psicológico se ve a una luz distinta; pues *no se niega que haya imágenes* —por ejemplo, las propias de los métodos geométricos de demostración— *que representen hechos matemáticos* (o de otro género). Y, en virtud de la concepción fregeana de los hechos —Un hecho es un pensamiento que es verdadero» (Frege 1998: 220), tampoco se niega que tengan por contenidos pensamientos verdaderos. Lo que sí que se rechaza es que un sistema de representación basado en la intuición, y por lo tanto en imágenes, disponga de recursos no sólo para dibujar el espacio lógico de las alternativas teóricamente relevantes, sino también para hacer posible la demostración de los hechos del caso. Un sistema así ni sería *lingua characterica* ni contendría las piezas de un *calculus ratiocinator* apropiado para la matemática (cf. Frege 1969: 9 y ss.) y para el análisis lógico del lenguaje.

Así entendido, la enseñanza del PC es valiosa. Mi ejemplo favorito, que procede de la docencia de la Lógica básica, es el siguiente. No es infrecuente encontrarse, en los manuales básicos de dicha disciplina, con la pregunta de cómo podría definirse la función veritativa (derivada) *a menos que* a partir de las funciones veritativas clásicas (negación, conyunción, etc.). Frege lleva la razón al considerar que la búsqueda de una imagen o experiencia del *a-menos-que* es tiempo perdido. La mejor forma de proceder es aquella que trata de hallar un enunciado apropiado de la forma ϕ *a menos que* ψ . (Obsérvese que el mero esquema ϕ *a menos que* ψ puede resultar insuficiente.) Si ϕ se rellenara con el enunciado «Ernesto llegará puntualmente» y ψ con el enunciado «la carretera tiene placas de hielo», el resultado

¹⁵ Pero esto no es una actitud que Frege adoptara únicamente mientras elaboraba sus *Leyes fundamentales de la aritmética*. La misma exactamente se aprecia con toda claridad en sus *Fundamentos de la aritmética*. Cf. Frege (1996: 130 y ss.), así como Coffa (1982).

«Ernesto llegará a tiempo a menos que la carretera tenga placas de hielo», entonces la solución se hace visible (casi) de inmediato: ϕ a menos que ψ es lógicamente equivalente a *Si ψ , entonces no- ϕ* . A mi modo de ver, no es otra la forma de proceder de Frege en tantos y tantos lugares de su obra. Por ejemplo, en su ensayo clásico «Sentido y referencia» Frege analiza las oraciones de la forma «[[el que ζ] ξ]» (como, por ejemplo, «el que descubrió la forma elíptica de las órbitas de los planetas murió en la miseria») de un modo que no deja lugar a dudas en cuanto a la metodología empleada. (Aquí ζ debe rellenarse con el predicado «descubrió la forma elíptica de las órbitas de los planetas»; y ξ con el predicado «murió en la miseria»). Para ello no se limita a considerar la contribución semántica de «el que» en expresiones de la forma de «el que ζ », sino la función semántica que desempeña esta expresión en enunciados de la forma indicada. Su diagnóstico de que «el sujeto gramatical «el que» no tiene ningún sentido independiente, y [que] sólo facilita las relaciones con la oración que va a continuación» (Frege 1998: 99) está cortado por el patrón típico del PC.

Según esta interpretación metodológica, el PC llama nuestra atención sobre dos diferentes clases de *formato* en los que la información, el contenido de los pensamientos, podría venir cifrada: información *analógica* frente a información *digital* o información *pictórica* frente a información *simbólica*.¹⁶ Y proclama la superioridad del segundo de ellos sobre el primero a los efectos del proyecto logicista de fundamentación de la aritmética. (Una superioridad que podría hacerse extensiva a otros ámbitos.) ¿A qué obedecería semejante superioridad? Al carácter discontinuo, discreto y teóricamente identificable de los elementos requeridos para capturar la red de posiciones de un espacio lógico de conceptos separados a veces entre sí por distancias sutiles.¹⁷ Frege apuntó nítidamente en esta dirección con al menos dos de sus doctrinas. La primera es la de la naturaleza compleja de los pensamientos. Por esto quiere decir que un pensamiento es una entidad articulada, compuesta (posiblemente) por pensamientos, pero no únicamente por pensamientos; una composición que se resuelve en un conjunto de partes simples dispuestas según alguna patrón estructural (Frege 1998: 249). Frege no ilumina mucho más este tema, excepto para establecer cierta correspondencia o paralelismo entre los componentes de un pensamiento y los componentes de los enunciados u oraciones que los expresen, de una parte, y las reglas u operaciones combinatorias que componen los componentes de los pensamientos:

¹⁶ De hecho, estas dos formas de clasificar la información (o el contenido) *no* son equivalentes, pues podría haber información analógica que no es pictórica; e información pictórica que no es analógica. Lo primero ha sido subrayado en Lewis (1971); lo segundo en Sober (1976). Y ambas cosas en Blachowicz (1997).

¹⁷ Ésta es, muy brevemente enunciada, la posición de Nelson Goodman a propóso de la distinción *analógico/digital*. Cf. Goodman (1968: 168 y ss.). Sin embargo, este análisis ha sido tan sólo el inicio de una amplia discusión. Otros hitos del subiguiente intercambio son los siguientes trabajos: Lewis (1971); Sober (1976); Dretske (1981); Haugeland (1982); Blachowicz (1997). Yo sigo aquí la propuesta de Goodman porque lo que me concierne aquí es la naturaleza del formato de la imagería mental y para este aspecto de la discusión no es preciso tomar en consideración el género de ejemplos que nos obligan a distinguir entre información analógica e información pictórica. Sin embargo, la propuesta de Blachowicz (1997) podría haberme servido igualmente.

«Así, pues, si contemplamos los pensamientos como compuestos de partes simples, y a éstas se les hace corresponder, a su vez, con partes simples de la oración, entonces se vuelve comprensible cómo se puede formar, a partir de unas pocas partes de oraciones, una gran multitud de oraciones a las cuales corresponde, a su vez, una gran cantidad de pensamientos» (Frege 1998: 248).

Ciertamente, esta correspondencia no es exacta. Un mismo pensamiento puede corresponder a más de un enunciado; y también sucede que una oración compuesta de más de una oración no corresponda a una composición de pensamientos (Frege 1998: 249 y s.). Pero nada de ello impide reconocerles a los pensamientos y a sus constituyentes una naturaleza discreta y teóricamente identificable. La posibilidad de elaborar una notación canónica para la expresión del pensamiento asume el carácter digital de éste.

La segunda doctrina, relacionada de manera muy estrecha con la primera, como puede uno imaginar, es la doctrina de la naturaleza formal del razonamiento matemático. Esta exigencia resultaba ineludible para Frege si su objetivo era «deslindar lo sintético, que se basa en la intuición, de lo analítico» (Frege 1996: 131). Y el modo en que entendió que podía realizarse semejante proyecto consistía en diseñar un sistema que respondiera a la exigencia de «evitar todo salto en la deducción» (Frege 1996: 131); en convertir la deducción en un proceso enteramente formal. Una vez más, esto exige lo que, forzando la expresión, podemos llamar la digitalización del proceso deductivo: la identificación teórica de los pasos mínimos de la inferencia válida, de los elementos y pautas que convienen a la aplicación de los principios de inferencia, así como la identificación de éstos. El objetivo, reemplazar la inferencia a partir de información analógica por inferencia a partir de información digital y con reglas de idéntica naturaleza. No citaré *in extenso*, una vez más, para respaldar mi lectura de Frege, pero en este punto remito al lector al interesante material que constituyen las secciones 89-91 de los *Fundamentos de la aritmética*.

El contenido de esta sección es, como puede apreciarse, interpretativo. No atribuyo a Frege la conclusión que he expuesto, a saber: que el PC apunta la necesidad de distinguir información analógica e información digital y aconseja soslayar la primera en beneficio de la segunda. Creo que *ésta* una implicación del principio; pero creo igualmente, como he afirmado en la sección II.1., que Frege no tomó en consideración la distinción entre contenido y vehículo del contenido. ¿A qué se debió esto? A que él mismo se puso una venda en los ojos al adherirse a la doctrina —que nosotros no tenemos hoy ninguna dificultad en descartar— de que todo contenido en formato digital debe también codificarse en formato analógico (¿y viceversa?). Algo a lo que podríamos denominar el Principio de la Universalidad de los Formatos. Este principio lo asume Frege tácitamente como variante de su argumento contra la doctrina de que una imagen o representación mental podría ser el significado de una palabra. El argumento que hemos examinado hasta el momento se basa en el PC; pero la alternativa que considera —no con la claridad deseada, pues las dos líneas argumentativas se mezclan en una misma sección de los *Fundamentos de la aritmética*— es que las imágenes no pueden ser los significados de las palabras porque hay pensamiento sin representación subjetiva:

«Frecuentemente, el pensamiento nos lleva más allá de lo imaginable, sin que perdamos por ello las bases en que se apoyan nuestras inferencias. Si bien, según parece, a nosotros los hombres nos es imposible el pensamiento sin imágenes, no obstante, la conexión de éstas con lo pensado sólo puede ser totalmente externa, arbitraria y convencional» (Frege 1996: 102).

Frege concluye aquí que el vínculo que mantienen nuestras imágenes con nuestros —mejor: *los*— pensamientos es «totalmente arbitraria» de la premisa de que hay pensamiento sin representación mental; información digital sin información analógica, que era como lo enuncié más arriba. Este argumento, es obvio, hace uso del Principio de la Universalidad de los Formatos, formulado en las palabras de que «a nosotros los hombres nos es imposible el pensamiento sin imágenes,» la información digital sin la información analógica. Pero no hay duda de que este principio es falso, pues hay información en formato digital que no es posible codificar en formato analógico. Es éste un hecho reconocido. (Véase, por ejemplo, Sober 1976: 103; Blachowicz 1997: *passim*). Buena parte de la información matemática, la más abstracta en cualquier caso, puede citarse como contraejemplo al Principio de la Universalidad de los Formatos.

¿Qué queda, entonces, del PC como doctrina metafísica sobre la naturaleza del significado de las palabras, si se lo interpreta metodológicamente? Nada que tenga, a mi modo de ver, mucha sustancia. Algún principio semántico independiente establecerá, de forma independiente, en qué consiste el significado (o bien la referencia) de dicha palabra. Y el PC se limitará a añadir a ello que *así* es como contribuye al significado de las oraciones y enunciados en que intervenga. La afirmación de que únicamente en el contexto de una oración tiene una palabra significado viene a equivaler a la afirmación de que una palabra contribuye al significado de una oración de la que es constituyente con aquello que algún principio semántico dice que contribuye. No veo mucha sustancia en ello.¹⁸

II.3. *El PC y el internalismo de Dummett*

En I.5. sostuve que Dummett hace cumplir al PC un cometido relevante en su rechazo de la concepción del código y, en línea con ello, en su reivindicación de que el lenguaje es esencialmente vehículo del pensamiento. La afirmación conjunta de [Dispos] y [PC] tiene ese efecto. Posteriormente, en II.1. y II.2. he expuesto mis razones para no aceptar la interpretación del PC que Dummett propugna. Quizás no haya hecho patente todavía cuán notable es la diferencia entre la lectura que hace Dummett de Frege y la que he propuesto en la última sección. Mi objetivo inmediato es subrayar esa diferencia y explicar a qué se debe.

Como máxima sobre la constitución del significado de las palabras, la interpretación del PC que Dummett atribuye a Frege, y a la que él mismo se adhiere, nos

¹⁸ Coincido con la lectura que García-Carpintero hace del PC, una lectura que a mí no me parece sesgada en absoluto. Véase García-Carpintero (1997: 179-184). La explicación estriba en que García-Carpintero interpreta el principio por referencia a las exigencias *internas* a la teoría misma del significado, sin relacionarlo con los objetivos de fundamentación de la aritmética que tanto pesaban en Frege.

lleva a una situación que yo considero insostenible: la marcada por la prioridad metafísica del significado de las oraciones (o enunciados) sobre los significados de las palabras constituyentes.¹⁹ Ello implica hacer frente al reto de explicar en qué consiste que una oración (o un enunciado) tenga significado sin recurrir a que las palabras que en ella intervengan hayan de tener tal o cual significado. Desobedecer esta exigencia sería algo así como introducir el virus ébola de la circularidad dentro de la teoría semántica. Por mi parte, valoro negativamente este proyecto, pero no tanto por lo alambicado de su planteamiento y porque no se vea fácilmente qué vínculos unirían a la teoría del significado con otras ramas de la lingüística, como la lexicografía o la lingüística histórica. (Ignorarlas sería otro síntoma del autismo de los filósofos.) Lo valoro negativamente porque propuestas como ésta suelen ser síntomas de la aceptación de otras doctrinas, metafísicas y epistemológicas, de las que discrepo del todo. (He analizado dos manifestaciones de ellas en Acero 1994; 1998.) ¿Cuál es en este caso la doctrina o la convicción filosófica que promueve esta interpretación del PC? Se trata de la que afirma que yo no puedo, que nadie puede, salirse del lenguaje para fijar los significados de las palabras. Más exactamente, que si se pudiera establecer cuál es el significado de una palabra —por ejemplo, el concepto que expresaría— independiente o separadamente de aquello que signifiquen las oraciones en que aparezca, podríamos pensar sin palabras, acceder a conceptos y pensamientos sin el concurso de nuestro lenguaje. Y esto último, se supone, es imposible.

Que Dummett opina de esta forma lo prueban textos como los siguientes,²⁰ que hacen referencia ambos al modo en que el PC es utilizado en los *Fundamentos de la aritmética*:

«El principio del contexto [...] excluye por espúreos todos los problemas concernientes a qué es eso por lo que una expresión está [*stands for*], porque tal cosa no puede expresarse dentro del lenguaje; o, en otras palabras, eso no puede formularse como preguntas acerca del valor veritativo de alguna oración del lenguaje que contiene esa expresión —acerca de cuál es su valor de verdad, o al menos de cómo se determina—. No podemos ubicarnos, como si dijésemos, en el pensamiento, fuera de nuestro lenguaje, y aprehender mentalmente la referencia de la expresión; y, por consiguiente, si una cierta manera de introducir la expresión en el lenguaje no nos capacita para establecer semejante asociación mental extralingüística de la expresión con el referente, no ha de considerarse defecto suyo (Dummett 1991: 155 y s.).

¹⁹ En Dummett (1981a: 4 y ss.) se distingue entre prioridad en el orden de la *explicación* y prioridad en el orden del *reconocimiento*. Las palabras serían prioritarias en el orden del reconocimiento por no poder comprender una oración a no ser que uno comprenda antes las palabras de que se compone. Pero, Dummett insiste, la oración es prioritaria en el orden de la explicación. Sin embargo, «cuando se trata de ofrecer una explicación general de qué supone para las oraciones y palabras tener un sentido, entonces el orden de la prioridad se invierte. Para Frege, el sentido de una palabra o de una expresión cualquiera que no sea una oración puede comprenderse únicamente en tanto que consiste en la contribución que hace a la determinación del sentido de cualquier oración en que pueda aparecer» (*loc. cit.*)

²⁰ Hay bastantes otros pasajes que contienen el mismo mensaje. Cf. Dummett (1991: 192 y s., 195, 201-204, 207 y s., 220 y s., 232). Por otra parte, una considerable porción del ensayo «Wittgenstein on Necessity: Some Reflection», contiene interesante material para entender el internismo de Dummett. Cf. Dummett (1993b: 452 y ss.).

«La respuesta a la pregunta de qué se le exige [a una expresión] para denotar algo es, por lo tanto, la misma que a la pregunta de qué ha de conocerse para que se la entienda. Las preguntas no se distinguen. En ambos casos, la respuesta es: que las oraciones que la contienen tengan condiciones de verdad determinadas. A ello se debe que el principio del contexto —tal y como se lo emplea en *Grundlagen*— haga de la posesión de significado por parte de un término [algo] interno al lenguaje: únicamente necesitamos convencernos de que se han fijado las condiciones de verdad de todas las oraciones en las que el término pueda aparecer, y tras ello no queda ninguna pregunta por responder. En particular, no pueda haber lugar para la pregunta de si [el término] está por [*stands for*] algo: el objeto por el que está nos es dado por medio de nuestra comprensión del término, la cual está constituida, a su vez, por nuestra captación de los sentidos de las oraciones que lo contienen» (Dummett 1991: 206 y s.).

Lo que ambos textos parecen proporcionar es una fundamentación del PC en una máxima más básica: la de la imposibilidad de salirnos del lenguaje para fijar los significados (o los valores referenciales) de las palabras que pertenecen a las oraciones del lenguaje como constituyentes suyos. Si hubiese una vía para hacer tal cosa, entonces no necesitaríamos tomar en consideración las oraciones en que esas palabras harían acto de presencia. El criterio que Dummett parece seguir a la hora de fijar las fronteras de salida del lenguaje es éste: uno permanece en el lenguaje cuando analiza los significados y propiedades de sus expresiones, si ese análisis no toma en consideración más que cierto rasgo de las oraciones de ese lenguaje (o de un tipo particular de ellas); y uno saldría de los límites del lenguaje si tomase en consideración otros elementos de juicio (además de las oraciones del lenguaje en tanto que poseedoras de determinado rasgo). En los textos citados Dummett considera las condiciones de verdad de las oraciones del lenguaje el rasgo decisivo para el análisis. Sentado esto, el argumento con que Dummett fundamenta el PC constaría de las dos siguientes premisas:

- [Salida] Es posible salirse del lenguaje, si las propiedades semánticas de sus expresiones que no son oraciones del lenguaje toma en consideración otros factores que las condiciones de verdad de éstas.
- [Intern] Es imposible salirse del lenguaje.

De ambas premisas se sigue, antes que nada, que las condiciones de verdad de las oraciones determinan *todas* las propiedades semánticas de las expresiones del lenguaje que *no* son oraciones suyas. Y [PC], es decir, el Principio del Contexto entendido al modo de Dummett, se obtendría de inmediato de *esta* conclusión: las propiedades semánticas de las palabras vienen determinadas *exclusivamente* por las condiciones de verdad de las oraciones en las que intervienen.

¿Qué decir de este argumento? Sin duda, [Intern], el principio internista que descarta que podamos situarnos fuera del lenguaje, y que también decreta la imposibilidad de vincular las palabras y constituyentes no oracionales del lenguaje con sus valores semánticos mediante lo que Dummett describe como un proceso de aprehensión mental, habrá de resultarle chocante a más de uno. (Es mi caso.) Pero una discusión detallada de [Intern] exigiría un tiempo y espacio del que no puedo

disponer aquí, a estas alturas del presente trabajo. (Véase, sin embargo, su sección final.) Baste, entonces, el diagnóstico que acabo de hacer: la interpretación constitutiva del PC descansa en una convicción internista del pensamiento con respecto al lenguaje. Esto no pone fin a la discusión del argumento anterior, porque [Salida] también me parece muy discutible. Me lo parece porque, en mi opinión, la conclusión inmediata de [Salida] e [Intern] dista de ser verdadera. No acepto, sin una demostración mucho más detallada del caso, ese requisito de no circularidad que Dummett impone al análisis semántico: que las condiciones de verdad de las oraciones puedan fijarse independientemente de, y con anterioridad a, la determinación de las contribuciones semánticas de sus expresiones constituyentes.

El argumento que estoy en condiciones de aducir es el siguiente. Dummett entiende que uno puede determinar cuáles son las condiciones de verdad de un enunciado de tal manera que ello no precise de la asignación a sus constituyentes —por ejemplo, sus términos singulares y generales— de significados o valores referenciales. En su caso particular, ello se debe a que Dummett cree poder asignar a cada oración (de un determinado tipo) un cierto rasgo o propiedad, a saber: unas condiciones de uso, unas circunstancias en las que se lo consideraría verificado y unas circunstancias en las que no se lo consideraría verificado —posiblemente, en las que se lo juzgará refutado—, de tal modo que esa asignación no pasa por entrar en los elementos del enunciado y determinar qué aportan a esas condiciones. A todos los efectos, las interioridades de esos enunciados estarían selladas. Y es justamente este supuesto el que me hace ser escéptico: ¿Por qué piensa Dummett que ha de ser posible asignar a un enunciado condiciones de uso —por ejemplo, condiciones de verificación— *independientemente de, y antes que*, sus constituyentes, o por lo menos cierto número de ellos, hayan recibido una interpretación semántica? ¿Qué base habría para hacer tal cosa? Para Dummett, es suficiente que nos convenzamos «de que se han fijado las condiciones de verdad de todas las oraciones en las que el término pueda aparecer, y [que] tras ello no queda ninguna pregunta por responder.» Pero, ¿cómo llegamos a ese convencimiento? ¿Cómo podemos estar seguro de que al identificar las condiciones de uso de una oración no hemos presupuesto ya la asignación de significados a sus palabras constituyentes? Me temo que Dummett no puede llevar adelante su proyecto; y opino también que cae de su lado el peso de la prueba.

¿Y Frege? ¿Fue Frege, así mismo, un internista? ¿Creyó también Frege que el análisis del pensamiento ha de hacerse a través del análisis del lenguaje? Dummett no lo duda.²¹ Y el PC es responsable de que la filosofía de Frege tenga un sesgo internista:

²¹ Este juicio lo rechaza, con razón, opino, Skorupski. La cuestión es: ¿En qué lenguaje ha de llevarse a cabo el análisis del pensamiento? Y la respuesta importa, porque si por 'lenguaje' entendemos cualquier sistema canónico de representación, entonces la posición de Dummett corre el riesgo de quedarse sin sustancia. Y si con 'lenguaje' nos referimos a una lengua natural, entonces parece claro que el análisis del pensamiento no ha de consistir en el análisis del lenguaje. Véase Skorupski (1984: 237). Sea como fuere, Dummett tiene todavía cierto margen de respuesta. Podría aducir que un sistema de representación para el análisis del pensamiento podría entenderse como una extensión del lenguaje, quizás como un metalenguaje de éste, pero no como un punto de referencia externo al lenguaje en general, sino sólo al lenguaje-objeto. A este respecto, un texto interesante para hacerse una idea del género de maniobra a la que Dummett podría recurrir es Dummett (1991: 220 y ss.).

«No hay duda de que ha habido filósofos cuyos puntos de vista comprenden doctrinas tanto externistas como internistas, propugnadas en aparente armonía. Frege es un claro ejemplo. Su celebrado principio de que un término tiene significado sólo en el contexto de una oración es fuertemente internista. Conlleva un rechazo de la concepción según la cual considerar referencial a un término es establecer una asociación mental entre el término y el objeto, objeto al que se lo considera directamente aprehendido por la mente desde una posición exterior al lenguaje y a nuestro pensamiento. Según el principio del contexto, nada puede ser elegido como objeto del pensamiento como no sea bajo alguna forma particular, la cual será, en principio, expresable en el lenguaje» (Dummett 1993b: 457).

Este pasaje debe despejar toda duda en cuanto a cómo ve Dummett a Frege en el respecto del internismo del PC. Este principio da lugar aquí a la máxima de que no podemos tener pensamiento alguno acerca de un objeto (i) sin que en él ese objeto se nos presente de alguna manera; y (ii) sin que esa manera sea expresable en el lenguaje. Es decir, poniendo juntas las condiciones (i) y (ii), no podemos tener pensamiento alguno sobre un objeto a menos que podamos poner en palabras una descripción de la identidad del objeto. Dummett, se aprecia claramente en el final de la cita, no duda de la expresabilidad lingüística de nuestras maneras de pensar en objetos. Sin embargo, allí donde Dummett anda con paso decidido yo recomiendo cautela, pues para mí está lejos de ser obvio que un contenido en forma analógico pueda igualmente embutirse en formato digital. (La impresión general es que el paso a formato digital lleva consigo pérdida de información.) Esta exigencia no es nueva en esta exposición, pues apareció más arriba (en II.2.) como Principio de la Universalidad de los Formatos.²² La diferencia de actitudes se explica, así pues, por la distinta manera de leer la máxima fregeana de que sólo en el contexto de una oración tiene significado una palabra. Según mi interpretación, la máxima no rechaza que haya pensamientos sobre objetos que se cifren en un medio analógico, no simbólico, de representación; nos dice que las palabras desempeñan su cometido semántico en un medio en el que compete a las oraciones hacer las veces de los pensamientos, es decir, expresarlos. Dummett no acepta esta manera, no tanto de interpretar a Frege, cuanto de extraer de él una lección. En esta sección y las dos que la han precedido he expuesto las razones por las que creo que la lección no debe ser ignorada.

II.4. *Para finalizar: conclusiones y breve comentario sobre una línea alternativa*

¿Qué conclusiones pueden extraerse del análisis que he llevado a cabo del argumento con el que Dummett trata de refutar la concepción del código? En la primera parte de este trabajo he querido mostrar que el PC es un elemento importante de ese argumento. Después, en II.3., he defendido que el PC puede derivarse de dos doctrinas —ambas aceptadas por Dummett—: [Salida] e [Intern]. La prime-

²² Entonces aparecía como supuesto adoptado por Frege, y llevaba a la conclusión de que todo pensamiento debe tener su correspondiente imagen: todo contenido en formato digital debe tener también un formato analógico. Ahora aparecería como supuesto adoptado por Dummett, y conduce a la afirmación de que toda forma de pensar en un objeto debe tener un formato digital, simbólico.

ra de éstas, [Salida], explica cómo entiende Dummett en qué consistiría salirse del lenguaje para analizar el lenguaje y el pensamiento. La segunda, [Intern], es un principio internista que declara la imposibilidad de salirse del lenguaje: la inexistencia de una posición de ventaja exterior al lenguaje. Finalmente, Dummett se vale de una tercera premisa: [Dispos], que contiene su concepción de la naturaleza del pensamiento. [Salida], [Intern] y [Dispos] contienen, entonces, lo esencial de la posición de Dummett.

Aunque ya antes he aludido, muy brevemente, a [Intern] y, con algo más de extensión, a [Salida], no he dejado constancia de ciertas dudas que me plantean. He obrado así para evitar excursos que podrían atenuar la claridad deseada del diagnóstico. Ahora, una vez hecho éste, dispongo de mayor libertad de maniobra. Las dudas las suscita el hecho —así lo tomo yo— de que en los escritos en que Dummett se ocupa de las relaciones entre lenguaje y pensamiento echo en falta dos cosas, las dos importantes y muy fundamentales. La primera, una caracterización que no sea negativa de la doctrina de que el lenguaje es vehículo del pensamiento. Lo que uno halla repetidamente son formulaciones de esa visión del lenguaje que niegan bien la concepción que Dummett rechaza —el lenguaje es un código público de estados y procesos internos— bien alguna consecuencia suya. (Por ejemplo, que uno pueda asociar mentalmente una palabra a un objeto sin el concurso del lenguaje.) De ello resulta para el lector de Dummett la duda de si el problema de las relaciones entre el lenguaje y el pensamiento está planteado en términos que permitan algún avance real, por pequeño que sea. La segunda es que Dummett tampoco inicia sus discusiones del tema con alguna indicación explícita acerca de cómo usa la palabra «lenguaje». (Ni Dummett 1993a ni Dummett 1993b contienen la entrada «lenguaje» en sus índices de materias). A la duda anterior se une otra más acuciante: la del peligro de que cualquier reflexión sólo conduzca a una conclusión verdadera, pero vacía de contenido. He hecho frente a estos dos riesgos suponiendo que [Dispos] no enuncia una tautología; es decir, atribuyendo a Dummett una concepción del pensamiento como algo esencialmente inseparable del lenguaje: tener creencias, deseos y demás pensamientos es tener determinadas disposiciones al comportamiento lingüístico. Es así como la comunicabilidad del pensamiento es una propiedad esencial de éste. (Pero véase la nota 9.) Y uno no tiene ahora dificultades en aceptar que con «lenguaje» nos referimos a la totalidad de las preferencias en las que consiste nuestro comportamiento verbal. La capacidad de pensar es la capacidad de hablar y de entender lo que los demás dicen y hacen con sus palabras. [Salida] y [Intern] añaden a esta teoría del pensamiento la exigencia de que no existe otra forma de pensar que aquella que toma en consideración las condiciones de uso de las *oraciones* del lenguaje.

Pues bien, lo que me resulta difícil aceptar de la posición de Dummett es que tanto [Salida] como [Dispos] son harto discutibles. (No incluyo a [Intern] por la razón expuesta más arriba.) [Salida], como ya he dicho, encierra dentro de sí la posibilidad, en absoluto remota, de su autodestrucción: su verdad hace altamente probable su falsedad. Por su parte, [Dispos] contiene simplemente una teoría conductista del pensamiento. Y bastantes décadas de crítica y contracrítica han demostrado lo insostenible de la doctrina. Decir las cosas tan bruscamente, sin más explicación puede parecer arbitrario, pero mi juicio sobre la verdad del conductismo

se atiene al estado de opinión actualmente vigente (véase Rey 1997: cap. 4). He de concluir, por lo tanto, en primer lugar, que el argumento de Dummett contra la concepción del código no puede aceptarse. Y, en segundo lugar, que su concepción de la filosofía analítica tampoco sale mejor parada.²³

Ahora bien, la de Dummett no es la única avenida por la que puede transitar el partidario de la concepción del vehículo. Existe al menos otra, susceptible de ser elaborada de diversas maneras, que no hace de las palabras y de los enunciados signos visibles, externos, de conceptos y pensamientos no perceptibles ni por los ojos ni por los oídos. Es la concepción del lenguaje —es decir, de lenguas como el español, el francés, el japonés y demás— como el medio del pensamiento: el lenguaje que hablamos y entendemos *es* el lenguaje del pensamiento, el código del pensamiento. Es la concepción que entiende que pensar es una suerte de cómputo que se lleva a cabo con los elementos que pone a nuestra disposición nuestra lengua materna; y que entiende, así mismo, que la adquisición del lenguaje es la adquisición de (nuevos) conceptos y patrones de pensamiento. Naturalmente, esta idea del lenguaje nada tiene que ver con [Dispos], que subraya la publicidad del ejercicio de las *disposiciones a la conducta verbal*. En la alternativa que estoy apuntando, el pensamiento es una suerte de habla, pero de *habla interna*. (Las palabras y expresiones, en tanto que tipos lingüísticos, son tipos de sucesos neuronales que tienen propiedades que los ligan causalmente a distintos procesos mentales, incluyendo otros procesos de pensamiento y a las rutinas motoras que dan lugar al habla.) Además, también se distingue nítidamente de la concepción del código por no crear un hiato entre los conceptos y pensamientos, de un lado, y los términos y las oraciones, de otro, y por no entender la relación de significación como un nexo que conectaría uno con otro dos códigos, uno interno y el otro externo. Al aprender una lengua no nos capacitamos para encontrar las formas justas de decir algo que en nuestras cabezas ya tenía condiciones de identidad definidas, sino los recursos con los que dotar de esas condiciones de identidad a conceptos y pensamientos.²⁴

Incluso un esbozo tan rápido como éste de una alternativa a [Dispos] es suficiente para apreciar cuán inestable es la posición de Dummett. La razón es que la concepción del lenguaje como medio del pensamiento parece ser incompatible con la adopción de un punto de vista internista a propósito del pensamiento. ¿Por qué? La razón es que el estudio del pensamiento se convierte ahora en el estudio de los procesos por los que las mentes/cerebros de los seres humanos, así como de otros homínidos (como chimpancés) adquieren facultades específicas de resultados de un período de instrucción lingüística o, en el caso del hombre, de la maduración de la facultad del lenguaje. En un sentido llano y preciso, uno se sitúa realmente fuera del lenguaje y del pensamiento al investigar estos procesos: los conceptos y pensamientos son ahora funciones de parámetros sobre los cuales uno tiene algún tipo de control. Uno está fuera del lenguaje en el sentido de que el lenguaje *no* es ahora un objeto de investigación privilegiado en el que existe un inexorable punto ciego. La

²³ Coincido con García-Carpintero a este respecto. Véase García-Carpintero (1997: xvi y s.).

²⁴ En tiempos recientes, la formulación clásica de esta doctrina es la de Harman (1973: cap. 6). Versiones mucho más recientes y elaboradas de ellas son Gauker (1994) y Carruthers (1996), cada una de las cuales sigue su propia dirección.

situación no es sustancialmente distinta de la que caracteriza la investigación de los efectos del aprendizaje de una lengua de señas por sordomudos. La conclusión, que se repite en esos estudios, es que una lengua de señas, como el ameslán, permite a sus usuarios dar un salto notable desde un mundo de sensaciones, de experiencias puramente cualitativas, fundamentalmente espaciales, hasta un mundo de objetos, situaciones, sucesos, en el que todo tiene significado y encaja en patrones abstractos de muy diversos tipos (cf. Sacks 1989). Nos parecería una simple *boutade* que alguien dijera que el ameslán o cualquier otro lenguaje de señas es un medio universal: que no podemos salirnos de él; que quizá lo sea para un sordomudo, pero que no lo es en general. Nos parece una *boutade*, porque no sólo podemos llegar a descubrir, sino que descubrimos de hecho, que el ameslán estimula en sus usuarios capacidades que una lengua hablada no estimula (de la misma manera o en el mismo grado) en los suyos. (Y si llegar a saber algo como esto no implica que nos salimos de él, ¿qué lo haría?). Esto bastaría para rechazar que el ameslán sea una lengua universal. ¡Pero yo no aprecio ninguna asimetría entre el ameslán y el español usual que conceda a éste una prerrogativa de la que aquel carece! Por lo tanto, creo que hay serias razones para no tomarse en serio la doctrina de que no podemos salirnos del lenguaje. Aunque en los últimos doscientos años de filosofía se nos haya dicho más de una vez que no es posible.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- J. ACERO (1994): «Realidad, referencia y el Principio del Contexto», *Agora*, vol. XIII/2, 111-144.
- (1998): «Variables, Ontological Commitment and the Immanence of Truth», en C. MARTÍNEZ, U. RIVAS y L. VILLEGAS-FORERO (eds.): *Truth in Perspective. Recent Issues in Logic, Representation and Ontology*, Aldershot: Ashgate.
- ARISTÓTELES (1988): *Sobre la interpretación*, en *Tratados de lógica*, vol. 2, Madrid: Gredos.
- G.P. BAKER & P.M.S. HACKER (1984): *Logical Excavations*, Oxford University Press.
- J. BLACHOWICZ (1997): «Analog Representation Beyond Mental Imagery», *Journal of Philosophy*, vol. XCIV, 55-84.
- N. BLOCK, ed. (1981): *Imagery*, Cambridge, MA: The M.I.T. Press.
- N. BLOCK (1983): «Mental Pictures and Cognitive Science», *Philosophical Review*, vol. XCII, 499-541.
- R. BROWN & R. HERNSTEIN (1981): «Icons and Images», en N. Block, ed. (1981).
- P. CARRUTHERS (1996): *Language, Thought and Consciousness*, Cambridge University Press.
- A. COFFA (1982): «Kant, Bolzano and the Emergence of Logicism», *Journal of Philosophy*, vol. 79, 679-689.
- F. DRETSKE (1981): *Knowledge and the Flow of Information*, Oxford: Basil Blackwell. (La traducción castellana, de Fina Virulés, Fina Pizarro, fue publicada en 1988 en Barcelona por Salvat Editores con el título de *Conocimiento e información*).
- M. DUMMETT (1978): *Truth and Other Enigmas*, Cambridge: MA: Harvard University Press. (La traducción castellana, de Alfredo Herrera Patiño, fue publicada en 1990 en México por el Fondo de Cultura Económico).

- M. DUMMETT (1981a): *Frege. Philosophy of Language*, segunda edición corregida, Londres: Duckworth. (La primera edición de esta obra es de 1973. Cito por la edición de 1981).
- M. DUMMETT (1981b): «The Context Principle», en *The Interpretation of Frege's Philosophy*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- M. DUMMETT (1991): *Frege. Philosophy of Mathematics*, Londres: Duckworth.
- M. DUMMETT (1993a): *Origins of Analytical Philosophy*, Londres: Duckworth.
- M. DUMMETT (1993b): *The Seas of Language*, Oxford: Clarendon Press.
- G. FREGE (1969): *Nachgelassen Schriften*, Hamburgo: Felix Meiner.
- G. FREGE (1996): *Fundamentos de la aritmética*, en *Escritos filosóficos*, Barcelona: Crítica/Grijalbo Mondadori.
- G. FREGE (1998): *Ensayos de semántica y filosofía de la lógica*, Madrid: Tecnos.
- A. GARCÍA SUÁREZ (1998): *Modos de significar*, Madrid: Tecnos.
- M. GARCÍA-CARPINTERO (1997): *Las ideas, las palabras y las cosas*, Barcelona: Ariel.
- C. GAUKER (1994): *Thinking Out Loud: An Essay on the Relation Between Thought and Language*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- N. GOODMAN (1968): *Languages of Art*, Nueva York: Bobbs-Merrill. (Cito por la traducción castellana, de Jem Cabanes, que fue publicada en 1976 en Barcelona por Seix Barral).
- S. GUTTENPLAN, ed. (1994): *A Companion to the Philosophy of Mind*, Oxford: Basil Blackwell.
- I. HACKING (1975): *Why Does Language Matter to Philosophy?*, Cambridge University Press. (La traducción castellana, de Eduardo Rabossi, fue publicada en 1979 en Buenos Aires por la Editorial Sudamericana).
- G. HARMAN (1973): *Thought*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- J. HAUGELAND (1982): «Analog and Analog», en J. Biro & R. W. Shahan, eds.: *Mind, Brain and Function. Essays in the Philosophy of Mind*, Norman: Oklahoma University Press.
- S. KOSSLYN (1980): *Image and Mind*, Cambridge, MA: The M.I.T. Press.
- S. KOSSLYN (1981): «Medium and Message in Mental Imagery», en N. Block, ed. (1981).
- D. LEWIS (1971): «Analog and Digital», *Noûs*, vol. V, 321-327. Reimpreso en sus *Papers on Philosophical Logic*, Cambridge University Press, 1998.
- J. LOCKE (1982): *Ensayo sobre el entendimiento humano*, México: Fondo de Cultura.
- M. MARTIN (1994): «Perceptual Content», en S. Guttenplan, ed. (1994).
- D. QUESADA (1998): *Saber, opinión, ciencia*, Barcelona: Ariel.
- G. REY (1997): *Contemporary Philosophy of Mind*, Oxford: Basil Blackwell.
- O. SACKS (1989): *Seeing Voices*, University of California Press. (La traducción castellana, de José Manuel Álvarez Flórez, fue publicada en 1991 en Madrid por Anaya/Mario Muchnik con el título de «Veo una voz». *Viaje al mundo de los sordos*.)
- R. SHEPARD & J. METZLER (1971): «Mental Rotation of Three-Dimensional Objects», *Science*, vol. 171, 701-703.
- J. SKORUPSKI (1984): «Dummett's Frege», en C. Wright, ed.: *Frege: Tradition and Influence*, Oxford: Basil Blackwell.
- E. SOBER (1976): «Mental Representation», *Synthese*, vol. 33, 101-148.

- B. SPINOZA (1975): *Ética*, edición preparada por Vidal Peña, Madrid: Editora Nacional.
- R. STALNAKER (1991): «Mental Content and Linguistic Form», *Synthese*, vol. 58, 129-146.
- M. TYE (1991): *The Imagery Debate*, Cambridge, MA: The M.I.T. Press.
- M. TYE (1994): «Imagery», en S. Guttenplan, ed. (1994).
- L. WITTGENSTEIN (1988): *Investigaciones filosóficas*, Barcelona: Crítica.

IV

Filosofía analítica y filosofía de la mente

La filosofía analítica de la mente

P.M.S. Hacker

1. LA FILOSOFÍA ANALÍTICA

La filosofía analítica surge a comienzos de siglo en la revuelta de Cambridge, liderada por Moore y Russell, contra el Idealismo Absoluto. Su forma inicial era un incontrolado platonismo pluralista, en oposición al monismo idealista de Bradley y sus seguidores. En muchos aspectos reflejaba tendencias parecidas a las europeas, en el realismo de Frege, Meinong y el Husserl medio. Los filósofos europeos y de Cambridge distinguían tajantemente entre ciencia y filosofía. La filosofía, sostenían todos, tiene que ver con las investigaciones conceptuales que preceden y son presupuestas por las ciencias empíricas. Las investigaciones filosóficas no eran indagaciones menos cognoscitivas que las científicas, pero tenían un objeto de estudio distinto, a priori: la naturaleza de los conceptos y los contenidos de los juicios. A pesar de esta base común, el camino europeo y el británico divergían. La fenomenología se desarrolló en Austria y Alemania. La filosofía analítica se incubó en Cambridge y se extendió, en los años de entre guerras, a Austria, Alemania, los países escandinavos, y, posteriormente, a los Estados Unidos. Se convirtió en el movimiento filosófico más importante del siglo. Pueden distinguirse diferentes fases en su evolución.

El platonismo inicial de Moore y Russell dejó paso al atomismo lógico del Russell medio y del joven Wittgenstein. Este a su vez condujo a dos desarrollos distintos, ambos inspirados por el *Tractatus* de Wittgenstein. El primero fue la escuela de análisis de Cambridge de entre guerras. El segundo fue el positivismo lógico que nació en el Círculo de Viena. Este se vio truncado con el ascenso del nazismo, aunque muchos de sus miembros emigraron a Estados Unidos, donde tuvieron gran influencia. La escuela de análisis de Cambridge se transformó con la vuelta de Wittgenstein a la filosofía en 1929 y con la gestación de su última filosofía. Esta fue la más importante, aunque no la única influencia sobre el último estadio en el desarrollo de la filosofía analítica que se originó en Oxford en 1945 bajo el auspicio de Ryle y Austin, y dominó la filosofía en habla inglesa durante el siguiente cuarto de siglo.

La unidad de la filosofía analítica es histórica: una unidad constituida por intereses diferentes pero compartidos, por métodos y doctrinas característicos de las

sucesivas fases de la disciplina. No hay un aspecto singular o un conjunto de características que puedan aducirse satisfactoria o iluminadoramente para definir la filosofía analítica en términos necesarios y suficientes. La idea de análisis es, con toda seguridad, una línea de continuidad, pero lo que el joven Moore y Russell entendieron por «análisis» difiere de lo que entendían los positivistas y, esto, a la vez, difiere del análisis conceptual o conectivo característico de la filosofía analítica de Oxford. El «giro lingüístico» y la consiguiente preocupación por el análisis lingüístico caracterizan la filosofía analítica posterior a 1920, aunque no a Moore ni al Russell primero e intermedio. Pero lo que los analistas de Cambridge, los positivistas lógicos y los analistas conceptuales de Oxford entendían por «análisis lingüístico» difería en gran medida. El uso de las herramientas analíticas del cálculo lógico de los *Principia* y una preocupación por la naturaleza del cálculo lógico y su relación con el lenguaje es característico del atomismo lógico, de la escuela de análisis de Cambridge y del positivismo lógico, pero no, en general, de la filosofía analítica de Oxford. Donde hay una línea de continuidad fundamental, que va desde los años veinte con la publicación del *Tractatus* hasta el declive del movimiento analítico, es en la concepción de la filosofía. La filosofía se entendía como una investigación a priori, radicalmente distinta de la ciencia. Pero al contrario que los primeros realistas analíticos, los filósofos analíticos generalmente negaron que la filosofía tuviera un objeto de estudio propio. La filosofía no es una disciplina cognoscitiva cuya tarea es construir teorías acerca de un objeto de estudio al modo científico y así contribuir al conocimiento humano. La filosofía tiene más bien que ver con el entendimiento, con la aclaración conceptual y con la resolución de cuestiones filosóficas conceptuales. Su tarea se ha descrito de varios modos: aclarar la sintaxis lógica del lenguaje y disolver pseudo-problemas metafísicos (Carnap), proporcionar una visión sinóptica de una parte de la gramática de nuestro lenguaje que provoca confusión conceptual (Wittgenstein), trazar la geografía lógica (Ryle) u ofrecer un análisis conectivo (Strawson) de nuestros conceptos para resolver así cuestiones filosóficas.

Después de los años setenta la filosofía analítica perdió vigencia. Esta concepción de la filosofía fue paulatinamente abandonada, en parte debido a la influencia de Quine. Los límites entre filosofía y ciencia se erosionaron, el objetivo del análisis conectivo y los métodos del análisis lingüístico se abandonaron, la construcción de teorías sustituyó a la descripción de conexiones conceptuales, y la aparición de la ciencia cognitiva vino a dominar la filosofía analítica de la mente y a afectar e infectar la filosofía del lenguaje.

2. LA FILOSOFÍA DE LA MENTE

La filosofía de la mente es casi tan antigua como la filosofía misma. *De Anima* de Aristóteles fue el más grande de los tratados de la antigüedad sobre este tema, e influyó en el trabajo medieval más importante, las cuestiones 75-89 de la Parte I de la *Summa Theologiae* de Tomás de Aquino. *De Anima* estaba concebida como una investigación de las facultades de la mente humana. El estudio de estas capacidades características del ser humano y los modos de su actualización son el centro de la filosofía pre-cartesiana de la mente.

La filosofía moderna, desde su origen cartesiano, estuvo interesada en cuestiones de filosofía de la mente. Pero Descartes trazó de nuevo los límites de lo mental y reorientó la investigación hacia los fenómenos mentales tal y como él los concibió. La filosofía aristotélica y escolástica permanecieron fieles a la concepción de la Gran Cadena del Ser. Lo que distinguía al ser humano de los animales más bajos en la escala del ser no era la mente, sino las capacidades racionales. Los animales también tienen sensaciones y capacidades perceptivas, tienen deseos, persiguen objetivos, y sienten placer y dolor. Lo que es característico de los seres humanos es que somos animales racionales con un intelecto y una voluntad libre. Descartes deshizo la Gran Cadena del Ser. El ser humano, de acuerdo con Descartes, a diferencia de los animales, tiene una mente, y la mente no se define en términos de posesión de capacidades distintivas sino como substancia pensante, consciente. El concepto de potencia, central para la filosofía de la mente aristotélica y escolástica fue desplazado o marginado por el concepto de ideas, innatas o adventicias, simples o complejas, las cuales sustentan a la conciencia de los seres que poseen una mente. La conciencia se definió como la posesión de pensamientos (compuestos por ideas), y el pensamiento se concibió incluyendo sensaciones y experiencias sensibles (su aparente percepción), lo que Descartes negaba a los animales, de los que se sostenía que sentían o percibían sólo en un sentido mecánico, sin conciencia. La conciencia se asimilaba a autoconciencia en tanto que se tenía por imposible disfrutar de experiencias privadas sin saberlo. Se concebía la experiencia como privada en dos sentidos. La experiencia es poseída inalienablemente por el sujeto que la experimenta, ya que una persona no puede tener las experiencias de otra. El sujeto tiene un acceso privilegiado a su propia conciencia, y, así, un conocimiento privilegiado de lo que acontece en su propia mente. Lo mental es epistemológicamente privado al igual que poseído privada y no transferiblemente. De este modo el problema filosófico de las otras mentes entró en la agenda filosófica. Y así lo hizo también el problema de justificar nuestros juicios sobre la realidad objetiva. Ya que si todo conocimiento inmediato de la realidad es un conocimiento subjetivo de lo mental, la transición del conocimiento de lo que ocurre en nuestra mente cuando tenemos experiencias sensibles al conocimiento de la naturaleza de la realidad objetiva que lo causa es problemático. La nueva ciencia concibió el mundo objetivo poseyendo sólo cualidades primarias, abriendo así un abismo entre cómo percibimos el mundo y cómo es en sí mismo. La metafísica cartesiana se construyó de modo que se adecuara a esta visión científica, y justificara la posibilidad del conocimiento de la realidad objetiva frente al escepticismo y a pesar del abismo entre el carácter de nuestra experiencia sensible (como la de los objetos multi-coloreados, ruidosos y olorosos) y lo que es la experiencia (cosas materiales poseedoras sólo de cualidades primarias). De acuerdo con esto, la filosofía de la mente post-cartesiana se desarrolló a la sombra de la epistemología y la metafísica. El escepticismo y su refutación, la naturaleza y límites del conocimiento humano, la distinción de tipos categóricamente diferentes de conocimiento, el análisis de los constituyentes simples de las ideas dadas en la experiencia y la investigación de las leyes de la asociación de ideas que determinan las operaciones de la mente formaron un conjunto constante de preocupaciones para los filósofos de los siglos XVII y XVIII. El prejuicio metafísico y ontológico es evidente en el debate sobre la naturaleza de la mente y su relación con el cuerpo, sobre la identidad

personal, y sobre la percepción y sus objetos. Una concepción asociacionista de las operaciones de la mente aparece con Locke, es desarrollada por Hartley, Hume y Brown, y transmitida a Mill y Bain. Contrincantes del asociacionismo fueron Kant y sus sucesores; pero el asociacionismo fue la corriente más importante para la aparición de la psicología experimental a finales del siglo XIX. Tanto los cartesianos como los empiristas dejaron la explicación de la acción en un lugar muy problemático. Se pensaba que la acción era un movimiento corporal causado por actos mentales de volición. Esta interpretación la retó Kant mediante la distinción entre el orden causal de la naturaleza y el orden racional de la acción moral libremente regido por la razón. Esto dio lugar a finales del siglo XIX a una disputa metodológica acerca de las diferencias entre las ciencias del espíritu y las ciencias de la naturaleza (Dilthey, Weber). Este debate fue recuperado por la filosofía analítica, primero en las investigaciones sobre la metodología científica del Círculo de Viena, y, después, cuando a la extensión del modelo de explicación de la «cobertura legal» de Hempel a la historia y a las ciencias sociales se enfrentó la hermenéutica analítica (Winch, Dray y von Wright). Esta última tradición se inspiraba en el tratamiento de Wittgenstein de la acción en términos de razones en lugar de causas.

La psicología neurofisiológica nació en el siglo XIX. Esta tradición impulsó el desarrollo de una ciencia independiente de la psicología experimental. Esta última la inició Wundt en Alemania, de donde se extendió rápidamente a Estados Unidos y a las islas Británicas. La primera década del siglo veinte fue testigo del nacimiento de la psicología empírica genuina, con el auge del conductismo, los controles de inteligencia y el factor de análisis, la psicología de la Gestalt, el estudio de los reflejos condicionados, de la sexualidad, etc. La recién hallada independencia de la psicología de la filosofía hizo posible el desarrollo de una filosofía de la mente autónoma, libre de la especulación a priori sobre procesos psicológicos empíricos y su explicación. La filosofía de la mente estaría enteramente interesada en la estructura conceptual de nuestro pensamiento sobre lo mental y sus manifestaciones en la conducta, y sobre la acción y las formas y estructuras de su descripción y explicación.

Este reto lo aceptaron dos escuelas filosóficas. Primero Brentano intentó asentar los fundamentos a priori de la ciencia empírica de la psicología. Su influencia sobre la psicología experimental fue mínima, si bien su trabajo condujo al desarrollo de la fenomenología, con una filosofía de la mente propia. Esta última influyó poco a la corriente principal de la filosofía en habla inglesa. Segundo, se desarrolló la filosofía analítica.

3. LA FILOSOFÍA ANALÍTICA DE LA MENTE

Es sorprendente que en sus comienzos la filosofía analítica no hiciera ninguna contribución destacable a la filosofía de la mente. El único trabajo significativo que salió de la escuela de análisis de Cambridge fue *Analysis of Mind* (1921) de Russell, que era una incierta síntesis de monismo neutral, conductismo y un constructo empirista tradicional de pensamiento y significado. Moore estaba interesado en el análisis del conocimiento empírico en términos de datos sensibles, un interés transmitido a Oxford a través de *Perception* (1932) de Price. Pero su interés era

epistemológico y ontológico más que filosófico-psicológico. Los positivistas lógicos estaban interesados en lo mental y su relación con la conducta, pero este interés era dependiente del proyecto de la construcción lógica (cfr. *Logische Aufbau* de Carnap). La filosofía de la mente era secundaria para los intereses del Círculo de Viena.

Hubo dos promotores fundamentales de la filosofía analítica de la mente: el último Wittgenstein y Ryle. Ambos repudiaron la herencia cartesiana y empirista y la demarcación cartesiana de lo mental. Ambos rechazaron la explicación de la acción en términos de voliciones e insistieron sobre la autonomía de la explicación no causal de la acción en términos de razones y motivos. Ryle y Wittgenstein presentaron una filosofía analítica de la mente como una rama independiente del tipo de filosofía analítica que ambos habían cultivado en sus investigaciones filosóficas más generales.

El ataque de Wittgenstein a la herencia cartesiana estaba motivado indirectamente. Su anticartesianismo no surgió de reflexiones sobre filosofías de la mente precedentes. Apareció como respuesta a las debilidades de su propia filosofía anterior, la del *Tractatus*. Dos cuestiones lo llevaron en esta dirección. Una fue su preocupación por la intencionalidad. En el *Tractatus* había dado cuenta de la intencionalidad del pensamiento y el lenguaje mediante referencia a la teoría pictórica de la proposición. Cuando ésta se desmoronó, se vio forzado a considerar de nuevo cuestiones como las de pensar, entender y significar algo con las palabras que uno usa (temas que en el *Tractatus* había dejado para la psicología). Una vez que se hubo dado cuenta de que la explicación de la intencionalidad mediante la referencia a una armonía metafísica entre pensamiento, lenguaje y realidad era errónea, vio la necesidad de una investigación filosófica de los conceptos de pensar, entender y significar algo. Dado que la relación interna entre un pensamiento y lo que lo hace verdad no es diferente de la relación interna entre un deseo y lo que lo satisface, una expectativa y lo que la satisface, una creencia y lo que la verifica, estos conceptos se convirtieron también en objeto de la investigación analítica. Ahora Wittgenstein argumentaba que entender está mal concebido como un estado mental, y que es más bien similar a una capacidad o a un conjunto de capacidades relacionadas. Significar algo con una expresión no es ni mucho menos un acto mental. Pensar está mal concebido como una actividad en el sentido en el que correr lo es, y actividades relacionadas con el pensamiento, como un discurso meditado, no son un par de actividades coincidentes, una física y la otra mental. En general, los estados mentales se caracterizan por una «duración genuina», esto es, son estados en los que uno se halla mientras está consciente y en los que caemos durante periodos de sueño, estados que pueden interrumpirse por falta de atención y posteriormente continuarse. Estar de buen o mal humor y las emociones eventuales son estados mentales típicos. Pero predicados intencionales, como creer, querer, esperar, desear, no siempre, y en algunos casos (e.g. intentar, significar) nunca representan estados mentales. Su contenido intencional no está determinado por procesos o estructuras neuronales o mentales, sino más bien por su expresión verbal, que, en el caso de enunciados en primera persona, no es una descripción de un estado mental sino una expresión de una creencia, una intención, de temor o expectativa, etc.

El segundo aspecto estaba relacionado con su anterior concepción del «yo», en particular con el solipsismo transcendental del *Tractatus*, y el solipsismo metodológico

de *Philosophical Remarks*. Esto condujo a investigaciones sobre la relación entre la experiencia y sus manifestaciones en la conducta y sobre las asimetrías entre los enunciados psicológicos en presente de indicativo en primera y tercera persona. A partir de estas reflexiones surgieron sus famosos argumentos sobre el «lenguaje privado», su análisis no cognitivo de enunciados de experiencia, y su explicación del conocimiento de otras mentes mediante referencia a criterios conductuales para la adscripción de predicados psicológicos a terceros. La propiedad privada de la experiencia es una confusión, ya que la distinción entre identidad numérica y cualitativa no tiene aplicación a las experiencias, y diferentes personas pueden tener la misma experiencia, como cuando dos personas tienen el mismo dolor de cabeza. La privacidad epistemológica es lo contrario de la verdad, ya que podemos y frecuentemente sabemos cómo son las cosas gracias a otros. Pero no tiene sentido hablar de saber o de no saber que, e.g. uno tiene un dolor. Pues sólo tiene sentido hablar de saber donde puede decirse también que no se sabe, de creer pero estar equivocado, etc., opciones que no se dan en muchos casos de verbos psicológicos usados en primera persona del presente de indicativo. Expresiones como «dolor» no se determinan mediante una definición ostensiva privada, dado que no existe tal cosa. Este tipo de expresiones se las aplica uno a sí mismo sin justificación y son aplicadas a otros atendiendo a su conducta, que es un criterio lógico (no inductivo) para su atribución a terceros.

The Concept of Mind (1949) de Ryle fue un ataque directo al mito cartesiano del «fantasma en la máquina». Su objetivo general era ejemplificar la concepción de la filosofía analítica que Ryle había desarrollado en los años treinta, mediante la aplicación de sus principios a un territorio virgen. Los problemas filosóficos, sostenía Ryle, son el producto de confusiones categoriales al atribuir a conceptos de un tipo virtudes sólo adscribibles a conceptos de diferente clase. El mito cartesiano descansaba en una serie de errores categoriales que representaban los hechos de la vida mental como si pertenecieran a un cierto tipo de categoría, cuando en realidad pertenecen a otro. Un ser humano no es una máquina corporal dirigida por un etéreo piloto, sino un animal inteligente, actuando bajo la luz del conocimiento, en busca de ciertos objetivos. El comportamiento inteligente no es aquel causado por estados mentales en un medio no-físico o por estados neuronales en un medio físico, sino más bien acciones y actividades conducidas de un modo inteligente, i.e. a la luz de las razones disponibles y sensible a las circunstancias consideradas por el agente. El énfasis de Ryle recaía sobre el análisis disposicional y quasi-disposicional de bastantes (pero no de todos) los conceptos psicológicos. Al igual que Wittgenstein, rechazó el análisis de la acción en términos de voliciones. A diferencia de aquél, explícitamente investigó la percepción, rechazando las teorías de los datos sensibles, y distinguió tajantemente entre sensación y percepción. Ryle recuperó el interés por el análisis del placer, rechazando la heredada concepción empirista del placer como un tipo de sensación en favor de un análisis neo-aristotélico.

Ambos, Ryle y Wittgenstein, fueron acusados de defender una versión de conductismo lógico. Cosa que negaron con razón. Ninguno defendió forma alguna de reduccionismo de lo mental a la conducta. Más bien defendieron una *conexión*

conceptual esencial entre el comportamiento y lo mental. Ambos tuvieron por tarea clarificar nuestros conceptos psicológicos y sus múltiples conexiones y ramificaciones mediante el escrutinio de los contextos de uso del rico vocabulario psicológico que poseemos. Sus metas eran la elucidación de conceptos psicológicos y la resolución de problemas filosóficos que surgen de su planteamiento erróneo. Ambos eran profundamente anti-cartesianos y, tal vez no intencionadamente, sus intereses por las potencias psicológicas y las capacidades y formas de su actualización, revivieron ciertas hondas apreciaciones de Aristóteles sobre la naturaleza de lo mental.

Hubo otras fuentes del nuevo estilo de la filosofía de la mente. *Sense and Sensibilia* (1962) de J.L. Austin contribuyó al análisis sistemático de la percepción y al rechazo del fenomenalismo. Su ensayo, «A Plea for Excuses» (1956), fue un estímulo importante para el desarrollo de la filosofía de la acción. Esta evolucionó en dos direcciones. La primera por mediación de *Intention* (1957), de Anscombe, que recuperó el interés en el análisis de las intenciones, la acción intencional y sus patrones de explicación, y la lógica del razonamiento práctico. Esto fue llevado más lejos por otros filósofos wittgenstenianos, de modo más notable por A.J.P. Kenny y G.H. von Wright. La segunda, por los intereses jurídicos de H.L.A Hart, que llevó el análisis de Austin a los conceptos de responsabilidad legal, a su relación con actos y desempeños de la responsabilidad, y a la responsabilidad moral. También, por dichos intereses, investigar el concepto de intención y la relación de la intención con la predicción en el Derecho eran cuestiones centrales, como lo eran las nociones de negligencia e irresponsabilidad. Estos fueron debidamente aplicados al análisis de las justificaciones del castigo, la racionalidad de la doctrina del *mens rea*, y la justificación limitada de la estricta responsabilidad. Esta línea jurídica fue desarrollada por otros filósofos tanto dentro como fuera del ámbito de la jurisprudencia, principalmente por A.R. White y J.R. Raz.

Otra publicación fundamental fue *Individuals* (1959) de P.F. Strawson, que, aunque un trabajo de metafísica descriptiva, contenía un importante capítulo sobre el concepto de persona, que suscitó un amplio debate. Strawson también argumentó contra la tradición cartesiana y empírica. El concepto de persona no es ni el concepto de dos cosas distintas (una mente y un cuerpo) ni un conglomerado de percepciones sin propietario causalmente ligadas a un cuerpo, sino el concepto de una cosa con dos caras: un particular a quien se le aplican dos tipos de predicados. Una persona es el sujeto tanto de predicados materiales como psicológicos, estos últimos auto-aplicables sin necesidad de justificación y aplicados a otros sobre la base de criterios de conducta lógicamente adecuados. Strawson, siguiendo la línea de un artículo seminal de Grice, también contribuyó a la recuperación de una teoría causal de la percepción libre de su conexión clásica con el representacionalismo y los datos de los sentidos.

Muchos otros temas tuvieron una notable consideración por un gran número de filósofos analíticos. La memoria, la imaginación, el placer y el deseo, las emociones, la voluntad libre, debilidades de la voluntad, soñar, el autoengaño y otros muchos temas fueron también sometidos a un detallado e iluminador análisis

conceptual. Tales elucidaciones conceptuales se concibieron antecediendo a la psicología empírica y a las ciencias empíricas del cerebro. Estas últimas podían, seguramente, dar lugar a originales problemas conceptuales y generar nuevas confusiones conceptuales, agua para el molino del filósofo analítico. Pero las ciencias empíricas pueden resolver tantos problemas filosóficos a priori como problemas en las ciencias a priori de las matemáticas.

4. EL DECLIVE DE LA FILOSOFÍA ANALÍTICA DE LA MENTE

La filosofía analítica de la mente prosperó desde mil novecientos cincuenta hasta mediados de los años setenta. Después, al igual que la filosofía analítica en general, perdió ímpetu. Fue marginada poco a poco por el auge de las ciencias cognitivas. Las presiones que condujeron a esta transformación fueron tanto internas como externas a la filosofía analítica. Las presiones internas provenían de la filosofía analítica de la mente, y, más generalmente, de desarrollos en la filosofía analítica. Estas presiones internas eran dobles. Primero, el debate generado por el materialismo del estado central y la consiguiente preocupación por la supuesta identificación de lo mental con lo neuronal. A esto siguió el funcionalismo de Putnam, que defendía una concepción computacional de los estados mentales modelada sobre la idea de una máquina de estados mentales de Turing. De tal modo que deberíamos concebir el cerebro como un ordenador y la psicología humana como el *software* de un ordenador, su organización funcional. El funcionalismo rechazó la identidad de tipos del materialismo del estado central en favor de la identidad particular de los estados mentales con estados neuronales. Ambas doctrinas incitaban a la especulación sobre hechos científicos en lugar de al análisis de conceptos psicológicos. Segundo, Davidson retó la distinción entre razones y causas, y entre explicaciones racionales y causales. La suma de estas dos influyentes modas en filosofía analítica de la mente revitalizó la concepción cartesiana de la estructura causal y efectiva de lo mental, aunque reemplazando la substancia mental cartesiana por la materialidad de las neuronas. Ambas resucitaron el análisis causal de la acción cartesiano y empírico, si bien sustituyendo las voliciones por conjuntos causalmente efectivos de creencias y deseos, concebidos como estados mentales.

Estas modas en filosofía analítica de la mente evolucionaron a la vez que el ataque de Quine contra la distinción analítico/sintético se hacía con acólitos en los Estados Unidos. Esto se entendió minando la tajante distinción hecha por la filosofía analítica entre investigaciones conceptuales a priori de la filosofía y la construcción teórica de las ciencias empíricas. La filosofía de la mente se desplazó del análisis conceptual a la construcción especulativa de teorías. Esto la hizo receptiva a los desarrollos independientes de la ciencia cognitiva que se iniciaron en los años setenta.

Las ciencias cognitivas son el producto del nuevo acercamiento entre la psicología cognitiva, la teoría de la información (una rama de la ingeniería) y la inteligencia artificial, la psicología neurofisiológica y las partes más especulativas de la lingüística

teórica de Chomsky. Esto generó un programa de investigación interdisciplinar, que, se esperaba, explicaría las capacidades cognoscitivas humanas y su actividad en términos de procesación de información. Filósofos de la mente, especialmente en los Estados Unidos, pero no sólo, se sumaron gustosamente a este esfuerzo colectivo. Los métodos y objetivos de la filosofía analítica de la mente se abandonaron para acometer el intento de comprender las funciones cognoscitivas del ser humano en términos computacionales. Teorías explicativas especulativas desplazaron la descripción y la elucidación de los conceptos que empleamos para expresar y describir la experiencia humana, el pensamiento y la acción. Una ironía que pocos advirtieron fue que la *estructura* de las teorías que surgieron era cartesiana, con un rostro mecanicista.

Si algo de enjundia se obtendrá del trabajo *filosófico* en la ciencia cognitiva mediante una teoría explicativa empírica bien confirmada está aún por ver. Desde luego no se ha arrojado, o podría arrojarse, mucha luz sobre el carácter lógico de nuestros conceptos psicológicos y su modo de conexión mediante tales especulaciones. Mientras esto último tenga interés para los filósofos u otras personas, no puede haber un sustituto para los métodos de la filosofía analítica de la mente o para el objetivo de ofrecer un análisis conectivo lúcido de las estructuras y relaciones de los conceptos psicológicos.

Traducción: *Alberto López Cuenca*

V

Filosofía analítica y ética

Ética analítica y ética aplicada

José Luis Velázquez

Con casi cien años a sus espaldas, la ética analítica se encuentra hoy día en una situación similar a la de la filosofía analítica: atrapada entre los defensores de un pujante cientificismo, para quienes el único modelo válido de conocimiento está representado por la ciencia, y los partidarios de mantener a la ética como una actividad reflexiva e independiente de la ciencia. A esto se suele añadir que la ética analítica después de muchos y laboriosos exámenes sobre la especificidad de los juicios, los criterios, la lógica argumentativa y la motivación moral ha avanzado muy poco desde Moore en la determinación de lo que es bueno o lo que hay que hacer. Y se objeta igualmente que esta forma de entender y practicar la filosofía moral ha fracasado por partida doble: ha simplificado la vida moral (B. Williams)¹ y no ha contribuido en nada a atenuar los desacuerdos sobre algunos problemas concretos como: el aborto, la eutanasia o el pacifismo (A. MacIntyre)². Con el fin de limar estas críticas pasaré revista a algunos puntos del legado de la ética analítica y a presentar algunas claves para explorar soluciones a problemas concretos con el fin de resaltar cómo los esfuerzos realizados han contribuido y seguirán contribuyendo a entender mejor y a mejorar nuestra conciencia moral actual.

1. EL LEGADO DE LA ÉTICA ANALÍTICA CLÁSICA

La ética analítica es una concepción de la ética resultante de aplicar los procedimientos metodológicos de la filosofía analítica a los conceptos, los juicios y los argumentos morales. Estos procedimientos han ido variando y perfeccionándose a lo largo de todo este siglo lo cual hace difícil hablar de unidad metodológica dentro de la filosofía analítica y, en consecuencia, dentro de la ética analítica. Se mantiene en cualquier caso la idea de que el lenguaje es el marco por excelencia de la reflexión y el ámbito donde cobran sentido las acciones humanas. Por eso, la tarea a realizar es doble: analizar el lenguaje moral y sintetizar los principios, normas y valores en una perspectiva comprensiva, reflexiva y revisable. Ahora bien, la originalidad de

¹ Cf. *Ethics and Limits of Philosophy*, Fontana, Londres (1985), 127.

² Cf. *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona. (1987): 15 y ss., 324 y ss.

la ética analítica no radica sin más en asumir esta empresa sino en el conjunto de condiciones que tiene que cumplir y en la finalidad que la ha orientado. Y es que a falta de mayores consideraciones ni la preocupación por el esclarecimiento del lenguaje moral ni la voluntad de integrarlas en alguna perspectiva nos son desconocidas desde los orígenes de la ética. Por tanto, su originalidad en principio hay que medirla con relación a las aportaciones e innovaciones introducidas respecto a otras tradiciones filosóficas.

¿Cuál es la forma de proceder de la ética analítica?³

El método analítico es un método filosófico que difiere de los métodos trascendental y científico. El método trascendental es un procedimiento para establecer las condiciones y principios a priori que determinan el obrar moral. El método científico, en cambio, avanza mediante hipótesis que se verifican en el marco de los hechos con la ayuda de criterios como la racionalidad, la simplicidad y la economía explicativa. El método analítico, por su parte, pretende describir la estructura general de nuestro aparato conceptual mediante el análisis de la estructura lingüística de nuestro entendimiento. El proceso tiene dos fases. En la primera, se contrastan los significados de los conceptos mediante una descripción de las condiciones que regulan su uso a fin de delimitar la relevancia filosófica y los distintos empleos posibles (emotivo, descriptivo, imperativo, etc.). En la segunda fase, la descripción de la estructura de la comprensión lingüística nos conduce a otros aspectos que están vinculados al lenguaje pero no son estrictamente lingüísticos. Por ejemplo, los aspectos lógicos: la consistencia, coherencia o condiciones de verdad de nuestras acciones. Comprender, por tanto, el marco conceptual de la moral se hace indispensable para entender lo que somos y esto responde a una necesidad práctica arraigada en nuestra existencia empírica. Sólo así se hace posible la conciliación entre lo que tiene valor para nuestras vidas y lo que importa desde el punto de vista filosófico. La comprensión tiene lugar no mediante una intuición o instalándose en algún punto de Arquímedes sino al final de un proceso que exige una clarificación detenida y detallada que termine por alumbrar aquello que creyendo saber, sin embargo, no éramos lo suficientemente aptos para explicar.

En la historia de la ética analítica se pueden distinguir tres periodos⁴. El primero marcado por el intuicionismo de Moore expuesto en sus *Principia Ethica* (1903). El segundo descrito como la edad de oro de la ética analítica, caracterizado por las críticas a Moore de la mano de los emotivistas (A.J. Ayer, C.L. Stevenson), prescriptivistas (R.M. Hare) y naturalistas (P. Foot, G.E.M. Anscombe). Y finalmente, un tercer periodo bautizado con el nombre de periodo de la *Gran Expansión* que abarca desde los años setenta hasta la actualidad y representa la recuperación de algunos planteamientos clásicos desde una perspectiva más amplia en la que se

³ Sigo aquí a E. Tugendhat en su exposición de cómo se lleva a cabo la clarificación conceptual descrita en el libro *Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt (1992), 421-424. La aplicación a la ética se puede encontrar en E. Tugendhat, *Problemas de ética*, Crítica, Barcelona (1988):69-99.

⁴ Los dos mejores artículos que conozco y sigo más o menos de cerca donde se ofrece una visión histórica y temática de la evolución de la ética hasta nuestros días son el de S. Derwall et al. «Towards *Fin de siècle* Ethics: Some Trends» en *Philosophical Review* Vol. 101, Nº 1 (January 1992): 115-189 y el de J. Couture y K. Nielsen, «Introduction: The Ages of Metaethics» en *Canadian Journal of Philosophy*, Suppl. Vol. 21 (1985), 1-30.

incorporan las aportaciones recientes de la filosofía del lenguaje y de la lógica, la filosofía de la mente, la psicología y la filosofía de la acción. Esta división histórica, no afecta sin embargo a lo fundamental que es el examen de un conjunto de problemas que se resumen en: la naturaleza del lenguaje moral, la naturaleza del conocimiento moral y las relaciones entre las acciones y las razones morales.

G.E. Moore, inspirador de la filosofía y la ética analítica, representa con su libro *Principia Ethica* una nueva conciencia filosófica alentada por el compromiso de revisar el verdadero objeto de la ética y el método para descubrirlo con el fin de determinar los «prolegómenos a toda ética futura que intente presentarse como científica.» Sin embargo, y como pudo comprobar el propio Moore, los resultados de su investigación no podían ser más decepcionantes. Desde el punto de vista metodológico el análisis conducía a una situación paradójica, el verdadero objeto de la ética (lo intrínsecamente bueno) era indefinible. Un balance que contrastaba con el impacto que tuvo su utilitarismo ideal basado en la persecución de «los placeres del trato humano y el gozo de los objetos hermosos.» No obstante, fueron los supuestos y las conclusiones «erróneas» de Moore los que en su conjunto habrían de impulsar todo el desarrollo posterior de la ética analítica. Si había alguna razón para confiar en el método basado en el análisis y la distinción, entonces resultaba fundamental librarle de la aparente trivialidad de sus conclusiones y rescatar tanto su capacidad para diferenciar los conceptos en que puede dividirse el concepto sujeto a análisis como su virtud para relacionar y distinguir las expresiones bajo las que se expresa. Lo primero derivó en el análisis lógico. Lo segundo, derivó en el análisis conceptual apoyado en la diferencia advertida por Moore entre conocer el significado de una expresión y poder analizar ese significado. Una diferencia que posteriormente se reformuló para distinguir entre saber cómo se usa una expresión y la capacidad del hablante para describir las reglas que determinan su uso. Más pesares suscitaron las dos bases de su planteamiento para apoyar la imposibilidad de definir la propiedad «bueno»: el argumento de la cuestión pendiente y la falacia naturalista. Como luego se vio ninguna de ellas son sostenibles porque ni el *argumento de la cuestión pendiente* prueba que no sea posible ninguna definición de «bueno» ni la falacia naturalista constituye un obstáculo insuperable hasta el punto de poner en cuestión el razonamiento moral. Lo que en realidad estaba atacando Moore era una determinada concepción del significado de bueno (naturalismo definicional) y no una concepción sustantiva sobre qué cosas son de hecho buenas.

A partir de este momento es cuando empieza la evolución de la ética analítica cuyo rumbo a lo largo de casi medio siglo viene marcado por una serie sucesiva de intentos para compensar la supuesta falta de contenido natural o fáctico del lenguaje moral, para esclarecer la lógica de los enunciados morales y para desvelar las relaciones entre estos y las acciones. Estos tres puntos, aunque con tratamiento desigual, son los ejes de las concepciones de Ayer⁵, Stevenson⁶ y Hare⁷. Los dos primeros

⁵ Cfr. A.J. Ayer, *Language, Truth and Logic*, Gollancz (1936).

⁶ Cfr. C.L. Stevenson, *Ethics and Language*, Yale Univ. Press (1945).

⁷ Cfr. R.M. Hare, *The Language of Morals*, Oxford Univ. Press (1952).

vinculados al emotivismo y el tercero al prescriptivismo. Todos comparten la convicción de que el lenguaje moral no tiene la función de describir hechos del mundo y por tanto, al no estar expuestos a contrastación como los juicios fácticos sobre los que se sostiene el conocimiento científico, sólo cabe reconocer en ellos o bien una función expresiva o bien función práctica para orientar nuestra conducta. Los tres autores mencionados pertenecen a tradiciones distintas que quedan reflejadas en los detalles de las concepciones respectivas de la moral de cada uno de ellos. La tradición lógica y empirista avalada por Hume, Russell y el primer Wittgenstein conducen a Ayer a despojar de contenido cognitivo a los juicios morales y a atribuirles una función emotiva que da expresión a los sentimientos y estimulan la acción. Stevenson, en cambio, llega a conclusiones similares de la mano de la filosofía pragmática de sus compatriotas Dewey y Perry. Añade al significado emotivo de los juicios morales la característica de un uso dinámico que explica la función persuasiva y la influencia sobre las personas que lo escuchan. Más original es el caso de Hare, en cuya filosofía moral se da cita, además de una compleja articulación de tesis emotivistas, kantianas y utilitaristas, un tratamiento singular del razonamiento moral a partir del análisis de los imperativos morales. Hare, en su libro *The language of Morals* (1952), coincide con los emotivistas en que los términos morales no refieren ni a propiedades ni a hechos pero rechaza que estos sólo tengan la función de expresar actitudes o que se puedan identificar sin más con las preferencias personales. Para superar el margen de arbitrariedad concedido por los emotivistas a los juicios morales, Hare entiende el lenguaje moral como una variante del lenguaje prescriptivo (orientador de las acciones) cuyos enunciados adoptan la forma de imperativos universalizables.

Si el emotivismo dejó grandes dudas sobre lo que había que entender por significado emotivo, sobre la tajante distinción entre actitudes y creencias o entre los elementos descriptivos y los valorativos de los juicios morales, no menos problemas encerraba la deficiente explicación sobre el razonamiento moral donde ningún hecho parecía más relevante que otro en la justificación de una acción frente a otra. Y en el caso de Hare, las principales objeciones se centraban en dos puntos. Uno relacionado con la manera de entender la universalizabilidad y el otro relacionado con la manera de entender las relaciones entre los juicios y las acciones. A la universalizabilidad se le objeta que si se entiende como una categoría lógica entonces esto recuerda que en la ética rige también el principio de contradicción. Pero si exige algo más que coherencia, por ejemplo, la imparcialidad, entonces hace falta algo más para su justificación. Con relación a las relaciones de los juicios y las acciones, el emotivismo ofrece una insuficiente explicación del razonamiento moral ya que quedan desdibujadas las relaciones lógicas entre los enunciados fácticos y valorativos. Hare tampoco elabora una exposición muy plausible. Al admitir que existe una conexión conceptual entre hacer un juicio moral y reconocer lo que prescribe o el imperativo que se deriva de él, da a entender que toda la fuerza motivadora para actuar recae en la aceptación sincera del juicio moral y esto no supera la intuición de que la moral está unida a otras consideraciones externas.

Aunque el emotivismo tuvo una gran influencia, esta se vio atenuada tanto por la aparición en 1953 de las *Investigaciones filosóficas* de Wittgenstein, que ensancharía el panorama del análisis del lenguaje moral, como por la no menos incipiente

«psicología moral» o psicología de la acción de la mano de Nowell Smith. En su libro *Ethics* (1954) además de incorporar nuevos conceptos al análisis del lenguaje moral recupera para la filosofía moral algunos puntos descuidados desde Moore como son los de libre albedrío y la responsabilidad. Sin embargo, una versión del emotivismo no tan atada a criterios lingüísticos como el subjetivismo ha ido cobrando una gran importancia y tomando asiento en la conciencia moral moderna y de modo especial ante problemas que carecen de una solución con un amplio respaldo. Ahora bien, lo importante del emotivismo y la razón para tomarlo en serio, como sostiene Tugendhat⁸, no radica tanto en la explicación del problema del desacuerdo moral como la virtud de haber señalado un déficit crucial en la ética contemporánea: la dificultad para «cumplir la pretensión de justificación contenida en los juicios de valor.»

El naturalismo aparece como una doble reacción contra las restricciones impuestas por Moore y por Hare. Respecto al primero las críticas se centraron en hacer ver que la falacia naturalista no era un obstáculo insuperable en la teoría ética. Y con relación al fundador del prescriptivismo, el naturalismo resalta las insuficiencias de los requisitos de la prescriptividad y universalizabilidad para dar cuenta de las razones que han de guiar las acciones morales. Los juicios morales y los principios morales en opinión de naturalistas como Foot, Anscombe y G. Warnock tenían que incluir algún contenido relacionado con las necesidades, los deseos y el bienestar humano de lo contrario se hacían ininteligibles las exigencias de actuar con vistas a la pretensión de universalizabilidad señalada por Hare pero no suficientemente justificada.

A partir de los años cincuenta se ponen en cuestión algunas diferencias o dogmas que habían tenido pleno arraigo en el positivismo lógico y la filosofía analítica y que habrían de afectar a la filosofía moral. Me refiero concretamente a la distinción entre analítico-sintético y la distinción entre el análisis del lenguaje moral o metaética y la ética normativa.

Hasta los años cincuenta la distinción entre metaética y ética normativa era una distinción férrea defendida por Hare, Nowell Smith y Frankena. Mientras por ética normativa se entendía el esfuerzo para establecer juicios valorativos, principios y reglas que de forma sistematizada justificaran una determinada forma de actuar, la metaética consistía exclusivamente en el esclarecimiento del lenguaje y el razonamiento moral mediante una caracterización del uso de los términos morales, el estatuto lógico de las proposiciones, del acuerdo o desacuerdo moral y las razones para actuar moralmente. Como ha señalado B. Williams⁹, detrás de esta distinción se encontraba la idea de que la metaética (o concepciones metaéticas) no tenía implicaciones normativas o sustantivas, que se trataba en esencia de una teoría neutral. El principal supuesto que apoyaba esta distinción era, en efecto, una concepción general de la filosofía entendida exclusivamente como una actividad elucidatoria sin contenido u objeto propio y en consecuencia la filosofía moral debía ocuparse de examinar únicamente los significados y los usos de los conceptos y

⁸ Cfr. E. Tugendhat, *Lecciones de ética*, Gedisa, Barcelona, (1998): p. 207.

⁹ Cfr. B. Williams, *Ethics and Limits of Philosophy*, o.c., pp. 72-74.

juicios morales. De lo cual se deducía que la ética o bien es análisis del lenguaje moral o bien quedaba reducida a alguna variante de la psicología, la sociología o la antropología. El otro supuesto fue uno de los dogmas filosóficos del empirismo lógico: la distinción entre juicios analíticos y juicios empíricos. Hoy no se acepta ya ninguno de los dos supuestos. Los argumentos de Quine expuestos en su famoso artículo de 1951, «Two Dogmas of Empiricism», contra los dogmas de la analiticidad (hay una noción precisa de analítico) y el reduccionismo (el significado de una proposición se puede establecer de manera aislada) sirvieron para recuperar la esperanza de determinar algún tipo de conocimiento en las proposiciones que no encajan en la clasificación tradicional establecida desde Hume y defendida por los positivistas lógicos. Y respecto a la independencia entre metaética y ética normativa la contraposición se desvanece mediante razones obvias y ejemplos de nuestra experiencia moral cotidiana. Las creencias morales que uno tiene afectan a los criterios de aceptabilidad y coherencia y la aplicación de estas pruebas tienen por su parte resultados normativos. Y al contrario, los criterios o pruebas que uno tenga para argumentar implicarán una concepción de la moral que excluya a otra. La conclusión es que desde un punto de vista filosófico tan relevante puede ser un planteamiento normativo aunque no se identifique exclusivamente con el análisis lógico o lingüístico como lo son las consecuencias normativas que se derivan de una perspectiva metaética¹⁰.

2. EL REVIVAL DE LA METAÉTICA

El tercer periodo de la ética analítica tiene sus orígenes a finales de los años sesenta dentro de un clima intelectual y social altamente preocupado por apremiantes problemas sociales como la igualdad sexual, económica y racial. Las prometedoras expectativas suscitadas por el método rawlsiano del equilibrio reflexivo para ajustar nuestras intuiciones morales y los principios de la justicia escogidos en la situación original, respaldaron la creencia de que se podía avanzar más en la solución de aquellos problemas que seguir atenazados por el desasosiego producido por los interrogantes acerca del significado o la caracterización formal de la moral. La aparente superioridad del método del equilibrio reflexivo radicaba en conceder a las intuiciones morales (creencias sobre lo que es correcto y lo justo) el mismo estatuto que tienen los datos en las teorías científicas y en sustituir cualquier pretensión de justificación última por un principio de coherencia entre los juicios y los principios escogidos.

Con la obra de Rawls *A Theory of Justice* (1971), la filosofía moral parecía haberse liberado de la «mala conciencia» incubada por la ética analítica y abría nuevas vías de desarrollo para la ética normativa bajo una concepción más unificada del sujeto moral y en consonancia con los modelos de sociedad democráticos. Sin embargo, el planteamiento de Rawls se habría de enfrentar simultáneamente a otras

¹⁰ Cfr. D. Copp, «Metaethics» en L.C. Becker, Edit. *Encyclopedia of Ethics*, vol. II, St. James Press, New York (1992): 790-798.

teorías normativas rivales como las de Nozick y Dworkin y a una nueva hornada de planteamientos de corte analítico. Estos últimos toman como blanco de sus críticas el estatuto concedido por Rawls a los juicios morales y las deficiencias resultantes de su deliberado abandono de los progresos alcanzados en el análisis del lenguaje y el razonamiento moral¹¹. De este modo la obra de Rawls se convierte en el acicate y auténtico impulsor del *revival de la metaética*. Bajo esta expresión de Darwall et al. se agrupan una multitud de concepciones (expresivistas, realistas, naturalistas, relativistas, escépticos) que retoman muchos de los argumentos de la metaética de décadas anteriores. La novedad es que ahora van a ser revisados con la ayuda de las aportaciones más recientes en lógica, filosofía del lenguaje, metafísica, filosofía de la mente y la psicología y articuladas, en mayor o menor grado, en la convicción de «que una comprensión de la naturaleza y justificación de la moral depende de una adecuada teoría sobre las condiciones de verdad o del significado de los enunciados morales»¹². Así, los expresivistas como A. Gibbard¹³ y S. Blackburn¹⁴ retoman algunos argumentos del emotivismo pero tratan de resolver sus antiguas deficiencias con una caracterización más compleja de las relaciones entre los deseos, los sentimientos y las acciones. Por su parte, los realistas morales (M. Platts¹⁵ y C. Wright¹⁶), apoyándose en tesis ontológicas (existe una realidad moral independiente en virtud de la cual los juicios morales son verdaderos o falsos), epistemológicas (el conocimiento moral es posible y está sujeto a condiciones de verdad), psicológicas (los juicios morales están acompañados de deseos que actúan como fuerza motivacional de las acciones) y metaéticas (la correspondencia entre juicios y hechos), aspiran a superar el subjetivismo de J. L. Mackie¹⁷ y el relativismo y escepticismo de las concepciones morales que se apoyan en la dimensión psicológica y social de las creencias y actitudes (G. Harman¹⁸). El desafío de Mackie también ha tenido respuesta en la teoría de la sensibilidad de J. McDowell¹⁹ y D. Wiggins²⁰ que equipara los juicios morales con juicios sobre cualidades secundarias vinculadas a la subjetividad interna. Igualmente y no menos intensa y prolífica es la discusión sobre la naturaleza práctica de la moral como fuente de razones, motivos, creencias y deseos que determinan la conducta. La discusión divide a los externalistas (D. Brink²¹), y a los internalistas (T. Nagel²² y B. Williams²³). La polémica, ya larga,

¹¹ Cf. el volumen clásico editado por N. Daniels *Reading Rawls*, Stanford Univ. Press, California (1989) y el artículo de E. Tugendhat «Observaciones sobre algunos aspectos metodológicos de Una Teoría de la Justicia de Rawls» incluido en su libro *Problemas de la ética*, o.c., pp. 15-38.

¹² D. Coop, o.c., p. 794.

¹³ Cf. A. Gibbard, *Wise Choices, Apt Feelings*, Harvard Univ. Press, Cambridge (1990).

¹⁴ Cf. S. Blackburn, *Spreading the Word*, Oxford Univ. Press, Oxford (1984).

¹⁵ Cf. M. Platts, «Moral Reality» en *Ways of Meaning*, Routledge, Londres (1979).

¹⁶ Cf. C. Wright, «Realism, Antirealism, Irrealism, Quasi-Realism» en *Midwest Studies in Philosophy*, Vol. 12, Univ. Of Minnesota Press, Minneapolis (1988), 25-49.

¹⁷ Cf. J.L. Mackie, *Ethics: Inventing Right and Wrong*, Penguin, Londres (1977), esp. cap. 1.

¹⁸ Cf. G. Harman, *The Nature of Morality*, Oxford Univ. Press, Londres (1977).

¹⁹ Cf. J. McDowell, «Values and Secondary Qualities» y «Projection and Truth in Ethics» en Lindley Lecture, Univ. of Kansas (1987).

²⁰ Cf. D. Wiggins, *Needs, Values and Truth*, B. Blackwell, Oxford (1987).

²¹ Cf. D. Brink, *Moral Realism and The Foundations of Ethics*, Cambridge Univ. Press, Cambridge (1989).

²² Cf. T. Nagel, *The Possibility of Altruism*, Clarendon Press, Oxford (1970).

²³ Cf. B. Williams el influyente artículo «Internal and External Reasons» en *Moral Luck*, Cambridge Univ. Press, Cambridge (1981).

confronta las tesis sobre la independencia o no de la justificación (las razones que uno tiene para explicar las acciones) y la motivación (las razones que uno tiene para actuar). Mientras los internalistas sostienen que la motivación es una consecuencia lógica de asumir una obligación, los externalistas defienden que se trata de un hecho contingente pero no necesario (hay razones no conectadas con mis motivos que me empujan a actuar moralmente). Sea como sea, lo cierto es que se trata de un problema muy complejo que se tiene que seguir afrontando. Aunque lo cierto es que si bien ninguna teoría ha empujado de manera concluyente a los hombres a ser morales hay que aceptar que tanto la justificación como la motivación sólo parecen comprensibles, como ha descrito Tugendhat²⁴ siguiendo a P.F. Strawson²⁵, cuando están ancladas dentro de una esfera emotiva-afectiva (los sentimientos de estima, respeto, culpa, etc.) y del marco de relaciones sociales donde cobra sentido el deseo de formar parte de la comunidad moral humana.

3. ÉTICA APLICADA Y FILOSOFÍA POLÍTICA

En los últimos años el auge de la ética aplicada (término más apropiado que el de ética práctica acuñado entre otros por P. Singer²⁶) ha puesto entredicho tanto la separación tradicional entre la reflexión moral y la práctica como el papel de los filósofos en la resolución de problemas concretos. Hasta mediados los años sesenta, la ética analítica y la filosofía moral en general habían insistido en que la labor del filósofo moral tenía que distinguirse de la del moralista. Mientras al primero sólo le concierne analizar la constitución y naturaleza de los juicios morales, la función del moralista es la de elaborar códigos y recomendar su observancia. Pero lo que se dejó de lado es si el filósofo moral podía, sin convertirse en un predicador o en un moralista, hacer una contribución eficaz y real a las discusiones sobre las cuestiones prácticas que encierran algunos problemas morales.

La ética aplicada comenzó su desarrollo centrándose en problemas sociales y políticos como el racismo, el pacifismo, las desigualdades económicas y la distribución de recursos. Posteriormente, y como consecuencia del avance de determinadas áreas de la investigación científica, en especial en el área de las ciencias biomédicas como la medicina y la genética, la ética aplicada se convirtió en sinónimo de ética médica²⁷. Sin embargo, la caracterización de la ética aplicada siempre ha sido objeto de discusiones. Así, mientras que B. Gert²⁸ la define como «la aplicación de la teoría ética a un conjunto especial o particular de problemas,» T. Beauchamp²⁹ rechaza la

²⁴ Cf. E. Tugendhat, *Lecciones de Ética*, Gedisa, Barcelona (1988).

²⁵ Cf. P.F. Strawson, «Freedom and Resentment» incluido en *Freedom and resentment and other essays*, Methuen, Londres (1974).

²⁶ Cf. P. Singer, *Practical Ethics*, Cambridge Univ. Press, Londres (1979).

²⁷ La ética médica aunque se ha identificado muchas veces con la bioética, lo cierto es que la bioética es una disciplina más reciente y de mayor alcance pues se ocupa de muchos otros problemas no directamente relacionados con la práctica clínica. Por ejemplo, cuestiones como las obligaciones para con los animales y el medio ambiente.

²⁸ Cf. B. Gert, «Licensing professions» en *Business and Professional Ethics Journal I*, (1982), 51-52.

²⁹ T. Beauchamp, «On eliminating the distinction between applied ethics and ethical theory» en *Monist*, 67 (1984), 514-531.

distinción entre teoría ética y ética aplicada y vincula esta última «con el uso de la teoría filosófica y los métodos de análisis para tratar problemas morales» de muy diversas áreas (medicina, economía, derecho), que abarcan lo que tradicionalmente se entiende por filosofía práctica. Tampoco faltan posturas más extremas como las de MacIntyre³⁰, para quien hablar de ética aplicada es el resultado de una concepción general y errónea de la ética (las teorías deontológicas), la de autores que decepcionados por las insuficiencias de las teorías tradicionales se muestran partidarios bien de una antiteoría o la postura de los defensores de la recuperación de la metodología casuística³¹.

Con el paso del tiempo y el aumento de sensibilidad hacia problemas relacionados con la ecología, el bienestar de los animales y la experimentación genética (clonación y terapias génicas) la ética aplicada ha venido a constituirse hoy en el esfuerzo más ambicioso a la hora de examinar las posibilidades de una nueva conciencia moral en estrecha relación con el progreso científico-tecnológico. Y una prueba de que la metodología analítica está contribuyendo a formar una perspectiva crítica y reflexiva alrededor de los problemas concretos morales es por ejemplo la actualidad que han adquirido nuevos exámenes de viejas formas de argumentar como el principio del doble efecto, el argumento de la pendiente resbaladiza y la revisión de la diferencia entre acciones y omisiones.

¿Qué puede hacer entonces el filósofo para aportar soluciones a problemas morales concretos como los mencionados? Un sencillo y modesto esquema pero muy valioso de lo que puede hacer nos lo ha brindado M. Platts³². Para Platts la contribución hay que esperararla en los tres niveles de la ética: los juicios, los hechos y la sensibilidad. Con relación a los juicios la aportación viene de la mano de la doble distinción establecida por la metaética: por un lado, la descripción de los usos que hacemos de los conceptos de nuestro lenguaje ordinario para aprehender una realidad no lingüística y por otra, un esclarecimiento de esos conceptos «con el propósito de alcanzar un entendimiento reflexivo de nuestra comprensión cotidiana no reflexiva.» Este proceso se puede interpretar como una variante del «ascenso semántico» de Carnap que consistiría no tanto en el paso del modo material al modo formal de hablar como el paso de una descripción ambigua o confusa a otra más clara que nos permita avanzar más en la comprensión de lo que ya tenemos delante y resaltar lo que es problemático. Por ejemplo, los conceptos «ser humano» y «persona» se emplean en el lenguaje ordinario como sinónimos. En cambio, la biología entiende por ser humano el miembro de la especie *homo sapiens*, algo que se puede comprobar empíricamente analizando los cromosomas de las células. Persona en cambio es un concepto filosófico, moral y jurídico y aglutina los atributos (entre otros) de racionalidad y conciencia de sí mismo. Dicho esto, a nadie se le escapan los interrogantes que se derivan de una reflexión moral cuando estos criterios son excluyentes: ¿dejaría de ser objeto de consideración moral un ser que no es miembro

³⁰ Cf. A. MacIntyre, «Does applied ethics rest on a mistake?» en *Monist*, 67 (1984), 498-513.

³¹ Cf. A. Jonsen y S. Toulmin, *The Abuse of Casuistry. A History of Moral Reasoning*, Univ. Of California Press, Berkeley (1988).

³² Cf. Mark Platts su «Introducción» al volumen colectivo *Dilemas Éticos*, publicado por FCE, México (1997): 7-14.

de la especie *homo sapiens* (el delfín o el orangután) pero tiene capacidad racional y conciencia de sí mismo? Y viceversa, ¿están justificadas las obligaciones morales para con un miembro de la especie humana (p.e. un discapacitado psíquico) carente de capacidad racional y de conciencia de sí mismo? Lo cierto es que el asunto no se puede resolver mediante un golpe semántico y sin reparar en razones morales. La conclusión, por tanto, es que cuando analizamos conceptos como los de ser humano y persona a la luz de nuevas circunstancias se nos desdibujan las fronteras tradicionales entre los aspectos descriptivos y los valorativos y se nos exige nuevas aclaraciones para avanzar en el planteamiento de las relaciones morales.

No menos importante que lo anterior es la importancia que tienen los hechos que rodean a cada problema moral concreto con vistas a encontrar soluciones posibles. El problema, está sin, duda en el lugar que ocupan los aspectos empíricos en las argumentaciones. Frente a quienes defienden fundamentaciones a priori de la ética como una vía de salvaguardar los principios morales del relativismo y frente a quienes abogan por explicaciones causales o estrictamente naturalistas en la ética; es preciso encontrar en las argumentaciones morales un cierto equilibrio entre los hechos y el examen reflexivo de las normas y los valores. Una discusión sobre la eutanasia que obvia los procedimientos técnicos para prolongar o acortar la vida es una discusión en el vacío, lo mismo que una discusión sobre la mejora de salud hoy no se puede abordar sin tener en cuenta, por ejemplo, las técnicas de terapia génica. Las reglas morales y los juicios morales no se pueden mantener dando la espalda a los hechos. Eso significaría renunciar a explorar una solución razonable a los nuevos dilemas que surgen en este mundo y que precisan soluciones para los seres vivos de este mundo. Todo este esquema se completa cuando se revisa nuestra sensibilidad moral actual que parece montada en un péndulo que pasa del extremo de la indignación ante situaciones descritas intencionadamente como alarmantes (la futura clonación humana) al extremo de la indiferencia ante problemas crónicos (el hambre). Los progresos científicos no representan *per se*, como se insiste en afirmar, una amenaza contra el valor o la sensibilidad moral de nuestras vidas. Precisan, eso sí, de una orientación moral para reducir el temor y afianzar expectativas razonables, algo que se puede lograr no sólo con el examen detenido de las perspectivas que pone en nuestras manos sino con otra concepción de la humanidad que siga apostando por el bienestar en el más amplio sentido sin tener que pagar la cuota por prejuicios contraídos con el pasado.

Finalmente, no se puede olvidar la influencia de la filosofía analítica en el pensamiento político y social. Esta influencia se ha dejado notar de manera especial en la filosofía política anterior a la publicación *A Theory of Justice* de Rawls y en la corriente más renovadora del marxismo: el marxismo analítico. A mediados de los años cincuenta y con motivo de la reacción suscitada contra el acta de defunción de la filosofía política suscrita por P. Laslett³³, la filosofía política entendida como el análisis de los conceptos y argumentos empleados en el discurso político se iría fortaleciendo al encontrar un sitio entre las descripciones empíricas de la ciencia

³³ Cf. P. Laslett, «Introducción» en P. Laslett (Editor), *Philosophy, Politics and Society*, 1ª Serie, B. Blackwell, Oxford (1956).

política sobre las instituciones y las formas de gobierno, y las afirmaciones valorativas de contenido ideológico reunidas en omniabarcadoras concepciones sobre los fines de la vida política. Destacan en este sentido los celebrados artículos de I. Berlin «Two Concepts of Liberty» de 1958 y «Does Political Theory still exist?» de 1961; el análisis³⁴ de algunos conceptos fundamentales como los de soberanía (S. I. Benn), igualdad (E. F. Carr), justicia y bien común (B. Barry) y las contribuciones y exámenes sobre problemas bien concretos como la guerra nuclear y el pacifismo (G.E. Anscombe, J. Naverson y R. Wasserstrom)³⁵.

La escuela del «marxismo analítico» inaugurada por G.A. Cohen³⁶ en 1978 agrupa a autores como, J. Elster, J. Roemer y E. O. Wright y ha adoptado de la tradición analítica el compromiso con la claridad conceptual y la observancia del rigor lógico argumentativo, la incorporación de modelos explicativos como la teoría de juegos y la teoría de la decisión racional y el apoyo en las teorías científicas y el individualismo metodológico. Sin duda alguna se trata de una de las corrientes más importantes e innovadoras del pensamiento político contemporáneo que representa el contrapunto más interesante frente a planteamientos más complacientes como los de toda la familia liberal.

Después de este sucinto panorama de la evolución de la filosofía moral no resulta exagerado decir que el siglo XX ha sido sin duda un siglo analítico y que lejos de cumplirse las profecías de alguno de sus críticos caben esperar todavía mejores y más contribuciones. Hay signos que así lo atestiguan y prueban que estamos en la senda de encontrarnos con una imagen de la filosofía moral menos fragmentada, menos cerrada en sí misma y más receptiva. Y aun en el peor de los casos, esto es, si la ética analítica sólo alcanzara a brindarnos pequeñas dosis de claridad conceptual, estaría justificado su trabajo si con ello lográramos alguna clave para poner nuestra conciencia moral a la altura del siglo que viene.

³⁴ Cf. El volumen preparado por A. Quinton *Political Philosophy*, Oxford Univ. Press, Londres (1967).

³⁵ Cf. R. Wasserstrom (Editor), *War and Morality*, Wadsworth P. Company, Belmont, Calif. (1970).

³⁶ Cf. G.A. Cohen, *Karl Marx's Theory of History*, Princeton Univ. Press (1978).

VI

Filosofía analítica y filosofía de la religión

Creencia y análisis conceptual ¿Hacia dónde vamos?

D.Z. Phillips

En una ocasión le preguntaron a Humphrey Lyttleton adónde se encaminaba el jazz, a lo que él respondió: «Si lo supiera, ya estaría allí.» «¿Hacia dónde va la filosofía de la religión en la filosofía angloamericana?» ¿qué tipo de pregunta es ésta? ¿Adónde quiere llegar el interrogador? ¿Qué quiere saber? ¿Bastaría con una respuesta puramente descriptiva? ¿Algo como: «Hay cuatro escuelas de pensamiento y esto es lo que cada una de ellas sostiene»? Quizás sirviera si todo lo que quisiéramos fuera pasar revista al pensamiento filosófico. Pero este tipo de interés esconde un importante hecho intelectual: estos diferentes puntos de vista no existirían de no ser unos crítica de los otros. Un examen hecho así, brevemente, omite este elemento crítico, incluso cuando nos cuenta descriptivamente que los pensadores se criticaban entre sí. El seno de la filosofía es diálogo y discusión. Implicarse en la filosofía es implicarse en ese diálogo y discusión: ese diálogo va dirigido a nosotros. Nos enfrenta a preguntas filosóficas del tipo: «¿Qué se quiere decir con...?» «¿Por qué decimos esto?» «Si queremos decir esto, ¿qué ocurre con aquello?», etc.

La pregunta «¿adónde se dirige la filosofía de la religión?» toma un cariz diferente si nos la planteamos de nuevo. El interrogador al hacerla está preguntando de hecho, *cómo* va. Se está pidiendo un juicio intelectual, pero ¿cómo lo vamos a hacer? No como se podría contestar a la pregunta «¿cómo van los negocios?». Por lo general, para concretar esta última pregunta hay un consenso en los criterios que deben ser revisados: ventas, inversiones, cotizaciones, beneficios, etc. Estos criterios son independientes en cada caso de la naturaleza del negocio en cuestión, de manera que la gente de negocios puede seguir una conversación inteligible sobre cómo va el negocio: «Me alegro de que tu negocio esté prosperando. Lamento que el año pasado no fuera muy bueno para nosotros». «¿Adónde va la filosofía de la religión?» no se puede contestar de esa forma externa. A veces he oído intentos de hacerlo.

Los estudiantes americanos educados en la fe cristiana durante los años cincuenta y sesenta experimentaron, a diferencia de sus homólogos en el Reino Unido, un rechazo de la religión en algunos de los departamentos más conocidos de filosofía. En consecuencia, quizá sea natural para ellos regocijarse en el hecho de que los tiempos han cambiado. Muchos de ellos apuntarían hacia la creación de la Sociedad de Filósofos Cristianos, al modo en que se ha convertido en la sección más

grande de la Asociación Filosófica Americana, asentando un programa de investigación cristiano, y presentando a la revista *Faith and Philosophy* como autoridad en la materia. Todo esto, se dice, muestra que la filosofía de la religión está en marcha. Pero, ¿muestra en qué dirección se mueve, dónde reclama ésto un juicio cualitativo? Alguien podría admitir todos los hechos que han sido mencionados, y, concluir, con todo, que el resultado más importante ha sido el resurgimiento del neoescolasticismo, unido a un retorno de la epistemología empirista, que ha sido filosóficamente desastrosa para esta materia. Un punto de vista así puede encontrarse, de hecho, a cualquier lado del Atlántico. Enfrentados con lo que parece ser un gran desacuerdo filosófico, ¿cómo podríamos concretarlo? Debería ser obvio que esta consideración filosófica no puede evitarse haciendo una llamada a las externalidades.¹

Esta conclusión, sin embargo, no nos lleva muy lejos, porque *cada* filósofo de la religión, no importa de qué credo, dirá que él/ella ha llegado a conclusiones como resultado del juicio filosófico. Estamos de vuelta con nuestras diferencias filosóficas. Pero han sido éstas, las que presumiblemente hicieron surgir la pregunta, «¿Hacia dónde se dirige la filosofía de la religión?» en un primer momento. Simplemente nos estamos moviendo en círculo, o al menos eso parece. Sin embargo, deberíamos ir hacia adelante si acentuamos algunas de las diferencias de la filosofía de la religión analítica, diferencias que necesitan ser discutidas. Inevitablemente, tengo que describir las implicaciones de estas diferencias desde un punto de vista filosófico, de otra manera caeríamos de nuevo en las externalidades. En mi caso, es un punto de vista influenciado por Wittgenstein. En cambio, al discutir las diferencias entre éste y otros puntos de vista tendremos que considerar la naturaleza de la investigación filosófica, y, en particular, la relación de la investigación filosófica con la creencia y el descreimiento. Mi objetivo es, al menos, subrayar cuestiones en la filosofía de la religión analítica que requieren una urgente discusión *entre* partidarios de diferentes puntos de vista. Esto no es una resolución externa de adónde deba ir la filosofía de la religión; más bien, es, en sí mismo, un argumento para ir en alguna dirección, esperando llevar a otros conmigo.

¿Qué tipo de dilema encuentra un wittgensteniano que se embarque en esta discusión? Quizás se haga más claro comparándolo con el dilema que Kierkegaard trató en el siglo XIX. Él estaba convencido de que había una profunda confusión sobre el cristianismo en la Dinamarca de su época. La gente lo confundía con perspectivas estéticas o éticas que condicionaban sus vidas. Es más, Kierkegaard sostenía que la filosofía hacía una contribución especial a esta confusión al sugerir que la creencia religiosa es una cuestión de asentimiento a ciertas proposiciones teológicas y filosóficas. Tanto si se está de acuerdo con Kierkegaard, como si no, coincidiremos en que él se veía a sí mismo como una voz solitaria intentando hacerse oír en medio de la profunda confusión que le rodeaba.

¿Cómo comenzó esta tarea Kierkegaard? Seguramente, todo lo que hubiera tenido que hacer era decirle a la gente que estaba equivocada; decirles: «*Eso* no es

¹ Para alguna de mis crítica a las externalidades ver «Advice to Philosophers Who Are Christians» en *Wittgenstein and Religion*. Londres y Nueva York: Macmillan y St. Martin's Press. 1993. Este artículo era una respuesta al de Alvin Plantinga llamado «Advice to Christian Philosophers» aparecido en *Faith and Philosophy*, Vol. I, N° 3, 1984.

cristianismo, *esto sí*). Pero no hizo eso. ¿Porqué no? No simplemente porque decidiera no utilizar este método de refutación en favor de uno mejor. No, él vio que la confusión filosófica no puede ser refutada nunca de esta manera. Si yo mantengo una creencia equivocada sobre el cristianismo, digamos, que no contiene ninguna noción de escatología, mi visión, aunque falsa, es perfectamente significativa. La confusión filosófica no es así; acaece cuando se quiere decir algo que no se puede decir porque no tiene sentido. Así, los filósofos, de vez en cuando, han querido decir que las proposiciones no empíricas pueden ser ciertas, que una silla o un libro no pueden ser vistos inmediatamente, que nunca podemos tener la certeza de lo que ocurre en la mente de otro ser humano, que ninguna mente finita tiene la facultad de comprender una serie infinita, etc. Estas confusiones no se pueden refutar al modo en que se corrige un error. La manera de Kierkegaard de abordar el asunto consiste en que aclarar una confusión no admite una comunicación directa, lo que no ocurre cuando se corrige un error. Si se le dice a alguien que se manifiesta cristiano: «Tú no eres cristiano», esa persona se volverá probablemente más obstinado en su afirmación. Pero el motivo de Kierkegaard para no hacerlo así no es pragmático. Ve que sólo puedes sacar a alguien de su confusión si llevas a esa persona, paso a paso, a darse cuenta del camino que le llevó a la confusión. Hay que dar toda esta vuelta, a la que Kierkegaard llama comunicación indirecta.²

No hay contradicción en manifestar que la mayoría de la gente puede estar confundida acerca del cristianismo. Esto es lo que precisamente Kierkegaard sostenía de sus compañeros daneses. Comparaba las proposiciones filosóficas de sus contemporáneos con los paradigmas de fe que encontraba en la Biblia y en la piedad luterana. Quería conducir a sus compatriotas de nuevo a la claridad sobre el cristianismo, de manera que, incluso si no profesaban esta fe, al menos sus desacuerdos con ella fueran honestos.

¿No estamos hoy en una situación comparable, a pesar de la creciente actividad en filosofía de la religión? Al menos un distinguido wittgensteniano así lo creyó. En un comentario publicado en la cubierta del libro de la colección de Rush Rhees titulado *On Religion and Philosophy*³, el último Peter Winch decía que no conocía nada igual en esta disciplina con esa agudeza filosófica, honestidad intelectual y profundidad religiosa. En su nota al lector, sin embargo, viene a decir que estas virtudes están casi desapareciendo en la filosofía de la religión contemporánea. Si lleva razón en esto, se encuentra a sí mismo en una situación comparable a la de Kierkegaard; situación que sólo puede abordarse utilizando la comunicación indirecta. Creo que Winch diría, y yo estaría de acuerdo, que la necesaria discusión, en su gran mayoría, no está teniendo lugar. Hay muchas razones por la que esto ocurre, pero sólo mencionaré cuatro.⁴

El primero tiene que ver con la desafortunada impresión que los wittgenstenianos, y el propio Wittgenstein a veces, dan de estar libres de las confusiones que ellos

² Para ver cómo opera la comunicación indirecta véanse los *Philosophical Fragments* y *Concluding Unscientific Postscript* de Kierkegaard.

³ Editado por D.Z. Phillips, Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

⁴ Discutí el fondo de nuestra presente situación en «At the Mercy of Method» en *Recovering Religious Concepts*. Londres: Macmillan, 1999.

achacan a otros. Tal aire de superioridad se podría interpretar como que no hay nada que aprender de los grandes filósofos, ni de sus análisis positivos, ni de sus confusiones. Para la mayoría, sin embargo, Wittgenstein nunca negó esos análisis, y trató las confusiones profundamente. Aún más, es esencial enfatizar que, en una discusión filosófica, alguien que se llame a sí mismo wittgensteniano puede llegar a darse cuenta de que es él quien está confundido. Sería una verdadera arrogancia negar esto.

El segundo obstáculo para la necesaria discusión es que al enfatizar la confusión conceptual, los wittgenstenianos introducen una nueva consideración dentro de la filosofía. Esto es falso. Es tan viejo como el método socrático, involucrar la investigación de Sócrates con lo que la gente quiere decir. ¿No tiene esto nada que ver con la negación por parte de Berkeley de las observaciones de Locke de que nuestros fracasos epistémicos se deben a la deficiencia de las facultades? Berkeley decía que eran el resultado de nuestras confusiones: primero levantamos polvo y después nos quejamos de que no vemos. El mismo énfasis se encuentra en aquellos que simpatizan o no con reivindicaciones religiosas. Tanto Kierkegaard como Feuerbach demandaron de los filósofos dejar de lado las abstracciones metafísicas y atender a las prácticas de la gente de carne y hueso. Wittgenstein pide una vuelta filosófica al duro suelo. La unión entre la filosofía y la batalla contra el hechizo de la inteligencia utilizando el lenguaje no es, ciertamente, en modo alguno nueva. Lo que es cierto es que ha ocupado el centro de la escena en el siglo XX de una manera no superada en la historia de la filosofía.

La tercera barrera en la discusión es un producto de las dos razones que acabamos de considerar. El centro de la atención pasa a ser ahora la acusación de confusión en sí misma, como si fuera una presuposición de la discusión, mas que algo que debiera surgir en su curso. Entonces se procede a discutir la presuposición alegada: «¿Presupones entonces que mi punto de vista está equivocado? Bien, déjame que te diga que no creo que esté confundido, y no me siento confundido. Supongamos que la mayoría de los creyentes y teólogos no estuvieran de acuerdo contigo. ¿Dirías entonces que todos ellos están equivocados y tú eres el único en lo cierto?» No es difícil ver la carga de arrogancia oculta a la vuelta de la esquina. Pero, aquí, lo votado por la mayoría ha tomado el lugar de la discusión, y la situación de Kierkegaard ha sido legislada fuera de existencia. Debería estar claro que la búsqueda del entendimiento no necesita tomar esta forma fácilmente criticable. Comparémoslo, por ejemplo, con lo siguiente: «Creo que si fuera católico y quisiera hablar con alguien, o *acercarme* a alguien que ha rechazado el cristianismo, pensaría que mi deber es intentar con toda mi alma y mi corazón creer que ese hombre estaba en *lo cierto* al rechazar el cristianismo. Después *debería* hacer un intento por entender cuál fue su dificultad. Y él debería empezar a pensar que yo estoy encarando la dificultad con él, en lugar de dirigirme a él como alguien que ha recibido la gracia de Dios (quizás, después de todo, *yo no la he recibido*), o como un portavoz de la iglesia que conoce todas las respuestas y que las ha sabido durante siglos.»⁵

⁵ Rhees, op. cit., p. 384.

Rhees está hablando aquí de una discusión entre un creyente y alguien que no cree, pero esta actitud atraviesa toda su concepción sobre la indagación filosófica. La obra mencionada, *On Religion and Philosophy*, acaba con estas palabras: «Los curas tienen la costumbre de decir que no hay nuevos pecados ni nuevas dificultades. Sé lo que quieren decir. Pero en un sentido esto está equivocado. Ya que los problemas y dificultades de todos aquellos que piensan que la religión es más que una formalidad representan nuevos problemas. Y —en mi opinión— deberían ser tratadas como tales.»⁶

Esto nos lleva a la cuarta razón por la que las discusiones entre los wittgenstenianos y los demás son probablemente difíciles. Los primeros argumentan que, en primera instancia, tratar la creencia religiosa conlleva deshacernos de la asunción de que ésta envuelve teorización metafísica. Para aquellos dedicados a estos temas, esto parecerá simplemente una huida de la responsabilidad intelectual. Este conflicto oculta un desacuerdo más profundo. Los teóricos señalan que ellos están investigando la verdad o falsedad de la creencia religiosa, mientras que sus oponentes wittgenstenianos niegan que ésta sea una tarea que la filosofía pueda llevar a cabo. Va a ser duro, por consiguiente, irrumpir en la batalla de las teorías. Los teóricos rivales dicen entenderse unos a otros a pesar de llegar a conclusiones diferentes. Los wittgenstenianos dirán que los planteamientos de esas teorías están basados en confusiones. Un desacuerdo tan profundo tendrá un hondo efecto en cómo entendamos nosotros la relación entre la creencia y el descreimiento, y la investigación filosófica.

II

¿Qué tipo de interés es el interés filosófico en realidad? Este tema es tan viejo como la filosofía. Los presocráticos se preguntaron: «¿Cuál es la naturaleza de todas las cosas?» y dieron respuestas como: «Todas las cosas son agua», o «Todas las cosas son átomos». ¿Pero cómo podemos dar cuenta de la realidad del agua o de los átomos? ¿Cómo puede haber una teoría que sea una teoría de todas las cosas? Platón se enfrentó a este problema de medir la medida, cuando esta se refiere a la medida de «todas las cosas».

Lo que concierne a la filosofía es *el concepto* de realidad; lo que significa distinguir entre «lo real» y «lo irreal». Wittgenstein muestra que esto no viene a ser lo mismo en todos los contextos. Lo que viene a ser se encuentra en las diferentes formas en las que dialogamos con cada uno.⁷ Los juicios sobre la verdad y la falsedad se hacen *en* estos contextos, pero la discusión filosófica acerca de qué quiere decir esto no es en sí misma una manera de hacer tales juicios. Esto es tan cierto de la investigación filosófica sobre la religión, como de cualquier otro ámbito.

⁶ Ibid., p. 384.

⁷ Rhees trata de estos temas en *Wittgenstein and the Possibility of Discourse*, D.Z. Phillips (ed.) Cambridge: Cambridge University Press, 1998; y en dos trabajos hasta ahora sin publicar, *Philosophy and the Presocratics* y *Plato and Dialectic*.

Esto señala una importante diferencia entre Kierkegaard y Wittgenstein. El interés de Kierkegaard por la claridad está motivado por su deseo de distinguir entre el cristianismo, la estética y la ética. Kierkegaard da por hecho el sentido de estas categorías, en tanto que Wittgenstein lucha contra nuestras tentaciones filosóficas por falsear o negar estos sentidos.⁸ La obra de Wittgenstein está impregnada por la extrañeza de que la gente da sentido a las cosas de un número indeterminado de formas; sentidos que incluyen a la religión.

Esta concepción de la tarea de la filosofía la separa de otras concepciones. Haré un breve comentario de cuatro de ellas. La primera tiende a ser olvidada o ignorada por aquellos que piensan en términos de un resurgimiento de la filosofía de la religión. Me refiero al gran movimiento surgido en el seno de la filosofía analítica que mantiene haber mostrado la falta de sentido que hay en la creencia religiosa. Esto es dado por hecho por tantos, que creen que la discusión queda ya fuera de lugar. Los wittgenstenianos replican que esta conclusión es aceptada porque los filósofos no han prestado la atención suficiente a la gramática de la creencia religiosa. La discusión en torno a esto sería una discusión sobre el *sentido*, no sería una disputa planteada entre la creencia y el descreimiento. Clarificar el sentido de algo no es aceptarlo, o comulgar con él. Por lo que concierne al ateísmo no filosófico, todo lo que se habría mostrado es que ese ateísmo no necesita una filosofía errada como su cimiento.

La segunda concepción de la filosofía de la religión sostiene que su tarea es tratar la cuestión de la verdad de las creencias religiosas. Me estoy refiriendo al evidencialismo filosófico del tipo que puede encontrarse en la trilogía de Richard Swinburne, *The Coherence of Theism*, *The Existence of God*, y *Faith and Reason*. La creencia religiosa, se sostiene, debe considerarse, como cualquier otra creencia, de acuerdo con la evidencia. Las enormes dificultades, dificultades conceptuales, que envuelve hacer esto se han señalado en *Dialogues Concerning Natural Religion* de Hume. ¿No pudiera parecer, en una primera aproximación, de una incompetencia sorprendente que la gente esté tan profundamente en desacuerdo sobre la religión a pesar de que consideran las mismas evidencias? ¿Estaban equivocados John Wisdom en «Gods»⁹ y O.K. Bouwsma en *Without Proof or Evidence* al decir que la disputa entre el creyente y el no creyente no es de tipo empírico? ¿Eludimos sus argumentos diciendo que cuando reflexionamos sobre las leyes de la naturaleza, los principios de la economía, la simplicidad y la elegancia apuntan a un Creador como su autor? ¿Ignoran acaso los ateos estos principios? ¿O es todo esto el resultado de ofrecer la canción de la creación a la constatación científica?¹⁰ ¿Depende la estabilidad de la fe de los creyentes de fundamentos evidencialistas suministrados por intelectuales?

⁸ Para una discusión de autoridad sobre Kierkegaard y Wittgenstein véase la obra de James Conant, «Putting Two and Two Together» en *Philosophy and the Grammar of Religious Belief*. Editado por Timothy Tessin y Mario von der Ruhr. Londres y Nueva York: Macmillan y St. Martin's Press, 1995; y mi respuesta, «Kierkegaard's Qualitative Dialectic» y «Wittgenstein's Philosophical Method» en *Philosophy's Cool Place*. Ithaca: Cornell University Press, 1999.

⁹ John Wisdom, «Gods» en *Philosophy and Psychoanalysis*. Oxford: Blackwell, 1968.

¹⁰ Ver D.Z. Phillips, «Is Hume's «True Religion» A Religious Belief?» en *Religion and Hume's Legacy*. D.Z. Phillips y Timothy Tessin (eds.), Londres y Nueva York: Macmillan y St. Martin's Press, 1999.

Si contestamos a esta pregunta negativamente, de qué otra manera podríamos hacerlo, ¿se preguntará si podemos dar cuenta de cómo se pasa de la creencia a la no creencia? Consideremos ahora la siguiente respuesta: «Bien, consideremos las historias de la Biblia en las que ha ocurrido esta transición, donde la gente ha pasado de no creer a creer. Por ejemplo Saúl en su camino a Damasco. El cambio le ocurre a un hombre intelectual, pero su intelecto no tiene nada que ver aquí. El cambio no esta desconectado con el resto de su vida (que estuviera persiguiendo a los cristianos, por ejemplo). Y la historia nos cuenta cómo cambió. Pero lo que vemos no es una explicación de cómo pasar de no creer a creer. No se nos muestra «cómo hacerlo».¹¹

La tercera concepción de la religión proviene de la tradición protestante.¹² En ésta, no se piensa que la gente llega a creer en Dios por considerarlo una evidencia común de acuerdo con algunos métodos de constatación neutrales que comparten con los no creyentes. Ni se piensa que la creencia religiosa sea una cuestión «de alta probabilidad» como claman los evidencialistas. Más bien, los epistemólogos protestantes señalan que alguien llega a creer porque dios le habla, o porque reciben de él un dictado. O ante Dios pudieran haber llegado a sentirse culpables. Estas experiencias son formativas, y puede que no haya una evidencia más básica mediante la que los creyentes puedan justificarse.

¿Cuál es la relación de la filosofía con estas experiencias básicas? Esto no está completamente claro. Los evidencialistas dirán que estas experiencias no pueden ser básicas. Los creyentes probablemente no sabrán cómo enfrentar este reto, pero es aquí, parece, que los intelectuales pueden venir en su ayuda. Pueden crear un argumento que implique la demostración de que los creyentes tienen todo el derecho de tomar sus experiencias como básicas.

En la historia de la filosofía, las proposiciones que se han tomado como básicas son las proposiciones evidentes de la lógica y las matemáticas, y las proposiciones irrefutables concernientes a la experiencia sensible. Los epistemólogos protestantes quieren saber cómo, sin un criterio de lo que es básico, pueden los filósofos decir qué proposiciones son básicas en este sentido. A falta de tal criterio, los creyentes están totalmente capacitados para considerar sus experiencias como básicas. Obviamente, no pueden mostrar a nadie porqué deberían considerar sus experiencias de este modo, pero, del mismo modo, nadie les puede impedir hacerlo. ¿Deja esto la cuestión de qué sea una proposición básica al gusto de cada uno? Aparentemente, no. Se nos dice que mediante un examen detallado de las prácticas, estará claro que ciertas proposiciones no pueden tenerse por básicas. Sin embargo, una vez que se ha admitido esto, el argumento sobre las experiencias básicas se viene abajo. Las prácticas no dependen de las experiencias básicas, ya que es la práctica la que marca el sentido. Ciertamente, lo que no tiene fundamento no es una proposición, sino la práctica. Este último punto de vista está muy cerca del que Wittgenstein sostiene en *On Certainty*.

¹¹ «Voices in Discussion» en *Can Religion Be Explained Away?* Editado por D.Z. Phillips. Londres y Nueva York: Macmillan y St. Martin's Press, 1996, p. 287.

¹² Ver Alvin Plantinga, «Is Belief in God Rational» en *Rationality and Religious Belief*, C.F. Delaney (ed.), Indiana: University of Notre Dame Press, 1979; Alvin Plantinga, «Reason and Belief in God» y, Nicholas Wolterstorff, «Can Belief in God be Rational?» en *Faith and Rationality*, A. Plantinga y N. Wolterstorff (eds.), Indiana: University of Notre Dame Press, 1983.

Por otra parte, no está claro si esta postura es reconciliable con la epistemología protestante. Ya que esta última admite que la defensa intelectual está abierta a objeciones, «cargas» que, de ser válidas, la echarían abajo. Pero las «cargas» deberían contestarse con «contra-cargas». Éstas, a su vez, deberían ser confrontadas con «contra-contra-cargas», y así hasta el final. Así parece que también, desde esta perspectiva, el que los creyentes tengan derecho a considerar sus creencias como básicas depende de la construcción de cargas intelectuales, cargas que la mayoría de ellos no son capaces de formular.

La cuarta concepción de la filosofía de la religión insiste en que debemos tener muy buenas razones para confiar en nuestras prácticas doxológicas.¹³ Es comúnmente aceptado que, ya pensemos en una creencia religiosa o en la percepción, no podemos dar una justificación que no sea circular. Es más, es considerado prácticamente racional confiar en prácticas que nos han sido útiles. Nuestras prácticas no son culpables hasta que se pruebe su inocencia, sino inocentes hasta que se pruebe su culpabilidad.

La confusión en esta postura es que trata la práctica doxológica como si fuera una creencia. Hacemos juicios de percepción que son verdaderos o falsos en términos de conceptos perceptuales, pero esos conceptos no son creencias. La postura en cuestión no tiene en cuenta la distinción entre «error» y «locura» de una manera suficientemente seria. Alston dice que es lógicamente posible que nuestras prácticas doxológicas estén completamente equivocadas y no expresen «cómo son las cosas». Esto es confuso. Si, de hecho, alguien pudiera convencerme de que no puedo fiarme de mis juicios de percepción *en absoluto*, no pensaría que estoy *equivocado*, diría que me estoy volviendo *loco*. Con la religión es distinto. No creer no es una forma de locura. Pero la cuestión lógica, en ambos casos, es que nuestras prácticas no son creencias sobre lo que es real, sino los contextos en los que las distinciones entre lo real y lo irreal tienen sentido.

Echando una mirada a las cuatro concepciones de la filosofía de la religión observamos que se basan en una relación *absoluta* con la creencia religiosa: la filosofía muestra que las creencias religiosas no tienen sentido; la filosofía muestra que hay una gran evidencia de la verdad de la creencia religiosa; la filosofía muestra que los creyentes tienen el derecho de considerar básicas sus creencias religiosas; la filosofía muestra que es prácticamente racional para los creyentes religiosos confiar en sus prácticas doxológicas.

Los wittgenstenianos niegan estas relaciones absolutas entre la filosofía y la creencia religiosa. La religión no puede ser refutada por normas filosóficas previas. La filosofía atiende a los sentidos que brotan de la religión, y éstos confirman que son un saco con un poco de todo. Así pues no se pueden formular preguntas de una manera *absoluta*: ¿contradice la religión a la razón? ¿contradice la religión a la ciencia? Dependerá de lo que se diga, de quién lo diga y de dónde lo diga. A veces habrá incluso contradicciones, y el precio de ignorarlo sería muy alto. Gosse el viejo, un geólogo eminente, que era también un fundamentalista, intentó reconciliar la datación de fósiles con la cronología de la creación que encontró en la Biblia. Dijo

¹³ Ver William P. Alston, *Perceiving God*. Ithaca: Cornell University Press, 1991.

que la fecha bíblica era la correcta, y que Dios simplemente había creado los objetos con un aspecto más viejo. El precio que pagó, según recuerda conmovedoramente su hijo, fue no menos que su desprestigio científico.¹⁴ El error, sin embargo, es pensar que *debe de* haber una contradicción entre Darwin y el Génesis; la idea que se esconde, latente en la razón o en la ciencia, es la contradicción con la religión. Wittgenstein subraya que las contradicciones son algo con lo que uno debe enfrentarse *sólo si aparecen, y en ese mismo momento*.¹⁵ Si aparecen, no pueden ser tratadas de una forma absoluta. Tampoco puede serlo la relación entre la filosofía y la creencia religiosa. Las confusiones filosóficas obstaculizarían la creencia religiosa, pero también lo haría la claridad filosófica. Los resultados prácticos respecto a la creencia y al ateísmo son impredecibles.

Lo que debe ser extraído de estas cuestiones prácticas es la naturaleza de la indagación filosófica, ya que hemos visto que es, ella misma, una cuestión filosófica. Hay concepciones de la filosofía de la religión rivales que, en mi opinión, no discuten lo suficiente lo que las separa. Lo que he ofrecido en este breve ensayo espero que no sea una mera descripción de estas diferentes concepciones, sino alguna indicación, al menos, de porqué creo que las discusiones sobre sus diferencias son urgentes. ¿Es necesario que diga que habrá muchos que no estén de acuerdo?

Traducción: *Yolanda López Muñoz*

¹⁴ Edmund Gosse, *Father and Son*. Londres: Heinemann, 1958.

¹⁵ Estoy en deuda con la discusión de Peter Winch sobre la contradicción en «Darwin and Contradiction» en *Trying to Make Sense*. Oxford: Blackwell, 1987.

La moral y Dios¹

Richard Swinburne

Mi objeto de estudio es ¿qué se sigue de la naturaleza o de la voluntad de Dios para la bondad o maldad morales de las diferentes acciones humanas? (i.e. qué diferencia hay si hay un Dios). Asumo una concepción occidental estándar de la naturaleza de Dios como omnipotente, omnisciente, perfectamente bueno, creador y sustentador (de momento a momento) del universo y de todo lo que contiene.

I

Las acciones pueden ser moralmente buenas, malas o indiferentes. Entre las acciones buenas están aquellas que son obligatorias, y las que van más allá de la obligación y que llamamos «supererogatorias». Yo estoy obligado a pagar mis débitos, pero no a dar mi vida para salvar la de un camarada —aunque es supremamente, supererogatoriamente, bueno que hubiese de hacerlo—. Las acciones obligatorias son aquellas tales que somos dignos de reprobación por no hacerlas,² las supererogatorias son aquellas tales que somos dignos de alabanza por hacerlas.³ De igual modo, entre las acciones malas hay aquellas que es obligatorio no hacerlas —estas son las acciones incorrectas—; y hay acciones malas que no son incorrectas. Pero ¿qué estamos diciendo cuando decimos que una acción es *moralmente* buena etc., en cuanto opuesta a buena etc. de otro modo (prudencialmente buena, legalmente obligatoria, incorrecta desde el punto de vista de la etiqueta etc.)? Sugiero que estamos escogiendo un género de bondad que posee dos caracteres cruciales.

¹ Este artículo es la versión más reciente de mis concepciones sobre este tema. Versiones previas (que no difieren en el enfoque general, pero son menos precisas o menos plenas de diversas maneras) han de encontrarse en mi *The Coherence of Theism*, Clarendon Press, edición revisada, 1993, cap. 11; *Responsibility and Atonement*, Clarendon Press, 1989, caps. 1 y 8; y —el más reciente— «God and morality», en M.M. Olivetti (ed.): *Philosophie de la religion entre éthique et ontologie*, Cedam, 1996. Los párrafos iniciales del presente artículo [que se publica aquí por primera vez] proceden del último.

² Dado que tengamos conocimiento de la obligación, y no tengamos conocimiento de obligaciones en conflicto.

³ Dado que tengamos conocimiento de la bondad de la acción, y no haya conocimiento de otras acciones que sean globalmente mejor que hubiéramos de hacerlas en su lugar.

Si una acción es moralmente buena, el que sea hecha importa más que si es únicamente prudencialmente buena. Si es moralmente obligatoria, posee un carácter obligatorio que sobrepasa lo meramente legalmente obligatorio. Puede que sea legalmente obligatorio para mí luchar por mi país en una cierta guerra, pero si la guerra es injusta, es más importante no luchar; es moralmente obligatorio no luchar. Pero este carácter de bondad «moral» que importa y sobrepasa, no es suficiente para dar a la noción un sentido en el lenguaje. Porque ¿en qué sentido «importa» o «sobrepasa»? La mera definición mediante otras palabras nunca es suficiente para dar a una palabra un sentido en el lenguaje; aquellas otras palabras, o las palabras mediante las que ellas son definidas, tienen que ser hechas efectivas por medio de ejemplos de cosas a las que (en todo caso probablemente) se aplican. Necesitamos ejemplos de acciones que sean moralmente buenas para echarle el guante a lo que significa para la bondad moral el ser bondad global. No podríamos tener idea de lo que es para alguna acción ser moralmente obligatoria a menos que tuviéramos alguna idea de qué acciones eran moralmente obligatorias.

Ahora bien, en el mundo hay, por supuesto, una amplia diversidad de creencias acerca de la bondad global de las acciones. Algunos creen que la eutanasia es en conjunto buena, otros creen que es mala. La gente no está de acuerdo acerca de la bondad global de la pena capital, del castigo corporal, del aborto, de la disciplina estricta de los progenitores, de la fidelidad marital en todas las circunstancias, etc., etc. Pero tal desacuerdo oculta mucho acuerdo subyacente.

En primer lugar, está el hecho de que muchos de los que no están de acuerdo acerca de una de esas cuestiones, a menudo estarán de acuerdo acerca de otras. Y normalmente habrá una cadena entre cualesquiera grupos de personas que son diametralmente opuestos sobre muchas de tales cuestiones, de grupos que están de acuerdo con un grupo extremo sobre la mayoría de las cuestiones, de grupos que están de acuerdo con el grupo semi-extremo sobre la mayoría de las cuestiones, y así sucesivamente hasta que lleguemos al grupo al otro extremo. Entre el extremo liberal y el extremo conservador hay otros tantos que comparten muchas opiniones entre sí y con uno u otro extremo. En segundo lugar, cuando dos personas no están de acuerdo acerca de la bondad o maldad globales de alguna acción, a menudo ambos piensan que su bondad global o su maldad global surge de su posesión de diversas propiedades, cada una de las cuales es en sí misma buena o mala, según sea el caso; a menudo están de acuerdo en qué propiedades contribuyen a su bondad y cuáles contribuyen a su maldad, pero sólo están en desacuerdo sobre qué grupo de propiedades pesa más que el otro grupo. Cada disputante está de acuerdo en que las consideraciones aducidas por su oponente poseen alguna fuerza; esto es, mostrarían, por ejemplo, que la acción es globalmente buena de no ser por las consideraciones que él aduce desde el otro lado. Así, el oponente de la eutanasia implicado en ayudar a un hombre deprimido a cometer suicidio arguye que tal acto es globalmente malo a causa de la santidad y valor de la vida humana, la posibilidad de ayudar a un hombre deprimido a recuperarse de su depresión, el valor de su acción de cooperar activamente en superar esa depresión, y así sucesivamente. El abogado de la eutanasia arguye que ayudar a un hombre deprimido a cometer suicidio es ayudarlo a hacer lo que clara y firmemente quiere hacer y que no hiere a ningún otro en modo alguno; el hecho de que el acto posee este carácter tiene la consecuencia de que es un

acto globalmente bueno, a pesar de sus otros rasgos. Ambos disputantes apelan a consideraciones que el otro de forma natural admitirá que tienen algún peso, aunque cada uno sostiene que las consideraciones que él aduce pesan más que las que aduce el oponente. Hay un *acuerdo* muy amplio entre grupos diferentes en cuanto a la relevancia moral de las diversas consideraciones, incluso si no lo hay en cuanto al peso que hay que dar a cada una.

Denominemos «propiedades constitutivo-morales estándar»⁴ a todas aquellas propiedades que muchos humanos consideran que contribuyen a la bondad o maldad globales de las acciones, tales como (paradigmáticamente) causar placer o dolor. Aquellas de entre ellas que se supone que contribuyen a la bondad global de una acción (e.g. el que cause placer) las denominaré propiedades positivas, y aquellas que se supone que contribuyen a su maldad global (e.g. el que cause dolor) propiedades negativas. De ningún modo todo el mundo piensa que todas las propiedades constitutivo-morales estándar son relevantes para valorar la bondad global, y ciertamente la gente no atribuye la misma importancia a cada una; pero he estado enfatizando que hay una continuidad entre los géneros de propiedad considerados relevantes por gente diferente para valorar la bondad global. Mi criterio propuesto para que la bondad de una acción sea bondad moral es ahora que posea una bondad global que surja de propiedades pertenecientes al conjunto de las propiedades constitutivo-morales estándar, las positivas contando a favor y las negativas contando en contra de su bondad global; afirmar que una acción es moralmente buena es hacer una afirmación de este género.⁵ Es afirmar que hacer la acción importa en el modo en que importan hacer feliz a la gente, o mantener las promesas, o decir la verdad etc., etc. (o en todo caso la mayoría de estas acciones). A la inversa, el que la maldad de una acción sea maldad moral es cuestión de que posea una maldad global que surja de un balance de las propiedades negativas sobre las propiedades positivas, afirmar que ella es moralmente mala es afirmar que su maldad es de este género. Afirmar que alguna acción (entre las acciones buenas) es obligatoria, o que alguna acción (entre las acciones malas) es incorrecta es afirmar que su obligatoriedad o incorrección surge del mismo modo que lo hace la obligatoriedad o incorrección de (en cualquier caso la mayoría de) un gran número de ejemplos paradigmáticos. Si alguien no puede reconocer que la mayoría de los miembros del conjunto de las propiedades constitutivo-morales positivas poseen algo en común que cuenta a favor de una bondad global, y que la mayoría de los miembros del conjunto de las propiedades morales negativas poseen algo en común que cuenta en contra de una bondad global, no veo ninguna razón para suponer que tengan los conceptos de bondad y maldad morales. Y, de forma análoga, si no reconocen muchos de los factores que la mayoría de nosotros reconocemos que cuentan a favor y en contra de la existencia de una obligación, y muchos de los factores que la mayoría de nosotros

⁴ «Standard moral-making properties» [N. del T.]

⁵ A veces las nociones de bondad y obligación «morales» se entienden de maneras más restringidas e.g. como la bondad o cualidad obligatoria que poseen los actos en la medida en que promueven o ejemplifican el placer o el dolor humanos. Con una comprensión de la moral más restringida, podemos entonces afirmar inteligiblemente que otras cosas (e.g. el culto de Dios) son más importantes que el que seamos morales; una afirmación que no es coherente sobre la base de mi comprensión de la moral. No obstante, tales sentidos restringidos pueden deslindarse fácilmente del sentido con el que me ocupo, por los medios usados en el texto para delinear el último.

reconocemos que cuentan a favor y en contra de que una acción sea correcta, no ve ninguna razón para suponer que tengan los conceptos de obligatoriedad e incorrección morales.

Ahora que he clarificado lo que significa atribuir propiedades morales a las acciones, esto es, hacer juicios morales, sugiero que podemos ver dos cosas más acerca de tales juicios. La primera es que ciertos de esos juicios son verdaderos, y otros son falsos (i.e. que algunos juicios acerca de qué propiedades positivas sobrepasan a qué propiedades negativas son verdaderos y otros falsos). Como resultado de la experiencia y la reflexión, es evidente para nosotros los occidentales a finales del siglo XX que el genocidio es moralmente incorrecto, y lo es la inmolación y lo es la esclavitud; y es moralmente obligatorio mantener las promesas en todo caso cuando nos causa pocos problemas, dejando de lado consideraciones en contra completamente extraordinarias. Y así sucesiva y sucesivamente. Y si los miembros de alguna otra cultura piensan de otra manera, están obviamente equivocados —justamente tan obviamente equivocados como lo están los solipsistas y los que creen que la Tierra es plana—. En la moral, como en todo lo demás, debemos creer que las cosas son como, de forma abrumadora, parecen ser. Y es más obvio para casi todos nosotros que el genocidio dirigido por Hitler era moralmente incorrecto que el que ahora no estamos soñando, o que la Tierra tiene muchos millones de años de edad.

La segunda cosa es que las propiedades morales (i.e. la bondad moral, la maldad etc.) de las acciones particulares (escogidas en términos de quién, dónde y cuándo las hizo) son supervenientes sobre sus propiedades constitutivo-morales, que después son ellas mismas propiedades no morales. Lo que Hitler hizo en tales y cuales ocasiones en 1942 y 1943 fue moralmente incorrecto porque fue un acto de genocidio. Lo que vd. hizo ayer fue bueno porque fue un acto de alimentar al hambriento etc. Ninguna acción puede ser simplemente buena o mala moralmente; es buena o mala porque posee otras ciertas propiedades no morales —las de los géneros que ilustré antes—. Y cualquier otra acción que poseyera justamente esas propiedades no morales poseería las mismas propiedades morales. La conjunción de propiedades no morales que da lugar a la propiedad moral puede ser larga o corta. Puede ser que todo acto de contar mentiras sea malo, o que todo acto de contar mentiras en tales y cuales circunstancias (la descripción de las cuales es larga) sea malo. Pero tiene que ser que si hay un mundo M en el que una cierta acción a que posee diversas propiedades no morales (e.g. ser un acto de matar a alguien con quien el asesino tenía un cierto tipo de relación), fue mala, no podría haber otro mundo M^* que fuera exactamente el mismo que M en todos los aspectos no morales, pero en el cual a no fuera mala. Una diferencia en las propiedades morales tiene que surgir de una diferencia en las propiedades no morales. Si una cierta forma de matar no es mala en un mundo, pero es mala en otro mundo, tiene que haber alguna diferencia entre los dos mundos (e.g. en la organización social o en el predominio del crimen) que contribuye a la diferencia moral. Las propiedades morales, para usar la jerga, son supervenientes sobre las propiedades no morales. Y la superveniencia tiene que ser superveniencia lógica. Nuestro concepto de la moral es tal que no tiene *sentido* suponer a la vez que hay un mundo M en el que a es incorrecto y un mundo M^* exactamente lo mismo que M excepto en que en M^* a es bueno. Se sigue que hay verdades lógicamente necesarias de la forma «si una acción posee las propieda-

des no morales A, B y C, es moralmente buena», «si una acción posee las propiedades no morales C y D, es moralmente incorrecta», y así sucesivamente. Si hay verdades morales, hay verdades morales necesarias —principios generales de la moral—. Vuelvo a poner énfasis en que, por todo lo que he dicho hasta aquí, éstos pueden ser a menudo principios muy complicados —e.g. «Toda acción de romper una promesa en las circunstancias C, D, E, F y G es mala», más bien que simplemente «toda acción de romper una promesa es mala». Todas las verdades morales son o bien necesarias (del tipo mentado) o contingentes. Las verdades morales contingentes —e.g. que lo que vd. hizo ayer fue bueno— derivan su verdad de alguna verdad no moral contingente (e.g. que lo que vd. hizo ayer fue alimentar al hambriento) y de alguna verdad moral necesaria (e.g. que todos los actos de alimentar al hambriento son buenos).

II

¿Puede la voluntad de Dios determinar de algún modo qué es bueno o malo? Eso dependerá cuáles sean las verdades morales necesarias. Para un tipo de teoría, para la que yo usaré el nombre ahora tradicional de «teoría del mandato divino» (si bien, como veremos, la noción de «mandato» sólo representa un papel crucial en una variante de tal teoría), la voluntad de Dios determina la moral completa. Dada mi descripción de la moral en términos de verdades necesarias, este tipo de teoría tiene que ser expresada como si afirmara que las únicas verdades necesarias de la moral son las que conectan la voluntad de Dios y lo moralmente bueno o malo. No obstante, hay diferentes variantes posibles de tal teoría. La conexión puede ser entre la voluntad de Dios y la moral; o entre el mandato de Dios y la moral.⁶ Hay una diferencia, porque la voluntad de Dios puede no ser expresada por medio de un mandato (que tiene que ser un fenómeno humanamente accesible —e.g. anunciado a los humanos en sus conciencias religiosas, o por medio de algún profeta o en algún libro). Si bien la voluntad de Dios inexpressada podría hacer las cosas supererogatoriamente buenas (o malas, pero no incorrectas), presumiblemente un mandato debe crear una obligación. La expresión pública de la voluntad que hace algo supererogatoriamente bueno (o malo, pero no incorrecto) será algo parecido a una recomendación (Dios nos deja saber que el que hagamos alguna acción sería bienvenido por su parte). Con la asunción razonable de que, si bien puede que Dios no siempre exprese su voluntad, lo que Él manda es siempre lo que Él quiere, una teoría que conecta la moral con el mandato y la recomendación divinos será una forma más restringida de una teoría más general que conecta la moral con la voluntad divina. En el futuro, por mor de la simplicidad, consideraré la teoría del mandato divino, y sus modificaciones, sólo en su forma más restringida. Será manifiesto cómo aplicar lo que escribiré a otras variantes de la teoría del mandato divino.

⁶ Para una discusión plena de las diferentes variantes de la teoría del mandato divino de la obligación, véase Mark C. Murphy: «Divine Command, Divine Will, and Moral Obligation», *Faith and Philosophy*, 15, 1988; pp. 1-27. Él considera las dos variantes más importantes las consideradas arriba —las que conectan la obligación moral con el mandato divino, o con la voluntad divina—.

Así, pues, lo que caracteriza a la teoría del mandato divino así entendida, será (dados los resultados de mi sección I) que sostiene que las únicas verdades morales necesarias son de la forma «es obligatorio lo que quiera que, y solamente lo que quiera que, Dios mande», «es bueno lo que quiera que, y solamente lo que quiera que, Dios recomiende», «es incorrecto lo que quiera que, y solamente lo que quiera que, Dios prohíba», «es malo lo que quiera que, y solamente lo que quiera que, Dios nos recomiende no hacer». Cualquier teoría tal me parece implausible —puesto que entraña que si no hubiera Dios, no habría ni bien ni mal morales—. Pero, seguramente, torturar niños simplemente por diversión es incorrecto haya o no haya un Dios. Una versión ligeramente modificada de esta teoría dice que si hay un Dios, sus mandatos y recomendaciones (y sólo éstos) determinan qué es moralmente bueno y malo; pero si no hay Dios, lo determinan otras consideraciones.⁷ Eso, sin embargo, también me parece implausible. Haya mandado lo que haya mandado Dios —incluso si no nos ha mandado torturar niños simplemente por diversión— torturar niños simplemente por diversión sigue siendo incorrecto por otra razón que no tiene nada que ver con Dios. Y ningún mandato de Dios podría cambiar eso.

En el otro extremo se halla la concepción, sostenida por Kant,⁸ de que los mandatos divinos (o las recomendaciones) son irrelevantes para el contenido de la moral: que, por ejemplo, no hay verdades necesarias de la forma «si Dios manda una acción del género x, esa acción es obligatoria». Esta concepción también la encuentro implausible. El estatus de ciertos individuos e instituciones (padres, maestros, cuidadores, el estado) seguramente les da el derecho (dentro de límites) a disponer mandatos y hace obligatoria para otros ciertos individuos la conformidad con esos mandatos. En particular, los padres que son no simplemente padres biológicos, sino que están educando y nutriendo a sus hijos poseen ciertos derechos sobre sus hijos mientras ellos son aún jóvenes para decirles que hagan ciertas cosas —e.g. hacer la compra familiar— y el mandato crea una obligación que no existiría de otro modo. El derecho parental de mandar surge en virtud de un principio moral de que los beneficiarios tienen ciertas obligaciones de agradar a los benefactores. El modo primero y obvio de agradar a los benefactores es obedecer sus mandatos. Se sigue —dado que hay un Dios— que si los hijos tienen deberes limitados de obedecer a sus padres, los humanos tienen obligaciones mucho menos limitadas en extensión de obedecer a Dios. Porque Dios es en mucha mayor medida la fuente de nuestro ser que los padres. Dios nos mantiene en la existencia de momento a momento, nos da conocimiento y poder y amigos; y toda la ayuda que nos dan otros benefactores surge de Dios sosteniendo en ellos el poder de hacerlo. Sin

⁷ Una u otra de estas posiciones ha de ser atribuida a Guillermo de Ockham. Véase la exposición de las opiniones de Ockham sobre el estatus de la moral en F. Copleston: *A History of Philosophy*, III, Burnes and Oates, 1953; pp. 103-10. Véase asimismo al ockhamista Gabriel Biel: «La razón de porqué la voluntad divina acepta las cosas como tales o cuales, no es una bondad encontrada por Dios independientemente en los objetos, sino que la razón se halla sólo en la voluntad divina, que acepta las cosas como teniendo tal y cual grado de bondad; ahí está el por qué ellas son buenas en ese grado, y no vice versa» (*Canonis missae expositio*, 23 E).

⁸ Véase e.g. su *Religion Within the Limits of Reason Alone*, trad. T.M. Greene y H.H. Hudson, Harper and Row, 1960; p. 142: «No hay deberes especiales para con Dios en una religión universal»; y sus *Lectures on Philosophical Theology*, trad. A.W. Wood y G.M. Clark, Cornell University Press, 1978; p. 159: «El conocimiento de Dios... no debe determinar si algo es moralmente bueno o un deber para mí. Esto lo tengo que juzgar a partir de la naturaleza de las cosas».

embargo, hay límites a los derechos de los padres sobre los hijos —los padres no tienen el derecho de mandar a los hijos que les sirvan día y noche; y así, más allá de un cierto punto, los mandatos parentales no impondrían obligación. De igual modo (aunque el argumento principal de este escrito no depende en modo alguno de esta concepción) mi propia concepción es que los derechos de Dios sobre nosotros son asimismo limitados, incluso más restringidamente que por el hecho de que Él no puede mandarnos hacer lo que estamos obligados (en virtud de alguna otra verdad moral necesaria) a no hacer —e.g. torturar niños simplemente por diversión—. Dios tiene el derecho de exigir mucho de nosotros por medio del servicio a otros y del culto —pero si elige crear seres racionales libres, sugiero, con ello limita su derecho a controlar sus vidas—. Si hay tales límites, se seguirá que en virtud de su bondad perfecta, Dios no nos mandará hacer acciones allende esos límites —porque mandar lo que uno no tiene derecho a mandar es incorrecto—.

Lo que Dios no manda, puede recomendarlo. Y puesto que (quizá hasta un límite) es supererogatoriamente bueno agrandar a los benefactores más de lo que se está obligado, la recomendación de Dios puede hacer a una acción supererogatoriamente buena, cuando no la hace obligatoria. Y Dios, como los padres humanos, puede mandarnos hacer lo que de todas maneras es obligatorio (e.g. mantener nuestras promesas a otros humanos), y recomendarnos hacer lo que de todas maneras es bueno. Y su mandato y recomendación puede añadirse a la obligación o a la bondad del acto. Asimismo, por supuesto, porque Él ve lo que es bueno y obligatorio por razones distintas de su mandato y recomendación, y nosotros no siempre, Él puede informar de tal bondad y obligación. Pero, si lo que he escrito antes es correcto, hay límites a lo que Dios puede *hacer* que sea bueno u obligatorio (sea por mandato o por voluntad inexpresada).

Que lo que quiera que Dios mande (dentro de tales y cuales límites) es obligatorio será ello mismo una verdad necesaria —siguiéndose sin duda de una verdad más general de una obligación de obedecer a los benefactores (dentro de tales y cuales límites) en virtud de la *naturaleza* de Dios como nuestro creador—. Si, entonces, Dios nos ha mandado hacer una cierta acción, se convierte en una verdad moral contingente el que debemos hacerlo. Esto depende de la *voluntad* expresa de Dios. Y de forma similar para lo que Dios recomienda. Pero hay otras verdades necesarias de la moral que conectan lo obligatorio o lo supererogatoriamente bueno con características de las situaciones humanas no conectadas con el mandato o con la recomendación divinos.

En el diálogo de Platón *Eutifrón*, Sócrates planteó la famosa cuestión: «¿es aquello que es santo amado por los dioses porque es santo, o es santo porque es amado por los dioses?». ⁹ Expresado en términos cristianos (y formulado simplemente en términos de mandato y obligación), el dilema de Eutifrón se convierte en: ¿manda Dios lo que es obligatorio por otras razones, o lo que es obligatorio es obligatorio porque Dios lo manda? La concepción que estoy poniendo sobre el tapete toma la primera alternativa para algunas obligaciones. Debemos no torturar

⁹ *Eutifrón*, 9b.

niños simplemente por diversión, haya o no un Dios; aquí Dios sólo puede mandarnos hacer lo que de todas maneras es nuestro deber. Pero tomo la segunda alternativa para otras obligaciones —si bien, para un mandato divino no habría obligación de adorar los domingos más bien que los martes—. Que hay principios muy generales de la moral, incluyendo no sólo el principio de la obligación de agradar a los benefactores sino también otros principios, fue reconocido por santo Tomás y por Escoto. Santo Tomás sostuvo que «los primeros principios de la ley natural son del todo inalterables».¹⁰ No nos dice mucho en la *Summa Theologiae* acerca de cuáles son estos, pero sí escribe que son principios demasiado generales para ser mencionados en los diez mandamientos, tales como que nadie debe hacer mal a nadie, que él dice están «inscritos en la razón natural como auto-evidentes».¹¹ Escoto nos dice que las únicas obligaciones morales de las que Dios no podría dispensarnos son los deberes de amar y reverenciar a Dios mismo; que él ve como constituidos por los tres primeros de los diez mandamientos.¹² De esta forma, ambos escritores sostienen —y si mis argumentos son correctos, deben sostener— que hay verdades morales necesarias independientes de la voluntad de Dios.

III

¿Pero, reconocer que hay algunas verdades morales que existen independientemente de la voluntad de Dios y que Dios no puede alterar, no tiene la consecuencia de que Dios no es omnipotente? La concepción de que Dios es omnipotente ha sido normalmente construida —desde santo Tomás,¹³ y expresado en una terminología más moderna— como la concepción de que Dios puede hacer cualquier cosa lógicamente posible. Así que si, como he afirmado, hay verdades morales que son lógicamente necesarias, la incapacidad de Dios para hacerlas de otro modo no amenaza su omnipotencia. Pero la concepción de que hay un reino de verdades lógicas (incluyendo las morales) independientes de Dios podría, sin embargo, parecer reducir su soberanía sobre el universo —la definición de omnipotencia podría parecer demasiado limitada—.

Eso parecerá ser así si tomamos una concepción platónica de la verdad lógica. Para el platónico son las proposiciones atemporales, no las oraciones humanas, las que son lógicamente necesarias, posibles o imposibles. Estas proposiciones existen en un mundo eterno y constriñen lo que puede suceder en el mundo contingente; las oraciones humanas meramente expresan estas proposiciones con palabras humanas. Dada esa concepción de las verdades lógicas, ellas sí limitan en verdad los poderes de Dios para la acción. La alternativa es el nominalismo. El nominalista sostiene que no hay tales proposiciones atemporales. No hay razones para postularlas

¹⁰ *Summa Theologiae* 1a. 2a. 94.5.

¹¹ *Summa Theologiae* 1a. 2a. 100.3.

¹² Ordinatio III, suppl. dist. 37, texto y traducción en la pp. 267-87 y comentario en las pp. 60-4 de Allan B. Wolter (ed.): *Duns Scotus on the Will and Morality*, Catholic University of America Press, 1986.

¹³ Véase *Summa Contra Gentiles* 2.25, titulado «Cómo se dice del Dios omnipotente que es incapaz de ciertas cosas», y su larga lista de tales cosas y las diferentes razones de por qué se dice de Dios que es incapaz de ellas.

dado que todas las verdades acerca de la modalidad lógica pueden ser expresadas como verdades acerca de las oraciones humanas. Realmente no hay cosas tales como las proposiciones, si bien a veces es conveniente hablar como si las hubiera, como si hubiera cosas que expresan las oraciones. Yo me alíneo con el nominalista¹⁴ —la modalidad lógica pertenece fundamentalmente a las oraciones de los lenguajes humanos—. Una proposición es lógicamente posible (necesaria, etc.) si cualquier oración declarativa que la exprese es lógicamente posible (necesaria, etc.). Una oración declarativa es lógicamente imposible si no tiene sentido último; una oración es lógicamente necesaria si su negación no tiene sentido último.

Una oración declarativa, cuyas palabras poseen todas significado y que está gramaticalmente bien formada posee sentido *prima facie*. Pero una oración que posee sentido *prima facie* puede que no logre hacer una afirmación inteligible acerca del mundo; o puede entrañar una oración que no logre hacer una afirmación inteligible acerca del mundo. Una oración no logra hacer una afirmación inteligible (i.e. es incoherente) si las reglas para el uso de las palabras de nuestro lenguaje excluyen que la oración aparezca jamás en dicho lenguaje. Tal oración, diré, no tiene sentido último. El ejemplo paradigmático de tal oración es una oración auto-contradictoria.

Dios es, no obstante, omnipotente pese a no ser capaz de hacer «a sun sun sun, güero güero güero», por la simple razón de que las palabras que he empleado no poseen significado, y por ende nada está siendo descrito. Y por la misma razón, Dios no puede originar un estado de cosas supuestamente descrito mediante una oración donde las palabras tomadas por separado poseen todas significado, y se componen gramaticalmente, pero se anulan entre sí de forma que excluyen que la oración sea jamás verdadera. Ese es el por qué Dios no puede originar lo que es supuestamente descrito con «hay más de diez personas en mi habitación y al mismo tiempo menos de cinco». La oración no logra describir nada, porque las reglas para el uso de palabras españolas aseguran que no hay nada que contaría como su ser verdadera. Por supuesto, a veces requiere mucha argumentación mostrar que alguna oración es lógicamente imposible, que carece de sentido último. Al escolar le parece que «hay un triángulo conforme con todos los axiomas de Euclídes, cuyos ángulos interiores suman más de 180°» describe un estado de cosas; pero al extraer lo que se sigue de la oración mediante las reglas del uso de las palabras españolas y de los términos matemáticos, podemos mostrar que lo que es supuestamente descrito no tiene sentido último. Y en ese caso el hecho de que Dios no pueda originar lo que una oración tal se supone que describe, no es debido a una debilidad en Dios, sino a una debilidad en la oración —no describe nada cuya suposición de sostenerlo tenga algún sentido—. Y del mismo modo, dado que los principios generales de la moral son verdades lógicamente necesarias, la razón de por qué Dios no puede hacerlos de otro modo, es que no tiene sentido suponer que ellos sean de otro modo. Las negaciones de las oraciones que enuncian tales principios no tienen sentido último. No hay sentido último en «no es incorrecto torturar niños simplemente por diversión».

¹⁴ Para una defensa plena del nominalismo acerca de la verdad lógica, véase mi libro *The Christian God*, Clarendon Press, 1994, cap. 5.

La fuente principal de cualquier renuencia a admitir esto surgirá, creo, de la creencia de que si la imposibilidad lógica de alguna oración equivale a la carencia de sentido último (e.g. entrañando una auto-contradicción), será demostrable que es tal por sustitución de sinónimos y las reglas de la lógica. De esta forma, en el ejemplo de Euclides, sustituyendo sinónimos y siguiendo reglas lógicas reconocidas, podemos mostrar que hay una auto-contradicción entrañada al suponer que hay un triángulo euclideano cuyos ángulos suman más de 180°. Pero, dice el objetor, no podemos derivar de ese modo una inconsistencia a partir de «no es incorrecto torturar niños simplemente por diversión» o a partir de cualquier otro ejemplo preferido de una falsedad moral aducida.

Ciertamente, estoy comprometido con la concepción de que hay una incoherencia en la oración citada o en alguna oración que la entrañe, si bien la incoherencia no tiene por qué tomar la forma de una auto-contradicción literal («p y no-p»). Pero reconocemos las incoherencias (y las auto-contradicciones como un caso particular de ellas) antes de haber construido jamás un sistema de reglas lógicas. Una prueba primordial de cualquier sistema propuesto es si excluye siempre lo incoherente. Si a veces admite lo incoherente, entonces es un mal sistema. Nuestro reconocimiento de lo lógicamente imposible, necesario etc., precede a nuestra construcción de los sistemas lógicos. Esto puede verse por el hecho de que hay algunas verdades lógicamente necesarias muy obvias que ningún sistema lógico actual puede mostrar que lo son (con la ayuda de la sustitución de sinónimos) —e.g. «si es rojo, es coloreado», o «ninguna superficie puede ser por completo roja y por completo verde al mismo tiempo». Y los lógicos están todo el tiempo buscando construir sistemas de lógica temporal, lógica modal etc. que capturen necesidades lógicas y entrañamientos preexistentes. El hecho (si es un hecho) de que la oración citada no entrañe una incoherencia siguiendo reglas lógicas reconocidas muestra solamente que no hemos desarrollado aún una lógica moral adecuada. Si los argumentos de la sección I son correctos, hay una lógica tal esperando a que sea desarrollada.

El método de descubrir las verdades necesarias de la moral es el del *equilibrium reflexivo*.¹⁵ Comenzamos a la vez con juicios morales particulares (afirmaciones contingentes) hechos en circunstancias no-morales particulares; y asimismo con principios morales generales aparentemente plausibles (aparentes verdades necesarias). Si éstos entran en conflicto en algún punto (i.e. se sigue de la aparente verdad necesaria que para las circunstancias no morales, un juicio moral particular es falso), intentamos enmendar los principios y juicios particulares en un intento de eliminar el conflicto. Enmendamos los juicios particulares a la luz de los principios sugeridos si parece más obvio que los últimos son correctos que el que los primeros son correctos; y enmendamos los principios sugeridos a la luz de juicios particulares si parece más obvio que son correctos los últimos más bien que los primeros. Los moralistas individuales harán lo mejor que puedan, pero tendrán la esperanza al cooperar con otros en esta actividad de alcanzar un sistema que demandará amplia aceptación. Pero claramente tomará mucho tiempo y mucho esfuerzo alcanzar tal acuerdo. Y no meramente tiempo y esfuerzo; sino que, porque adoptar concepcio-

¹⁵ Véase por supuesto John Rawls: *A Theory of Justice*, Oxford University Press, 1972; p. 20.

nes morales nuevas puede tener consecuencias indeseadas para nuestras vidas, a menudo tenemos un sesgo ínsito contra el reconocimiento de verdades morales nuevas. A causa de tal sesgo puede que los humanos nunca logren el acuerdo acerca de la verdad moral. Pero si éstas son alguna vez verdades morales particulares (y algunos ejemplos son muy obvios) y las verdades morales son lógicamente supervenientes sobre las verdades no morales, hay un sistema de la verdad moral necesaria esperando a que sea descubierto, incluso si muchos humanos nunca lo han de reconocer. Una de tales verdades, he sugerido, es que —si hay un Dios— es obligatorio para los humanos hacer lo que Él manda, y bueno para ellos hacer lo que Él recomienda.

IV

Pero ¿por qué un Dios perfectamente bueno habría de disponer mandatos, y con ello establecer cargas morales sobre sus hijos humanos? Sugiero que por cuatro razones. Primero, para darnos motivación adicional para hacer lo que de todas maneras es obligatorio. Como observé antes, los padres a menudo les dicen a sus hijos que hagan lo que ellos de todas maneras deben hacer —a veces, sin duda, porque los niños pueden no caer en la cuenta de qué deben hacer de todas maneras; pero en otras ocasiones, cuando los niños se dan cuenta de ello, para reforzar la obligación—. Los padres cuidan de que sus hijos hagan lo que deben hacer. Si hay un Dios, eso hace Dios. Segundo, para darnos motivación adicional para hacer lo que —de no ser por el mandato de Dios— sería meramente supererogatoriamente bueno. Los padres quieren que sus hijos adquieran el hábito de hacer lo que es bueno más allá de la obligación. Cuando los hijos son jóvenes, les mandan que lo hagan. A menudo los mandatos tienen más efecto que los buenos consejos, pero una vez que los hijos adquieren el hábito de hacer lo supererogatoriamente bueno, la necesidad del mandato disminuye. Dios correctamente quiere que los humanos sean santos, y así tiene razones para ayudar al proceso de nuestra santificación imponiéndonos obligaciones (por medio de mandatos) para una parte de o para toda nuestra vida terrenal. Por supuesto, eso aún nos deja con la libertad de no someternos a estas obligaciones.

Una tercera razón de por qué Dios podría mandarnos hacer ciertas acciones es por motivos de coordinación.¹⁶ A menudo tenemos la opción de hacer una de entre un número de acciones igualmente buenas, de las cuales sólo podemos hacer una, pero cada una de las cuales es importante que alguien hubiera de hacerlas. Un humano (en los días anteriores a las telecomunicaciones) podía predicar el evangelio sólo en una ciudad en un tiempo, sin embargo muchas ciudades necesitaban oír el evangelio. Si Dios le dijo a Jonás que predicara en Nínive, y a algún otro que predicara en Babilonia, esto aseguraría que el evangelio se predica en ambas ciudades. De lo contrario ambos misioneros podrían viajar a Babilonia, y Nínive podría

¹⁶ Debo este punto a mi doctorando, Joseph Shaw. Le estoy máximamente agradecido por los útiles debates sobre las cuestiones de la sección IV.

no oír el evangelio. Y la cuarta razón de por qué Dios podría disponer mandatos es a fin de dar a cada uno de nosotros un lugar especial en el plan providente de Dios para el mundo. Para un mandatario decirle a una persona particular que ejecute una tarea particular hace y muestra que esa persona es importante para el mandatario. Dios trata con nosotros sobre una base individual, y quiere tanto que representemos un papel particular en su plan y es tan bueno para nosotros que lo hagamos, que puede que nos mande que lo hagamos así.

Traducción: *Enrique Romerales*

VII

Filosofía analítica y metafísica

La necesidad de la ignorancia Lógica, indeterminación y metafísica

Timothy Williamson

Todos nosotros profesamos creencias metafísicas, creencias muy generales acerca de lo que hay y acerca de cómo es. Puede que creamos que somos conglomerados de átomos, o que no lo somos; puede que creamos que los árboles existen cuando nadie los está mirando, o que no existen; y así sucesivamente. Tales creencias se derivan, de forma más bien obscura, de una diversidad de fuentes, de entre las cuales el discurso cotidiano, la ciencia natural y la religión figuran en proporciones que varían de una sociedad a otra; incluso puede que algunas creencias metafísicas sean innatas al modo chomskyano. Una persona moderadamente reflexiva ocasionalmente someterá tales creencias a un escrutinio crítico. Por ejemplo, alguien puede darse cuenta de inconsistencias aparentes entre creencias derivadas del discurso cotidiano y creencias derivadas de la ciencia natural, y preguntarse si las inconsistencias son reales. Si lo son ¿qué creencias habrían de ser arrojadas por la borda? Si no lo son, ¿cómo pueden reconciliarse las creencias? Responder a tales preguntas es ya haberse embarcado en la metafísica.

Por lo tanto, uno podría sorprenderse de oír anunciada de cuando en cuando la muerte de la metafísica. El mérito por tal muerte es reclamado por los representantes de una hueste de «ismos» en competencia, desde el positivismo lógico y el científicismo hasta el relativismo y el post-modernismo. Pero lo que está siendo realmente anunciado es que una concepción metafísica particular debería en adelante reinar como suprema, y que el escrutinio crítico de ella no será tomado en serio. Esto es bastante obvio cuando la concepción favorecida es una forma de naturalismo toscamente reduccionista, como a menudo lo es. El asunto es menos obvio cuando se afirma, con un espíritu relativista, que no hay ningún sentido en el que una representación figurativa de la realidad sea más ajustada que cualquier otra; pero, por supuesto, eso mismo es una afirmación metafísica (aunque no necesariamente una afirmación coherente). Las noticias del obituario parecen, en cualquier caso, ser el producto del «pensar como querer», porque dentro de la filosofía misma (en cuanto opuesta al periodismo de alto nivel) la metafísica sistemática ha estado disfrutando de un renacimiento significativo en los últimos veinticinco años o más. Podríamos mencionar los nombres de Saul Kripke y David Lewis en Princeton,

David Wiggins en Oxford, Hugh Mellor en Cambridge y Timothy Sprigge, mi predecesor en la Cátedra de Lógica y Metafísica en Edimburgo.

Una fuente principal del renacimiento ha sido la percepción de que la lógica, lejos de ser una amenaza para la metafísica, amplía sobremanera su poder analítico. Un ejemplo es el uso por Saul Kripke de su semántica formal para la lógica modal cuantificada para localizar con precisión las falacias en los que habían sido considerados como argumentos aplastantes contra el esencialismo. En este escrito tomaré otro caso de la interacción entre la lógica y la metafísica, en la maraña de cuestiones que rodean la idea de *indeterminación*. Mi atención se centrará en las cuestiones mismas; dejo que ustedes extraigan las moralejas metafisológicas.

La idea de indeterminación se usa en una diversidad de campos diferentes. En jurisprudencia, por ejemplo, una concepción común (si bien disputada por Ronald Dworkin) es que en los casos difíciles a menudo es indeterminado si una acción dada quebrantó la ley. La concepción no es meramente que es difícil o imposible saber si la acción fue ilegal, sino que no hay ahí nada a la espera de ser conocido: no hay ningún hecho en cuestión, la pregunta «¿fue ilegal?» no tiene respuesta correcta. De manera similar, en los debates sobre el aborto, una concepción es que es indeterminado cuando comienza la personificación. En verdad, nuestro lenguaje está infectado con la vaguedad; prácticamente cualquier término posee casos fronterizos, que mayoritariamente se sostiene que son casos en los que es indeterminado si el término se aplica. La idea de indeterminación se extiende incluso a la ciencia física, porque el principio de incertidumbre de Heisenberg en la mecánica cuántica se interpreta a menudo que implica algún género de indeterminación en el mundo microfísico. Por supuesto que esta supuesta indeterminación tiene que ser cuidadosamente distinguida del mero indeterminismo, la ocurrencia de sucesos sin causas previas suficientes, porque decir que un resultado no puede ser predicho no es decir con ello que no hay hecho en cuestión concerniente a lo que será. Es igualmente importante distinguir la indeterminación de la indecidibilidad identificada en matemáticas por los teoremas de incompletud de Gödel, porque decir que una proposición no es ni demostrable ni refutable en un sistema formal particular no es negar que es o bien verdadera o falsa; en realidad, la prueba de Gödel muestra que si la proposición en cuestión es indecidible, es verdadera. En la filosofía del lenguaje, Quine ha argumentado de manera célebre a favor de la indeterminación de la traducción, la tesis de que no hay en general un hecho en cuestión acerca de si dos oraciones son sinónimas. La indeterminación de la traducción implica una indeterminación más general del significado, porque si fuera determinado lo que significaban las oraciones, sería determinado si poseían el mismo significado. También los teóricos post-modernos gustan de proclamar la indeterminación de todo significado. Los argumentos a favor de la indeterminación en el significado de nuestras palabras se aplican igualmente a nuestros pensamientos, implicando su indeterminación en el contenido. Si no podemos disfrutar de la determinación en un lenguaje público, no podemos disfrutar tampoco de ella dentro de la privacidad de nuestras propias mentes.

Con la concepción recién esbozada, la indeterminación es un fenómeno de penetrante importancia, teórica y práctica. Constituye un desafío a las ideas recibidas tanto en la lógica como en la metafísica.

En lógica, la semántica estándar para conectivas tales como «si», «no», «y», «o» asume una clasificación exhaustiva de las oraciones a las que se aplican dentro de lo verdadero y lo falso (sin superposición); en la jerga lógica, asume el principio de *bivalencia*. Pero si es indeterminado si una cierta acción fue ilegal, entonces es como mínimo problemático asumir que es o bien verdadero o bien falso decir que la acción fue ilegal. Si bien han sido desarrolladas diversas formas de lógica no bivalente, todas ellas poseen costos técnicos significativos. Más aún, con independencia del fallo de la bivalencia, si acontece la indeterminación, entonces necesitaremos razonar sobre ella, y por consiguiente tenemos que indagar los principios lógicos que gobiernan construcciones tales como «es indeterminado si p » y «es determinado que q ». Incluso cuando no estamos razonando *acerca de* la indeterminación, con todo estamos sujetos a razonar en lenguajes en los que ella ocurre, y por lo tanto a encarar la pregunta práctica: ¿cómo deberíamos razonar en tales lenguajes?

En metafísica, lo que es desconcertante es la idea de que la realidad misma podría ser indeterminada. Nos preocupa menos el pensamiento de que nuestras representaciones de la realidad podrían ser indeterminadas —porque, por ejemplo, nuestro lenguaje no alcance la precisión perfecta—. No obstante, no está claro que la indeterminación pueda ser confinada a nuestras representaciones. Si es indeterminado cuándo comencé yo a existir, ¿no es eso una indeterminación en la trayectoria espacio-temporal de la cosa particular que yo soy, y por lo tanto una indeterminación en el mundo? Las interpretaciones de la mecánica cuántica que postulan la indeterminación en el mundo microfísico mismo, no meramente en nuestras representaciones de él. Por supuesto, puede mantenerse que algunos de los argumentos más radicales a favor de la indeterminación socavan la misma distinción entre la realidad y nuestras representaciones de ella, pero, si es así, eso exigiría una revisión incluso más profunda de nuestras creencias metafísicas de lo que sería exigido por la indeterminación en el lado mundano de la distinción.

Incluso los moderados que confinan la indeterminación a las representaciones, asumen que poseemos una captación adecuada del concepto de indeterminación. Esta asunción necesita ser considerada con un ojo más crítico. Cuando llamamos a algo «indeterminado», ¿sabemos realmente de qué estamos hablando?

Podemos comenzar con la idea de que la indeterminación consiste en hiatos de valores de verdad: es decir, llamar «indeterminado» a algo es decir que no es ni verdadero ni falso. Por ejemplo, el aserto «el paciente está muerto» es indeterminado si y sólo si el aserto no es ni verdadero ni falso. En ese caso, la pregunta «¿está muerto el paciente?» no tiene respuesta correcta. Esta descripción de la indeterminación apenas servirá tal como está: el Mar del Norte no es ni verdadero ni falso, pero eso no es suficiente para hacerlo indeterminado. El Mar del Norte ni siquiera es un candidato para ser verdadero o falso. Solamente el género de cosa que sea un candidato para la verdad y la falsedad podría hacerse indeterminado al no ser ninguna. Pero esta aclaración no es suficiente, porque aún deja abiertas dos concepciones completamente diferentes de los hiatos de valor de verdad, entre las cuales

tenemos que distinguir antes de que podamos valorar la idea de que ellos constituyen la indeterminación.

En la primera concepción, los hiatos de valor de verdad surgen a partir del fenómeno de la dependencia contextual. Considérese, por ejemplo, la oración «eso estaba allí entonces.» Posee un significado lingüístico general que alguien que esté aprendiendo español debe llegar a conocer. Este conocimiento es necesario para comprender lo que es dicho por alguien que profiera la oración. Pero no es suficiente, porque qué es dicho —qué enunciado es formulado— depende asimismo del contexto; el significado lingüístico por sí solo no decide qué cosa es el referente de «eso», qué lugar es el referente de «allí» y qué tiempo el referente de «entonces.» En algunos casos el contexto no proporcionará tales referentes —por ejemplo el presente contexto, dado que yo no tengo en mente ninguna cosa, lugar o tiempo en particular—. Ningún enunciado, verdadero o falso, fue formulado cuando yo profirió la oración. No la dije en serio. Alternativamente, la oración podría ser dicha en serio, pero ser malinterpretada —el hablante podría suponer que él mismo tiene en mente referentes en particular cuando realmente, como resultado de alguna confusión, no los tiene— y con todo ello no ser formulado ningún enunciado. En esta primera concepción, todo enunciado es verdadero o falso, pero los hiatos de valor de verdad acontecen cuando no se formula ningún enunciado mediante la preferencia de una oración declarativa con significado.

En la segunda concepción las cosas son completamente diferentes. Incluso cuando un enunciado es formulado en cualquiera que fuere el sentido en que los enunciados son formulados algunas veces, puede sin embargo resultar no ser ni verdadero ni falso. Por ejemplo, podría sostenerse que decir «Juan está vivo,» cuando Juan es un caso limítrofe de vida, es formular un enunciado que no es ni verdadero ni falso. Los hiatos de valor de verdad infectan lo que es enunciado, no únicamente el intento de enunciar algo.

La diferencia misma entre las dos concepciones se muestra en los informes del discurso que se supone que sufren de los hiatos de valores de verdad. Para la primera concepción, si alguien profiere la oración «eso estaba allí entonces» pero no logra formular un enunciado, yo no puedo informar de su discurso en *oratio obliqua* diciendo: «dijo que eso estaba allí entonces,» porque eso sería hacer de su fallo de referencia mi propio fallo; no habría ningún enunciado que estuviera atribuyéndole a él, y así tampoco yo estaría formulando un enunciado. En contraste, para la segunda concepción, si alguien formula un enunciado que no es ni verdadero ni falso al decir «Juan está vivo,» puedo perfectamente bien informar de su discurso en *oratio obliqua* diciendo: «dijo que Juan está vivo,» porque eso es atribuirle a él un enunciado particular, y el enunciado atribuyente puede ser verdadero incluso si el enunciado atribuido no es ni verdadero ni falso.

Si la indeterminación consiste en hiatos de valores de verdad, ¿cómo se comportan las dos concepciones de los hiatos de valores de verdad en cuanto descripciones de la indeterminación? Para la primera concepción, la indeterminación no es

una propiedad de los enunciados; donde hay indeterminación no es formulado ningún enunciado. Esta opinión no encaja muy bien con muchas de las razones por las que fue originalmente introducida la idea de indeterminación. Por ejemplo, quienes interpretan que la mecánica cuántica implica indeterminación en el mundo no quieren decir que las oraciones en los libros de texto de mecánica cuántica no logren formular enunciados. De nuevo, incluso si Juan es un caso limítrofe de vida, aún así formulamos un enunciado al decir «Juan está vivo,» porque ello es parte del enunciado verdadero más complejo que formulamos cuando decimos: «si Juan atropelló a este hombre y le puso su ropa entonces Juan está vivo.» De este modo, parece como si la opinión de que la indeterminación consiste en hiatos en los valores de verdad debiera ser combinada con la concepción segunda de tales hiatos, según la cual ellos acontecen incluso cuando es formulado un enunciado, de modo que puede haber indeterminación incluso cuando es formulado un enunciado. No obstante, la segunda concepción de los hiatos de valores de verdad se enfrenta a una objeción radical.

Para la segunda concepción, uno puede formular un enunciado y sin embargo no decir nada verdadero o falso; así el enunciado mismo no es ni verdadero ni falso. Supongamos, por ejemplo, que el enunciado de que Juan está vivo no es ni verdadero ni falso.

Por lo tanto debemos preguntar: ¿qué es el ser verdadero para el enunciado de que Juan está vivo? Como en efecto señaló Aristóteles, es simplemente el que Juan esté vivo. Si Juan está vivo, entonces el enunciado de que Juan está vivo es verdadero, y si el enunciado de que Juan está vivo es verdadero, entonces Juan está vivo. De forma más general, la condición para que sea verdadero el enunciado de que tal y tal cosa es tal y cual, es simplemente la condición para tal y tal cosa de ser tal y cual. La equivalencia trivial entre «el enunciado de que tal y tal cosa es tal y cual es verdadero» y «tal y tal cosa es tal y cual» es la regla fundamental que gobierna la aplicación del concepto de verdad para enunciados; cualquier cosa que no obedeciera a ella sería algún otro concepto. Puesto que lo que es el ser verdadero para el enunciado de que Juan está vivo es simplemente el estar vivo de Juan, lo que es el no ser verdadero para el enunciado de que Juan está vivo es simplemente el no estar vivo de Juan. Así, si el enunciado de que Juan está vivo no es verdadero, entonces Juan no está vivo.

De forma similar, debemos preguntar: ¿qué es el ser falso para el enunciado de que Juan está vivo? Como en efecto señaló Aristóteles, es simplemente el no estar vivo de Juan. Si Juan no está vivo, entonces el enunciado de que Juan está vivo es falso, y si el enunciado de que Juan está vivo es falso entonces Juan no está vivo. De forma más general, la condición para que sea falso el enunciado de que tal y tal cosa es tal y cual, es simplemente la condición para tal y tal cosa de no ser tal y cual. La equivalencia trivial entre «el enunciado de que tal y tal cosa es tal y cual es falso» y «tal y tal cosa no es tal y cual» es la regla fundamental que gobierna la aplicación del concepto de falsedad para enunciados; cualquier cosa que no obedeciera a ella sería algún otro concepto. Puesto que lo que es el ser falso para el enunciado de que Juan está vivo es simplemente el no estar vivo de Juan, lo que es el no ser falso para el enunciado de que Juan está vivo es simplemente el no estar no vivo de Juan. Así, si el enunciado de que Juan está vivo no es falso, entonces Juan no está no vivo.

El resultado de este razonamiento, trivial tal como suena, es que si el enunciado de que Juan está vivo no es ni verdadero ni falso, entonces Juan no está ni vivo ni no vivo: esto es, él está a la vez no vivo y no no vivo. Pero tal conjunción es auto-contradictoria: afirma y niega a la vez que Juan no está vivo. De este modo, al postular un hiato de valor de verdad de acuerdo con la segunda concepción, nos contradecemos a nosotros mismos. Por supuesto, a veces sí que usamos formas auto-contradictorias de palabras para describir situaciones limítrofes: «¿Estaba la casa en buen estado?» «Bien, estaba y no estaba.» La reacción obvia ante tales expresiones es tomarlas, no con su valor aparente, sino meramente como expresando el hecho mundano de que hay alguna razón para afirmar algo y alguna razón para negarlo. Unos pocos filósofos han tomado estas situaciones más en serio, afirmando que algunas contradicciones son verdaderas y disponiendo ingeniosamente sistemas formales en los que uno puede contradecirse a sí mismo y salir adelante con ello —esto es, en los que una contradicción no convierte el sistema en trivial implicando todo—. Uno puede salir adelante justamente casi con cualquier cosa en algún sistema formal u otro. No obstante, asumiré que las restricciones *ad hoc* sobre la lógica elemental que resultan ser el precio de admitir contradicciones realmente no nos capacitan para entender cómo podría ser verdadera una contradicción, de modo que contradecirse a sí mismo sigue siendo un problema, no una solución. De forma más específica, asumiré que las contradicciones han de ser negadas. Así, si la segunda concepción de los hiatos de valores de verdad es auto-contradictoria, como ha sostenido el argumento precedente, entonces esa concepción ha de ser rechazada.

Una vez más, pueden disponerse sistemas formales en los que se bloquee el argumento de que la segunda concepción es auto-contradictoria. La cuestión es si cualquiera de esos sistemas formales hace justicia a los conceptos informales que figuran en el argumento original. En otro lugar he argumentado con detalle a favor de una respuesta negativa cuando los supuestos hiatos de valores de verdad resultan de la vaguedad. No repetiré aquí los argumentos, sino que simplemente mencionaré que ellos conciernen al impacto en tales sistemas de lo que es conocido como *vaguedad de orden superior*: por ejemplo, Juan podría ser un caso limítrofe de un caso limítrofe de vida. Por consiguiente, asumiré que el argumento contra la segunda concepción de los hiatos de valores de verdad es, tal como parece ser, válido.

Es natural preguntar si el argumento contra la segunda concepción de los hiatos de valores de verdad cuenta igualmente contra la primera. La respuesta es que no, porque, para la primera concepción, cuando decimos que una expresión no es ni verdadera ni falsa, implicamos que no expresaba ningún enunciado, así que no hay ninguna expresión que podamos hacer que proporcionaría la condición de verdad de la expresión original expresando el mismo enunciado. Por ejemplo, en un contexto en que la oración «él estaba allí entonces» adolece de un fallo de referencia, no podemos decir: «la proferencia de «él estaba allí entonces» es verdadera si y sólo si él estaba allí entonces,» porque lo que sigue a «si y sólo si» tendría ello mismo que adolecer de un fallo de referencia, de modo que el mismo bicondicional complejo entero no expresaría ningún enunciado. De esta forma, el argumento a favor de esta postura ni siquiera puede ser enunciado. No obstante, el hecho de que el argumento deja intacta la primera concepción de los hiatos de valores de verdad no evita la idea

de que la indeterminación consiste en hiatos de valores de verdad, porque ya hemos visto que la primera concepción no da cuenta adecuadamente de la indeterminación. Por lo tanto, tenemos que concluir que la indeterminación *no* consiste en hiatos de valores de verdad. Decir que es indeterminado si Juan está vivo no es decir que «Juan está vivo» no es ni verdadero ni falso.

Esta conclusión parece ser consistente con la idea intuitiva de la indeterminación. Si es indeterminado si Juan está vivo, entonces es igualmente indeterminado si «Juan está vivo» es verdadero. Pero ahora necesitamos dar cuenta de la indeterminación de algún otro modo. Presumiblemente, es indeterminado si Juan está vivo si y sólo si ni es determinado que Juan está vivo ni determinado que Juan no está vivo, pero ¿qué significa aquí «determinado»? No puede significar simplemente «verdadero,» porque de otro modo la afirmación de indeterminación estaría abierta a una objeción justamente como la que afectaba a la concepción de la indeterminación del hiato de valor de verdad. Tal concepción puede ser evitada sólo si «no determinado» no entraña «no verdadero.» Así, tiene que insertarse algo dentro de «determinado» que no esté insertado dentro de «verdadero»: ¿pero cuál es este ingrediente extra? La dificultad de definirlo puede ilustrarse por medio de ejemplos.

Podríamos tratar de decir que «es determinado» significa que es un hecho objetivo. Si es así, «es indeterminado si Juan está vivo» significa que ni es un hecho objetivo que Juan está vivo ni es un hecho objetivo que él no está vivo. Pero ¿qué significa «es un hecho objetivo»? Si es simplemente un circunloquio pomposo para «es verdadero,» entonces volvemos al antiguo problema; la noción de indeterminación se vuelve auto-contradictoria. Así que probemos la sugerencia de que «es un hecho objetivo» significa que es certificable públicamente. Así, «es indeterminado si Juan está vivo» significa que ni es certificable públicamente que Juan está vivo ni certificable públicamente que él no está vivo. Aquí no hay contradicción. No obstante, la propuesta priva de su mismo sentido a la noción de indeterminación. Porque la idea de indeterminación se suponía que era la idea de que no hay hecho en cuestión, lo cual es una afirmación acerca de la metafísica de la situación: pero la afirmación de que no hay ningún hecho *certificable públicamente* es una afirmación puramente *epistémica*, acerca de nuestro conocimiento del asunto, no acerca del asunto mismo. Decir que el hecho en cuestión no puede ser certificado públicamente no es decir con ello que no hay hecho en cuestión. Ningún modo de entender «hecho objetivo» ofrece a los amigos de la indeterminación lo que ellos quieren.

El problema es general. Si bien es difícil convencerse uno mismo de que lo es sin examinar detenidamente muchos especímenes de intentos de explicar la determinación. Lo que se necesita es algún género de condición no epistémica más allá de la verdad para que haya un hecho en cuestión.

Podemos considerar un intento más de explicar la idea de indeterminación, basado en la idea de que la verdad adviene en grados. Por ejemplo, se afirma, a medida que uno crece, el enunciado de que uno es alto se hace más verdadero. Una versión particularmente ingenua de esta idea se ha hecho popular en algunos círculos bajo el nombre de «lógica difusa,» de la cual afirman ser una aplicación algunas lavadoras japonesas. La propuesta es que es perfectamente indeterminado si yo soy alto cuando el enunciado de que yo soy alto posee exactamente el mismo grado de

verdad que el enunciado de que yo no soy alto. Ahora bien, no es enteramente claro que tenga sentido asignar grados de verdad en todos los casos putativos de indeterminación. Por ejemplo, asignar grados de verdad al enunciado de que una acción fue ilegal es, en efecto, asignar grados de ilegalidad, y puede que seamos renuentes a depositar mucho peso teórico sobre tales asignaciones. No obstante, despachemos esa objeción por mor del argumento, porque emerge otro problema. Supongamos que el enunciado de que yo soy alto de hecho posee exactamente el mismo grado de verdad que el enunciado de que no soy alto. Dada esta suposición, se sigue que adscribir verdad a uno de esos enunciados es equivalente a adscribirla a ambos, puesto que el que un enunciado sea verdadero viene determinado por su grado de verdad, para la concepción de los grados de verdad en cuestión. Pero la adscripción conjunta de verdad a la vez para el enunciado de que yo soy alto y para su negación ha de negarse, porque (por el principio acerca de la verdad ya discutido) es equivalente a la aserción conjunta de que yo soy a la vez alto y no alto, y estamos asumiendo que han de negarse las contradicciones. De este modo, deberíamos negar asimismo que el enunciado de que yo soy alto sea verdadero. Por un argumento similar, deberíamos negar que el enunciado sea falso. Pero esto es volver a la segunda concepción de los grados de valor de verdad, que ya ha sido rechazada. El intento de explicar la indeterminación en términos de grados de verdad es un fracaso.

En este punto, los amigos de la indeterminación podrían refugiarse en un género de minimalismo. Podrían decir: «Simplemente captamos de veras la idea de indeterminación, incluso si no podemos explicarla. No tenemos por qué explicarla; es una idea primitiva. Lo que es más, la captamos de tal modo que simplemente podemos ver que no es una idea epistémica». Tal minimalismo, si es suficientemente decidido, es difícil de refutar. No obstante, en el mejor de los casos es un último recurso para los amigos de la indeterminación, porque socava las razones a favor de postular la indeterminación en primer lugar.

Supongamos, por ejemplo, que tenemos una descripción completa en términos físicos precisos de una disposición de unos pocos granos de arena, pero que aún no podemos decidir si clasificarlo como un montón. Los argumentos a favor y en contra parecen parejamente equilibrados. El concepto de montón es vago. Hay una fuerte tentación a decir que es indeterminado si es un montón. Pero lo que es mucho más obvio es simplemente esto: que no tenemos ningún modo de averiguar si es un montón. Si aplicamos la lógica ortodoxa, podemos razonar que o bien es un montón o no lo es. Si es un montón, entonces eso es una verdad que no tenemos modo de conocer; si no es un montón, entonces también eso es una verdad que no tenemos modo de conocer. En uno u otro caso hay una verdad —un hecho— que estamos abocados a ignorar. Esa es la descripción minimalista cabal del caso. Los amigos de la indeterminación rechazan esa descripción. Ellos insisten en que no hay aquí nada de lo que seamos ignorantes. Si se objeta que ignoramos si es un montón, ellos preguntan en qué podría consistir el hecho de que eso es un montón (o el hecho de que no lo sea). Es decir, rechazan la opinión minimalista de que podría ser simplemente un hecho que es un montón (o que no lo sea), sin tener por qué consistir en ninguna otra cosa. Ellos exigen una explicación. Pero entonces, ¿con qué derecho podrían resistir la exigencia de dar una explicación de en qué consiste

la indeterminación? Seguramente ello tiene más necesidad de explicación que el hecho de ser un montón, no menos. En verdad, ¿qué intuición de una situación podemos obtener atribuyendo la indeterminación, si la idea está tan empobrecida teóricamente como la descripción minimalista manifiesta?

Si la dirección de las observaciones precedentes es correcta, entonces los amigos de la indeterminación a la vez que necesitan explicar la idea de indeterminación son incapaces de hacerlo. La conclusión a extraer, si bien de forma tentativa, es que no hay tal cosa como la indeterminación. Es un mito de los teóricos, que ofrece sólo una ilusión de comprensión. Sería, por supuesto, una equivocación representar esta conclusión diciendo que todo está determinado. Lo que se está rechazando es la misma distinción, no únicamente un lado de ella. La idea no sirve de nada, y no debería usarse ni en la afirmación ni en la negación.

Deberíamos retirar la afirmación de que es indeterminado si Juan está vivo. ¿Se sigue que deberíamos aseverar positivamente que es o bien verdadero o bien falso que Juan está vivo? No de forma completamente automática. Podríamos adoptar una posición neutral, ni aseverando ni negando que sea o bien verdadero bien falso que Juan está vivo. Pero la abstención no es suficiente. La cuestión es: ¿cómo podría ser *correcto* adoptar la posición neutral? Por supuesto, nuestra ignorancia de un hecho relevante a veces hace que sea correcto para nosotros ser agnósticos acerca de un asunto. Pero la tentación de postular la indeterminación surge solamente cuando parece que nunca solventaremos la cuestión, por mucho que continuemos nuestras investigaciones. Si esa apariencia es correcta, entonces somos irremediamente ignorantes de un hecho relevante; hemos tomado carrerilla contra nuestros límites epistémicos. Si es permisible invocar nuestros límites epistémicos aquí, entonces ya no parece ser ninguna buena razón resistirse a la conclusión de la lógica estándar, de que el enunciado que estábamos tentados a clasificar como indeterminado es verdadero o falso, si bien no sabemos qué. Si nuestros límites epistémicos no hubieran de ser invocados, entonces la razón para resistirse a la conclusión de que el enunciado es verdadero o falso sería alguna suerte de pretensión de indeterminación acerca de ello, que es justamente lo que hemos visto que hay razón para rechazar. Por lo tanto, no hemos encontrado ninguna alternativa prometedora a la opinión de que, cuando estamos tentados a invocar la indeterminación, hay un hecho en cuestión, del que somos irremediamente ignorantes. Nuestra ignorancia significa que ni siquiera podemos enunciar el hecho del cual somos ignorantes. Lo mejor que podemos hacer es decir, por ejemplo, que es o bien el hecho de que Juan está vivo o el hecho de que no lo está; nunca sabremos cuál.

Muchos filósofos encuentran repugnante esta conclusión. A veces la razón es un compromiso con una teoría verificacionista de la verdad, para la cual la hipótesis de una verdad inverificable es una contradicción en los términos. Pero incluso filósofos que admiten la posibilidad de verdades inverificables en física son a menudo reacios a extender esta posibilidad a asuntos más cercanos. Encuentran la ignorancia irremediable acerca de los quarks mucho menos chocante que la ignorancia irremediable acerca de los montones. ¿Por qué habría de ser esto?

Quizás la imaginación tiene un sesgo natural hacia el verificacionismo, que fue explotado por los argumentos de Berkeley a favor del idealismo. Cuando imagina-

mos un hecho, nos detenemos en los modos en que las apariencias harían manifiesto el hecho: a menudo esas apariencias son perceptivas externas; a veces, cuando el hecho comporta un estado psicológico, son sus apariencias para su sujeto lo que consiste en estar en ese estado. No obstante, en casos de ignorancia irremediable las apariencias no hacen manifiesto el hecho, y nuestras imaginaciones son frustradas. Algunas disciplinas (tales como la física) nos hacen enfrentarnos tajantemente al fallo del mundo de estar delimitado por los límites de nuestra imaginación, y aprendemos a no tratar a esos límites como los límites del mundo. Pero cuando eso alcanza a nuestra aplicación cotidiana de nuestros conceptos cotidianos de nuestro mundo cotidiano, la inadecuación de la imaginación es mucho menos obvia, y volvemos a caer en la suposición de que lo que no podemos imaginar no puede existir.

¿Cómo encajan estas observaciones con el postulado de indeterminación de algunas interpretaciones de la mecánica cuántica, que está paradigmáticamente distante de nuestro mundo cotidiano? Bien, los problemas de la mecánica cuántica no serían tan difíciles como son si pudieran ser resueltos con la mera invocación o bien de la indeterminación o bien de la ignorancia. De veras parece que algo en nuestras pautas naturales de pensamiento está profundamente mal dispuesto para la comprensión de los fenómenos cuánticos, pero asimismo parece que lo que va mal no se halla al nivel de nuestras asunciones acerca de la lógica y la verdad, sino a un nivel físico más específico. Alguna evidencia a favor de esto es que los intentos de comprender los fenómenos cuánticos postulando una lógica cuántica divergente como rival de la lógica clásica están siendo crecientemente considerados como fracasos. Las lógicas cuánticas pueden en verdad ser definidas, pero no hay buenas razones para considerarlas como rivales de la lógica clásica más bien que como extensiones de ella. Despachar la indeterminación (como opuesta al indeterminismo) no debería amenazar cualesquiera nuevas ideas físicas que se necesiten para comprender los fenómenos cuánticos.

La ignorancia irremediable postulada por el argumento precedente ha de encontrarse en los casos limítrofes y disputados que nuestra vida práctica y teórica impone continuamente a nuestra atención. Ellos pueden encontrarse tan fácilmente en lo próximo a nosotros como dentro de los dominios de las ciencias abstrusas.

De algún modo, nos las arreglamos para vivir en esta condición de ignorancia irremediable. Una técnica que usamos es la estipulación. Cuando se necesita más precisión, trazamos una línea un tanto arbitraria a través del límite del área. Eso no hace el asunto perfectamente preciso, porque las líneas visibles poseen anchura, y las palabras con las que hacemos nuestras estipulaciones son ellas mismas vagas. No obstante, las estipulaciones a menudo introducen bastante precisión para el propósito en ciernes, al resolver los casos que es efectivamente probable que sean disputados. Sabemos que estas estipulaciones no son descubrimientos. Ellas cambian los conceptos y por tanto las cuestiones en disputa; lo que sabemos después de la estipulación no es exactamente aquello que ignorábamos antes. No obstante, el cambio puede ser lo bastante pequeño para ser razonable en un sentido práctico. Pero cuando el concepto original informal expresa nuestra preocupación primaria

(como con conceptos tales como *vida y equidad*), tiene importancia si pensamos que la estipulación resuelve una indeterminación en un concepto o que meramente incorpora una asunción operativa acerca de su aplicación sobre la base de la cual actuaremos cuando nuestra ignorancia de la verdad sea irremediable. Si pensamos que las consecuencias prácticas de actuar sobre la base de la asunción falsa de que el concepto se aplica son mucho peores que las consecuencias prácticas de actuar sobre la base de la asunción falsa de que no se aplica, o *vice versa*, entonces la interpretación de la ignorancia nos hace precavernos para sopesar nuestras estipulaciones en consecuencia, mientras que la interpretación de la indeterminación no lo hace. Aún más, la interpretación de la ignorancia legitima el uso del razonamiento clásico en los lenguajes vagos. La disputa teórica entre indeterminación e ignorancia puede tener consecuencias prácticas.

En filosofía hay una tentación constante de postular un reino de fenómenos en los que nada se esconde de nosotros. Descartes pensaba que la mente propia de uno es tal reino. Wittgenstein agrandó el reino a todo lo que es de interés para la filosofía. Que ellos explicaron este rasgo especial de modos muy diferentes apenas hay que decirlo; lo que es destacable es su acuerdo en nuestra posesión de un nicho cognitivo en el que todo está abierto a la inspección. Se concede que mucho de nuestro pensamiento —por ejemplo, en las ciencias físicas— tiene que operar fuera de este nicho, en circunstancias ajenas. La pretensión es que no todo nuestro pensamiento podría ser de ese modo.

Negar que algo está escondido no es aseverar que somos infalibles respecto de ello. Los errores son siempre posibles. No hay límite a las conclusiones a las que el razonamiento falaz puede atraernos. La idea es que, en nuestro nicho cognitivo, tales equivocaciones son siempre rectificables. De forma semejante, no somos omniscientes respecto de nuestro nicho cognitivo. Puede que no sepamos la respuesta a una pregunta simplemente porque la pregunta nunca se nos ha ocurrido. Incluso si algo está abierto a la inspección, puede que no hayamos echado un vistazo en esa dirección. De nuevo, la idea es que tal ignorancia es siempre eliminable.

Bien es verdad que lo que hemos encontrado son razones para creer que estamos cognitivamente desamparados: ningún dominio de nuestro pensamiento está libre de la ignorancia irremediable. Esta conclusión puede apoyarse con una línea de argumentación diferente.

Consideremos por un momento el fenómeno de los *márgenes de error*. Imaginemos que vamos caminando hacia una torre, que podemos ver a distancia. En tales circunstancias, podemos juzgar su distancia sólo con el ojo desnudo, de forma aproximada y pronta. Nos preguntamos si está a menos de una milla de distancia. A medida que caminamos hacia ella, se incrementa gradualmente la confianza de que lo está. Cuando estamos bastante cerca, podemos ver de un vistazo que está a menos de una milla; sabemos que está a menos de una milla de distancia. Antes de eso, no obstante, hubo un momento en que la torre estaba de hecho justamente a una pulgada menos que una milla de distancia. En ese momento, ¿sabíamos que estaba a menos de una milla? Seguramente no, porque nuestra confianza en que estaba a menos de una milla de distancia era sólo muy ligeramente (si es que lo era en

absoluto) mayor de lo que lo era un segundo antes, cuando la torre estaba a más de una milla de distancia. Ningún grado de confianza en la proposición verdadera de que la torre estaba a menos de una milla constituiría conocimiento de que estaba a menos de una milla de distancia, porque, en el período que abarca, nuestro nivel de confianza de que la torre está a menos de una milla de distancia no es suficientemente sensible a si está verdaderamente a menos de una milla de distancia. En tales circunstancias, el conocimiento exige un margen de error de varios cientos de yardas. La torre está a varios cientos de yardas menos que una milla de distancia antes de que estemos en posición de saber que está a menos de una milla de distancia. Dentro de una banda de varios cientos de yardas —el margen de error— la torre está a menos de una milla de distancia y no estamos en posición de saber que está a menos de una milla de distancia.

Nuestra ignorancia en ese ejemplo es altamente contingente dependiendo de nuestras circunstancias. Podríamos servirnos de instrumentos de observación y calcular la distancia de la torre desde diversos puntos con mucha más precisión, si nos preocupáramos de ello. Eso se debe a que el concepto de milla no se define perceptivamente, sino como 1760 yardas, esto es, que es como 63,360 pulgadas, y a su vez el concepto de pulgada se define de una forma tal que facilite la medición precisa. Los juicios del ojo desnudo con tales conceptos son simplemente un atajo conveniente. No obstante, por dos razones el ejemplo no es desorientador. Primero, el efecto de las definiciones de las unidades de medida suministradas incluso por la máxima tecnología es minimizar los márgenes de error, pero no eliminarlos por completo. Cualquier instrumento de medida es preciso solamente dentro de un margen de error. Segundo, al contrario que el concepto de milla, la mayoría de nuestros conceptos no poseen definiciones precisas. No podemos construir instrumentos con los que medir con precisión su aplicación, porque no podríamos calibrar esos instrumentos con precisión sin poseer ya un conocimiento preciso de la aplicación del concepto informal. Pero la imposibilidad de medida ensancha más bien que elimina el margen de error del concepto.

Considérese, por ejemplo, el concepto de *dolor*. Los filósofos se han congratulado en afirmar que, siempre que uno siente dolor, está en posición de saber que siente dolor. Pero imaginemos ahora un proceso en el que uno pasa gradualmente de no sentir dolor a sentir dolor. Uno no tiene por qué saltar instantáneamente de no tener confianza en absoluto en que siente dolor a tener completa confianza en que siente dolor. Más bien, el nivel de confianza de uno puede elevarse gradualmente. Cada vez que es traspasado el umbral para el ser perfectamente verdadero que uno siente dolor, uno no pasa simultáneamente el umbral del ser perfectamente verdadero que está en posición de saber que siente dolor, porque entonces su nivel de confianza de que siente dolor está demasiado próximo a cómo era cuando era menos que perfectamente verdadero que sentía dolor. Se necesita un margen de error entre los dos umbrales. Dentro de ese margen, uno siente dolor sin estar en posición de saber que siente dolor. Ese mismo género de ignorancia nos impide calibrar un instrumento para medir si sentimos dolor en aquellos casos problemáticos. La ignorancia es irremediable.

El pensamiento se imagina a menudo como imbricado inicialmente con condiciones cuyo *esse* es su *percipi*; si más tarde encuentra su camino laborioso hacia condiciones de mayor profundidad, debe hacerlo desde el punto de partida de ese nicho cognitivo. Los argumentos precedentes indican lo contrario. El pensamiento se imbrica con condiciones cuyo *esse* es distinto de su *percipi* tan pronto como se imbrica con cualesquiera condiciones en absoluto; incluso la percepción lo hace. Trivialidades aparte, no hay ninguna otra cosa con la que imbricarse. No poseemos ningún nicho cognitivo.

Traducción: *Enrique Romerales*

Autores

JUAN JOSÉ ACERO. Catedrático de Lógica y Filosofía de la ciencia en la Universidad de Granada. Sus obras más significativas son *Lenguaje y filosofía* (1993), *Filosofía y análisis del lenguaje* (1985) y, en colaboración, *Introducción a la filosofía del lenguaje* (1982).

TYLER BURGE. Profesor de filosofía en la Universidad de California, Los Ángeles. Ha publicado artículos sobre filosofía del lenguaje y de la mente, y filosofía de la psicología. Ha colaborado en revistas como *Journal of Philosophy*, *Philosophical Review* y *Midwest Studies of Philosophy*.

MICHAEL DUMMETT. Profesor de filosofía en New College, Oxford. Uno de los grandes intérpretes de la obra de G. Frege, *Frege: Philosophy of Language* (1973), *The Interpretation of Frege's Philosophy* (1981), *Frege: Philosophy of Mathematics* (1991), *Frege and Other Philosophers* (1991). Ha abordado los temas más diversos desde la perspectiva analítica, *The Seas of Language* (1993), incluyendo sus orígenes, *Origins of Analytical Philosophy* (1993), o se ha adentrado en el terreno de la metafísica, *The Logical Basis of Metaphysics* (1991).

ADOLFO GARCÍA SUÁREZ. Catedrático de Lógica y Filosofía de la Ciencia en la Universidad de Oviedo. Ha publicado recientemente una introducción temática a la filosofía del lenguaje, *Modos de significar* (1997), y cuenta en su haber un estudio sobre Ludwig Wittgenstein y el argumento del lenguaje privado, *La lógica de la experiencia: Wittgenstein y el problema del lenguaje privado* (1976). Igualmente ha traducido al castellano a J.L. Austin y P.F. Strawson, y, junto a Ulises Moulines, es el traductor de las *Philosophische Untersuchungen* de L. Wittgenstein.

SUSAN HAACK. Profesora de filosofía en la universidad de Miami. Ha publicado artículos sobre filosofía de la lógica y del lenguaje, epistemología y metafísica. Entre sus obras se cuentan *Manifesto of a passionate moderate: Unfashionable essays* (1998), *Deviant Logic, Fuzzy Logic: Beyond the Formalism* (1996), *Evidence and Inquiry: Towards Reconstruction in Epistemology* (1993), *Philosophy of Logics* (1988) y *Deviant Logic* (1974).

PETER M.S. HACKER. *Fellow* del St. John's College, Oxford. La filosofía de la mente y del lenguaje son sus dos ámbitos filosóficos más frecuentados. Ha publica-

do en cuatro volúmenes (1980-1996), los dos primeros junto a G.P. Baker, un monumental «comentario analítico» de las *Philosophische Untersuchungen* de Ludwig Wittgenstein. También con G.P. Baker, *Language, Sense and Nonsense* (1984), *Scepticism, Rules and Language* (1984). Individualmente deben mencionarse *Insight and Illusion: Themes in the Philosophy of Wittgenstein* (1972), y *Wittgenstein's Place in Twentieth-Century Analytic Philosophy* (1996).

JESÚS MOSTERÍN. Profesor de Investigación en el Instituto de Filosofía (CSIC). Ha publicado artículos sobre filosofía de la ciencia, filosofía moral y filosofía de la matemática. Entre sus obras cabe destacar *¡Vivan los animales!* (1999), *Los derechos de los animales* (1995), *Animales y ciudadanos* (1995), *Filosofía de la cultura* (1993) y *Conceptos y teorías de la ciencia* (1984).

D.Z. PHILLIPS. Profesor de filosofía en la Universidad de Gales, Swansea, y en la Claremont Graduate School. En su vasta producción sobresalen *Introducing Philosophy: The Challenge of Scepticism* (1996), *Faith after Foundationalism* (1988) y *Belief, Change and Form of Life* (1986).

JAVIER SÁDABA. Catedrático de ética y filosofía de la religión en la Universidad Autónoma de Madrid. Autor entre otros muchos ensayos de *La Filosofía moral analítica de Wittgenstein a Tugendhat* (1989), *El Perdón* (1995) y *Hombres a la Carta. Los dilemas de la bioética* (1998) junto a J.L. Velázquez.

RICHARD SWINBURNE. Profesor de filosofía en Oriel College, Oxford. De su prolija obra cabe destacar *Is There a God?* (1996), *The Coherence of Theism* (1989), *Faith and Reason* (1983), *The Existence of God* (1979).

ERNST TUGENDHAT. Ha sido catedrático de filosofía en las universidades de Heidelberg y Libre de Berlín. Desde su jubilación en 1992 es profesor visitante en la Universidad católica de Chile. Su vasta obra abarca desde los aspectos metodológicos de la filosofía analítica, *Vorlesungen zur Einführug indie sprachanalytische Philosophie* (1976), *Philosophische Aufsätze* (1992) hasta cuestiones de ética y política, *Ethik und Politik* (1992), y la ética propiamente dicha, *Vorlesungen über Ethik* (1993).

JOSÉ LUIS VELÁZQUEZ. Profesor titular de filosofía moral y política en la Universidad Autónoma de Madrid. Entre sus publicaciones cuenta con *Hombres a la carta. Dilemas de la bioética* (1998), junto a Javier Sádaba, *La generación de la democracia* (1995), en colaboración con Javier Memba, la edición e introducción de los *Comentarios de Wittgenstein a La Rama Dorada de Frazer* (1992) y *La filosofía analítica. Ayer y Wittgenstein* (1992).

TIMOTHY WILLIAMSON. Profesor de Lógica y Metafísica en la Universidad de Edimburgo y miembro del consejo editorial de *Philosophical Quarterly*. Aparte de artículos en revistas especializadas de filosofía, cuenta con dos libros: *Vagueness* (1994) e *Identity and Discrimination* (1990).

1. Alfonso MORALEJA (ed.)
Gracián hoy
2. Gabriel ARANZUEQUE (ed.)
Horizontes del relato
Lecturas y conversaciones con Paul Ricœur
3. Antonio GÓMEZ RAMOS (ed.)
Diálogos y reconstrucción
Los límites del encuentro entre Gadamer y Derrida
4. Alberto LÓPEZ CUENCA (ed.)
Resistiendo al oleaje
Reflexiones tras un siglo de filosofía analítica

«La filosofía analítica ha querido ver en el lenguaje tanto el origen de los problemas filosóficos como la herramienta con la que resolverlos (o disolverlos). De ahí la reivindicación, y ejercitación, de la claridad en la argumentación filosófica. Este modo de entender la filosofía, se conviene que inaugurado por Gottlob Frege a finales del siglo pasado, ha tenido muchas versiones y se ha desarrollado en no menos direcciones. Caminos, por otra parte, no siempre reconciliables. De tal modo ha sido así, que difícilmente puede darse una definición precisa de qué sea, o qué haya sido, la filosofía analítica. Ahora bien, esta es más una dificultad que han de acometer los historiadores de la filosofía que un problema de identidad para los filósofos analíticos. Para apreciar esto vívidamente proponemos acercarnos a qué *ha sido* la filosofía analítica, prestando atención a lo que *ha hecho* a lo largo de este siglo que acaba. Probablemente sea atendiendo a lo que admitimos que han hecho los filósofos de esta tradición como podamos advertir en qué consiste hacer filosofía analítica. Pensadores enclavados en esta tradición, o cercanos a ella, nos ayudarán a confeccionar un 'libro de cuentas' de la filosofía analítica, un conjunto de reflexiones en torno a las contribuciones que ésta ha hecho en diferentes ámbitos filosóficos. Este es el declarado objetivo del presente volumen: aclarar las cuentas con la filosofía analítica.»

Con la colaboración de:

