

*Thémata. Revista de Filosofía. Número 45. 2012*

## EL GIRO EPISTEMOLÓGICO EN LA ANALÍTICA<sup>1</sup>

Modesto M. Gómez Alonso, Universidad Pontificia de Salamanca.

**Resumen:** Las pretensiones del autor son: (i) Describir los rasgos metafilosóficos de las dos corrientes dominantes en el pensamiento analítico contemporáneo: el relativismo terapéutico y el naturalismo; subrayando la crisis de identidad de la filosofía que configura su trasfondo y deteniéndose especialmente en el análisis del programa quineano de naturalización de la epistemología. (ii) Realizar una evaluación de dichas tendencias que desemboca en la defensa de un humanismo crítico, de una concepción autónoma y sustantiva de la actividad filosófica y de la necesaria conciliación de lógica y ética. (iii) Mostrar cómo la superación del divorcio entre verdad y significado y la recusación del principio de aislamiento constituyen el hilo conductor de tres de los filósofos más sobresalientes en el panorama anglosajón del último siglo: Wittgenstein, Davidson y Sosa.

**Abstract:** We pretend: (i) To describe the metaphilosophical views pertaining to the two main trends in contemporary analytical philosophy: therapeutic relativism and naturalism; stressing how they must be understood against the background of the present crisis of identity in philosophy and focusing on Quine's project of a naturalized epistemology. (ii) To assess those trends, evaluation which results in our support to a critical humanism, to the autonomous and substantive character of philosophical theses and methods and to the agreement between logic and ethics. (iii) Finally, to show how the overcoming of the divorce between truth and meaning and the rejection of the principle of insulation are elements deeply ingrained in the writings of the most daring and original philosophers of the last century: Wittgenstein, Davidson and Sosa.

### **1. Filosofía y tecno-cultura.**

Desdeñada tanto por historiadores como por filósofos, La decadencia de Occidente, obra cumbre de Oswald Spengler, sobrevive en el limbo de los caprichos geniales y las logomaquias lúcidas. Suelen olvidarse el tumulto que causó en los ambientes intelectuales de la Europa de entreguerras, su relevancia en la revolución metodológica del "segundo" Wittgenstein<sup>2</sup>, el papel que desempeñó en la configuración de la "historia de la ciencia" como disciplina autónoma, o la impronta que ha dejado en autores de la talla de Arthur Danto, Stanley Cavell o Richard Rorty. También suele obviarse el reto metafilosófico

1 El presente trabajo forma parte del vigente Proyecto de Investigación FFI2008-00866 "Cultura y religión: Wittgenstein y la Contra-Ilustración", del Departamento de Metafísica y Teoría del Conocimiento de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Valencia. Financiado por el *Ministerio de Ciencia e Investigación* del Gobierno de España.

2 Cf. Janik, Allan. *Assembling Reminders. Studies in the Genesis of Wittgenstein's Concept of Philosophy*, Stockholm, Santérus Academic Press, 2006, pp. 205-224.

planteado por Spengler, reto que, de algún modo, actuó como catalizador en la constitución de las dos corrientes dominantes en la filosofía analítica contemporánea: el relativismo terapéutico (o neo-pragmatismo) y el naturalismo. La pregunta que Spengler propone es radical e inquietante: ¿Cómo es posible hacer filosofía honestamente en una época de decadencia cultural? ¿Qué cabe esperar de la filosofía cuando ésta parece agotada?

Lo que me interesa subrayar es que Spengler diagnostica la anomalía de la filosofía en un tiempo de civilización tecno-científica, es decir, en una etapa crepuscular (la nuestra) abocada a un curso paulatino de esclerotización de sus posibilidades creativas y definida por una serie de rasgos correlacionados: concentración urbana, cosmopolitismo, irreligiosidad, individualismo, cientifismo, expansión imperial, pragmatismo..., que constituyen los distintos rostros del mismo fenómeno: un proceso de exteriorización en el que los individuos, huyendo de su vacío interior, se narcotizan en una actividad externa tan bulliciosa y efectiva como desprovista de propósito. No se trata, sin embargo, de la anomalía positiva (y edificante) que la descripción anterior podría sugerir y de la que tanto nos congratulamos los filósofos: la que resulta del contraste entre nuestra supuesta autenticidad y la superficialidad de nuestro contexto. Por el contrario, para Spengler el atopismo de la filosofía equivale a disfuncionalidad, es decir, al espectáculo absurdo de una maquinaria conceptual compleja que ha dejado de cumplir su cometido. Lo inservible es superficial. Frente a las filosofías de sistema en épocas de Gran Cultura, que, de acuerdo con Spengler, son expresión en conceptos de una visión del mundo que el arte expresa en intuiciones, esto es, que, por la vinculación íntima a su tiempo y a sus creadores, constituyen pensamiento que surge de la sustancia de la existencia<sup>3</sup>; la filosofía contemporánea, anclada en el academicismo, incapaz de atraer la atención de espíritus de primer orden, perpetuándose inútilmente, conserva las pretensiones cognitivas (que Spengler considera irrealizables) de los sistemas pretéritos sin manifestar los principios de una Cultura que ya ha desaparecido. Hechizada por un espectro, encadenada a un cadáver del que no puede desprenderse, vive una existencia paradójica: sin un pasado que la sostenga y un presente que la comprenda se consuela en el no-lugar de su atemporalidad, sobreviviéndose innecesaria e inefectiva.

Para Spengler, el drama del academicismo (fenómeno que consiste en la degradación de los símbolos a conceptos) es dúplice: en el filósofo escinde los juicios del hombre y los hábitos del profesional, originando un estado permanente de malestar y deshonestidad; en la sociedad se manifiesta en condenas supernumerarias: asignificatividad e insignificancia. Su resolución pasa por poner a la filosofía a la altura de nuestro tiempo, o, lo que es igual, por una "filosofía afilosófica" (la propia de la era científica) que, disolviendo los viejos problemas de la filosofía en la investigación de sus génesis<sup>4</sup>, permita

<sup>3</sup> Spengler, Oswald. *La decadencia de Occidente (Volumen I)*, Buenos Aires, Planeta-Agostini, 1993, p. 74.

<sup>4</sup> Cf. Spengler, Oswald. *Op. cit.*, 1993, p. 79.

reaprovechar la energía que los filósofos malgastan en el estudio para una civilización post-filosófica. Las palabras de Spengler no pueden ser más claras: "Si bajo la influencia de este libro, algunos hombres de la nueva generación se dedican a la técnica en vez de al lirismo, a la marina en vez de a la pintura, a la política en vez de a la lógica, harán lo que yo deseo, y nada mejor, en efecto, puede deseárseles."<sup>5</sup>

A estas alturas, las huellas de Spengler en Rorty (y en las corrientes neo-pragmatistas) resultan inequívocas. Coinciden en su preocupación dominante: el conflicto entre los presupuestos fundacionales de las sociedades "abiertas" y las pretensiones jerárquicas y de autoconstituirse unidad de medida de la cultura legítima características de la epistemología moderna<sup>6</sup>; en su diagnóstico: carente de autoridad cultural, la filosofía deambula en el vacío; en el empleo de métodos terapéuticos radicales cuya función es la relativización de los problemas filosóficos y la disolución de su andamiaje cognitivo y procedimental (resulta significativo, a este respecto, el ataque rortyano al concepto tradicional de verdad, sustituido en su pensamiento por una concepción epistémica de la verdad heredada de William James)<sup>7</sup>; o, finalmente, en sus objetivos: una reconstrucción de la filosofía que, adecuándola a las expectativas de nuestro tiempo, le devuelva sentido aun al precio de aniquilar su identidad<sup>8</sup>. También es cierto que entre ambos autores hay diferencias significativas: (i) en Spengler cohabitan el determinismo histórico y la añoranza romántica por la Gran Cultura, lo que le lleva a maldecir aquello que su lógica le obliga a aceptar; en Rorty, por el contrario, las sociedades liberales son exaltadas y bienvenidas; (ii) Spengler, acentuando los aspectos más duros de la civilización occidental (técnica, marina, política), sólo encuentra espacio para una filosofía que se autodestruye; mientras Rorty, priorizando tanto los aspectos "gentiles" de la educación como la "discusión libre" propia de los sistemas democráticos, relocaliza a la filosofía en los nichos de la conversación galante, la erudición pluridimensional y la retórica<sup>9</sup>. Sin embargo, son diferencias en el talante y en la selección de los rasgos de nuestra civilización. Lo importante es que la filosofía debe reconstruirse, esto es, disolverse en humanidades, renunciar a la verdad para tener sentido.

"Reconstrucción de la filosofía" es, en consecuencia, eufemismo de "abandono de la filosofía", la recomendación para que dejemos de lado las pretensiones *hiper-cognitivas* de una racionalidad hipotéticamente descontextualizada y su auto-representación como *actividad autónoma*, con un núcleo metodológico propio y un área de problemas específicos. Esta dirección, que constituye el hilo conductor de la actitud revolucionaria *hacia* la filosofía, se encuentra

5 Spengler, Oswald. *Op. cit.*, 1993, p. 73.

6 Cf. Rorty, Richard. *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1979, pp. 3-7.

7 Cf. Rorty, Richard. *Philosophy as Cultural Politics. Philosophical Papers (Volume 4)*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p. 24.

8 Cf. Rorty, Richard. *Op. cit.*, 2002, pp. 14ss.

9 Cf. Rorty, Richard. *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1982, pp. xl-xli.

estrechamente vinculada a otros aspectos: (i) En lo que se refiere a su *justificación*, a un *relativismo pluralista y culturalista* cuyos rasgos más evidentes son una concepción epistémica de la verdad y una imagen historicista, intersubjetivista y deflacionaria de la necesidad; y cuya inevitable consecuencia es, dada la intraspasibilidad de las mediaciones sociales y lingüísticas, más que la recusación de las posibilidades cognitivas de la razón, la actualización de una actitud *terapéutica* que denuncia el sinsentido de un proyecto que, abandonando el espacio conceptual fijado por el entramado de perspectivas, se desarrolla en el vacío: en un espacio absoluto que es un *no-espacio*. (ii) En su concepción del desarrollo de la filosofía, a una *perspectiva neo-hegeliana* que, subrayando el carácter *contingente* de los problemas filosóficos, niega la tesis leibniziana de una "filosofía perenne", cuestiona la máxima tradicional de acuerdo a la cual los problemas filosóficos son *naturales*, y, así, señala tanto la posibilidad como, de acuerdo con las coordenadas de un mundo humano plural y democrático, la *necesidad* actual de una cultura post-filosófica, en la que la filosofía como búsqueda de fundamentos sea reemplazada por la filosofía como conversación entre personas cultas. (iii) Finalmente, en lo que se refiere a la unidad de medida de los diversos discursos, a un pragmatismo que, sustituyendo la pregunta por la verdad de las representaciones del mundo por la cuestión acerca de su respectiva utilidad, transforma al filósofo en árbitro de la política cultural que evalúa la conveniencia de ciertas metáforas<sup>10</sup>.

Paradójicamente, si no la solución, sí el diagnóstico spengleriano también se ha dejado sentir en las formas más "duras" de la analítica. La conciencia de la "crisis de la filosofía", entendida como anomalía cultural, se tradujo en los escritos publicados por Russell a partir de 1921<sup>11</sup>, primero, en un programa de reconstrucción de la filosofía que la pusiese a la altura de su tiempo, en segundo lugar, en un modelo histórico que identificaba la civilización europea con el triunfo del método científico. En otras palabras: para tener sentido, la filosofía no tenía por qué renunciar a la adquisición de la verdad, sino reconvertirse de

10 "Decir que la política cultural dispone de la última palabra sobre todas estas cuestiones es decir, una vez más, que las preguntas '¿deberíamos estar hablando acerca de Dios?', '¿deberíamos especular sobre los zombis?', '¿deberíamos conversar acerca de cuestiones raciales?' no son posteriores a las preguntas '¿existe Dios?', '¿podrían ser zombis algunos de los humanoides de esta sala?', '¿existen diferentes razas dentro de la especie humana?'. Se trata de las *mismas* preguntas, pues cualquier consideración relevante para una cuestión sobre política cultural es igualmente relevante para una cuestión ontológica, y a la inversa." Rorty, Richard. *Op. cit.*, 2002, p. 14. [Mientras no se especifique lo contrario, todas las traducciones son del autor]

11 Me refiero a la publicación de *The Analysis of Mind* (cf. Russell, Bertrand. *The Analysis of Mind*, Nottingham, Spokesman, 2007). Aunque la tendencia cientifista en Russell ya se encuentra presente en *Our Knowledge of the External World* (1914), en concreto, en la distinción que allí se hace entre tres tipos de filosofía: el racionalismo de la tradición clásica, el "evolucionismo" procesual y pragmatista de Spencer, James y Bergson, y el "nuevo realismo" del atomismo lógico con el que se identifica la propuesta russelliana (cf. Russell, Bertrand. *Our Knowledge of the External World*, London and New York, Routledge, 2009, pp. 1-25).

acuerdo con los parámetros de una metodología que recogía verdades allí donde los filósofos pretéritos se limitaban a sembrar dudas. La filosofía como prolongación de la ciencia o como repertorio científico: ésta es la respuesta del naturalismo al reto de Spengler. Una respuesta que no renuncia a las jerarquías culturales, pero que, tras exiliar a la metafísica, coloca en su trono una figura menos deslumbrante pero más púdica: la de la ciencia.

## **2. La filosofía como prolongación de la ciencia.**

Posiblemente, la cristalización más perfecta del modelo científico en filosofía se encuentre en la *epistemología naturalizada* de Quine<sup>12</sup>. Basta una aproximación sucinta al grueso de la producción analítica de las últimas décadas para que los aspectos nucleares de su programa resulten evidentes. Haré un breve inventario de esos rasgos.

### **2.1. Exclusión de la historia de la filosofía como herramienta en la reflexión filosófica.**

Esta eliminación, que es ignorancia autocomplaciente y que se ha convertido en el primer requisito que debe cumplir el aspirante al selecto club analítico, no obedece (como en Rorty) al principio de insularidad cultural, es decir, a la negación de problemas perennes en filosofía; sino al convencimiento de que, aunque, en cierta medida, las cuestiones que afrontaron Platón y Frege se solapan, los instrumentos lógicos y metodológicos de los que hoy disponemos relegan los esfuerzos pasados al estatus de mitología. Del mismo modo que la historia de la ciencia no es relevante para el científico la historia de la filosofía (concebida como cúmulo de experiencias fallidas) es prescindible para el filósofo. Los supuestos ideológicos de esta actitud no son desdeñables: concuerda con uno de los mitos más acariciados de nuestro tiempo: el del progreso ininterrumpido; apela al afán de originalidad (al "Adán filosófico" que todos creemos llevar dentro), a la búsqueda de rigor conceptual, al provincialismo temporal y a la esperanza de respuestas definitivas; coincide con la ecuación ilustrada de tradición y prejuicio y, finalmente, excusa ciertas formas de laxitud intelectual alentando tanto la especialización como el dogmatismo que suele acompañarla.

### **2.2. Fragmentación y sistema de producción en cadena.**

La *libido cognoscendi* que generó las construcciones sistemáticas del siglo XIX no se ha moderado en la analítica, más bien, ha encontrado nuevas formas de expresión y se ha proyectado fuera del individuo en una entidad tan abstracta e infalible como la Voluntad General de Rousseau: la Comunidad Científica. Se ha

12 Cf. Quine, Willard van. *Ontological Relativity and Other Essays*, New York, Columbia University Press, 1969, pp. 69-90.

renunciado a la idea de que un único pensador pueda conocerlo todo totalmente, y, de este modo, se ha alentado una investigación microscópica en la que el especialista aspira a conocerlo todo totalmente dentro de un área minúscula y, en muchas ocasiones, insignificante. Sin embargo, cada nueva adquisición se almacena en las bodegas de la comunidad científica, conciencia supraindividual cuya meta es alcanzar en generaciones el mismo saber enciclopédico que antes parecía poder concentrarse en una sola cabeza. Máxima especialización y máximo conocimiento: esta "máxima" explica la priorización del paper y el enciclopedismo, cara y cruz de la misma moneda. Ambos modelos (que podrían resumirse en el lema: mínima humanización) se oponen al mismo ideal cognitivo: el de una *síntesis jerárquica, selectiva y personal* que reconstruye narrativa y lógicamente fenómenos dispersos con el fin de otorgarles sentido de acuerdo a propósitos específicos, es decir, el de una imagen del mundo que responda a necesidades íntimas y que limite su extensión con el fin de asegurar *claridad, inteligibilidad y significatividad*, concebidas éstas, no como medios con los que proseguir la recopilación de datos y la construcción de teorías, sino como fines en sí mismos.

### **2.3. Reduccionismo temático, ontológico y epistemológico.**

El método científico constituye el criterio último de selección de objetos de estudio y de delimitación metafísica. Lo que significa que todas aquellas materias que no sean susceptibles de medición o de conceptualización precisa (ética, estética, filosofía de la historia, filosofía política y del derecho...) son eliminadas del currículo analítico; que, porque la cognoscibilidad científica delimita el universo, real y posible, se tiende a un uso indiferenciado y masivo del principio de la navaja de Occam que resulta en eliminaciones contraintuitivas (por ejemplo, la negación conductista de la consciencia o la reducción de la normatividad lógica a regularidad empírica); y que se abandonan sin ningún escrúpulo las hipótesis envolventes sobre las que se había erigido la cuestión escéptica, escenarios que, problematizando la totalidad de nuestro sistema cognitivo e imposibilitando el recurso al evidencialismo<sup>13</sup>, son, por definición, *inverificables e infalsables*, lo que, para un naturalista, equivale a la calificación de *pseudoproblemas*. El empobrecimiento intelectual consecuencia de este procedimiento ha sido denunciado, dentro de la propia tradición analítica, por Nagel, Davidson o Boghosian, entre otros.

### **2.4. Externalismo epistémico.**

Se trata de una escuela epistemológica, representada por Goldman, Dretske, Nozick y el propio Quine, caracterizada por el anti-intelectualismo, la sustitución del orden de razones por la explicación causal y la reconstrucción empírica del

13 Cf. Davidson, David. *Subjective, Intersubjective, Objective*, Oxford, Clarendon Press, 1983, p. 146.

conocimiento. De acuerdo con este punto de vista, el concepto de "conocimiento" es independiente del de "justificación interna de una creencia", es decir, un individuo *x* no tiene que saber que sabe (ser capaz de proporcionar razones sólidas que legitimen sus creencias) para saber, basta para ello con que sus creencias sean verdaderas (aunque él no lo sepa) y con que exista un nexo causal o disyuntivo sólido entre el acontecimiento al que se refiere la creencia y la creencia misma (algo cuyo cumplimiento es independiente de la información de la que el individuo disponga sobre su posición cognitiva). Esta noción deflacionaria de "conocimiento" permite eliminar la responsabilidad y el papel cognitivos del sujeto, abandonar sin cualificaciones la definición platónica de conocimiento (por otra parte, indefendible tras los casos de Gettier<sup>14</sup>) como "creencia justificada y verdadera", extender el alcance del concepto de "conocimiento" a animales y máquinas, orillar el problema del escepticismo general (que surge del hecho de que el sujeto ignora su posición cognitiva, sea o no sea favorable ésta) y fijar condiciones epistémicas objetivas y verificables<sup>15</sup>. En definitiva, el externalismo, hipertrofiando un punto de vista de tercera persona, legitima el traspaso de la teoría del conocimiento de la filosofía pura a las ciencias empíricas.

### **2.5. El principio de aislamiento.**

Se trata de una escisión entre verdad y significado que se traduce en divorcio entre el pensador y las teorías que construye. Lo que prima es el paradigma del investigador puro, que ni entra en filosofía para afrontar dilemas sangrantes ni cree que las verdades que recopila puedan fructificar en una forma de vida. Su lema es: "busquemos conocimiento, que los valores ya cuidarán de sí mismos". Su actitud, la de quien afronta un rompecabezas intelectual que requerirá toda su habilidad técnica, pero que no pondrá en movimiento la totalidad de sus capacidades. Su relación con la filosofía, la de un profesional que, impermeabilizando su vida de su trabajo, no puede apreciar ni las debilidades de su voluntad en los errores de su entendimiento ni que en el tablero de la teoría pueda jugarse mucho más que un cambio de opiniones. Como los rasgos anteriores, también este aspecto trasluce el espíritu de nuestra época: la dualidad valores privados / convivencia pública, que establece un divorcio permanente entre el ámbito público dominado por la ley y el imperio privado regido por la libertad, escisión dúplice, pues en el sujeto aliena al ciudadano del hombre y en el Estado reprime la iniciativa y la responsabilidad individuales a favor del servicio mecánico a una ley impersonal y supuestamente neutra, se concreta aquí en una separación de voluntad e inteligencia que entrega la primera a un impresionismo

14 Cf. Gettier, Edmund. Is Justified True Belief Knowledge? En Bernecker, Sven; Dretske, Fred. *Knowledge. Readings in Contemporary Epistemology*, Oxford, Oxford University Press, 2007, pp. 13-15.

15 Cf. Fogelin, Robert. *Pyrrhonian Reflections on Knowledge and Justification*, New York and Oxford, Oxford University Press, 1994, pp. 41-60.

caótico e irracional y descarga a la segunda de urgencia y significatividad, transformándola, precisamente, en maquinaria que da vueltas sobre sí misma. Al fin y al cabo, la racionalidad científica es una actividad exclusivamente pública, un pensamiento sin sujeto.

### 3. *Declinando el declinar.*

En mi opinión, ninguna de las dos respuestas que acabamos de esbozar: la humanitaria y la para-científica, proporciona una solución a la crisis de sentido de la filosofía. Por el contrario, se trata de síntomas especialmente alarmantes de su intensidad. *En primer lugar*, porque acentúan la disociación entre el filósofo y sus pensamientos, en un caso, recurriendo a la figura ejemplar de una verdad indiferente, en el otro, transformando al diletante en modelo para el filósofo contemporáneo, o, lo que es lo mismo, alentando los vicios más comunes entre intelectuales: vanidad, superficialidad y efectismo. Sus respuestas a la crisis *son la crisis*. Sus recetas recuerdan las falacias políticas de los radicales: los problemas de la democracia se solucionan con *más* democracia.

*Fundamentalmente*, porque desplazan el centro de la cuestión, confundiendo el problema del sentido de la filosofía con el problema de su relevancia pública. Lo que quiero señalar con esto es que un historicismo desenfrenado previene la distinción entre dos fenómenos independientes: la anomalía de la filosofía *respecto a* nuestra civilización y la anomalía de la filosofía como *manifestación* de una edad anómala. Relativistas y naturalistas tratan de salvar las distancias entre nuestras formas de vida y nuestras formas de filosofía, proponiendo una "filosofía post-filosófica" que se corresponda a una edad post-filosófica; con eso, lo único que logran es sustituir la alienación cultural por la alienación *propia* de nuestra cultura, reemplazar el exotismo por el vacío, extender sin disfraces a la reflexión la misma actividad narcotizante, mecánica, puntillista y sin sentido de nuestra conducta productiva. El precio de una armonía externa que sólo satisface al filisteo es que aquellos para quienes una teoría es mucho más que un juego de mesa y Cultura mucho más que información se alejen desengañados, convencidos de que hacer filosofía es una actividad tan inútil e insatisfactoria como cualquier otra. Resumiendo: el diagnóstico es superficial; el problema de una filosofía que se corresponde demasiado al espíritu de nuestro tiempo no es la incongruencia con la civilización, sino la *propia civilización*, a la que el filósofo debería combatir en el terreno que le es más familiar: el de la filosofía misma<sup>16</sup>.

¿De qué carece nuestra civilización? De *capacidad selectiva*. Alienta la disgregación psicológica y favorece, en nombre de una libertad a la que identifica con el capricho, la sumisión del sujeto al imperativo de una afectividad desbordada. Prescinde, por tanto, del *principio de coherencia*. Coherencia del sujeto consigo mismo, es decir, con un "yo más alto" que es libertad, no para poder hacer cualquier cosa, sino de no tener que ceder a la violencia de sus pasiones. Coherencia entre sus creencias y sus acciones. Integración, por último,

16 Cf. Wittgenstein, Ludwig. *Culture and Value*, Oxford, Blackwell, 2006, pp. 8-9.



en la arena de la reflexión, entre los resultados que rinde el ejercicio de su racionalidad teórica y sus principios éticos. Es, precisamente, la búsqueda de esta concordancia entre voluntad y razón la que confiere significado e interés a la reflexión filosófica: animales justificativos, tratamos de que nuestros juicios morales sean *guiados por* (o que, al menos, *no contradigan a*) los dictámenes de la racionalidad a la que vivifican. Racionalidad que aspira a verdades que difieren, no en grado, sino en clase de las verdades que proporciona la racionalidad científica. No se trata de acumular datos ni de poder explicar fenómenos particulares; sino de proporcionar descripciones cuya generalidad y radicalidad coincida con las demandas de individuos que ganan el derecho a esperar algo sólo si hay algo que puedan esperar. "¿Qué puedo esperar?" y "¿Qué puedo conocer?" son cuestiones que en filosofía se coimplican.

En otras palabras: porque es su adecuación a la realidad la que legitima templanza moral y disciplina cultural, los dilemas de nuestra conducta se transforman necesariamente en dramática de la razón pura. *La ética sin lógica es arbitraria; la lógica sin ética prescindible*. Creo que, en este sentido, podría decirse que una filosofía *autónoma y sustantiva* es natural al hombre. Lo que no significa que se trate de algo espontáneo: la vida artificial del impresionismo ético constituye siempre la línea de menor resistencia. Ser humano nunca resulta una tarea fácil. Construir un yo nuclear que pueda, como señala Irving Babbitt<sup>17</sup>, armonizar en sí mismo virtudes opuestas y ocupar todo el espacio existente entre ellas, es la verdadera marca de excelencia en un hombre y, por supuesto, en un filósofo.

#### **4. La inflexión epistemológica en la analítica contemporánea.**

Las recriminaciones que, en pleno auge de las teorías colectivistas de la "construcción social del conocimiento"<sup>18</sup>, del relativismo conceptual propio del "giro hegeliano" de Rorty y del deconstruccionismo francés, Nagel hacía a estas corrientes, acusándolas de "empobrecer el paisaje intelectual inhibiendo la consideración seria de ciertas preguntas", de ofrecernos "en nombre de la liberación, (...) represión intelectual" y de obedecer a una rebelión infantil "contra el impulso filosófico mismo"<sup>19</sup>; esas recriminaciones, digo, se han convertido (al menos dentro de la tradición analítica) en moneda corriente. La "Gran Tradición"<sup>20</sup> ha reaparecido, reclamando el derecho y el deber de un pensamiento riguroso irreductible al método científico.

17 Cf. Babbitt, Irving. *Literature and the American College*, Washington, D.C., National Humanities Institute, 1986, p. 82.

18 Cf. Kripke, Saul. *Wittgenstein on Rules and Private Language*, Oxford, Blackwell, 1989. Cf. Bloor, David. *Wittgenstein, Rules and Institutions*, London and New York, Routledge, 2006.

19 Nagel, Thomas. *The View from Nowhere*, New York and Oxford, Oxford University Press, 1989, pp. 11-12.

20 Cf. Bryan, Magee. *The Philosophy of Schopenhauer*, Oxford, Clarendon Press, 2009, pp. 49-72.

Varias razones han posibilitado el renacimiento de un espíritu reformista y realista en filosofía: (i) Una concepción no-relativista de la lógica que muestra la existencia de *principios de racionalidad* (al menos, la coherencia lógica y la evidencia) inmutables, necesarios y universales que son condición de posibilidad de cualquier discurso concebible y que constituyen un núcleo duro de racionalidad independiente de métodos y de contenidos culturales<sup>21</sup>. (ii) Una defensa anti-verificacionista de la *significatividad* de problemas filosóficos no empíricos y, probablemente, irresolubles ("¿existe el mundo externo?", "¿cómo son las cosas en sí mismas, independientemente de cualquier punto de vista?", "¿sueño o estoy despierto?"...), defensa basada tanto en la disociación semántica entre "el significado de una pregunta" y "lo que cuenta como prueba para resolver esa pregunta" como en una explicación pre-verbal y pre-cultural de las *fuentes* de los problemas filosóficos<sup>22</sup>. (iii) Una rehabilitación de la *intuición racional* como método autónomo y válido de adquisición de creencias fundacionales, necesarias y no-inferenciales, rehabilitación cuyos corolarios más obvios son el descrédito del empirismo y la recuperación de la epistemología cartesiana<sup>23</sup>. (iv) La recusación de *métodos indirectos y terapéuticos* de disolución del escepticismo; actitud tradicional que, reconociendo la estrecha relación entre objetividad y escepticismo, puede alentar o bien una actitud neo-humeana que acentúa la inexorable sujeción al escepticismo de toda representación realista del mundo y que, consiguientemente, agudiza la conciencia de nuestros límites cognitivos<sup>24</sup>; o bien un proyecto de filiación cartesiana cuyo objetivo sea la refutación *directa* de versiones extremas de escepticismo. (v) Una concepción *amplia y no-reduccionista* del concepto de "conocimiento" a la que fundamenta la distinción entre "conocimiento animal" y "conocimiento reflexivo", esto es, entre las condiciones que han de satisfacerse para que sea verdad que *x* sabe algo y las condiciones que harían verdad que *sabe que lo sabe*, condiciones evaluables de acuerdo con el criterio de *resistencia a los escenarios escépticos radicales*, y distinción que permite la reconciliación entre sentido común e investigación epistemológica<sup>25</sup>. (vi) Por último, una *concepción no-epistémica de la verdad* cuyo argumento fundacional es la distinción intuitiva entre cuestiones *criteriológicas* (acerca de qué criterios serían relevantes para decidir el valor de verdad de una proposición dada) y cuestiones *referidas a la naturaleza de la verdad*, problemas (se nos

21 Cf. Boghossian, Paul. *Fear of Knowledge. Against Relativism and Constructivism*, Oxford, Clarendon Press, 2007, pp. 81-94.

22 Cf. Nagel, Thomas. *Op. cit.*, 1989, pp. 3-12.

23 "Mi objetivo fundamental es presentar una epistemología virtuosa en línea de continuidad con una tradición que se encuentra en Aristóteles, Tomás de Aquino, Reid y, especialmente, Descartes (aunque ninguno de ellos la suscribe en todos sus pormenores), y emplearla para verter luz sobre las variedades de escepticismo, la naturaleza y estatus de las intuiciones y la normatividad epistémica." Sosa, Ernest. *Apt Belief and Reflective Knowledge: A Virtue Epistemology, Volume I*, Oxford, Clarendon Press, 2007, p. xi.

24 Nagel, Thomas. *Op. cit.*, 1989, pp. 67-74.

25 Cf. Sosa, Ernest. *Op. cit.*, 2007, p. 25.

recuerda) superpuestos ilegítimamente por las distintas variedades de relativismo alético.

Lo que, en cualquier caso, resulta especialmente relevante es que en el corazón mismo de la más rancia tradición analítica, tres autores (posiblemente los epistemólogos más importantes del pasado siglo), hayan defendido en un ambiente hostil la necesidad de superar el divorcio entre verdad y significado, subrayando tanto las raíces éticas de la filosofía como la necesidad de una fundamentación ontológica de la estructura lingüística (la verdad como *componente* del significado), de los sistemas culturales y de la propia moralidad. *Wittgenstein, Davidson y Sosa* ocupan un lugar aparte en la analítica, algo que los convierte en intempestivos e incómodos, pero también en ejemplos de un equilibrio deseable entre la cabeza y el corazón de la filosofía, filosofía que no renuncia ni al rigor argumentativo ni a la intensidad emocional.

#### **4.1. Reforma de la voluntad: Ludwig Wittgenstein.**

Wittgenstein, mostrando cómo los problemas de la filosofía son problemas *más de la voluntad que del entendimiento*<sup>26</sup>, denunció el principio de aislamiento, recuperó la inquietud emocional inherente al trabajo filosófico honesto, tendió puentes entre la integridad personal y la integridad filosófica, combatió las actitudes dogmáticas y naturalistas en filosofía y concibió su propio pensamiento como resistencia feroz a la decadencia de la civilización, esto es, como un ejercicio en "filosofía de la cultura". Además, en su última obra, *Sobre la certeza*, reintrodujo una racionalidad crítica y no relativizada que le permitió trascender el "idealismo lingüístico" de *Investigaciones filosóficas* y esbozar las bases de una *dialéctica* cultural dependiente de la epistemología con numerosísimas afinidades con ciertas ramas de la Segunda Academia<sup>27</sup>.

Tengámoslo en cuenta: el hilo conductor de la metodología wittgensteiniana no es la invitación al *abandono de la filosofía*, la puesta en marcha de una *terapia destructiva* que nos reconduce a la gramática ordinaria y que, agotándose en su negatividad, pone en entredicho, no tanto las respuestas (o su capacidad para proporcionarlas), sino las *preguntas filosóficas* mismas; sino la *agudización de la inquietud filosófica*, agudización que devuelve los problemas filosóficos a su lugar originario y que reactiva la angustia que los define. Se trata de mostrar, por tanto, que los problemas filosóficos movilizan la totalidad de las potencias de la personalidad y que lo que manifiestan es una lucha del pensador consigo mismo en la que éste, venciendo resistencias de su voluntad, ha de transformarse interiormente para que pueda llegar a desaparecer el problema que le obsesiona. Las cuestiones filosóficas no son artificiales. El proyecto filosófico de Wittgenstein es esencialmente *ético*<sup>28</sup>.

26 Cf. Wittgenstein, Ludwig. *The Big Typescript: TS 213*, Oxford, Blackwell, 2005, p. 300.

27 Cf. Wittgenstein, Ludwig. *On Certainty*, Oxford, Blackwell, 2004, pp. 80-81.

28 En una carta de Rush Rhees al amigo irlandés de Wittgenstein, M. O'C. Drury, carta fechada el 7 de noviembre de 1965 y que D. Z. Philips ha editado como apéndice de la

#### 4.2. Donald Davidson: la inteligibilidad de las creencias.

Davidson, resquebrajando el mito de una estructura lingüística autosubsistente, mostró cómo el escepticismo extremo, atacando la verdad de nuestras creencias cuestiona realmente su significado; cómo, en consecuencia (y en oposición a lo que sucede en la obra de Quine: que se cree legitimado a orillar la cuestión escéptica porque ésta no afecta ni a la estructura judicativa ni al conocimiento empírico que se sostiene sobre ella), se requiere una respuesta directa al escepticismo<sup>29</sup>; y cómo dicha respuesta exige argumentos trascendentes de cuestionable filiación "empírica".

La estrategia anti-escéptica de Davidson es originalísima. En lugar de buscar "datos puros" que pertenezcan a la consciencia (o a la estructura lingüística) sin que ésta los determine, lo que hace es preguntarse por las *condiciones de posibilidad del lenguaje mismo* (o, lo que es igual, de nuestro sistema de creencias), condiciones que remiten a algo *irreductible al lenguaje* (la realidad), pero que se alcanzan *desde dentro del lenguaje y en tanto que elementos constitutivos, aunque no derivativos, del mismo*, sin que en ningún momento se haya o bien privilegiado instancias intralingüísticas particulares o *trascendido* el marco lingüístico. Lo importante es que ni el argumento es inferencial (todas las escaleras con las que queremos bajar al mundo desde el pensamiento están cortadas) ni recurre a ese *Deus ex machina* al que es tan proclive la metafísica tradicional: el *espectador* objetivo, la perspectiva desde el punto de vista *desde ninguna parte*, una visión *bajo especie de eternidad* a partir de la cual, sin coordenadas de ningún tipo y escindidos de nuestras creencias, podamos comparar a éstas en bloque con una realidad de la que estamos igualmente desligados y a la que, sin embargo, tenemos acceso directo.

selección de escritos de Rhees titulada *Wittgenstein and the Possibility of Discourse*, éste escribe:

"Sin embargo, en el *Tractatus* la declaración acerca de arrojar la escalera tiene algo que recuerda a una ambigüedad. Pienso que lo que Wittgenstein está diciendo es que la obra debería permitirle abandonar la *filosofía*, en el sentido de poder dejar de pensar sobre problemas filosóficos. Habla de este modo incluso en las *Investigaciones* –aunque estos pasajes son los más tempranos en la redacción del libro y él mismo me reconoció en 1944 que su observación de § 133 acerca de que la investigación filosófica le permitía dejar de hacer filosofía a voluntad, 'es una mentira: pues *no puedo* dejar de hacerla'. Y cuando Wittgenstein afirmó esto no creo que se limitase a querer decir que se trataba de una compulsión personal suya, sino que en la búsqueda de ese abandono había algo contrario al espíritu mismo de la filosofía. (...) Así, *parecía* hablar a veces como si la filosofía careciese de valor propio –como si no tuviese más valor que una 'terapia'. Pero cuando hablaba de este modo tergiversaba lo que pienso que era lo más importante en su visión de ella. Recuerda su último encuentro contigo: '*No dejes de pensar*'. Esto era lo que quería enseñarte: no a *cómo* dejar de pensar." Rhees, Rush. *Wittgenstein and the Possibility of Discourse*, Oxford, Blackwell, 2006, pp. 261-262.

29 Cf. Davidson, Donald. *Op. cit.*, 1983, p. 146.

Salvando las distancias, se trata de un *modus operandi* similar al del argumento metafísico de Schopenhauer. En este sentido, podría resultar clarificador trazar una analogía entre la polémica Sellars-Rorty-Davidson y la controversia Kant-Hegel-Schopenhauer: varían los términos de la disputa, la mayor parte de los resultados y una considerable proporción de los objetivos pretendidos por los autores de cada triada; pero las diferencias de fondo son similares en ambos casos y, por consiguiente, un ejercicio limitado de "traducción conceptual" no sería impropio.

Kant, estableciendo la intraspasabilidad de lo fenoménico y diseñando una serie de mediaciones que nos impiden abandonar la consciencia trascendental y asumir una perspectiva trascendente, pone un punto final a los métodos tradicionales de la metafísica: la cosa en sí es pensable, pero incognoscible. Sellars sustituye la consciencia trascendental por la estructura lingüística y por el "espacio lógico de razones"<sup>30</sup>, perdiendo en el proceso la mayor parte de la carga teórica y semántica de la primera: independencia respecto a "formas de vida" y "comunidades lingüísticas", apriorismo, universalidad, equipolencia con lo racional... Sin embargo, los resultados son similares: imposibilidad de tender puentes hacia el mundo desde el interior del lenguaje, esto es, clausura del evidencialismo; reaparición de la venerable dualidad fenómeno / cosa en sí con las vestimentas del giro lingüístico, lenguaje / mundo. Resulta, además, curioso que Sellars reproduzca otro aspecto del kantismo: la vinculación entre idealismo trascendental y realismo empírico, lo cual permitirá tanto plantear la cuestión escéptica a nivel de estructuras y totalidades, y no de elementos particulares dentro de una serie, como eliminar un tipo de escepticismo al que podría denominarse "escepticismo empírico de corte solipsista".

En cualquier caso, no debería sorprendernos ni que las dualidades kantianas, una vez pierde la metafísica su objeto y el escepticismo, irrefutable, ocupa su trono vacante, se consideren el residuo en conceptos de la misma metafísica cuya posibilidad refutó Kant, problema que debería haber desaparecido con la esperanza de su respuesta, y que, por consiguiente, con Hegel la incognoscible cosa en sí se transforme en inconcebible; ni que la misma estrategia deflacionaria se reproduzca en la respuesta de Rorty a las dualidades de Sellars. Lo que sí debería asombrarnos es que, en general, se haya ignorado la alternativa tanto al kantismo como al idealismo absoluto propuesta por Schopenhauer, y que, a mi entender, re-introduce Davidson en sus rasgos básicos. Se trata de una alternativa construida a partir de la asimilación de las críticas de Kant a la metafísica tradicional, y que, por consiguiente, posee la peculiaridad de apostar por la metafísica sin retroceder a etapas y procedimientos pre-críticos: la cosa en sí será pensable y cognoscible, pero no porque podamos avanzar desde los objetos de la consciencia trascendental hacia los hechos que constituyen un mundo escindido lógicamente de ella, sino porque el mundo, aunque irreductible a la consciencia, es un elemento básico, no "en", sino "de" su configuración.

30 Sellars, Wilfrid. *Empiricism and the Philosophy of Mind*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 2003, p. 76.

Se trata, en ambos casos, de un argumento hermenéutico. Prosiguiendo la cadena de la causalidad nunca cruzaremos el telón de acero entre el fenómeno y el nómeno, pero es que no hay frontera alguna que traspasar. Los fenómenos cobran significación contra el trasfondo de una realidad que, aunque hermenéuticamente relevante, no es consecuencia de una mediación hermenéutica. La cosa en sí es el significado del fenómeno, no su causa. El argumento no tiende un puente entre dos términos, sino que recupera a la realidad como parte integrante del fenómeno (inteligible y vivido) y a éste como algo comprensible en relación a aquélla. Tanto Schopenhauer como Davidson son sumamente receptivos al fenómeno de la disociación entre el individuo y sus creencias, disociación equivalente al sinsentido y a la que sólo la verdad puede contener: animadas por la cosa en sí, las representaciones de la consciencia se transforman en fantasmagorías bajo la perspectiva del espectador puro, que no es otro que el escéptico radical. La significación descansa sobre una verdad que, perdida, nos escinde no sólo del mundo, también de nuestra consciencia. En definitiva, el deflacionismo de inspiración hegeliana se sostiene sobre tres prejuicios: la ecuación entre metafísica y evidencialismo; la identificación característica del verificacionismo entre la imposibilidad de las respuestas y la ininteligibilidad de la pregunta; e, irónicamente, la tesis de la transparencia independiente y completa del pensamiento para sí mismo, tesis que en el constructivismo desemboca en una "mitología de lo dado" novedosa e invertida. He aquí el fundamento mismo del principio de impermeabilidad: haya o no haya un mundo, sepa lo que sepa de él, la relación que guardo con mis pensamientos, mis juicios y mis creencias es invulnerable. El gran logro de Davidson fue rechazar dicho principio.

En resumen: constatando que, porque las mismas razones con las que el escepticismo nos disocia del mundo externo generan un divorcio entre el sujeto epistémico y sus creencias en tanto que posibles objetos de representación, Davidson recupera la raíz ética y antropológica que la epistemología poseía en el mundo antiguo. El problema del conocimiento es el problema de la negación humana de lo humano, la cuestión de la transparencia de la experiencia, y, por ello, de la inteligibilidad de uno mismo como sujeto de creencias para uno mismo como sujeto racional.

#### **4.3. Ernest Sosa: conocimiento reflexivo y fiabilismo.**

Finalmente, Ernest Sosa, acentuando la responsabilidad epistémica del sujeto, la función desempeñada por la "justificación interna" y por la reflexión en la evaluación de declaraciones cognitivas y el amplio abanico de "virtudes epistémicas" que se dan cita en los más simples de nuestros juicios, ha combatido eficazmente el externalismo<sup>31</sup>; rehabilitando, de paso, a Descartes en el universo analítico, un Descartes del que el filósofo norteamericano se reconoce deudor y

31 Cf. Sosa, Ernest. *Op. cit.*, 2007, p. 131.

discípulo<sup>32</sup>. Quienes tengan noticia de la suerte sufrida por Descartes en la analítica del pasado siglo, apreciarán la valentía y la magnitud de este gesto.

En concordancia con Descartes, Sosa pretende enseñarnos a *cómo recuperar ansiedad e inquietud ante los problemas del conocimiento*, es decir, a *cómo vivir el escepticismo* como un problema real (o como una oportunidad real) que da sentido al proyecto epistemológico de reducir nuestra *vulnerabilidad* ante él. En otras palabras, la epistemología sosiana protesta contra el dogma metodológico más arraigado de los últimos dos siglos: el *principio de aislamiento*, el divorcio entre las preocupaciones teóricas o filosóficas que "sólo pueden florecer y triunfar dentro de las Escuelas"<sup>33</sup> y las preocupaciones y problemas a los que nos enfrentamos en el decurso de nuestra vida ordinaria.

Lo que Sosa se ha esforzado en mostrar es que la *interrelación de verdad y significado* y el hecho de que el escepticismo, *disociándonos de nosotros mismos*, nos impide dar sentido a nuestra vida, implica que las preguntas relativas al conocimiento no son simplemente rompecabezas intelectuales más o menos entretenidos que podemos encarar con seguridad desde la fortaleza invulnerable del significado (*como si el significado pudiese cuidar de sí mismo*), sino *cuestiones mortales* referidas al sentido del mundo y al sentido de nuestro lugar en él. Es más, que la imposibilidad de superar el escepticismo recurriendo o bien al hecho hipotético de que, porque significamos, nos encontramos anclados al mundo y a nosotros mismos (lo que supone un caso evidente de petición de principio), o bien a la confianza en una narración de acuerdo a la cual los hechos brutos de la evolución y de una Naturaleza *inteligible pero contingente* han hecho de nuestras mentes instrumentos adecuados para la adquisición de la verdad (este procedimiento se encuentra lógicamente condenado a no alcanzar una conclusión garantizada sin circularidad o hipótesis y a reemplazar el conocimiento por un sustituto barato: el *acierto accidental*), implica que sólo existe *un método adecuado* para encararse con posibilidades de éxito con un escepticismo ilimitado: proporcionar un *fiabilismo metafísico o modal* de tales características que requiere *la existencia necesaria de un Dios moral* que garantice la concordancia entre nuestras capacidades cognitivas y el mundo. También Sosa ha conferido a la epistemología dimensiones morales, metafísicas e íntimamente humanas.

Curiosamente, el prestigio de los tres autores citados ha permitido la recuperación filosófica de tradiciones previas a la tiranía del principio de aislamiento. Las filosofías helenistas (sobre todo, estoicismo y escepticismo), el proyecto epistemológico cartesiano o la ética metafísica de Spinoza son objeto de renovado interés, no sólo historiográfico, sino filosófico. En definitiva, el panorama anglosajón empieza a transformarse, aunque no en la dirección que le hubiese gustado a Rorty. Podríamos hablar incluso de "pensamiento post-analítico", pero siempre que nos refiramos a una filosofía ejemplar en la que

32 Cf. Sosa, Ernest. *Reflective Knowledge: Apt Belief and Reflective Knowledge, Volume II*, Oxford and New York, Oxford University Press, 2009, p. 177.

33 Cf. Hume, David. *An Enquiry Concerning Human Understanding*, Indianapolis and Cambridge, Hackett Publishing Company, 1993, p. 109.

inteligencia y humanidad caminan en la misma dirección. El *humanismo*, jerárquico, disciplinado, construido sobre la racionalidad y la experiencia, y no sobre el dogma, antagonista de todos los extremos y de todos los reduccionismos, empieza a cobrar forma, reemplazando tanto a la *cupiditas* indiferenciada del humanitarista como a la fría voluntad de poder del tecnócrata. Parafraseando a Eliot: la *imaginación moral* sustituye a la *imaginación idílica* y a la *imaginación diabólica*.

##### 5. ¿Humanismo científico?

Una última palabra. ¿Es posible un humanismo científico? Creo que esta expresión es una verdadera contradicción en los términos.

Si "humanismo" significa "equilibrio de nuestras capacidades", "nada en exceso" y "estudio del hombre entendido como sujeto", la ciencia, que desalienta el conocimiento de uno mismo y lo sustituye por conocimiento de objetos, y que, en su versión baconiana, identifica conocimiento y poder, limitando sus aspiraciones al ejercicio de su *plenitudo potestatis* sobre la naturaleza, es una instancia esencialmente desequilibrada. Se excede por el número de objetos a los que aspira (todos) y por la calidad de las materias a las que ignora. Careciendo de centro, suele carecer también de *criterios humanos* de selección. Basta una ojeada sumaria a nuestro entorno para constatar los resultados del científicismo: una civilización cuyas energías, aprovechadas en una única dirección, se escora bajo el peso de una vida pública compleja y una realidad privada nula.

Si "humanismo" es "capacidad de autogobierno", la ciencia, que, por una parte, confunde nuestros deseos y nuestras necesidades, educando una voluntad voraz que se exaspera al menor obstáculo, y, por otra, tiende a pensar que el progreso técnico equivale a progreso moral y que la reforma de nuestras condiciones externas generará una reforma mecánica de nuestra naturaleza; descarga al individuo de cualquier responsabilidad personal y lo hace víctima de un "estado benefactor" que sustituye complaciente las obligaciones privadas por las cargas públicas y el principio de "libertad bajo la ley" por el principio de "compulsión legal".

Si "humanismo" significa, en fin, "apuesta por la excelencia", percepción de la distinción entre lo que Emerson denominaba "ley de la cosa" y "ley del hombre" y "espíritu crítico", la ciencia, reticente ante cualquier variación del principio aristocrático, incapacitada por sus propios principios ontológicos y metodológicos a apreciar los "hechos brutos" de la *libertad de veto* (la capacidad humana de negarse a hacer), la conciencia moral y la legalidad racional, y, por ello, ni suficientemente crítica ni suficientemente leal a la experiencia a la que apela, podrá ser un componente de la Cultura, pero nunca el gozne sobre la que ésta gira.

Hoy, el problema de la Cultura se deja sentir especialmente en la institución diseñada para preservarla y posibilitarla: la Universidad. Cegados por la identificación de conocimiento e información, deambulando entre los vicios complementarios de una educación superior que prolonga las generalidades del bachillerato y una especialización temprana que forja eruditos pero no maestros,



hemos olvidado, en palabras de Newman, que, porque "una ciencia no es mero conocimiento, sino conocimiento que ha sufrido un proceso de digestión intelectual"<sup>34</sup>, el profesor universitario no es un simple "transmisor de conocimientos", sino alguien que, con la madurez de un punto de vista, confiere orden a una materia en sí misma indiferente, posibilitando así que el alumno asimile aquello que, en crudo, devolvería. También hemos olvidado que la educación, para ser efectiva, debe desarrollarse a partir de un centro capaz de seleccionar y armonizar las partes en virtud de criterios morales y cognitivos. Ese "principio vital", que disciplina el carácter y pone en relación campos diferentes preservando su identidad, lo proporcionan las *humanidades* y, en su núcleo más interno, la *filosofía*, alma de la Universidad y de la Cultura. Cuando la propia Universidad renuncia a sus compromisos hay razones suficientes para el pesimismo.

Nuestro futuro depende cada día más de una carrera desesperada entre educación y barbarie. Sin embargo, no es fácil distinguir a los contendientes: el bárbaro de hoy es un individuo perfectamente informado pero semi-educado. Por eso, me temo que lo que nos aguarda sea una forma peculiar de barbarie: la de una edad *sofisticada e inculta*.

### **Referencias bibliográficas**

- Babbitt, Irving. *Literature and the American College*, Washington, D.C., National Humanities Institute, 1986.
- Bloor, David. *Wittgenstein, Rules and Institutions*, London and New York, Routledge, 2006.
- Boghossian, Paul. *Fear of Knowledge. Against Relativism and Constructivism*, Oxford, Clarendon Press, 2007.
- Davidson, Donald. *Subjective, Intersubjective, Objective*. Oxford, Clarendon Press, 1983.
- Fogelin, Robert. *Pyrrhonian Reflections on Knowledge and Justification*, New York and Oxford, Oxford University Press, 1994.
- Gettier, Edmund. Is Justified True Belief Knowledge? En Bernecker, Sven; Dretske, Fred. *Knowledge. Readings in Contemporary Epistemology*, Oxford, Oxford University Press, 2007, pp. 13-15.
- Hume, David. *An Enquiry Concerning Human Understanding*, Indianapolis and Cambridge, Hackett Publishing Company, 1993.
- Janik, Allan. *Assembling Reminders. Studies in the Genesis of Wittgenstein's Concept of Philosophy*, Stockholm, Santérus Academic Press, 2006.
- Kripke, Saul. *Wittgenstein on Rules and Private Language*, Oxford, Blackwell, 1989.
- Magee, Bryan. *The Philosophy of Schopenhauer*, Oxford, Clarendon Press, 2009.
- Nagel, Thomas. *The View from Nowhere*, New York and Oxford, Oxford University Press, 1989.
- Newman, John Henry. *Discourses on the Scope and Nature of University Education*, Louvain, H. Bomans, 1928.
- Quine, Willard van. *Ontological Relativity and Other Essays*, New York, Columbia University Press, 1969.

34 Newman, John Henry. *Discourses on the Scope and Nature of University Education*, Louvain, H. Bomans, 1928, p. viii.

- Rhees, Rush. *Wittgenstein and the Possibility of Discourse*, Oxford, Blackwell, 2006.
- Rorty, Richard. *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1979.
- Rorty, Richard. *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1982.
- Rorty, Richard. *Philosophy as Cultural Politics. Philosophical Papers (Volume 4)*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.
- Russell, Bertrand. *The Analysis of Mind*, Nottingham, Spokesman, 2007.
- Russell, Bertrand. *Our Knowledge of the External World*, London and New York, Routledge, 2009.
- Sellars, Wilfrid. *Empiricism and the Philosophy of Mind*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 2003.
- Sosa, Ernest. *A Virtue Epistemology: Apt Belief and Reflective Knowledge, Volume I*, Oxford and New York, Oxford University Press, 2007.
- Sosa, Ernest. *Reflective Knowledge: Apt Belief and Reflective Knowledge, Volume II*, Oxford and New York, Oxford University Press, 2009.
- Spengler, Oswald. *La decadencia de Occidente (vol. I)*, Buenos Aires, Planeta-Agostini, 1993.
- Wittgenstein, Ludwig. *On Certainty*, Oxford, Blackwell, 2004.
- Wittgenstein, Ludwig. *The Big Typescript: TS 213*, Oxford, Blackwell, 2005.
- Wittgenstein, Ludwig. *Culture and Value*, Oxford, Blackwell, 2006.

Modesto M. Gómez Alonso,  
Serranos, 40, D,  
37008, SALAMANCA.  
modestomga@hotmail.com