

De la impureza de la filosofía

Resumen

El presente artículo supone una revisión de la pregunta de si hay o no verdades filosóficas y, de haberlas, en qué consisten, qué las hace específicas, distintas a otras verdades. Tras un análisis de las dos tendencias que se presentan como respuesta a tal pregunta, caracterizadas por los pensamientos de Hegel y Schopenhauer el autor afirma y argumenta que no hay verdades filosóficas y además que la filosofía es una actividad impura irreductible a las disciplinas empíricas y formales. Por tanto, concluye el autor que la filosofía no debe ser tampoco la servidora de ninguna otra disciplina o actividad.

Palabras clave: Epistemología, verdad filosófica, método filosófico

Abstract

The main purpose of this article is to revise the question of whether or not philosophical truths exist and if so, what is their status, what makes them specific and sets them apart from other truths. Following an analysis of the two tendencies that appear as answers to this question, characterized by the thoughts of Hegel and Schopenhauer, the author argues that there are no philosophical truths and furthermore, claims that philosophy is an impure activity, which cannot be reconciled the empirical and formal disciplines. Thus, the paper concludes that philosophy should not be a servant of any other discipline or activity.

Key-words: epistemology, philosophical truth, philosophical method

Thomas Mann en su ensayo sobre Schopenhauer escrito a finales de los años 30, después de exponer brillantemente la filosofía contenida en *El mundo como voluntad y representación*, escribía:

“¿La verdad? ¿Es, pues, tan verdadero ese libro? Sí, es verdadero, en el sentido de la sinceridad más elevada y más subyugante. Pero usar el adjetivo significa rehuir el problema. ¿Trae y contiene ese libro la verdad? Schopenhauer no ha afirmado esto de manera tan rotunda, no lo ha afirmado con la altanería casi ridícula con que lo hizo Hegel, que declaró a sus discípulos: “Señores míos, bien puedo decir: yo no sólo hablo acerca de la verdad, yo *soy* la verdad”. El correspondiente resumen de Schopenhauer dice así: “La humanidad ha aprendido de mí algo que no volverá a olvidar jamás”.

A mi parecer esto es mucho más elegante y mucho más modesto. Y también más aceptable. Cuando se habla de la verdad, lo que importa es que sea aceptable. A mi parecer, la verdad no está ligada a las palabras,

*Profesora de la Universitat de Girona [anotni.defez@udg.es].

no coincide con un texto determinado; tal vez sea este incluso el criterio principal de la verdad. El que lo dicho por Schopenhauer no vuelva a olvidarse jamás, dependerá de que no esté ligado precisamente a las palabras que él emplea para expresarlo, dependerá de que pueda ser dicho con otras palabras. Y, sin embargo, siempre subsistiría un núcleo de sentimientos y una vivencia de verdad tan aceptables, tan invulnerables, tan acertados, como yo no los he encontrado en ninguna otra filosofía.” (Mann, 1984: 65-66).

Creo que estas palabras dan en el blanco, aciertan a aislar un problema serio y acuciante para todo filósofo: la cuestión de la naturaleza y el estatus de la filosofía. O lo que viene a ser lo mismo: el problema de si hay o no verdades filosóficas y, de haberlas, en qué consisten, qué las hace específicas, distintas a otras verdades. Estos interrogantes sobre el quehacer del filósofo, o sobre el tipo de cosa que hacemos todos cuando nos da por filosofar, no son nuevos ni recientes. En realidad son tan antiguos como la propia actividad filosófica porque, de hecho, le son intrínsecos: como se ha dicho muchas veces, la filosofía es la única disciplina que necesariamente se ve obligada a tomarse a sí misma como objeto y problema de su actividad. Es decir: qué sea la filosofía y de qué tipo son sus afirmaciones siempre han sido y serán problemas filosóficos. Y aquí, como se desprende de las palabras con que Mann caracterizaba las filosofías de Hegel y Schopenhauer, dos grandes tendencias se nos presentan: afirmar que hay verdades filosóficas, siendo una determinada filosofía -por supuesto, la propia- su expresión; o afirmar que la filosofía tiene sólo la función más modesta de hacernos ver las cosas de otra manera, de una manera más aceptable y perspicua.

La mayoría de los filósofos, y no sólo Hegel, ha seguido la primera ruta. Por ejemplo, muchos, bajo el modelo de alguna ciencia acreditada, bien sea la matemática, la física, la biología, la lógica o alguna de las llamadas ciencias del espíritu, han querido convertir la filosofía en ciencia o, mejor todavía, en conocimiento universal y necesario de la realidad. Otros han pretendido hacer de ella ciencia de la ciencia, es decir, conocimiento del conocimiento: es el caso de las filosofías trascendentales que hacen de la filosofía una actividad vigilante y guardiana de la significación, el conocimiento o la racionalidad; o también aquellas filosofías que abogan por convertirse en mero análisis conceptual del lenguaje -del lenguaje teológico, científico o del lenguaje ordinario-, con lo que parecen proletarizar la filosofía al ponerla al servicio -la filosofía como *ancilla*- de la teología, la ciencia o del sentido común, pero que en realidad acaban reconociéndole un status peculiar y puro. Por último, tenemos también quienes han

propugnado -y Quine no fue el primero, sino Hobbes-, la naturalización de la filosofía, con la esperanza de poder resolver empíricamente los problemas filosóficos tradicionales, al menos los problemas no normativos ni conceptuales.

Como es bien sabido, esta última opción, a diferencia de las primeras, no acepta que ser 'filosofía primera' sea el destino de la filosofía, pues de acuerdo con ella la actividad filosófica sería impura: una dedicación incardinada, entremezclada -digamos que con simultaneidad lógica- en la misma empresa humana del conocimiento y, por tanto, en paridad con ella. Por el contrario, las tres primeras opciones, aunque con matices diversos, harían suya la idea de una 'filosofía primera' o, incluso, de una 'filosofía última', pues la filosofía vendría a ser algo así como la ciencia del ser -la ciencia de los hechos metafísicos-, o la ciencia del conocer, la ciencia de la significación, la ciencia de lo racional o, en su caso, la ciencia -el sistema- del todo.

A su vez, la ruta que, en opinión de Mann, representa Schopenhauer -aquí no nos interesa determinar si se trata de una interpretación acertada o no- nos lleva a otro sitio: un lugar donde lo propio de la filosofía ya no es la verdad, sino la comprensión. Y en ello, claro está, suelen jugar un papel primordial el análisis y el refinamiento de nuestra forma de comprensión, la posibilidad de construir nuevas comprensiones o el enfrentamiento y el contraste con comprensiones distintas a las nuestras. Se podría decir que aquí la función de la filosofía es fundamentalmente edificante, pero no en el sentido de ser doctrinaria, sino en un sentido liberal: nuestra comprensión mejora cuando se analiza a sí misma o cuando se contrasta con otras alternativas. Y aquí ser liberal no se reduce a un mero 'dejar hacer', ya que también puede acontecer que algunas comprensiones sean superiores, más perspicuas y, por tanto, más aceptables que otras.

Pero ¿cómo puede suceder esto? ¿Cómo decir que unas filosofías puedan ser más aceptables que otras si se ha negado que existan verdades filosóficas? Bien, creo que la respuesta depende del entrecruzamiento de diversos factores. Por un lado, el hecho de que afirmar que no existen verdades filosóficas es algo distinto a afirmar que la filosofía no tenga nada que ver con la verdad. De hecho, la filosofía siempre hace uso de verdades -verdades empíricas, formales o conceptuales- para hacer su trabajo, es decir, para ofrecernos comprensiones de la realidad, del conocimiento, de la acción humana. No por otra razón, tener en cuenta los conocimientos empíricos, la coherencia lógica o la consistencia conceptual son valores que reconocemos y buscamos cuando filosofamos.

Ahora bien, este uso de verdades no tiene por qué hacernos aceptar la idea de que existe la verdad filosófica, ni tampoco la pretensión de resolver los problemas filosóficos bien con investigaciones empíricas, o bien con investigaciones conceptuales que retornen las palabras a su uso ordinario o que, en su caso, propugnen reformas en nuestros conceptos. No, eso sería volver a la primera ruta indicada por Thomas Mann. Por el contrario, y éste sería un segundo elemento a tener en cuenta, se trata de otra cosa: que el filósofo utiliza verdades para redefinir los conceptos y las relaciones entre los conceptos que son claves para construir su propuesta de comprensión.

Se trata, en definitiva, no sólo de reconocer otra vez la impureza de la filosofía, sino de enfatizar que esta impureza yace también en el amaño conceptual que el filósofo hace a partir de verdades que *prima facie* no llamaríamos filosóficas –la filosofía es esencialmente una actividad lingüística que se ejerce con y sobre el lenguaje. Es decir, que no hay verdades filosóficas –no hay filosofía primera; pero además que la filosofía es una actividad impura irreductible a las disciplinas empíricas y formales y, por tanto, tampoco la servidora de ninguna otra disciplina o actividad. En realidad, la filosofía sería una actividad creativa e imaginativa, en absoluto desconectada de lo que sabemos o de nuestras maneras de hablar, que genera comprensiones de lo humano.

Así las cosas, la ironía socrática del “*sólo sé que no sé nada*” que muchas veces suele ser invocada como un acto fundacional de la filosofía, y que frecuentemente es únicamente un primer paso –sólo una fingida humildad epistémica- para un conocimiento específicamente filosófico –un conocimiento primero, puro y también último-, se revuelve contra su autor y sus admiradores. Y es que no era de extrañar que el viejo sofista sólo supiese que no sabía nada, porque, en realidad, no había nada filosófico que saber. Por el contrario, lo que hay es necesidad de comprensión e intentos, más o menos exitosos, ingeniosos o graciosos, de satisfacer esa demanda. En suma: podemos aceptar que los filósofos tienen voluntad de verdad, pero el resultado de su actividad no puede ser la verdad –no sabríamos qué significa hablar de ‘verdad filosófica’-, siendo una buena teoría lo único que les es dado alcanzar.

Ahora bien, y volviendo a nuestra pregunta, ¿cómo hablar aquí de aceptabilidad? Es más: si no hay verdades filosóficas ¿qué diferenciaría la filosofía del mito o de la literatura? También los mitos o la literatura podrían ser descritos como constructos, en absoluto desconectados de lo que sabemos, que pretenden ofrecernos una comprensión de lo humano. Bien, llegados aquí si dejamos de creernos aquel mito tan escolar del paso

del mito al *logos*, y aceptamos que lo que sucedió con Tales de Mileto y sus secuaces fue 'el paso del mito animista al mito del *logos*' tal vez las cosas se entiendan mejor, pues visto así el interrogante anterior se transforma en ¿por qué unos mitos son más aceptables que otros?, siendo la respuesta que algunas filosofías, algunas comprensiones de lo humano nos hacen ver las cosas desde una perspectiva más útil a nuestras vidas que otras, donde los conceptos de una comprensión mejor o una perspectiva más útil han de entenderse, claro está, histórica y contextualmente.

Uso aquí el concepto de 'útil' en un sentido vago, difuso, borroso y abierto, por lo que ni me comprometo con una caracterización estricta de lo que significa ni, por supuesto, con la obligación de definirlo. Lo que me interesa destacar con esa palabra es la función que cumplen constructos como los mitos o las comprensiones filosóficas. Y es que lo que importa de los mitos y también de las comprensiones filosóficas no es su valor de verdad, sino la capacidad que tienen de contener, articular y permitir comprensiones de lo humano, y esta capacidad tiene que ver tanto con las verdades que incorporan como con la manera en que se articulan los conceptos de que se sirven. O por decirlo con palabras aproximadas a las de Thomas Mann: que lo que expresa un determinado mito o una determinada filosofía pueda ser dicho con otras palabras, con las nuestras, y ello gracias a que subsiste un núcleo de sentimientos y una vivencia de verdad tan aceptables, tan invulnerables, tan acertados, como no los encontramos en ninguna otra filosofía o en otro mito.

Pero fijémonos que nuestra recreación de las palabras de Thomas Mann ha alterado el sujeto: aquí hemos hablado de 'nosotros', y él hablaba de él mismo pues afirmaba "*como yo no los he encontrado en ninguna parte*". Con ello se nos presenta otro factor determinante para entender la aceptabilidad de una u otra filosofía: el temperamento. Sin negar que algo necesario a la filosofía consista en la discusión racional y en el análisis riguroso de lo que cada cual afirma —llamemos a esto último 'la severa libertad de la filosofía'—, no obstante, siempre llega el momento en la discusión y el análisis en que la pregunta pertinente es: ¿con qué quedará usted satisfecho?, ¿qué acallará sus interrogantes y sus demandas de argumentación y análisis? Y aquí, como ya señalara William James en 1907 con su distinción entre 'espíritus delicados' y 'espíritus rudos' (1975:23ss), el temperamento o la actitud emotivo-intelectual es lo decisivo.

Pues bien, si todo es cierto ¿qué hay entonces de la historia de la filosofía? ¿No podemos hablar aquí de progreso? ¿No podríamos decir que ahora entendemos mejor que antes, y que ese camino hacia una com-

comprensión más cabal y plena es indicio de que la filosofía no sólo tiene vocación de verdad, sino también que se acerca paulatinamente a la verdad? P.F. Strawson habló en cierta ocasión de un progreso dialéctico: que ahora entendemos mejor nuestros conceptos, conceptos que aunque cambian, no obstante, mantienen un núcleo de significación universal invariable (1974:177). Sin embargo, esto último es lo que precisamente no parece estar garantizado: para hablar de progreso, sea lineal o dialéctico, habría que comprometerse, como hace Strawson, con la continuidad, la universalidad y la necesidad de significaciones de los conceptos más centrales de nuestro sistema categorial, pero esto no es algo de suyo evidente, sino que por el contrario forma parte ya de los compromisos de una determinada manera de concebir la filosofía. En otras palabras: no está garantizado que siempre entendamos mejor, aunque a veces contextualmente pueda ocurrir en algún caso. Y es que aquí debemos ir con cuidado con observaciones de tipo absoluto: no sólo la continuidad de las comprensiones filosóficas no está garantizada, sino que además cuando hay continuidad, en tanto que será una continuidad relativa, esa continuidad no asegura que las distintas comprensiones filosóficas siempre traten exactamente de lo mismo.

Estas observaciones tienen, creo, una filiación wittgensteiniana. Efectivamente, el Wittgenstein maduro en alguna ocasión intentó explicar la relación que hay entre hechos y conceptos, y lo hizo, no era para menos, de una manera intrincada. Por un lado, afirmó que los hechos generales sobre la naturaleza y la naturaleza humana podían permitir sistemas de conceptos diferentes; por otro, que cambios radicales en dichos hechos podían dar pie a sistemas conceptuales alternativos a los nuestros (1988:523). En otras palabras: que la relación entre los hechos naturales generales –hechos empíricos y, por tanto, determinables por nuestro conocimiento empírico- y cualquier formación conceptual respetuosa con ellos no es ni una deducción, ni una relación causal en la que el efecto se siga de la causa en función de alguna legalidad nomológico-deductiva, sino una relación causal débil que sólo podríamos caracterizar como un ‘permitir’, un ‘dar pie’ o ‘hacer posible’. Y claro, la consecuencia es que nuestros conceptos ordinarios, y también las comprensiones filosóficas de lo humano, no son en sí mismos necesarios: aunque todo no sea posible, siempre pueden haber sistemas conceptuales alternativos.

Intentemos explicar esto último de otra manera. Los conceptos que usa el filósofo no parecen lo que son. Normalmente son presentados como conceptos indiscutibles, como conceptos que debemos aceptar de suyo, por sí mismos, como si fuesen algo observacional y dado a la razón. La

situación, sin embargo, es muy distinta: los conceptos filosóficos son teóricos. Y en este sentido se parecen a los conceptos que utilizan las ciencias para hablar de las llamadas entidades teóricas, por ejemplo, los genes, los electrones, etc. En realidad, si todos los conceptos son teóricos —porque no olvidemos que también los conceptos que usamos en el lenguaje ordinario, conceptos como elefante, silla, bocadillo o nación, lo son—, ¿por qué no habrían de serlo también los conceptos filosóficos? Efectivamente, si ya hace tiempo abandonamos la distinción ‘observacional-teórico’, ¿por qué aferrarse aún a ella cuando hablamos de ‘ser’, ‘sujeto’, ‘conocimiento’, ‘clase obrera’, ‘unidad sintética de la apercepción’, ‘noema’, ‘lenguaje privado’, ‘seguir una regla’, ‘desublimación represiva’, ‘ser-ahí’ o ‘designador rígido’?

Los conceptos del filósofo, como el resto de los conceptos, sirven para organizar y estructurar la experiencia y el pensamiento humanos, y ello con el propósito de comprender dicha experiencia y dicho pensamiento. Ahora bien, los conceptos filosóficos, a diferencia de los ordinarios o los muy sofisticados de las ciencias, no sirven para explicar y predecir el curso de la realidad empírica. Lo suyo, por el contrario, es coadyuvar a la creación de teorías que están por encima o por debajo de las explicaciones causales y de las predicciones, y que persiguen comprender el sentido de la realidad y de las acciones humanas. Además, precisamente porque los conceptos filosóficos pertenecen a teorías o comprensiones filosóficas concretas, su significación depende de éstas últimas, pudiendo variar cuando saltamos de una teoría a otra. La significación de los conceptos filosóficos suele ser tan vacilante que no sólo buena parte de la discusión filosófica depende de ella, sino que muy a menudo la misma discusión y análisis consisten en aclarar significaciones y relaciones conceptuales.

En otras palabras: mientras que en el intercambio lingüístico ordinario y en las ciencias naturales hay procedimientos y recursos para que todo el mundo hable de lo mismo y pueda llegar a decir lo mismo, en filosofía eso no está en absoluto garantizado: el campo de batalla del que hablaron Hume y Kant tendría aquí su motivo. Y es que la filosofía no deja de ser una ocupación individual. Me explicaré: dentro de la tradición del liberalismo político a veces se comete el error de considerar que lo individual equivale a lo intersubjetivo, la imparcialidad, la simetría, la universalidad, etc. Por ejemplo, se dice a veces que parte del secreto de las ciencias formales y empíricas reside en que cada individuo puede reconsiderar los resultados o repetir los experimentos, etc. Y esto sería precisamente lo que quiere hacer en política el liberalismo cuando, por ejemplo, apela al concepto de sociedad y no al de nación o al de comunidad.

Pero hay aquí un error de bulto: a diferencia de lo que parece pensar E. Gellner, no es la misma cosa 'individualismo' que 'intersubjetividad' (1998:17). Y esto no sólo es relevante para la política. También en filosofía la dimensión de la intersubjetividad está limitada al terreno del intercambio de razones y del análisis conceptual. Sin embargo, cuando de lo que se trata es de demostrar, convencer o de presentar como aceptable determinada posición filosófica lo intersubjetivo suele topar con lo individual e idiosincrático, esto es, no sólo con las verdades que usa cada cual, o la manera como define y organiza los conceptos, sino también con el temperamento o la actitud emotivo-intelectual del filósofo.

Por supuesto, con esto no se quiere decir que el filósofo, por individualista, deba ser terco o tozudo, anteponiendo sus preferencias personales al intercambio de razones o al análisis de los conceptos y de las afirmaciones. Lo único que se quiere indicar es que el proceso por el que se produce el cambio de opinión, la rectificación o el convencimiento es mucho más complejo de lo que el racionalismo más ingenuo tiende a pensar. Igualmente, tampoco es el caso que la persuasión sea la alternativa a la argumentación y el análisis, es decir, que la propaganda desplace a la severa libertad de la filosofía: de hecho, sólo somos capaces de persuadir a aquellos que se dejan persuadir, aquellos que estaban ya esperando oír lo que les decimos.

Y esto, creo, aclara dos extremos. En primer lugar, por qué en filosofía no hay argumentos definitivos, demostrativos o concluyentes, sino únicamente argumentos importantes: los argumentos filosóficos, incluso los llamados argumentos trascendentales o los argumentos conceptuales, dependen de nuestras auto-comprensiones de la experiencia humana, porque la experiencia humana, en realidad, no es algo que se autointerprete, algo dado y que exista más allá de toda interpretación. Y dos: estas dilucidaciones clarifican también por qué la filosofía no puede ser conocimiento estricto sino sólo un saber problemático, un saber importante pero irremediabilmente problemático, ya que depende tanto de nuestras preconcepciones, preconcepciones no siempre explícitas o completamente articuladas, como de nuestras actitudes emotivo-intelectuales.

Tal vez alguien vea detrás de todas estas observaciones una mano posmoderna, y seguramente algo de razón lleva, aunque no creo acertado el apelativo 'posmoderno'. Aunque entre los antiguos y los modernos era viva la pretensión de hacer de la filosofía una ciencia, sin embargo, no es menos cierto que ésta no fue siempre la única opción, pues hubo antiguos y modernos que vieron la filosofía como un tipo de saber cuya función debía ser sólo alcanzar una mejor comprensión de la vida y del mundo. Por

ello, términos como ‘moderno’, ‘posmoderno’ o ‘antiguo’ no nos sirven aquí de mucho. En realidad, al igual que nuestro problema, nuestra propuesta, no es novedosa ni reciente: forma parte de lo de siempre. Siempre ha habido quien ha concebido la actividad filosófica como un esfuerzo que persigue maneras perspicuas de mirar las cosas, como un esfuerzo impuro que amalgama conocimientos efectivos o verdades acreditadas, quehaceres conceptuales y temperamento. Y, como venimos diciendo, es el resultado de todo ello lo que hace que una filosofía sea aceptable o más aceptable que otra según las necesidades de los seres humanos; o parafraseando otra vez a Thomas Mann, lo que hace que la humanidad, o al menos algunos seres humanos, puedan aprender algo que no olvidarán jamás, jamás o al menos hasta que les sea necesario entender las cosas de otra manera.

Llegados aquí todavía es posible, sin embargo, una objeción a lo que estamos diciendo. Seguramente alguien estará tentado a preguntar: ¿no encierra todo esto cierta impostura, una cierta incongruencia no reconocida, pues negando que exista la verdad filosófica, no obstante, se intenta decir qué es en verdad la filosofía? En otras palabras: ¿no pretenden ser verdaderas estas páginas acerca del problema filosófico del estatus y la naturaleza de la filosofía? Pues no: aquí ni se ha pretendido decir nada verdadero, ni nada falso. Se trataba de otra cosa. Se trataba de liberar a la filosofía de ciertas responsabilidades epistémicas que alguna tradición le ha otorgado: la obligación con supuestas verdades filosóficas o metafísicas –con lo que no podría ser de otra manera- sobre la realidad, el conocimiento o la acción humana. Desde luego, la aceptación de esta manera de ver la filosofía es opcional, pues es sólo una comprensión filosófica de la propia actividad filosófica, y quienquiera puede seguir comprometido con lo contrario.

BIBLIOGRAFÍA:

- GELLNER, E. (1998), *Language and Solitude. Wittgenstein, Malinowski and the Habsburg Dilemma*, Cambridge: Cambridge University Press
- JAMES, W. (1975), *Pragmatismo*, Buenos Aires: Aguilar
- MANN, Th. (1984), *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*, Barcelona: Brugera
- STRAWSON, P.F. (1974), *Freedom and Resentment and Other Essays*, London: Methuen and Co. Ltd.
- WITTGENSTEIN, L. (1988), *Investigaciones filosóficas*, II, Cap. XII, Barcelona: UNAM-Crítica