

LA INVESTIGACIÓN FILOSÓFICA: ¿ANÁLISIS CONCEPTUAL VERSUS ANÁLISIS HISTÓRICO?

Guillermo Lariguét

CONICET

Universidad Nacional de Córdoba, Argentina

Resumen

En este trabajo me pregunto por la naturaleza de la investigación filosófica. Para este propósito contrasto dos perspectivas diferentes: una analítica, la otra histórica. Identifico una tensión entre estas perspectivas. Sin embargo, intento mostrar una vía de reconciliación entre ambas. Para clarificar el panorama, distingo dos propiedades de la investigación analítica: universalidad y necesidad conceptual, respectivamente. Además, contrasto la visión de Bernard Williams y la de Richard Rorty alrededor de la naturaleza de la investigación filosófica. Sostengo que el esquema de Rorty no incluye cosas relevantes de la filosofía y propongo un esquema conceptual que permita rescatar cuestiones como la universalidad y la variabilidad de los conceptos, su inmutabilidad y cambio, etc.

Palabras clave: *investigación filosófica; análisis conceptual; historia de los conceptos; universalismo filosófico; necesidad conceptual.*

Recibido: septiembre 9 de 2015 - Aprobado: diciembre 22 de 2015

Praxis Filosófica Nueva serie, No. 42, enero-junio 2016: 219 - 244

ISSN (I): 0120-4688 / ISSN (D): 2389-9387

The philosophical research: conceptual analysis versus historical analysis?

Abstract

In this work, my question is about the nature of philosophical research. With this purpose I try to compare two different perspectives: the first, analytical, the second historical. I attempt to identify a real tensión between both perspectives. However, I try to show an intelígible way to resolve this tension. In order to clarify the philosophical landscape, I distinguish two properties of analytical research: universality and conceptual necessity, respectively. In addition, I contrast the Bernard Williams and Richard Rorty's glimpse about the nature of philosophical analysis. I hold the thesis according to wich Rorty not include relevante things about philosophy, and as contrary approach, I defend a type of perspective with the virtue of including some important questions as, for example, conceptual universality and variability, immutability and change of concepts, and so on.

Keywords: *philosophical research; conceptual analysis; history of concepts; philosophical universalism; conceptual necessity.*

Guillermo Lariguet. Doctor en Derecho y Ciencias Sociales en el área de Filosofía del Derecho de la Universidad Nacional de Córdoba, Argentina. Investigador Independiente del Consejo de Investigaciones Científicas y Técnicas de Argentina (Conicet), y miembro del Programa en Ética y Teoría Política del Centro de Investigaciones Jurídicas y Sociales de la Universidad Nacional de Córdoba. Sus áreas de trabajo son la filosofía moral, la filosofía política y jurídica. Entre sus intereses están la metafilosofía y la historia de la filosofía.

Dirección Postal: Centro de Investigaciones Jurídicas y Sociales, Universidad Nacional de Córdoba. Calle Caseros 301, CP 5000, Córdoba Capital.

Dirección electrónica: glariguet@yahoo.com

LA INVESTIGACIÓN FILOSÓFICA: ¿ANÁLISIS CONCEPTUAL VERSUS ANÁLISIS HISTÓRICO?¹

Guillermo Lariguet

CONICET

Universidad Nacional de Córdoba, Argentina

“El pasado de la filosofía no es igual que, por ejemplo, el pasado de la química. Un químico puede haber oído hablar de Lavoisier o haber leído acerca de él, pero para él sería un derroche de tiempo, y no tendría mucho sentido, repetir en sus laboratorios los experimentos del *Traité Élémentaire*. Los filósofos, en cambio, aunque se les consciente desconfiar de la duda radical de Descartes, rechazar la monadología de Leibniz o contestar la concepción del Estado de Hegel, difícilmente puedan desdeñar a Descartes, Leibniz y Hegel por ser simplemente anticuados”.

W. Lepenis. (1990: 175).

“¿Pues quiénes son entonces los que llamas filósofos verdaderos? –Los que gustan de contemplar la verdad” Platón. (1993: 475e/ 261)

¹ Este trabajo fue expuesto en el Coloquio de Discusión Filosófica del Centro de Investigaciones Jurídicas y Sociales de la Universidad Nacional de Córdoba, Argentina. Estoy agradecido con las observaciones críticas que hicieron al trabajo Claudio Viale, Hugo Seleme, Ariela Battán y Lucas Misseri. Una segunda versión fue comentada por Laura Danón a quien también agradezco. Esta es la última versión merced a los comentarios hechos por los árbitros de *Praxis Filosófica*. Les agradezco porque me han ayudado a mejorar el trabajo.

“Deberíamos decir algo [sobre la verdad] pero no mucho. En concreto, deberíamos resistirnos a cualquier exigencia de definición de la verdad... Y [como ha dicho Davidson] la indefinibilidad de la verdad tampoco implica que sea un concepto misterioso, ambiguo o poco fiable”.

Bernard Williams (2006: 71)

“No me arredra, por tanto, la objeción de que la mayor parte de lo que he de decir hoy es historia, más que filosofía. Somos hombres, no ángeles, y para la mayoría de nosotros la mejor esperanza de alcanzar una vislumbre de las cosas eternas es acercarnos a ellas por el sendero del tiempo”.

J. Burnet (1990: 11)

Introducción

222 Voy a comenzar formulando una pregunta que puede sonar extraña en (algunos de) nuestros oídos filosóficos: ¿tiene *pasado* la filosofía? No es fácil responder esta pregunta. Parece muy simple. Hasta tonta y trivial. La respuesta más precipitada y presuntuosa sería decir que sí. Como empresa humana tiene miles de años, sea que tomemos en cuenta la actividad primigenia de los pre-socráticos en Occidente o la de los “gimnosofistas” en la India, tal como los llamaba –aquel doxógrafo de– Diógenes Laercio en su *Vida de los Filósofos más Ilustres*. Empero, de frente a asumir ese dato obvio, que vuelve casi incomprensible el sentido de la pregunta, uno recuerda que T. S. Eliot (citado por Gracia en el epígrafe de su libro: 1998), en “La tradición y el talento individual”, afirmaba: “el sentido histórico entraña una percepción, no sólo de la lejanía y caducidad del pasado, sino también de su presencia”.

Si Eliot tiene razón, y parece altamente intuitivo que la tiene, la pregunta inicialmente formulada comienza a cobrar relieve e interés. Ello porque muchos de nuestros filósofos contemporáneos negarían que esta (innegable incluso por ellos) presencia del pasado en *nuestra* sucesión de actualidades –llamada vaporosamente “presente”– tenga relevancia *filosófica*. A fin de cuentas, dirán estos filósofos, para pensar un problema en filosofía, por ejemplo la relación mente-cuerpo, la circularidad de al menos algunas paradojas, la naturaleza de las sustancias, o el estatus de pensamientos referidos a objetos singulares, no parece necesario leer diálogos platónicos, la metafísica de Aristóteles o los fragmentos recuperados de Parménides. De acuerdo con esta perspectiva, el ejercicio histórico en la actividad filosófica,

a lo sumo, estaría concentrado en cabeza de la *historia de la filosofía* qua disciplina filosófica, pero el resto de los filósofos que trabajamos sobre problemas y buscamos los mejores argumentos posibles para entenderlos y resolverlos no necesitamos remontarnos hacia el origen de eso que llamamos filosofía. *In nuce*, esta forma de pensar el asunto histórico parece confirmar el talante negativo con que la denominada filosofía “analítica” es a menudo retratada.

Dicho de forma más contundente: los filósofos analíticos somos, conforme esta manera crítica de pensar, *ahistoricistas*. El llamado “anacronismo” de nuestras aproximaciones nos importa poco. Más aún: a través de tales perspectivas ahistóricas y anacrónicas se ejerce una manera orgullosa –para no decir pedante– de hacer filosofía; una filosofía despojada de cualquier sensibilidad por entender los aspectos históricos de nuestras investigaciones (Battán, 2012, p.86). Si se continuase con estereotipos como éstos, diría que, a tal actitud analítica, se contrapone la mentalidad que solemos llamar “continental”. Si el refugio predilecto del analítico es la argumentación clara y desnuda de aspavientos, la bandera del continental es la erudición, lo cual supone un manejo obsesivo de las raíces históricas –no obsoletas, según esta visión– de los problemas filosóficos.

Buena parte de lo dicho hasta ahora es, en efecto, una descuidada manera, muy estereotipada por cierto, de ver el asunto que me concierne, pero una manera *todavía muy extendida y vigente*. Yendo al grano, el asunto que me concierne es el siguiente: la investigación filosófica genuina y bien llevada, ¿debe sus méritos al análisis conceptual o al análisis histórico? La pregunta articulada como una disyunción excluyente, como se puede ver, es también un deliberado estereotipo. Los estereotipos pueden ser relativamente útiles cuando se los emplea en forma consciente como prototipos que nos permitan agrupar parecidos de familia entre conceptos o fenómenos. Sin embargo, su utilidad no debe ser sobreestimada. Los filósofos debemos mantenernos alertas frente a ellos.

Prevenido de que las cosas son mucho más complejas y exigen matices diversos, aquí me propongo, en primer lugar, mostrar en qué consistiría el problema que quiero exponer, a saber, la aparente incompatibilidad entre el *aspecto analítico* de los conceptos filosóficos y su *aspecto histórico*. Luego de mostrar este problema, voy a presentar una solución que sub-dividiré, primero, en término de los aspectos históricos y analíticos de la investigación filosófica. En lo que atañe al aspecto analítico éste será vinculado a dos rasgos que conecto con la búsqueda filosófica de verdad, a saber: de necesidad conceptual y universalidad; rasgos, a su vez, que pueden ser asociados al manejo habitual de los conceptos filosóficos, cualesquiera éstos sean. La

solución que propondré a mi tema exige, también, una mención sobre la naturaleza del problema objeto de este trabajo. A este respecto, sostendré que el problema se vuelve soluble en la medida en que lo redefinamos adecuadamente y lo despojemos lícitamente de su formulación recalcitrante inicial. En la última sección, luego de recapitular algunas ideas importantes del presente trabajo, pondré en cuestión mi propia solución de la mano de Richard Rorty. Imaginaré qué clase de objeción él me podría plantear con base a su libro *Contingencia, ironía y solidaridad*. Creo que estas objeciones son importantes y por esto deben ser consideradas aquí. Mi estrategia de respuesta a Rorty evitará la petición de principio y tomará el propio esquema de Rorty para mostrar porqué mi solución no es ajena a su vocabulario. Empero, luego defenderé que el léxico de mi solución es conceptualmente diferente y esta diferencia lleva ventaja sobre el léxico propuesto por Rorty.

Antes de avanzar con la presentación de mi trabajo, empero, considero que tengo que hacer algunas clarificaciones. En este punto es menester anticipar algo muy importante que se vincula con una influencia considerable en mi solución al problema. Esta influencia es la de Bernard Williams. (2006). Él intenta reconciliar la investigación de tipo histórica (de raíz nietszcheana) con la conceptual o analítica. En efecto, en *Verdad y Veracidad. Una aproximación genealógica*, busca reconciliar los aspectos históricos y analíticos de las pesquisas filosóficas en general. Como se verá a lo largo de mi artículo, coincido con él en que un propósito central en la investigación filosófica es la *búsqueda de la verdad*; búsqueda que asocio, a su tiempo, con los rasgos de necesidad y universalidad subyacentes al manejo de conceptos filosóficos. Aunque, a continuación, matizo este juicio en que no me considero un *veritista estricto* si por esto se entiende la centralización exclusiva en la verdad de cara a la actividad de investigación filosófica (Valdez y Fernández, 2011). Admito, para evitar dudas al respecto, que la *comprensión, by default*, es un fin noble aunque no se alcance la verdad stricto sensu. Por otra parte, debo decir que mi trabajo no quiere ser visto como un *calco* del de Wililams. En particular, y como se verá, en las nociones de necesidad y universalidad de los enunciados vinculados a ciertos conceptos, rasgos que a su vez asocio con la idea de búsqueda filosófica de la verdad o corrección conceptual, intento aportar algo de mi cosecha. La necesidad la reformulo en términos kripkeanos y no kantianos, mientras que en la universalidad entreveo dos sentidos que oportunamente explicaré. También en la forma de reconstruir la discusión entre analíticos y continentales, así como en el énfasis en la idea según la cual en tanto que hombres y no ángeles, como dice Burnet (éste es uno de *mis* argumentos), buscamos en la corriente de la historia un vislumbre de la *eternidad, conceptual*. Finalmente,

mi reconciliación no necesariamente anuda el método genealógico con el del análisis conceptual como hace Williams. Porque creo que puede haber otras aproximaciones al componente histórico desde el punto de vista metodológico. Y esto es algo que yo dejaré deliberadamente sin desarrollar en el presente artículo. Hechas estas importantes aclaraciones, subrayo que, al último, recapitularé algunos hitos de este trabajo. Pero haré algo más que *recapitular*. Como ya anticipé líneas atrás, pondré en duda el acierto de mi solución al dilema planteado en este trabajo y lo haré de la mano de Richard Rorty y de su libro *Contigencia, Ironía y Solidaridad*. Allí deberé mostrar porqué mi solución es una buena solución y sobrepasa la objeción eventual de un rortiano.

El problema

Como he indicado en la introducción, el problema que me concierne versa sobre la presunta incompatibilidad entre los aspectos analíticos e históricos de los conceptos filosóficos. Vale la pena anticiparme a una posible crítica desdenosa respecto de la selección que hago de esta cuestión como interesante. Tal crítica podría sostener que dedicarse a estos problemas supone una pérdida de tiempo. El lema de esta actitud sería: mejor filosofemos y dejémonos de pensar qué hacemos cuando filosofamos. Desde este punto de vista todo ejercicio de tipo meta-filosófico es una distracción injustificada. Creo que esta última afirmación oculta alguna forma de argumento *ad hominem*. Pensar qué hacemos cuando filosofamos es también filosofar, solo que entraña un nivel de análisis de segundo orden. Decir de segundo orden no es igual que decir que tal análisis no derrama sus implicaciones para el primer nivel. Al contrario, alguna forma de implicación para nuestra actividad de investigación filosófica puede tener el hecho de tomar consciencia sobre algunos de los presupuestos problemáticos más generales que subyacen a nuestro trabajo. Diría más: detrás de la relación entre lo analítico y lo histórico se encuentra, probablemente, algunos de los más importantes problemas –mutuamente imbricados– que tenemos los filósofos. El estatus del conocimiento filosófico, distinguido o no del conocimiento factual, la noción de progreso científico comparable a la del supuesto progreso filosófico, la relación entre fenómeno y nómeno, el carácter de la verdad de nuestras afirmaciones conceptuales, etcétera, son el tipo de cuestiones que subyacen al problema que voy a identificar aquí. Por lo tanto, sería esperable que, a la larga, una reflexión como la que propongo, nos muestre la conexión de la misma con regiones entrecruzadas de problemas que reconocemos como centrales en nuestra actividad.

Para comenzar a vislumbrar con mayor nitidez el problema que me preocupa, voy a trazar una suerte de juego de contrastes entre dos maneras típicas de expresarse entre los filósofos. Quiero aclarar que no estoy creyendo ingenuamente que estos contrastes no son conocidos por un público filosófico culto. Aunque la discusión sobre este tema ya lleva bastante tiempo, tiene todavía vigencia pues los problemas no han sido resueltos. Mi intención de presentar un juego de contrastes persigue un fin didáctico consistente en ofrecer un marco para el problema que me propongo resolver. Comencemos por el lado de aquellos que ponen –aparentemente– todo el acento en el aspecto analítico de los conceptos.

- a. Supóngase que una filósofa expuso en un seminario un minucioso estudio histórico sobre las publicaciones y correspondencias que constituyen la obra de Descartes. Sobre todo, ponía énfasis en su menos recorrida *Pasiones del alma*. Luego de concluir su exposición, otro colega X le espetó: todo esto está muy bien, ¿pero para qué sirve saberlo? ¿En qué nos ayuda a los filósofos de hoy saber esto? ¿Qué problema resuelve esta manera de acercarse a la filosofía?
- 226 b. En la presentación de su plan de investigación, referido a la ética de las virtudes analítica y sus posibles conexiones con la perspectiva de Schopenhauer, una becaria posdoctoral que co-dirijo, cumpliendo con los requisitos establecidos por la mayoría de los sistemas académicos, afirma en su plan de pesquisa algo muy usual, a saber: “Mi investigación no será histórica sino que empleará la reconstrucción racional”. No será “diacrónica”, sino “sincrónica”.
- c. Un filósofo oxoniense, influido por Quine, dirá en algún trabajo suyo “Voy a tratar a Platón como si hubiese publicado en el último número de *Mind*”.
- d. Ante irascibles comentarios de sus alumnos, empiristas crudos, un colega mío dijo ufano: “señorita, no necesito ir a ver cómo es el mundo; puedo descubrir amplias verdades desde mi cómodo sofá”.
- e. El imprescindible George Moore dirá a unos atónitos alumnos: “voy a probarles que fácil que es admitir que existe un mundo externo, un mundo de cosas espacialmente ubicadas fuera de nuestras mentes, diciendo solo esto: aquí está mi mano derecha, y aquí está mi mano izquierda; ergo, tengo frente a mí, mis dos manos”.

Veamos ahora algunos ejemplos de los que ponen sólo el acento –aparentemente– en el aspecto histórico de los conceptos.

- a. El lingüista Émile Benveniste subrayó, según Derrida (2010, pp. 213-245), que la noción de *ousía* aristotélica, y más específicamente las categorías que el Estagirita planeó en su *Metafísica*, fueron pensadas desde los constreñimientos de la lengua griega. Detrás de la presunta universalidad de las categorías aristotélicas, se encubre el localismo parroquial de la lengua griega. Más todavía: en diversas lenguas existentes estas categorías no tienen lugar.
- b. Charles Taylor (1990, pp. 31-47) defenderá que el “olvido del pasado” no nos permite cuestionar adecuadamente nuestros conceptos filosóficos. Los mismos han sido articulados dentro de unas estructuras que, al ser eludidas por el análisis filosófico, se han vuelto invisibles y gobiernan nuestras prácticas dejando un espacio infinitesimal para la crítica.
- c. Los historicistas más reluctantes a la labor conceptualizadora dirán que, tan pronto como buscamos definir, y por tanto obtener un concepto, la historia cesa.
- d. MacIntyre (1990, pp. 49-67) sostendrá que sólo una técnica filosófica obsesionada por la contemporaneidad de los conceptos filosóficos, nos priva de una mirada adecuada sobre el tipo de lugar conceptual en el que vivimos. A este lugar –caótico– llegamos tras desafortunadas y anacrónicas traducciones; más que traducciones fueron “traiciones” o distorsiones de las tesis filosóficas originales.
- e. La regla Quentin Skinner (1990, pp. 227-257) nos prohíbe ver los conceptos filosóficos tal como son en *este* momento, llamémosle momento p (presente). Para entender “nuestros” conceptos, por ejemplo el concepto político-moral de “libertad negativa”, tenemos que ir al origen y considerar de modo estricto cuáles eran las intenciones de los padres del concepto, de sus primeros forjadores.

La lista de ejemplos (a-e), del lado de cada una de las familias de posturas que he planteado, persigue una finalidad enunciativa, a saber que nos ponga a la vista el problema. Voy a apartar de mi análisis el estudio de todas las implicaciones teóricas que cada ejemplo presentado nos puede provocar. Más bien, quiero extraer una síntesis general de esta aparente miscelánea de casos. Ocasionalmente, traeré a colación algún juicio específico de los blandidos en los párrafos antes explicitados.

Pues, bien, la síntesis general de (a-e) de la concepción que pone el acento en el aspecto analítico de los conceptos podría ser esquematizada, entresacando los siguientes rasgos filosóficos.

- i. Los filósofos empleamos todos los métodos, estilos, técnicas, o estrategias a nuestro alcance con el propósito fundamental de resolver problemas filosóficos. Si no tenemos en claro cuál es el problema que intentamos resolver, todas nuestras pesquisas se muestran poco (auto) conscientes de las demandas no sólo filosóficas sino éticas de nuestro trabajo.
- ii. Nuestro cometido es brindar reconstrucciones racionales de los conceptos. Esto supone una tarea sincrónica y no diacrónica. Una reconstrucción es racional si lograr volver más claro y preciso un concepto y sus conexiones puente con otros conceptos, con prescindencia de factores históricos contingentes.
- iii. Dialogamos con los filósofos del pasado, sí. Pero lo hacemos según “nuestros” intereses filosóficos presentes; escogemos retazos históricos pero no los adoptamos tal como supuestamente se pergeñaron dadas unas presuntas intenciones iniciales. Los discutimos en términos de nuestro presente. Así, Platón, es casi como un colega de un departamento de filosofía vecino al mío en el tiempo.
- iv. No necesitamos evidencias factuales para nuestro análisis. Lo nuestro es experimentación, sí, pero mental, donde la imaginación columbra las condiciones lógicas posibles o contrafácticas de los problemas reales. Urdimos estos casos imaginarios para testear luego nuestras “intuiciones” a priori. Lo hacemos desde nuestro sillón; tal como lo hacía Leibniz (2009), por ejemplo, cuando consideraba probada la relación analíticamente necesaria entre derecho y equidad.
- v. Así las cosas, probar cosas que están “fuera espacialmente” de nuestras mentes puede demostrarse mediante elaboraciones filosóficas que respeten reglas lógicas para obtener inferencias consistentes como las de Moore. Con esto podemos dar por comprobadas, por otra parte, intuiciones pre-teóricas, folk o de sentido común que ya poseemos en forma implícita en nuestras prácticas.

Por su parte, la síntesis general de (a-e) de la concepción que pone el acento en el aspecto histórico de los conceptos podría ser esquematizada, entresacando los siguientes rasgos filosóficos.

- i. No existen conceptos filosóficos universales; tal creencia es producto de un paradójico *wishful thinking* de los analíticos. Los conceptos ya están encriptados en una lengua específica que es la que pone los constreñimientos al pensamiento. No hay pensamiento sin lengua.

Hay, además, lenguas diferentes. Hay tantos conceptos como lenguas y, por tanto, nuestros conceptos son relativos a dichas lenguas.

- ii. Las buenas investigaciones filosóficas son preponderantemente *genéticas*. Olvidar el pasado puede ser una forma –encubierta– de conservadurismo conceptual acrítico. Traer el pasado en sus propios términos puede ayudarnos a la tarea de distancia y, como diría Bernard Williams (2012, p. 303), de extrañamiento respecto de nuestros conceptos “actuales”. Con esta génesis expuesta, podemos brindar análisis “creativos” de los conceptos, proponiendo correcciones, enmiendas, adecuaciones e incluso sustitución de conceptos.
- iii. La sensibilidad histórica es reluctante a los ideales de análisis sincrónico de los conceptos. La sincronía conceptual es una antítesis de la captación histórica. Lo histórico es una corriente en *movimiento*. Lo conceptual es una rígida funda mortuoria, sin movimiento. No tener esta visión nos da una falsa imagen sobre los conceptos; no nos percatamos de las *discontinuidades históricas*. Es más, tales discontinuidades, como ha resaltado entre otros Richard Rorty (1990, pp. 69-98), pueden traer aparejadas situaciones de *inconmensurabilidad conceptual*.
- iv. La investigación sensible al componente altamente histórico de nuestros conceptos, a sus condiciones ambientales de producción, puede evitarnos la brutalidad con que (mal) traducimos conceptos pretéritos en términos de conceptos presentes.
- v. Para evitar iv) mejor es ir a las fuentes mismas con que se pensaron nuestros problemas y conceptos filosóficos. Por ejemplo, comprender el concepto de autonomía moral puede requerir, por lo menos, un buceo de Kant “en sus propios términos”, no en los términos del actual profesor del departamento de filosofía contemporánea de Princeton o de la Universidad de Buenos Aires, para poner dos ejemplos diferenciables.

Las explicaciones expandidas de (a-e) en los párrafos i)-v) de ambas familias de concepciones, permiten plantear el problema con más precisión conceptual. El problema se podría formular bajo la forma de un dilema. Prestar atención al aspecto analítico de los conceptos nos vuelve ahistóricos y anacrónicos. Pero prestar atención a los aspectos históricos, nos vuelve filósofos no analíticos. No podemos tener, supuestamente, ambos cuernos reconciliados a la vez. Estamos, así, frente a una encrucijada teórica. Si ambas concepciones tienen una pepita de razonabilidad y verdad, parece

que quedarse solo con alguno de los cuernos, entraña un sacrificio trágico de la otra postura.

Por mor de mi argumentación voy a suponer que la situación que acabo de describir en el párrafo anterior es intolerable. En efecto, si estamos por lo pronto asumiendo que ambas familias de concepciones de investigación filosófica tienen un grano de verdad, razonabilidad, etcétera, entonces, ¿cómo se concilia esta asunción con el dato de una suerte de incompatibilidad entre ambas? Esta situación es intolerable no sólo por la poderosa razón de coherencia lógica y filosófica que nos anima, sino que también puede suscitar una angustia existencial especial. Por esto conviene reflexionar acerca de una manera de resolver tal situación.

Quiero adelantar ahora mi tesis primordial. Creo que el dilema puede resolverse; por lo tanto no es genuino. Pero para ello tenemos que proponer una redefinición lícita de sus términos. Como espero se vea prontamente, creo que hay un escape exitoso entre los cuernos una vez que tenemos redefiniciones más claras y fértiles. Si el escape es factible, entonces los dos cuernos no delimitan una zona lógicamente exhaustiva y, por ende, ambos extremos no son mutuamente excluyentes. Aprontando urgentemente algunos de los condimentos básicos de mi redefinición voy a defender, a continuación, nociones del *aspecto analítico e histórico de los conceptos* que nos reconcilie con nosotros mismos y nos traiga el ansiado *reposo* del que hablaba Wittgenstein.

La solución al problema

Antes de especificar mi solución deseo aclarar que la misma no se aparta de la tradición, estilo o familia analítica, ampliamente entendidas. El canal que propondré para cruzar por el medio de los cuernos del dilema articulado en la sección anterior, y acortar distancias entre ambos, presupondrá una forma de presentar una *perspectiva analítica* sobre el problema. Una mirada que, sin embargo, dadas unas afinaciones internas, no está tan lejos, como el estereotipo supone frecuentemente, de la llamada filosofía continental. Voy a sostener que una corrección de los aspectos analíticos e históricos es posible y puede tener un saludable impacto, *a posteriori*, en el tratamiento teórico de nociones que nos son caras a los filósofos: investigación y conocimiento filosófico, progreso filosófico, estatus de los conceptos filosóficos, etcétera. Esta corrección pasa por lograr una mirada ajustada del papel y sentido de estos dos aspectos, repito: del analítico e histórico.

El aspecto histórico del problema

Mi tesis general defenderá un acercamiento al aspecto histórico de la filosofía que llamaré *plausible* (María Cristina González y Nora Stigol 2012, pp. 151-170). Es plausible en tanto permite el encastre armónico con nuestras intuiciones analíticas y la manera en que solemos ver el quehacer filosófico-analítico. Este acercamiento al aspecto histórico es plausible en tanto es *filosófico*.

La historia de la filosofía, a diferencia de otras historias, es como ha dicho Jorge Gracia (1998, p. 13), una *historia filosófica*. Aquí entenderé el predicado “filosófica” en el sentido de “analítica” y “analítica” en un sentido básicamente *conceptual* que voy a procurar especificar más adelante con un guiño a los kripkeanos. Sostengo que esta tesis tiene la virtud epistémica de acomodar propuestas de investigación filosófica diferentes, e incluso de asentar en un lecho más sereno tradiciones que, a menudo, se ven como “absolutamente” incompatibles²; vgr., la investigación analítica sobre la “corporación divina y la historia de la ética” de Schneewind (1990, pp. 205-226), versus la investigación histórica de MacIntyre de *Tras la virtud*, o la investigación filosófica de Hegel en su *Fenomenología del Espíritu*, versus la investigación filosófica de Strawson en *The bounds of sense*. No estoy rechazando el hecho de que existan amplias diferencias de tono, de tema, o de perspectiva entre estas investigaciones que acabo de ejemplificar. Pero, si mi tesis marcha bien, habré mostrado que algunas de las diferencias se pueden achicar o matizar.

Veamos ahora el contenido de mi versión de los aspectos históricos de la filosofía que considero intelectualmente plausibles. Esta clase de versión del componente histórico de la filosofía admite como una verdad innegable que el pasado, de alguna forma, está en nuestro presente como afirmaba Eliot al comienzo de mi trabajo. Es decir, admite algo que autores como Charles Taylor o Alasdair MacIntyre no se cansan de enfatizar: la importancia de remontar hasta la génesis de los conceptos filosóficos para tener una comprensión más correcta de los mismos. Pero atención porque aquí se empieza a ver la madeja: cuando hablamos de comprensión “correcta” de los conceptos, ¿qué estamos asumiendo? Planteado de otra manera, cuando exaltamos el valor filosófico de la historia de los conceptos, ¿por qué motivo fundamentalmente lo hacemos? Mi respuesta no puede esperar. La razón, aunque no sea reconocida de esta forma por Taylor o MacIntyre, es que

²Sobre estos géneros de trabajo filosófico, con sus respectivas diferencias terminológicas y de acento conceptual, véase, Hacking 1990, pp.127-152; Rorty 1990, pp. 69-98.

resulta plausible esperar que las articulaciones primeras de los conceptos *aspiren* a contener algún elemento de *verdad filosófica*³.

Si absolutamente todo lo que pensaron Platón o Aristóteles, Crisipo, Plotino o Lucrecio, fuera un manojo variopinto de ingenuidades, errores, ilusiones, engaños, falta de sofisticación, claridad o precisión, ¿por qué tendríamos tanto celo en ocuparnos de ellos? Una respuesta de atajo sería la siguiente: lo hacemos para no mostrarnos tan olímpicamente ignorantes con nuestros colegas. Pero la razón profunda no puede ser ésta o solo esta clase de razón explicable *quizá* en la vanidad.

No es menester bascular entre dos extremos: o bien somos pigmeos en hombros de gigantes (los de los filósofos anteriores a nosotros), o bien, somos nosotros los gigantes que hemos logrado sofisticación y claridad, allí donde solo reinaba la candidez de nuestros predecesores. No. La verdad está en el medio. Esto acaso se constate poniendo atención en un hecho –suficientemente advertido por Charles Taylor– de que tarde o temprano, nosotros también seremos los predecesores de los filósofos que nos sobrevengan. Vamos al pasado porque encontramos cierta luz para ver “nuestros problemas”. Esta cierta luz no puede ser otra cosa que intuir que ellos han captado una forma de acceder a algún aspecto de la verdad, razonabilidad, etcétera, de nuestros problemas y conceptos filosóficos. Dicha luz, desde luego, no significa estar necesariamente en el lado “correcto”. Por caso, si es verdad que Descartes era dualista en materia de mente-cuerpo y esto hoy se juzga como un error filosófico, ver los pasos que llevaron a Descartes a este presunto error filosófico es valioso *per se*. Pero, ¿por qué otro motivo, si no es porque nuestro objetivo es, como sostiene el Platón de *República* citado en el epígrafe, la persecución de la *verdad filosófica*? Rescatar el pasado porque sí no sólo es inútil sino peligroso; nos puede volver ciegos obedientes de los autores anteriores, puede cercenar la crítica y tornarnos meros escribas o solamente filólogos. A menos que creamos que la palabra filosofía es un “cheque en blanco” para decir lo que se nos ocurra sin discusión ni control, tenemos que admitir que la investigación filosófica demanda argumentación dura, precisa y clara.

³ Estoy con Williams (2006, p.71) en que un objeto importante de la investigación filosófica (y no solo filosófica) es la verdad y que, en cierto sentido, no podemos dar sobre ella más que definiciones *mínimalistas* ramificadas con definiciones de otras nociones como referencia, creencia, significado. Para evitar este riesgo me contentaré en el presente trabajo con presuponer un concepto “mínimo” con arreglo al cual por “verdad filosófica”, puede entenderse la relación de encastre entre nuestros conceptos y algún tipo de realidad que le sirve de referente a tales conceptos. No respondo aquí cómo habrá de definirse esa realidad ni esa relación de encastre pues esto requiere de un trabajo independiente.

En resumidas cuentas, los analíticos pueden aceptar sin problemas que la historia es importante para el desempeño intelectual porque es una llave heurística adecuada para comprender granos de verdad subyacentes al manejo de nuestros conceptos. La historia para un analítico, tal como lo estoy pintando aquí, es valiosa; pero es *valiosa* en tanto es verdad que nos ayuda a comprender mejor *nuestros* problemas. Quiero remarcar, además, que la historia nos auxilia para nuestra búsqueda filosófica. Esta búsqueda la entiendo como una empresa cooperativa, falible, de avance y retroceso, en pro de dar con los *conceptos correctos* sobre nosotros mismos (nuestra mente y nuestro cuerpo, nuestras concepciones morales de la buena vida, nuestros conceptos de justicia, etcétera). Precisamente, tiene sentido hablar de la “historia” de nuestras búsquedas de los conceptos correctos, lo cual cuaja bien con mi tesis del componente histórico plausible del análisis conceptual. Tal componente plausible da sentido a la peculiar noción de progreso filosófico de la que habla Lepenies en el epígrafe de mi trabajo; noción que coincide con la difundida también por Williams en su *Sense of the past*. Buscamos a Descartes, Leibniz o Hegel porque filosofar es una tarea conceptual relativamente independiente de lo que hacen en forma errónea o correcta científicos como Lavoisier. El progreso científico no se puede entender exactamente de manera idéntica a lo que cabría llamar progreso filosófico. Un progreso que, por paradójico que suene, depende no solo de la marcha hacia adelante sino de las marchas hacia atrás, buscando qué partes del pasado pueden ayudarnos a iluminar nuestros problemas filosóficos en una manera que nos ponga al menos cerca de la verdad que subyace a la articulación correcta de la naturaleza y solución de tales problemas.

El aspecto analítico del problema

Pues, bien, dejando ahora a un lado el aspecto histórico, pasemos al analítico. Por analítico aquí entiendo “conceptual”. Cuando digo conceptual, estoy de acuerdo con Timothy Williamson (2007, pp. 3-27) cuando sostiene que esto no significa adherir a la tesis –propia de ciertas interpretaciones del llamado giro lingüístico– según la cual el análisis filosófico está completamente encapsulado dentro de las redes –o telarañas, según se mire– de nuestros conceptos analíticos. Desde este punto de vista la réplica metafísica sería que, a diferencia de los conceptos factuales⁴, los conceptos

⁴ Un lector perspicaz ya habrá notado –supongo– que uso insistentemente el término “factual” como distinguido de “analítico”. Prefiero este término a “empírico” para evitar la connotación históricamente restrictiva que esta denominación ha tenido en la historia de la filosofía; restricción que alude a una clase pareja de hechos. Como en ética o filosofía política, por caso, hablamos también de hechos “evaluativos” o “normativos”, o en teoría social o

obtenidos por análisis o reconstrucción racional (términos que empleo ahora de forma sinonímica) son conceptos “insustanciales”; son, como diría Unger (2014), “empty ideas”. Esta tesis es errónea. El hecho de que los filósofos nos interese por los conceptos, o el hecho a menudo equivalente de que nos centremos con mayor preponderancia como dice Schneewind (1990, p. 207ss) en la historia “interna” de nuestras ideas filosóficas, no significa que a los filósofos no nos interese el mundo que está “fuera” de los conceptos. Voy a admitir, por mor de mi argumentación, que los conceptos *refieren* fuera de ellos mismos. Kantianamente podemos delimitar este “afuera” en los *fenómenos* y suspender la angustia por captar los *nóúmenos*. Aquí no voy a discutir esta diferencia; de hecho me inclino a favorecer diversas formas de “realismo” y creo que, por principio, si nuestra experiencia es captada con constreñimientos epistémicos confiables, estamos más cerca de tocar la nariz del nóúmeno del universo. Pero no voy a ir más lejos que esto. De hecho, tendría que preparar una tesis más fina sobre los realismos y sobre cómo y bajo qué condiciones tendríamos tal conocimiento confiable. Pero la idea plausible general es que nos ocupamos de los conceptos y no lo hacemos porque sí. No lo hacemos por un puro prurito especulativo sino porque queremos comprender los anclajes referenciales de nuestros conceptos que no son otros que estados de cosas, conductas, prácticas, que parecen estar impregnadas, o al menos “circundadas”, por nuestros conceptos. Esto lo dijo con claridad Herbert Hart en el prefacio a la edición inglesa de su ya famoso *The Concept of Law*, citando a Austin, cuando argüía que “una conciencia agudizada de las palabras –piénsese en conceptos– nos reporta una conciencia agudizada de los fenómenos”.

Ahora bien, cuando hablamos de conceptos filosóficos hablamos, a su vez, de dos rasgos que quiero preservar en mi propuesta: *necesidad y universalidad*. Ambos rasgos tienen una conexión con la idea de búsqueda de verdad o conceptos correctos, tal como se verá enseguida y ya se anticipó oportunamente.

Exponer los rasgos que acabo de indicar, conectados entre sí con la búsqueda filosófica de verdad o conceptos correctos, haría pensar que me dirijo al desastre. Si lo histórico es movimiento, inclusive puede equivaler a discontinuidades; si, además, lo histórico se fragua en geografías culturales diferentes, ¿cómo es posible hablar de necesidad y universalidad? Es preciso que calme por adelantado la posible ansiedad que al lector pueda

jurídica de “hechos institucionales”, me parece que el término empírico es menos generoso que factual. Por cierto, que también los conceptos analíticos responden a una clase peculiar de “hechos” (los hechos de la “razón”); sin embargo, por razones de menor complejidad expresiva, me quedo con la expresión factual para diferenciarla de conceptos analíticos.

ocasionarle esta pregunta. Para ello traigo velozmente aquí la cita de John Burnet en el epígrafe: a través de la historia –lo que llamo yo componente histórico plausible– buscamos “cosas eternas”. Justamente, el tipo de cosas que satisface el doble estándar mencionado más arriba, a saber: necesidad y universalidad. Parece, sin embargo, que más bien escojo un cuerno del dilema antes que lograr con éxito escapar entre los mismos, como prometí al comienzo de mi trabajo. Voy a ver la forma de persuadir que este parecer es injusto. Comienzo por la idea de necesidad.

Necesidad

Cuando hablo de “necesidad” no lo hago en términos factuales (vgr. Leyes naturales) sino conceptuales. Los enunciados nucleares de los conceptos filosóficos, *qua* condiciones de posibilidad del mundo fenoménico, tienen que ser, por fuerza, necesarios. En otras palabras, trazar las condiciones –inalterables– bajo las cuales suceden o pueden suceder las cosas del mundo.

La estratificación de los conceptos en términos de necesidad “conceptual” es una demanda metafísica, sumamente racional. El asunto es controvertible, pero tal como lo concibo, el filósofo, por demanda racional, debe fijar lo que hay de imperecedero, o permanente en el discurrir cósmico. Este es, posiblemente, un legado parmenídeo y platónico de la filosofía, incluso tal como la conocemos hasta ahora.

Ahora bien, cuando digo “necesario”, quiero decir “analítico”. Empero, como los *kripkeanos* (Kripke, 1978, pp. 1-57; para una explicación: Otero, 1998, pp. 61-74) han mostrado convincentemente, lo analítico tiene un juego que va más allá de la tradicional distinción “analítico-sintético” cuestionada por ellos en su proyecto más general de *naturalización* de la filosofía y sus conceptos. En la distinción tradicional, *analítico equivale a necesario* (a la vez que a priori) y *sintético a contingente* (a la vez que a posteriori).

Los *kripkeanos* nos han persuadido de que resulta inteligible pensar en *conceptos* que combinan enunciados *contingentes a priori* y *conceptos* que combinan enunciados *necesarios a posteriori*. Un ejemplo canónico del primer caso es el de aquellos conceptos introducidos a la corriente ordinaria del lenguaje mediante un acto de estipulación, tal como la noción de “metro de París”. La definición de que un metro equivale (es igual a) a *1 metro* es producto de un acción estipulativa que *podría haber sido planteada de otro modo* y, en tanto que tal, es contingente. Pero introducida al cuerpo del lenguaje, la asunción de esta pauta, en tanto que axioma, ya no necesita de ulterior justificación. Ergo, la adoptamos como un criterio conceptualmente necesario para medir metros de tela, de madera, de paredes, de campos

deportivos, etcétera. El segundo caso es ejemplificado con el transitado caso de *Hesperus* y *Phosphorus*. Dos nombres para dar cuenta de Venus en distintos estadios del día. La verdad del enunciado de identidad conforme al cual *Hesperus es Phosphorus*, se puede explicar fregeneamente. Esto es, hablando sobre su *sentido* divergente si se toman las dos expresiones terminológicas, pero con un mismo significado dado que comparten la misma *referencia*. Se trata por tanto de una verdad que es necesaria sólo que su descubrimiento es factual y *a posteriori*. Pero atención: a esto debo añadirle un “plus” para que funcione la idea de una verdad “necesaria”. En términos kripkeanos no basta con que se comparta una *misma referencia*, sino que tal referencia debe fungir como un “designador rígido”.

Atento a lo anteriormente dicho, cuando los filósofos investigamos sobre conceptos lo hacemos para dar cuenta de manera correcta de los fenómenos que nos rodean (lo cual incluye el esfuerzo por “rodearnos” también a nosotros mismos en forma verdadera, problema conocido en forma muy genérica como el problema de la conciencia). La búsqueda de conceptos apunta a establecer necesidades; necesidades “conceptuales”. Conceptuales con las matizaciones kripkeanas, formuladas párrafos atrás.

Pero, como he dicho ya, los filósofos buscamos establecer los conceptos *correctos*. Dar cuenta de los conceptos correctos es tanto como decir que los filósofos buscamos la verdad y, *by default*, una comprensión mínima de las cosas. Tal corrección tiene dos connotaciones. Primero, supone captar los rasgos esenciales y accidentales de los fenómenos. Hablar de fenómenos, repito, no clausura la posibilidad de mostrar que fenómenos bien captados nos revelen el nómeno. Segundo, la captación vale en tanto exhibe necesidad conceptual, tal como he señalado en los párrafos precedentes. Tal necesidad puede ser descubierta desde el sillón pero también puede emerger de una investigación factual. En rigor, atento a los kripkeanos, no hay algo así como la verdad conceptual y la verdad factual. Solo existe “la” verdad. Y, como tal, debemos suponer que en algún momento nuestros esfuerzos cognitivos aspiren a un genuino alineamiento entre lo conceptual y lo fáctico. Nuestras investigaciones filosóficas, desde este último punto de vista, claro que no pueden rehuir de los insumos factuales de las ciencias disponibles. Pero esto no supone abjurar del análisis conceptual. Un concepto filosóficamente vencido por un hallazgo factual no prueba que hay que abandonar el análisis filosófico. Solo prueba que los filósofos podemos en ocasiones ser pésimos científicos. Tal hallazgo indica que el filósofo no dio con el concepto correcto. En todo caso, lo que lograremos, en el mejor de los casos, es la sustitución de un concepto incorrecto (por tanto falso respecto del mundo) por un concepto correcto. Algo así se explica repetidamente

en la historia intelectual de la humanidad; por ejemplo, tras el reemplazo del término “flogisto” por “oxígeno” se encuentra el desplazamiento de un concepto incorrecto por uno que capta el mundo de manera apropiada. Naturalmente, mi modo de hablar es demasiado estilizado en los términos “todo o nada”. Un concepto es correcto o incorrecto; se sustituye por otro cuando se detecta su incorrección; incorrección que se ha vuelto, a dicha altura, palmaria. Empero, no siempre los ajustes conceptuales son tan dramáticos. Muchas veces podemos hablar de “ajuste” o “adecuación” parcial o gradual de los conceptos.

Un problema diferenciado es cuando hay conceptos que no dan cuenta de “nuevos” fenómenos. Por ejemplo, se podría pensar, solo como hipótesis para entender este punto, que algunos conceptos clásicos de la filosofía política no sirven para dar cuenta de la realidad virtual de internet y los debates políticos, legales y morales diversos que se suscitan. Para que esto sea así, hay que demostrar en forma previa que, efectivamente, esta realidad virtual tiene rasgos ontológicos no captados por dichos conceptos. No hay problema alguno en asumir esto. Parte de la creatividad filosófica tiene que ver con urdir “nuevos” conceptos para dar cuenta –repito, en forma correcta– de esta realidad aparentemente “inédita”. No es forzoso, por tanto, que los rasgos analíticos se comporten “sub specie aeternitatis”. Estos nuevos conceptos, así como las adaptaciones a conceptos ya establecidos, o la sustitución de conceptos incorrectos por otros pretendidamente correctos, forma parte también de la historia de nuestras arduas investigaciones filosóficas. Motivo por el cual, no hay inconveniente en que los aspectos históricos, explicados como el movimiento casi incesante de nuestras investigaciones filosóficas, hacia atrás y hacia adelante, se amolden bien con las demandas analíticas de dar con los conceptos correctos, necesarios y universales. Siendo así las cosas, es injusto sostener que el análisis conceptual –tal como lo presento aquí– se halla difunto. Muerto el rey clásico tendríamos ahora el rey naturalista *duro*; una especie de filósofo desenfrenado que tendría que decir también que las proposiciones lógicas, los entes matemáticos, todo, absolutamente todo, se puede explicar reductivamente en términos naturales; algo así como una forma intrépida de fisicalismo total, aguardando al final del camino. La exaltación del aspecto histórico sería, en todo caso, un subterfugio intermedio que prepara el camino del naturalista. El análisis que defiende, sin embargo, sigue en pie. La prueba de ello se ve en las múltiples maneras en que los filósofos analíticos siguen practicando el análisis en los términos presentados aquí.

Universalidad de los conceptos

Como se vio oportunamente con la cita de Benveniste, un argumento relativista usual es que los conceptos que los filósofos pretendemos validar en términos de aplicación universal, no son más que generados por culturas, lenguas, tiempos, espacios parroquiales. El argumento escéptico continúa así: “Su imposición en otros lugares del orbe se puede dar mediante variados mecanismos de imposición; pero imposición no es igual a verdad universal”.

238 Creo que en el argumento citado en el párrafo precedente, pese a su apariencia democrática, se oculta un defecto congénito. Aunque se puede perfectamente admitir que las condiciones de generación de los conceptos obedecen a una lógica de factores externos a la filosofía que explican su imposición a veces hegemónica, su aparición presuntamente espontánea otras veces, su capacidad intrínseca o extrínseca de suscitar mayor o menor interés en ciertos círculos académicos o su presencia virulenta en determinadas modas filosóficas, ello no significa negar la existencia relativamente autónoma de los *rasgos intrínsecos* a los conceptos como tales. Estos rasgos son independientes de las culturas y por ello pueden ser considerados universales en un primer sentido. Aunque los conceptos surjan “urbi”, se proyectan “orbi” porque dependen de *hechos de razón*. Con otras palabras: hechos necesarios y universales que nos permiten explicar conceptualmente cosas en forma correcta. Si hay culturas sin el concepto de *ousía*, ello no impide que el concepto de sustancia o ciertas categorías nos sirvan para comprender operaciones básicas que se llevan a cabo en dichas culturas.

Pero hay un segundo sentido que vincula universalidad con entrecruzamiento o superposición conceptual. Me explico. Rabindranath Tagore en la India puede estar preocupado por el concepto de bondad a raíz de divisiones políticas –históricamente situadas– que advierte entre musulmanes e hindúes, pero el problema de la bondad, como el problema de la justicia, o de la pobreza, el dolor, etcétera, son problemas que se *entrecruzan* en cualquier sociedad. Los conceptos filosóficos pueden surgir en Bali históricamente, pero ello no significa que no puedan elevarse pretensiones universales de captación correcta de aspectos sobresalientes del mundo. Podemos, por supuesto, conceder que hay conceptos aplicables a cierto momento y cierta sociedad: por ejemplo el concepto de “burguesía”, como categoría que empezó por explicar cambios sociales en la Francia pre-revolucionaria y que permiten elucidar, después, lo que comenzó a pasar a partir de 1789. Pero tal genética del concepto no clausura la posibilidad lógica de comparar este concepto con los de burguesía terrateniente de la Argentina del siglo XIX o la burguesía financiera de países de Occidente en la década de los 90 del siglo XX.

La tesis relativista solo funciona postulando una radical discontinuidad, inconmensurabilidad y hiato de ininteligibilidad entre todas las sociedades posibles. De acuerdo con esta manera de pensar, si había un manual de traducción éste fue quemado. Al contrario de esta radicalidad, la verdad es muy otra. Y la carga de la prueba la tiene el relativista. Además de conceptos universales por estricta posibilidad de aplicarlos “urbi, et orbi”, dados sus rasgos intrínsecos basados en hechos de razón, hay conceptos diferenciados pero que pueden compararse racionalmente, lo cual nos pone en un segundo tipo de universalidad. Atento esto, no hay hiatos –tan abisales– que impidan de manera absoluta comparar conceptos e identificar *áreas de entrecruzamiento*. Tales áreas podrían reconstruirse a partir de un “nosotros” bastante amplio en el que puedan converger puntos de vista conceptuales comparables generados en distintos distritos culturales e históricos. En esas áreas es dónde tenemos pistas heurísticas de que estamos cerca de captar algo verdadero sobre el mundo. Y, siendo así, los conceptos filosóficos, siguen siendo sensibles a las variaciones históricas y culturales, pero con la vista puesta en la posibilidad del diálogo entrecruzado; un diálogo que nos aproxime a la verdad. Detrás de las diferencias entre caldeos y griegos, sumerios e hindúes, hay lechos comunicantes. El filósofo auténtico busca revelarnos esas conexiones. ¡Esto no es lo mismo que intervención militar! Solo es filosofía.

Recapitulaciones y algunas dudas rortyanas

No voy a recordar detalle por detalle toda mi argumentación. Mejor, voy a rememorar algunos tramos importantes de mi recorrido para, finalmente, plantear unas dudas de tipo rortyano sobre mi perspectiva.

Comencé mostrando que en la investigación filosófica existe un par opuesto de familias de concepciones; oposición en torno a la índole de los conceptos filosóficos como producto de procesos de investigación filosófica. Mientras unas se asientan en los aspectos históricos, los otros lo hacen en los aspectos analíticos. Una reconstrucción inicial nos da como resultado que la conjunción de estas dos concepciones nos lleva a un dilema aparentemente inescapable.

De cara al mencionado dilema, propuse una solución que intenta mostrar en forma armónica los mentados aspectos históricos y analíticos de los problemas filosóficos. Mis re-definiciones del problema, partieron de la defensa de una versión del aspecto histórico de la filosofía plausible que encastrara, a su vez, con los rasgos de necesidad conceptual y universalidad de los conceptos filosóficos. En algún sentido, mi solución supone una “platonización de la historia” pues queremos, a través del vislumbre de la

eternidad, como dice Burnet, alcanzar verdades conceptuales. Pero, a la vez, una “historización del platonismo” porque la historia es una llave heurística para dar con los conceptos correctos.

Los conceptos correctos pueden verse, adicionalmente, como necesarios en tanto se combinen con enunciados que tengan tal carácter. He dicho que la necesidad puede verse en forma más rica a partir de los kripkeanos. Esto hace que la noción de necesidad, originalmente heredera de Kant, albergue más posibilidades; en concreto la de enunciados contingentes a priori y necesarios a posteriori.

Por su parte, sostuve que el rasgo de universalidad puede reconstruirse de dos maneras. Una a partir de la distinción entre conceptos que se aplican sobre la base de hechos intrínsecos de la razón y otra a partir de conceptos que se pueden comparar en términos de entrecruzamientos.

Lo que buscamos los filósofos es la verdad, la razonabilidad de nuestros conceptos. Esto da pábulo al esfuerzo de dar con los conceptos correctos. O, es que acaso, ¿nos daría lo mismo ofrecer cualquier cosa, cualquier concepto, cualquier argumento, sin control alguno? O, dicho de otra manera, ¿nos da lo mismo que nuestros conceptos sean correctos a que no lo sean?

240

Sin embargo, si las preguntas que acabo de formular en el párrafo anterior son inteligibles parece que enfrento un problema y que éste es serio. Un filósofo como Rorty (1991) podría atacarme, desde el más allá, diciendo que no hay tal cosa como la Verdad (con mayúsculas) ni conceptos correctos, ni nociones como las de necesidad racional o universalidad en sentido fuerte, esto es, como conceptos verdaderos en función de “hechos intrínsecos de la razón”. Más aún, podría hacer peligrar mi solución de reconciliación de los aspectos históricos y analíticos de la investigación filosófica arguyendo que no he logrado tal cosa. No he escapado entre los cuernos del aparente dilema o, en todo caso, el dilema no es aparente sino genuino y mi solución se ha agarrado de uno de los cuernos del mismo, a saber, lo que llamo aspectos “conceptuales” o “analíticos” de la investigación filosófica. Mi solución, proseguiría esta eventual objeción, por ser analítica, sigue siendo parroquial y solo convencerá a algunos de mi bando, pero no a autores como MacIntyre y, sobre todo, al mismo Rorty.

Rorty podría decir que mi solución es la de un “metafísico” y no la de un “ironista”. El ironista no busca esencias o conceptos enhebrados a enunciados necesarios de ningún tipo ni cree descubrir la Verdad con mayúsculas. Solo cree en discursos nuevos, en metáforas nuevas, que son el producto de *re-descripciones* de algún aspecto del mundo. Re-descripciones metafóricas que aspiran luego a literalizarse. Para Rorty, mi solución no sería “la” solución sino *una entre muchas alternativas*.

No obstante el aire amenazante de la posible objeción que sumariamente acabo de plantear creo que la misma no es tal y tiene dos respuestas de mi parte que no pecan de circularidad. Esto es, no responderé al rortyano desde mi esquema de solución sino usando las propias categorías del esquema de Rorty. Para ello distinguiré dos partes de mi respuesta, partes que en sí mismas forman un todo.

Primero, la alusión retórica de Rorty a la Verdad con mayúsculas es una manera algo trivial de decir que la verdad no está ahí afuera como está el mundo. La verdad es de “proposiciones” sobre ese mundo pero no están en el mundo. Creo que esto en parte puede ser aceptado, si se me admite que las proposiciones también, de algún modo, forman parte de nuestro mundo, a título si se quiere de *mundo 3 popperiano*. Es decir, nuestro mundo es ancho y admite árboles, montañas, personas y también números, proposiciones, etc. Luego, si lo que Rorty dice en *Contingencia, ironía y solidaridad* aspira a ganar un lugar en la teoría no podemos presuponer que lo dicho por el autor americano sea falso o inválido. Mal que le pese a Rorty, él también tiene una preocupación por decir la verdad de su postura, es decir, por decir algo mínimamente correcto sobre algo. Si esto es así, ello encaja perfectamente con la noción minimalista de verdad subyacente a mi trabajo y que fue explicitada en el epígrafe con referencias a Bernard Williams. Desde el momento en que Rorty habla de la verdad, puede aceptar que, en contra o a favor, todos nos las tenemos que ver –de algún modo– con la verdad.

El segundo aspecto que quiero hacer notar es todavía más importante y surge de la propia teoría o discurso de Rorty. Si la teoría, cualquiera sea, avanza sobre la base de *re-descripciones*, eso es lo que precisamente he hecho en este trabajo. Al re-definir o re-formular los términos iniciales de la disputa entre el aspecto histórico y analítico de la investigación filosófica procuré encontrar un lugar más confortable donde la disputa entre autores o tradiciones o métodos cesase o al menos se relajase. Mi idea de una historia plausible o de un análisis consciente de lo histórico es y ha sido una manera re-descriptiva en los términos de Rorty.

De igual manera, mi idea de ampliar la mirada sobre los conceptos de necesidad y universalidad no tiene porqué excomulgar a Rorty. La idea de enunciados a priori contingentes, por ejemplo, da perfecto acomodo a la noción de *contingencia histórica* que tanto le importa a Rorty. Es decir, nuestros enunciados a priori *podrían ser otros*. Sin embargo vemos que ahora son *éstos* y a ello debemos atenernos.

Mi noción de universalidad en sentido débil tampoco es una enemiga de Rorty. Allí he dicho que hay una universalidad posible dada por el solapamiento o entrecruzamiento de conceptos. Esto es muy semejante

a cuando Rorty en el ya mencionado libro, en su capítulo 9, brinda una propuesta sobre cómo concebir el concepto de solidaridad a partir de la noción de *similitudes* entre miembros de distintas comunidades.

Mis anteriores respuestas podrían todavía dejar insatisfecho al empecinado rortyano. Éste podría seguir alegando que no hay la solución adecuada al dilema planteado en mi trabajo y que la mía no es sino una entre muchas. No hay, diría, un *léxico último final* sino muchos léxicos. Mi respuesta es que, aun concediendo esta afirmación, no se quita del medio que mi léxico haya logrado tal *amplitud* que pueda recoger a miembros de distintas tribus teóricas. Mis idea minimalista de verdad, de necesidad kripkeana (más amplia que la kantiana), de universalidad en sentido débil hablan elocuentemente de la amplitud teórica de mi *léxico*. Se trata de un léxico que ya no podrían rechazar, al menos radicalmente, miembros de los dos bandos que estaban en guerra cuando formulé el problema dilemático al comienzo de mi trabajo. Habrá muchos léxicos, como dice Rorty, pero se me debería admitir que algunos son más amplios y universales, y otros más restringidos y locales. Yo creo que mi solución al dilema pertenece al primer grupo y no al segundo y esto entraña ventaja sobre el esquema de Rorty. Esto porque su esquema deja muchas más cosas relevantes fuera que mi esquema. En el mío, historia y análisis, movimiento y verdad, contingencia y necesidad, encuentran acomodo, mientras que en Rorty algunos de los elementos de estos pares tienen que quedar fuera. En suma, mi esquema es más generoso. El de Rorty, me parece, más tacaño.

He contestado, creo, a Rorty en todos los términos relevantes en que podría formularse un hipotético debate entre mi trabajo y su gran obra. Sin embargo, podría quedar una crítica residual de un eventual lector, ya no de Rorty. Si al principio de mi trabajo mostré cómo Bernard Williams me influenciaba, pero no al punto de absorber mi propio punto de vista, ¿en qué medida ahora Rorty no me ha absorbido cuando he mostrado ciertas compatibilidades entre categorías de mi esquema y el suyo? Y, si es así, ¿hasta qué medida mi declaración de la influencia de Bernard Williams en mi trabajo, de su *Verdad y veracidad*, no es más que una declaración al fin?

Creo las dos anteriores preguntas no hacen el daño que prometen. Si he usado el esquema del propio Rorty para defenderme no es para *volverme rortyano*, sino para evitar la circularidad en mi defensa. El hecho de que pueda existir una cierta compatibilidad en temas como la re-descripción de categorías o algunas otras categorías como las que ya he mencionado antes, es para llevar agua a mi molino. Es para mostrar porqué mi léxico es superador del de Rorty. Con esto se quiere decir que partir de algunas categorías comunes no conlleva la necesidad lógica de extraer las mismas

consecuencias⁵. Las reglas de inferencia que yo aplico no son relativistas, por ejemplo, como las de Rorty. Mi idea ha sido exponer cómo su objeción no es amenazante y porqué mi léxico es más “atractivo” que el suyo (otra idea ésta que es rortyana). Más generoso he dicho porque el nivel de amplitud (o abstracción, si se prefiere) de mi esquema léxico, de mi solución, la hace apta para vincularse a los consensos nucleares que hay detrás de las rivalidades entre los aspectos históricos y analíticos de la investigación filosófica. En suma, y con toda la simpatía que tengo por determinados elementos de *Contingencia, ironía y solidaridad*, por ejemplo por la importancia que Rorty le concede a las novelas en la educación moral, mi defensa, en este caso, ha consistido en emplear a *Rorty contra Rorty*.

Referencias bibliográficas:

- BATTÁN, A. (2012). “El cartesianismo en la historia filosófica de la filosofía”, en *La filosofía moderna en la obra de Laura Benítez*, José Bautista (coordinador). Aguascalientes: Universidad Autónoma de Aguascalientes.
- BURNET, JH. (1990). “Doctrina Socrática del Alma”, en J. Burnet y A. E. Taylor, *Varia Socratica*. Presentación y traducción de Antonio Gómez Robledo. México, DF: UNAM.
- DERRIDA, J. (2010). “El suplemento de la cópula. La filosofía ante la lingüística”, en *Márgenes de la Filosofía*. Traducción de Carmen González Marín. Madrid: Cátedra.
- GONZÁLEZ, M. C & STIGOL, N. (2012). “La filosofía y su historia: un debate abierto”. *Revista de Filosofía*. N°. 37.
- GRACIA, J. (1998). *La filosofía y su historia*. México, DF: Instituto de Investigaciones Filosóficas. UNAM
- HACKING, I. (1990). “Cinco Parábolas”, en *La Filosofía en la Historia. Ensayos de historiografía de la filosofía*. C. Taylor, A. MacIntyre, R. Rorty, L. Krüger, I. Hacking, B. Kuklick, W. Lepenies, J. B. Schneewind y Q. Skinner (Compiladores). Barcelona: Paidós.
- KRIPKE, S. (1978). “Identidad y Necesidad”. México: Instituto de Investigaciones Filosóficas. UNAM.
- LEIBNIZ, G. W. (2009). *Tres ensayos: El derecho y la equidad. La justicia. La sabiduría*. Traducción de Eduardo García Máíez. México, DF: Instituto de Investigaciones Filosóficas. UNAM.
- LEPENIES, W. (1990). *La Filosofía en la Historia. Ensayos de historiografía de la filosofía*. C. Taylor, A. MacIntyre, R. Rorty, L. Krüger, I. Hacking, B. Kuklick, W. Lepenies, J. B. Schneewind y Q. Skinner (Compiladores). Barcelona: Paidós.

⁵ No hay muestra más elocuente de esto que el dato de las diferencias profundas entre Bernard Williams y Richard Rorty. Ambos comparten un autor dilecto, Nietzsche, sin embargo extraen teorías de la verdad opuestas.

- MACINTYRE, A. (1990). “La relación de la filosofía con su pasado”, en *La Filosofía en la Historia. Ensayos de historiografía de la filosofía*. C. Taylor, A. MacIntyre, R. Rorty, L. Krüger, I. Hacking, B. Kuklick, W. Lepenies. J. B. Schneewind y Q. Skinner (Compiladores). Barcelona: Paidós.
- OTERO, M. (1998). “Las distinciones modales de Kripke y el concepto de proposición”, España: *Teorema*. XVII/1.
- PLATÓN. (1993). *La República*. Traducción de Pabon y Galiano. Madrid: Altaya.
- RORTY, R. (1990). “La historiografía de la filosofía: cuatro géneros”, en *La Filosofía en la Historia. Ensayos de historiografía de la filosofía*. C. Taylor, A. MacIntyre, R. Rorty, L. Krüger, I. Hacking, B. Kuklick, W. Lepenies. J. B. Schneewind y Q. Skinner (Compiladores). Barcelona: Paidós.
- RORTY, R. (1991). *Contingencia, ironía y solidaridad*. Traducción de Alfredo Sinnot. Barcelona-Buenos Aires-México: Paidós.
- SCHNEEWIND, J. (1990). “La Corporación Divina y la Historia de la Ética”, en *La Filosofía en la Historia. Ensayos de historiografía de la filosofía*. C. Taylor, A. MacIntyre, R. Rorty, L. Krüger, I. Hacking, B. Kuklick, W. Lepenies. J. B. Schneewind y Q. Skinner (Compiladores). Barcelona: Paidós.
- SKINNER, Q. (1990). “La idea de libertad negativa: perspectivas filosóficas e históricas”, en *La Filosofía en la Historia. Ensayos de historiografía de la filosofía*. C. Taylor, A. MacIntyre, R. Rorty, L. Krüger, I. Hacking, B. Kuklick, W. Lepenies. J. B. Schneewind y Q. Skinner (Compiladores). Barcelona: Paidós.
- TAYLOR, CH. (1990). “La filosofía y su historia”, en *La Filosofía en la Historia. Ensayos de historiografía de la filosofía*. C. Taylor, A. MacIntyre, R. Rorty, L. Krüger, I. Hacking, B. Kuklick, W. Lepenies. J. B. Schneewind y Q. Skinner (Compiladores). Barcelona: Paidós.
- UNGER, P. (2014). *Empty Ideas. A Critique of Analytical Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- VALDÉS, M & FERNÁNDEZ VARGAS, M. (2011). *Normas, valores y virtudes epistémicos Ensayos de epistemología contemporánea*. México: Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM.
- WILLIAMS, B. (2012). *El sentido del pasado. Ensayos de historia de la filosofía*. México: Fondo de Cultura Económica.
- WILLIAMS, B. (2006). *Verdad y veracidad. Una aproximación a la genealogía*. Traducción de Alberto Álvarez y Rocío Orsi, Barcelona: Tusquets.
- WILLIAMSON, T. (2007). “Concepciones metafísicas de la analiticidad”. Traducción de Miguel Ángel Fernández Vargas, en México: *Diánoia*. N°. 58.