

en el siglo XXI

Eduardo DE BUSTOS GUADAÑO

Resumen

Una consideración medianamente atenta de la evolución de la filosofía analítica muestra que nunca disfrutó de una metodología unitaria ni, mucho menos, de un cuerpo de doctrina común. En particular, si se entiende por ‘filosofía analítica’ un movimiento filosófico más amplio o general que la ‘filosofía del lenguaje común’, tal falta de consistencia metodológica o doctrinaria es aún más evidente. Por eso, cabe preguntarse si es posible una caracterización conceptual de la filosofía analítica a comienzos del siglo XXI. Tal caracterización, según se propone, sólo es posible sobre una base axiológica, esto es, sobre la adhesión a un conjunto de valores intelectuales que dan una consistencia mínima al análisis filosófico tal como se practica en la actualidad. La naturaleza de tales valores se puede incluir dentro del ámbito de lo epistemológico en general, pero lo que se propone en concreto es atender a su naturaleza discursiva y argumentativa. Ese cambio de plano en la consideración de la filosofía analítica permite trascender sus carencias y virtudes en el siglo XX, y posibilita una reconsideración de su función en el siglo XXI.

Palabras clave: Filosofía analítica, valores epistémicos y textuales, claridad conceptual.

Abstract

A relatively close account of the evolution of analytical philosophy shows that never enjoyed an unique methodology nor a common set of theses. In particular, if we understand that by ‘analytical philosophy’ we refer to a wider philosophical

movement than the ‘ordinary language philosophy’, such lack of methodological or substantial coherence is even more evident. Then, it can be asked whether a conceptual description of analytical philosophy at the beginnings of XXI century is possible. As it is proposed, such description is only feasible under an axiological basis, that is, under the commitment with a set of scholar values that give a minimal consistency to philosophical analysis such it is practised nowadays. The nature of those values can be included, generally speaking, in the realm of the epistemological, but what is concretely contended is that it is mandatory to pay attention to its discursive and argumentative nature. This shift of focus allows to surpass the virtues and flaws of analytical philosophy in the 20 nth century and facilitates the re-evaluation of its function in the 21 nth one.

Keywords: Analytical Philosophy, epistemic values, conceptual clarity

El fin del siglo pasado se prestó a diversos balantes y análisis de perspectivas de futuro en todos los campos del saber y no menos en el caso de la filosofía, una disciplina particularmente reflexiva y autoconsciente. Algunos de esos balances atañían a la filosofía en su conjunto pero también algunos se referían en particular a escuelas filosóficas y, en concreto, a la filosofía analítica.

La vuelta del milenio no es que haya servido de fecha icono para una reconsideración crítica de la filosofía analítica, sino que ese movimiento de reflexión se había prolongado en las últimas décadas del siglo XX, y se había concretado en diversas publicaciones, ensayos o recopilaciones que abordaban, con un carácter más o menos complaciente, la evolución de la filosofía analítica en el siglo XX y su futuro en el siglo XXI (Stroll 2000; Biletzki y Matar 1997; en español Torrevejano 1991; Falguera, Rivas y Sagüillo 1999; López Cuenca, 1999). Un problema, o una dificultad inicial, que encontraban la mayoría de esas obras era el de caracterizar la filosofía analítica como un movimiento filosófico que ha perdurado durante todo el siglo XX y que, seguramente, perdurará en el siglo XXI como una concepción típica de lo que es el trabajo filosófico, diferente de otras concepciones.

En el volumen editado por A. López Cuenca, dramática e incorrectamente titulado *Resistiendo al oleaje* (López Cuenca 1999), se reunió un conjunto de trabajos de filósofos españoles y extranjeros, cuya finalidad concreta era la de proporcionar un balance de la filosofía analítica en el siglo XX y analizar sus perspectivas de futuro en el siglo XXI. En la sección inaugural del volumen se recogían las aportaciones de A. García Suárez, J. Mosterín y J. Sádaba que, desde diferentes ángulos, abordaban la ardua cuestión de caracterizar la filosofía analítica. Por ejemplo, el trabajo de García Suárez partía de la conocida tesis de que la filosofía analítica se ha de caracterizar por el ‘giro lingüístico’, esto es, por el desplazamiento del centro

filosófico, del pensamiento al lenguaje. Esta tesis se encontraba expresada de forma rotunda y canónica en un artículo de M. Dummett (1978) sobre la supuesta necesidad de sistematicidad en la filosofía analítica. Allí, M. Dummett formulaba las tres características que definirían la filosofía analítica: “Sólo con Frege quedó definitivamente 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 del *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” (Dummett 1978, p. 458).

Las tesis que Dummett enunciaba en este párrafo han servido de punto de referencia para muchas discusiones posteriores. El principal problema que planteaban es que, si se toman literalmente, 1) excluyen no sólo a filósofos que, anteriores a G. Frege, como F. Bolzano, pueden ser considerados filósofos analíticos, sino incluso a algunos fundadores de la filosofía analítica, como B. Russell; y 2) excluye a buena parte de los filósofos, de habla inglesa o no, que suelen ser considerados – y se suelen considerar a sí mismos – como filósofos analíticos, pero que no se les aplica alguna o ninguna de las características que M. Dummett enunciaba. Esto es particularmente cierto a partir de la revolución cognitiva de los años 60 y del consiguiente desplazamiento del centro de la filosofía analítica, de la filosofía del lenguaje a la filosofía de la mente. Si bien se sigue aceptando que una de las tareas fundamentales de la filosofía es el análisis del pensamiento, se niega 1) que esa investigación pueda ser independiente o autónoma respecto a los procesos psicológicos correspondientes, y 2) que el análisis del lenguaje sea una precondition o condición inexcusable del análisis del pensamiento.

Es evidente que no es posible englobar a todos los filósofos analíticos del siglo pasado bajo una misma noción de análisis, puesto que, bajo esa etiqueta, se ocultaban en realidad diferentes métodos filosóficos. Incluso cuando se distingue entre el *análisis clásico*, tal como lo practicaban Frege, Russell y los neopositivistas, y el *análisis propiamente lingüístico*, en la forma en que hacían uso de él G. E. Moore, L. Wittgenstein y J. L. Austin, ambas nociones no consiguen abarcar ni caracterizar el movimiento filosófico en su conjunto. Tanto es así que muchos filósofos que, de una forma externa, son considerados analíticos, no se adscriben ellos mismos a esa corriente porque piensan que, entre otras cosas, no practican una metodología canónica, ni participan de un conjunto común de problemas, ni siquiera creen que tengan una tradición intelectual homogénea en la que reconocerse. Como se decía antiguamente – hasta la saciedad – no comparten un *paradigma*.

En vez seguir la estrategia de M. Dummett, la de buscar elementos comunes en sus tareas filosóficas, quizás sea más útil analizar el conjunto de *actitudes* o temperamentos que permitan agrupar, siquiera débilmente, a los filósofos considerados

analíticos. Por tanto, ‘filosofía analítica’ sería un rótulo que abarcaría a intelectuales ligados entre sí por un ‘aire de familia’, para decirlo en términos wittgenstenianos, y no por un conjunto de supuestos o valores compartidos respecto a la labor filosófica.

Esta era la conclusión que había alcanzado J. Muguerza (1974) en su ya clásico estudio sobre la evolución de la filosofía analítica. Allí decía J. Muguerza palabras que, de una u otra forma, se han repetido en múltiples ocasiones: (...) la filosofía analítica – no un cuerpo de doctrina, sino una actividad; no una escuela, sino un mosaico de tendencias; no una metodología convencional, sino un estilo de pensamiento – se ha venido entendiendo, a lo largo de casi tres cuartos de siglo de existencia, con suficiente flexibilidad como para garantizar un mínimo de consenso a sus diversos practicantes” (Muguerza 1974, p. 16). Si esto era cierto en los años 70, aún lo es más en la actualidad, en que las tendencias disgregadores dentro de la filosofía analítica se han acentuado produciendo, por un lado, una atomización general de los problemas filosóficos tratados y, por otro, un desapego creciente a lo que se hubiera podido considerar el supuesto vertebrador de esa orientación filosófica o ‘estilo de pensamiento’: la utilización del análisis del lenguaje como forma predilecta o privilegiada para la disolución de los problemas filosóficos.

1. Filósofos analíticos ‘contemplativos’ y ‘constructores’

Hace unos años, hablando de la actitud ‘contemplativa’ en la filosofía analítica, Juan Acero (2001), filósofo analítico donde los haya en España, abordaba el problema de evaluar críticamente esa concepción filosófica, para tratar de constatar su vigencia, su pujanza o su decadencia. En principio, llegaba a dos razonables conclusiones sobre las dificultades de una evaluación así:

1) En el sentido estricto, la filosofía analítica, en cuanto filosofía centrada en el análisis del lenguaje (tanto como actividad como metodología) se había agotado (‘había cumplido su ciclo vital’, decía Acero) por los años 60 del siglo pasado. Ese sentido estricto estaba implicado en una de las tesis wittgenstenianas más conocidas: la afirmación de que los problemas filosóficos no se resuelven, sino que se disuelven mediante el análisis lingüístico. Dicho sea de paso, la tesis de Wittgenstein, que iba a orientar la forma en que los filósofos analíticos harían filosofía durante unos veinte años, no era sino una concreción de una creencia más general, compartida por los filósofos fundadores del análisis, como G. Frege, los neopositivistas y el propio B. Russell. La tesis más general era la que afirmaba que buena parte de los problemas filosóficos se debía a que las lenguas naturales tienen la fastidiosa tendencia a velar u ocultar su estructura lógica o su funcionamiento semántico y, por tanto, a hacer equívoca la relación representadora de los enuncia-

dos respecto a la realidad. Pero esa tesis general no bastaba para caracterizar la orientación filosófica que luego se denominaría ‘analítica’, al menos en el sentido estricto al que nos estamos ateniendo por el momento.

2) No obstante, no sólo lo que se incluye bajo el rótulo ‘filosofía analítica’ es mucho más amplio de lo que cubre la actividad filosófica dedicada al análisis del lenguaje, sino que lo es también desde el punto de vista académico o sociológico. En la segunda mitad del siglo XX y comienzos del XXI, la etiqueta ‘filosofía analítica’ abarca desde luego un conjunto de actividades que no sólo no se limitan al análisis del lenguaje, sino que además tienen, y han tenido, una orientación decididamente constructiva, esto es, orientada a la resolución efectiva de problemas conceptuales, y no meramente a su disolución.

Acero (2001) proponía distinguir entre filósofos analíticos *constructores* y *contemplativos*. Mientras que los primeros tendrían una orientación *activa*, dirigida a la localización, diagnóstico y tratamiento de los problemas filosóficos mediante una variedad de herramientas conceptuales que no se limitan al análisis del lenguaje, los segundos utilizarían éste (o quizás alguna versión del análisis conceptual) como el instrumento metodológico primordial para el análisis de los malentendidos, confusiones, errores categoriales, etc. que caracterizan los problemas filosóficos. El prototipo de filósofo analítico contemplativo fue sin duda L. Wittgenstein, del cual J. Acero cita las reveladoras afirmaciones: “Nuestra civilización se caracteriza por la palabra ‘progreso’ (...) Es típicamente constructiva. Su actividad estriba en construir un producto cada vez más complicado. Y aún la claridad está al servicio de ese fin, no es un fin en sí. Para mí, por el contrario, la claridad, la transparencia, es un fin en sí. No me interesa levantar una construcción, sino tener ante mí, transparentes, las bases de las construcciones posibles. Así pues, mi fin es distinto al del científico y mi manera de pensar diverge de la suya” (Wittgenstein 1995, 40).

En este texto se apuntan pues dos de las notas definitorias de la filosofía analítica de carácter contemplativo: 1) el *discontinuidismo* respecto a la ciencia, en el sentido de una concepción que no ve la filosofía como un saber complementario o reflexivo sobre la ciencia, y 2) el carácter no instrumental de la *claridad*: la claridad no es un medio para alcanzar la comprensión y, mucho menos, un requisito para la interacción dialéctica o argumentativa, sino un fin en sí mismo. Es algo que se alcanza, no que se usa. La claridad no es pues una disposición para hacer algo de un determinado modo, sino un *estado*, que es el resultado de una recta reflexión filosófica, un *ver claro*. Ambos supuestos son ajenos a la mayor parte de la filosofía analítica *constructiva* tal como se practica hoy.

Quizás una de las fuentes de la pérdida de influencia de la actitud contemplativa dentro de la filosofía analítica sea su relación con lo que se ha denominado ‘quietismo’. De hecho, es habitual la interpretación quietista de la concepción wittgensteniana de lo que es la actividad filosófica: una actividad que no consiste en propo-

ner soluciones a problemas, sino en exponer a la luz sus fundamentos, bajo la creencia de que tal exposición haga evaporar la perplejidad. Más aún, una posición que no sólo reconoce que la filosofía no puede modificar de forma relevante nuestra comprensión de la realidad, sino que hace de tal reconocimiento una renuncia consciente y metodológicamente significativa. Los problemas filosóficos no son de tal naturaleza, mantiene esa interpretación, que se puedan resolver proponiendo una *construcción*, un modelo, o cualquier otro recurso conceptual, formal o no. Los problemas filosóficos son fundamentalmente *perplejidades*, esto es, tensiones del juicio ante alternativas de un dilema, y los dilemas filosóficos no son de tal clase que se puedan solucionar optando por uno u otro cuerno del dilema. La solución final reside en lo que Wittgenstein denominaba ‘la claridad completa’, esto es, cuando se consigue ver claramente y el dilema, por tanto, deja de ser(lo).

No merece la pena entrar en disquisiciones sobre si la posición quietista se desprende o equivale a la del analítico contemplativo. J. Acero, en el artículo mencionado, se ha ocupado de ello de forma aguda. Tampoco merece la pena entrar en el asunto de si la interpretación quietista de Wittgenstein es correcta o no. Lo cierto es que ese quietismo, atinadamente o no, se ha convertido en una propiedad distintiva, incluso estereotípica, de una forma de practicar la filosofía, la concepción analítica ‘lingüística’. Siendo esto así, no es de extrañar que la filosofía analítica, así practicada, perdiera su atractivo entre las mentes inquietas y activas, tanto de los jóvenes como de los científicos. Entre aquéllos, al hilo de las transformaciones sociales y culturales de finales de los años 60, porque la filosofía contemplativa ‘lingüística’ no tenía nada que ofrecer. Entre éstos, porque les resultaba corto el empeño analítico de buscar posibles confusiones o malentendidos en los fundamentos conceptuales de las ciencias formales, naturales o sociales. Las perplejidades filosóficas que surgían de los entresijos de la física cuántica, de la cosmología o de la bioquímica no eran de los que se solucionan mediante la descripción del uso de los términos implicados en la teoría.

2. La filosofía y el sentido común

Una cuestión significativa respecto a la insatisfacción con el quietismo analítico fue la actitud con respecto al sentido común o, más precisamente, referente al conjunto de creencias históricamente transmitidas y socialmente aceptadas en la cultura (occidental post-industrial).

Como es bien sabido, el clásico de G. E. Moore, *En defensa del sentido común*, constituyó un alegato en favor de las intuiciones básicas (fundamentalmente epistemológicas) del sentido común, frente al idealismo neo-hegeliano predominante hace un siglo en los círculos filosóficos británicos. Esa posición de defensa a ultran-

za del sentido común no fue compartida, *en la práctica*, por otros ilustres predecesores de la filosofía ‘lingüística’, como B. Russell o el Wittgenstein del *Tractatus*: no hay más que recordar la teoría epistemológica del primero en *Nuestro conocimiento del mundo externo*, o la teoría icónica de la representación del segundo. Pero la defensa del sentido común de Moore caló hondo en la evolución posterior de la filosofía británica, junto con las enseñanzas del Wittgenstein de las *Investigaciones*. Una muestra de la preocupación que despertaba la relación entre el sentido común y la tarea filosófica se puede encontrar, en el ámbito hispano en Rabossi (1979), en el que se asumían las tesis austinianas respecto al carácter fundamentador del sentido común en el análisis filosófico.

Uno de los aspectos más controvertidos de esa defensa del sentido común, en su forma de acervo cognitivo y cultural heredado es el de su *suficiencia expresiva*. En este contexto, es habitual mencionar las palabras de J. L. Austin en *Un alegato a favor de las excusas*: “Nuestro stock común de palabras incorpora todas las distinciones que los hombres hayan encontrado conveniente hacer, y las conexiones que han hallado conveniente establecer, durante la vida de muchas generaciones; seguramente es de esperar que éstas sean más numerosas, más razonables, dado que han soportado la larga prueba de la supervivencia del más apto, y más sutiles, al menos en todos los asuntos ordinarios y razonablemente prácticos, que cualesquiera que plausiblemente usted o yo excogitásemos en nuestros sillones durante una tarde” (Austin 1975, 174). Es este aspecto, el de la suficiencia expresiva del sentido común, reflejada en la estructura léxica, y la consiguiente renuncia a su modificación, ya sea mediante la introducción de usos o acepciones nuevas, o mediante la pura y simple elaboración conceptual, lo que los filósofos analíticos constructores han encontrado más inaceptable. Lo cual no quiere decir que sea correcta la reducción caricaturesca de la filosofía del lenguaje común al mero análisis lingüístico: en ese mismo texto Austin mantuvo que la etiqueta ‘fenomenología lingüística’ sería más adecuada al enfoque filosófico que propugnaba, si no fuera por su carácter grandilocuente. El caso es que, tal como la concebía J. L. Austin, la filosofía era una tarea analítica del lenguaje y de la realidad *al mismo tiempo*, esto es, una consideración conjunta de las relaciones entre ambos niveles, cuya finalidad era una percepción más aguda, más nítida de nuestro sistema conceptual. Pero ahí es donde se debería detener el análisis: no es misión de la filosofía proponer la reforma o la ideación de nuevos conceptos para asimilar nuevas realidades o reorganizar las antiguas. De ahí la discrepancia y la crítica de R. Rorty (2005) a la historia de la filosofía analítica tal como la describe S. Soames (2003). Según Rorty, esa descripción, que convierte la evolución de la filosofía analítica en una historia de sucesivos descubrimientos parciales o locales como el que juzga supremo, el de lo necesario a posteriori por parte de S. Kripke, es sesgada, falseadora. Convierte a una disciplina, cuyo sello característico es la persecución de una visión global, totalizadora y

armonizadora de nuestro conocimiento del mundo, en una serie de investigaciones parciales, desarticuladas y fragmentarias. R. Rorty cree que la noción que debe vertebrar el relato de la filosofía analítica del siglo XX es la de representación, o de correspondencia entre el lenguaje y la realidad, la de verdad en última instancia. Según Rorty, la historia de la filosofía analítica debe entenderse como el relato de las distintas orientaciones de diferentes filósofos analíticos con respecto a la noción de verdad, fundamentalmente desde el pragmatismo implícito en la obra de W. O. Quine y de un cierto H. Putnam al restablecimiento de un neoaristotelismo kripkeano: “Para mi, la historia de la filosofía analítica (incluyendo el papel del Kripke en esa historia) se narra mejor insistiendo en las cuestiones de si la verdad es un asunto de correspondencia, sobre lo que está o no ‘ahí fuera’ para corresponderse, y sobre si tiene algún sentido que el pensamiento tenga ‘contacto directo’ con la realidad” (Rorty 2005). Pero ambas concepciones, la de Soames y la de Rorty, sobre la historia de la filosofía analítica en el siglo XX no están tan alejadas como pudiera parecer. De hecho, existe una conexión bien conocida sobre la forma en que el análisis kripkeano modifica nuestra concepción de la relación entre el lenguaje y la realidad. De modo que se puede argumentar que esa historia de los logros parciales del análisis filosófico influye o modifica el *gran relato* de los avatares de la verdad que, según Rorty, debería constituir el hilo vertebrador de la historia de la filosofía en el siglo XX.

Pero, se cuente como se cuente la historia de la filosofía analítica, nada hay más contrario a la concepción austiniana de la función del sentido común, al menos en temperamento, que la forma en que afronta un filósofo constructivo su tarea. Por ejemplo, D. Papineau, en un reciente ensayo titulado significativamente “La tiranía del sentido común” (2006), expresaba públicamente los dos reproches esenciales ante la postura austiniana: 1) es infiel a la tradición filosófica. Justamente todos los grandes filósofos han contribuido de una forma constructiva a articular nuestra visión de la realidad, física, social y moral. Y 2) la posición contemplativa desemboca en un conservadurismo cognitivo que, más que estéril, es prácticamente suicida. La modificación del sentido común, a través de la ciencia o la reflexión filosófica, es una condición esencial para el progreso humano: “Uno de los principios que definen la concepción del mundo moderno que surgió en los siglos XVI y XVII, fue el de que la tradición no tiene por sí misma autoridad a la hora de argumentar. El simple hecho de que las autoridades del pasado hayan suscrito una proposición no es razón para creer en ella. Todas las afirmaciones han de ser evaluables por sus méritos, ante el tribunal de la observación y la razón. Es tremendamente irónico que la filosofía del siglo veinte de habla inglesa, supuestamente el paradigma de la investigación racional, haya olvidado esta lección básica” (Papineau 2006, 2)

Para un filósofo analítico constructivo, el sentido común no representa la instancia última ante la que contrastar las teorías filosóficas. Ni la filosofía consiste

únicamente en sistematizar o esclarecer los fundamentos de las creencias populares o de las intuiciones morales corrientes. Muchas veces el conocimiento popular – aunque apto o eficaz en cuestiones prácticas inmediatas, o en niveles o ámbitos individuales o locales – no es sino la codificación de teorías antiguas, obsoletas o simplemente erróneas. No basta con constatar – contemplar – que la noción científica de ‘masa’ es diferente de la común, o que lo que sabemos acerca del concepto de ‘emoción’, a partir de las ciencias neurocognitivas, se aparta de la forma en que empleamos el término ‘emoción’ en nuestra vida cotidiana. Una de las maneras en que el filósofo puede contribuir al progreso cognitivo y moral – una de las formas en que siempre ha contribuido – es confrontando el conocimiento frente al sentido común, poniendo de manifiesto las inconsistencias entre uno y otro, y promoviendo activamente el cambio de creencias y de los usos lingüísticos.

3. La filosofía y el conocimiento científico

Si la actitud frente al sentido común o conocimiento popular es algo que divide profundamente a los filósofos analíticos, no lo es menos la forma en que conciben su relación con el conocimiento científico. En la filosofía analítica contemplativa, la tesis comúnmente aceptada es que la filosofía es una actividad radicalmente diferente de la de la ciencia, lo cual no quiere decir que no tenga una orientación epistémica: la filosofía contribuye a la búsqueda de la verdad no mediante el hallazgo de verdades nuevas, de nuevos hechos, sino mediante el esclarecimiento de verdades ya formuladas o mediante la resolución de dilemas conceptuales a través del análisis de sus fundamentos. La formulación paradigmática de esa tesis se encuentra, como se suele recordar, en la afirmación 4.111 del *Tractatus*: “La filosofía no es una de las ciencias naturales. La palabra ‘filosofía’ debe significar algo que está sobre o bajo, pero no junto a las ciencias naturales.” (Wittgenstein 1922). Esta tesis ya fue controvertida en los propios orígenes de la filosofía analítica, y separó claramente a B. Russell de L. Wittgenstein y los positivistas lógicos.

Frente a esta actitud *separatista* entre la ciencia y la filosofía, se hizo preponderante, sobre todo a partir de mediados del siglo pasado, una actitud *continuista*, que no ve en el conocimiento filosófico un tipo de conocimiento radicalmente diferente del científico. J. Searle (1999) lo explicaba así ante la Royal Society: “No existe una línea divisoria clara entre las dos (la filosofía y la ciencia). Ambas, en principio, son universales en cuanto a su objeto y ambas pretenden la verdad. No obstante, aunque no existe una clara línea divisoria, existen importantes diferencias en método, estilo y supuestos. Los problemas filosóficos tienden a tener tres propiedades relacionadas que no tienen los problemas científicos. En primer lugar, la filosofía se ocupa en buena medida de cuestiones que aún no han encontrado una res-

puesta satisfactoria y sistemática. En segundo lugar, las cuestiones filosóficas tienden a ser del tipo que denominaré cuestiones de ‘marco conceptual’, esto es, tienden a tratar de amplios ámbitos de fenómenos y no de cuestiones individuales específicas. Y, en tercer lugar, las cuestiones filosóficas son típicamente cuestiones conceptuales; a menudo son cuestiones sobre nuestros conceptos y la relación entre nuestros conceptos y el mundo que representan” (Searle 1999, 2069). Ciertamente se trata de una visión sesgada de lo que es la filosofía, que no menciona su dimensión práctica pero, en cuanto diagnóstico de su dimensión epistémica, preponderante en la filosofía del siglo XX, se puede considerar adecuada. Por poner un ejemplo que viene al caso de la propia filosofía de J. Searle, el problema de la naturaleza de la conciencia (o el más general de la mente y el cuerpo) reúne ese conjunto de características que, por un lado, lo convierten en filosófico y, por otro, ilustran la interacción entre el conocimiento científico y el filosófico. El problema de la conciencia es seguramente la cuestión filosófica más tratada en la segunda mitad del siglo XX, en todo caso a partir de la revolución cognitiva y del desplazamiento de la filosofía de la mente al centro de la escena filosófica. Searle concede grandes posibilidades al avance del conocimiento neurocientífico en este campo, que seguramente contribuirá de forma decisiva a su resolución; de hecho compara el problema con la cuestión resuelta de la naturaleza de la vida. Pero no deja de reconocer que existen obstáculos conceptuales para esa resolución, obstáculos que debe remover la filosofía. En su concepción, uno de los principales obstáculos es precisamente el conjunto de conceptos y categorías heredadas e incorporadas a la forma en que hablamos habitualmente de nuestra mente o nuestra conciencia: “El más importante obstáculo individual para obtener una solución al problema tradicional de la mente y el cerebro es la persistencia de un conjunto de categorías tradicionales pero obsoletas de mente y cuerpo, materia y espíritu, mental y físico. En la medida en que continuemos hablando y pensando como si lo mental y lo físico fueran reinos metafísicos separados, la relación del cerebro con la conciencia permanecerá aparentemente en el misterio y no tendremos una explicación satisfactoria de la relación entre la activación de las neuronas con la conciencia” (Searle 1999, 2073).

Quizás esto pueda dar la errónea idea de que la función característica de la filosofía analítica es la de constituir el *cuerpo de zapadores* de la ciencia, en el sentido de ser quien se ocupe de la remoción de los obstáculos conceptuales, del trazado de los puentes entre diferentes disciplinas o de la perforación de túneles que lleven al centro cognitivo de un problema. En realidad en la concepción constructiva y positiva, la filosofía también pretende dar una visión de conjunto de lo que es el conocimiento humano, en sus dimensiones naturales, sociales, históricas y culturales, esto es, proporcionar una visión *global* del hombre y su relación con la realidad. En el caso de J. Searle, como en el de muchos otros, esto significa por ejemplo tratar de proporcionar una concepción materialista articulada de la estructura de la reali-

dad y una visión naturalista de nuestro conocimiento del mundo. Habría que añadir, desde luego, la elaboración de los fundamentos racionales de nuestras acciones y de nuestra vida moral y estética pero, aunque quizás excesivo para el caso de J. Searle, es posible que no lo sea tanto para otros filósofos. Es posible que se dé la impresión de que esto se parece mucho a lo que anteriormente se consideraba como la ambición de un *sistema filosófico*, un proyecto en definitiva kantiano, pero algo hay de ello, siquiera en la orientación de algunas obras filosóficas analíticas o directamente relacionadas, por razón de tradición intelectual, de metodología y de estilo dialéctico. Quizás el ejemplo más sobresaliente es la obra filosófica de R. Brandom (1994, 2000), uno de los intentos más sorprendentes y sugerentes en los últimos años de ofrecer una visión trabada y global de lo que tradicionalmente se han considerado los reinos de la razón teórica y la razón práctica.

No obstante lo dicho, hay que reconocer que la dispersión y la especialización, cuando no la atomización, caracterizan en la actualidad la forma analítica de hacer filosofía. R. Brandom es la excepción, no la regla. Precisamente, S. Soames, en su monumental historia de la filosofía analítica – que, sintomáticamente, se detiene en los años setenta -, titula un apéndice conclusivo como ‘La era de la especialización’. Tal como él la ve, “la propia disciplina – la filosofía como conjunto – se ha convertido en un agregado de investigaciones relacionadas pero semi-independientes, a imagen de otras disciplinas académicas” (2003). Diferentes filósofos trabajan en diferentes áreas (epistemología, metafísica, filosofía moral y política), abordando problemas concretos, y especializándose en ellos. Al contrario de lo que supone la caracterización de J. Searle, el filósofo analítico obra a imitación de las ciencias, tratando de aislar cuestiones específicas sobre las que concentrar sus esfuerzos. Y de modo igual que en las ciencias se opera bajo los supuestos de que 1) el aislamiento de una cuestión específica es una condición para su resolubilidad. Un defecto de los problemas filosóficos tradicionales no es que carezcan de sentido sino que, por sus dimensiones, son intratables. Si es necesario mantener en algún ámbito una postura teórica o filosófica general, esa concepción ha de ser puesta a prueba en el ámbito reducido de una cuestión concreta. Así, por ejemplo, si se es materialista, esa concepción ha de contrastarse con lo que sabemos sobre la microestructura de la materia, estando al tanto de los avances en la física cuántica. Si se es naturalista, se ha de poder mostrar que ciertos predicados mentales como ‘consciente’ o ‘intencional’ son formulables en términos neurológicos o similares, etc. Por otro lado, 2) la concentración en un problema concreto se ve complementada por un trabajo colectivo que requiere la colaboración de diferentes especialistas. Así, se van formando subcomunidades epistémicas cuya característica distintiva no es compartir una concepción filosófica general, sino el hecho de dedicarse a un campo acotado de problemas. Aunque no se excluye que se produzcan agrupamientos en términos teóricos generales, lo cierto es que a veces las escisiones *transversales* son tan importantes,

o más, para entender el desarrollo de una determinada disciplina. Es posible que esa forma de concebir el trabajo filosófico sea errónea y que quizás se encuentre en el origen de dos acusaciones que generalmente se dirigen a la filosofía analítica, la de escolasticismo y de falta de relevancia social, política y cultural.

No es momento de analizar la justicia de esas críticas, porque ello nos llevaría demasiado lejos. Es mejor, de forma más constructiva, centrarse en lo que puede servir hoy a un filósofo para reconocerse en la estela de la filosofía analítica.

4. Conclusión

Ya se ha afirmado que ni siquiera la gran generalidad de los rasgos que se han mencionado sirve para clasificar de una forma nítida a los filósofos analíticos. Ni la dicotomía contemplativo/constructor, ni la actitud ante la ciencia o el sentido común, ni la alternativa global/atomista del trabajo filosófico proporcionan criterios adecuados para aislar la tradición analítica; menos aún para diferenciarla de la gran familia de concepciones que se le suelen oponer, y que se agrupan bajo la etiqueta igualmente indeterminada de ‘filosofía continental’. Como afirmaba J. Mosterín (1999, 35): “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 basa 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’”.

Por tanto, son más bien características formales que sustantivas las que dan cohesión a esa forma de hacer filosofía que se denomina ‘analítica’. Tienen más que ver con la adhesión más o menos estricta a ciertos valores tanto discursivos como argumentativos. Entre los primeros siempre se ha destacado la mencionada *claridad*, que no sólo se refiere a la claridad en la expresión, sino también a la claridad conceptual. La primera, la claridad expresiva se puede considerar no sólo una virtud textual, sino también *civil*, esto es, la concreción de una voluntad, la de hacerse entender, y no la claridad wittgensteniana, que es de carácter individualista. Desgraciadamente, en demasiadas ocasiones, tal voluntad de inteligibilidad está dirigida, no a la sociedad en general, sino a la comunidad epistémica particular a la que pertenece el filósofo, en virtud de esa fragmentación disciplinar temática que se ha comentado.

Pero la claridad tiene también una dimensión conceptual, en la medida en que atañe a la elaboración y uso de conceptos. Esta dimensión es particularmente impor-

tante si se piensa que habitualmente el filósofo parte de concepciones pre-filosóficas del sentido común, para revisarlas, modificarlas o incluso transformarlas completamente. En consecuencia, la tarea de modificación conceptual requiere precisión y explicitud. Precisión, porque es necesario deslindar los antiguos conceptos de los nuevos, y explicitud porque es preciso esclarecer el nuevo marco y las relaciones que en él se postulan para la novedad conceptual. Además, a esa precisión y explicitud es necesario añadir el rigor, la coherencia a la hora de utilizar un sistema de conceptos, que se traduce en la consistencia o estabilidad de una terminología, y poner ese rigor en funcionamiento frente a otros sistemas.

La claridad, conceptual o expresiva, es una propiedad discursiva y, podríamos decir, monológica. Pero esa claridad tiene también una dimensión dialógica, *argumentativa*. Aunque seguramente no es exclusiva suya, la filosofía analítica da gran importancia a esta dimensión de la claridad. Los criterios de excelencia dentro de esa orientación incluyen la solidez de los fundamentos argumentativos de las diferentes posiciones filosóficas. Como en el caso de la claridad conceptual o expresiva, la claridad argumentativa está ligada a la explicitud, en este caso de la estructura y de las funciones argumentativas. En la propuesta o crítica filosóficas debe quedar clara la distribución de esas funciones: cuáles son los supuestos de partida, los elementos que se consideran fuera del proceso de justificación, y cuáles no. Dicho de otro modo, debe resultar claro cuáles son las premisas, cuáles las conclusiones, y el proceso que lleva de unas a otras. Ese proceso no tiene por qué estar limitado al modelo de la inferencia deductivamente válida, puesto que existen otras formas legítimas de inferencia sino que, además, ha de incluir elementos cognitivos, como la relevancia, o retóricos, como la cogencia.

Como se ha dicho, la adhesión a estos valores discursivos y argumentativos admite grados. No es lo mismo, desde el punto de vista de la claridad, un texto de W. O. Quine que uno de M. Dummett pero creo que en ambos, como en general en las obras de todos los filósofos analíticos de la actualidad, predomina el respeto a esas normas de ‘urbanidad intelectual’ a las que se refería J. Mosterín. Desde este punto de vista pues no es poco lo que queda de la filosofía analítica, ni es tenebroso su futuro: en definitiva habrá filosofía analítica mientras exista un cierto sentido de responsabilidad civil y social entre los intelectuales.

Referencias bibliográficas

- ACERO, J. J. (2001), “La actitud contemplativa en la filosofía analítica (El filósofo analítico ante *El error de Descartes*, de Antonio Damasio)”, *Daimon*, 22: 57-75.
- BILETZKI, A. y A. Matar, comps. (1997), *The Story of Analytical Philosophy*, Londres: Routledge.
- BRANDON, R. (1994), *Making it explicit*, Harvard, Mass.: Harvard U. Press.

- BRANDOM, R. (2000), *Articulating Reasons*, Harvard, Mass.: Harvard U. Press.
- DUMMETT, M. (1978), *Truth and Other Enigmas*, Londres: Duckworth
- DUMMETT, M. (1993), *Origins of Analytical Philosophy*, Londres: Duckworth.
- FALGUERA, J.L., U. Rivas y J. M. Sagüillo, eds. (1999), *La filosofía analítica en el cambio de milenio*, Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela.
- GARCÍA SUÁREZ, A. (1999), “Hacia una caracterización de la filosofía analítica”, en A. López Cuenca, ed. (1999), 13-33.
- LÓPEZ CUENCA, A. (1999), *Resistiendo al oleaje: reflexiones tras un siglo de filosofía analítica*, Cuaderno gris, 4, Universidad Autónoma de Madrid.
- MOSTERÍN, J. (1999), “Grandeza y miseria de la filosofía analítica”, en A. López Cuenca, ed. (1999), 33-43.
- MUGUERZA, J. (1974), “Esplendor y miseria del análisis filosófico”, introducción a *La concepción analítica de la filosofía*, 1, selección e introducción de J. Muguerza, Madrid: Alianza.
- PAPINEAU, D. (2006), “The Tyranny of Common Sense”, *Times Philosophers Magazine*.
- RABOSI, E. (1979), “¿Por qué el sentido común importa a la filosofía?”, *Manuscrito*, 3.
- RORTY, R. (2005), “How many grains make a heap?”, *London Review of Books*, 27, 2.
- SEARLE, J. (1999), “The future of philosophy”, *Philosophical Transactions of the Royal Society of London*, 354, pp. 2069-2080.
- SOAMES, S. (2003), *Philosophical Analysis in the Twentieth Century*, vols. I y II, New Jersey: Princeton U. Press.
- STROLL, A. (2000), *Twentieth-Century Analytic Philosophy*, Columbia U. Press.
- TORREVEJANO, M. coord. (1991), *Filosofía analítica hoy*, Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela.

Eduardo de Bustos Guadaño
Dpto. de Lógica, H.^a y F.^a de la Ciencia
UNED
ebustos@fsof.uned.es