

Las Funciones de la Filosofía

En uno de los libros a la vez más pesimistas y más divertidos jamás escritos, *Elogio de la Locura*, su autor, el gran humanista holandés Erasmo de Rotterdam, reservó para los filósofos algunas de sus más agudas páginas. Sin duda alguna, parte de la comicidad de su texto se funda en la caricaturización del filósofo, en la exageración de sus debilidades y desatinos, en su contemplación desde perspectivas en las que el filósofo *ab initio* no pretende competir. No obstante, como dice el refrán, “Si el río suena es porque agua lleva”, por lo que quizá habría que admitir *a priori* que si los filósofos han sido objeto de escarnio por parte de escritores y de la gente en general es porque, de alguna manera, por razones oscuras pero que es menester dilucidar, que urge hacer explícitas, se han hecho merecedores de dicho apreciación y acreedores de dicho trato. Ahora bien, puede sostenerse que, en el fondo, más que de él la crítica al filósofo no es sino una forma de manifestar un rechazo espontáneo, semi-intuitivo, esto es, no bien pensado, de su actividad, es decir, de esa extraña actividad intelectual que es la filosofía, tal como la conocemos. Antes de iniciar mi examen de lo que es la extraña situación de ésta última, permítaseme empezar este escrito citando un párrafo, un tanto largo pero ilustrativo, del soberbio texto de Erasmo.

Después de considerar la especial forma de locura de los abogados, le toca el turno a los filósofos. Veamos, pues, qué es lo que la Locura nos dice al respecto:

Junto a ellos pueden colocarse los dialécticos y los sofistas, raza más bulliciosa que los calderos bronceos de Dodona, y de los cuales cualquiera sería apto para luchar en charlatanería con veinte comadres elegidas. Que sean charlatanes pase todavía si no fueran tan pendencieros, hasta el punto de que vienen a las manos por quítame allá esas pajas, y muchas veces, en tanto que luchan, la verdad se escapa a todos los luchadores. No obstante, su amor propio los hace dichosos. Provistos de tres silogismos, batallan denodadamente con cualquiera y acerca de cualquier cosa. Los hace invencibles su tenacidad; serían capaces de poner fin a la garganta del mismo Esténtor.

A continuación de ellos vienen los filósofos, venerables por su barba y por su manto, manifestando que son los únicos sabios y parangonando el resto de los mortales con sombras que vuelan. Cuántos deleites hay en su delirio cuando crean en el vacío mundos inmensos, cuando miden como con el pulgar o como con un hilo el sol, la luna, las estrellas y las esferas; por último, cuando se explican las causas inexplicables del rayo, del viento, de los eclipses y de los otros fenómenos naturales! Y no penséis que vacilan.

Parece que fueran los secretarios del arquitecto del mundo y que acabaran de llegar del Consejo de los Dioses. Mientras que la Naturaleza se burla lindamente de ellos y de sus hipótesis. Efectivamente, no conocen nada con certeza; prueba evidente de esto son las inacabables disputas que suscitan entre sí acerca de cualquier tema. No saben nada y pretenden saberlo todo. No se conocen ellos mismos, ni ven la fosa abierta a sus pies, ni la roca que se alza a un palmo de sus narices; su vista es corta y su espíritu desvaría. Pero habladles de las ideas, de los universales, de las formas abstractas, de las primeras materias, de las cosas en sí, de los instantes, y prodigiosamente verán todas estas imperceptibles cosas, que el mismo Linneo sólo con dificultad habría visto. Cómo se burlan del vulgo ignorante cuando trazan triángulos, cuadriláteros, circunferencias y otras figuras geométricas embrolladas unas con otras en forma laberíntica y seguidas de un batallón de letras a las que hacen evolucionar! Mediante esto se imponen a los profanos. Entre los tales filósofos hallareis a esos astrólogos que leen el porvenir en los astros y que prometen cosas que no osarían los magos más atrevidos. Y pensar que aún se encuentran otros más locos que ellos que les creen! .

Sin duda alguna, si el filósofo *qua* personaje es un tipo raro ello se debe a que su disciplina lo es. Es, pues, tiempo de preguntar: ¿por qué es tan extraña la filosofía? ¿Por qué suscita tanta animadversión? Hacia el final del trabajo intentaremos responder a esta pregunta, pero empecemos nuestra disquisición con la observación de que una de las peculiaridades de la filosofía es que, a diferencia de lo que acontece con otras actividades, disciplinas o prácticas humanas, es que está siempre necesitada de alguna clase de justificación. Bien vistas las cosas, la razón de ser de la filosofía es un tema no del todo aclarado nunca. Tanto desde perspectivas externas como desde su interior, una y otra vez se gestan en su contra ataques, de muy variada naturaleza y ciertamente de distinta calidad. Vista desde fuera, la filosofía ha sido acusada de constituirse en discursos enredados, de incorporar ideales imposibles, de conducir a callejones sin salida, de generar mera charlatanería, de inútil y de retrógrada; desde su interior, la filosofía ha sido criticada por su irrelevancia para el conocimiento y el desarrollo de la sociedad y por no ser otra cosa que un conjunto abierto de sinsentidos. Entre los adversarios de la filosofía clásica, hay que decirlo, encontramos pensadores notables, desde Gorgias de Leontini hasta Rudolf Carnap. Frente a ellos, por otra parte, tenemos a quienes se han esforzado por exaltar la imagen de la filosofía, ponderando sus virtudes y ensalzando sus beneficios. Esta alternante situación de degradación y de exaltación de la filosofía es paradójica en grado sumo y **exige** una explicación. Ésta, huelga decirlo, **debe** ser de una complejidad y de una sutileza mayúsculas, puesto que versa sobre una controversia surgida hace miles de años, en la que se enfrentan pensadores profesionales, hombres inteligentes y capaces pero que, no obstante, parece no tener fin. En este trabajo, me propongo ofrecer un diagnóstico de

este extraño estado de cosas. Naturalmente, el panorama que pretendo esbozar no podrá rebasar un cierto grado de vaguedad y habrá de fundarse en algunas generalizaciones que no aspiran a deslindar con toda exactitud espacios y tiempos, pues es obvio que pocas cosas serían tan absurdas en relación con esta clase de estudios como pretender fijar límites precisos o fronteras nítidas. Esto se irá aclarando, espero, a medida que avancemos.

Que la actividad filosófica es altamente refinada y sofisticada lo hace patente el hecho de que es, quizá, la última invención cultural del hombre. Desde luego que la física cuántica es posterior a la filosofía platónica, pero la física cuántica no es sino un desarrollo de una cierta actividad intelectual que ya existía cuando Platón inició sus indagaciones filosóficas. Por otra parte, es auto-evidente que la filosofía tuvo que esperar, para ver la luz, a que el lenguaje alcanzara un cierto grado de maduración y de estabilidad. Para individuos con un léxico mínimo, cuyos lenguajes estaban en interacción permanente de manera que se transformaban casi a ojos vistas, en situaciones de inseguridad física, la filosofía sencillamente no era una opción, una posibilidad. Contemplando retrospectivamente las cosas, es normal y perfectamente explicable que prácticamente no tenga mayor sentido hablar de filosofía en absoluto antes del siglo VI AJC. Fue sólo para ese entonces que se dieron las condiciones de su gestación. Y aún así, su nacimiento fue como un parto prolongado. Podemos hablar, en sentido estricto, de “filosofía” a partir de Platón. Aludiendo a los Pre-socráticos, Ludwig Wittgenstein comenta, creo que con razón, lo siguiente: “Es claro para muchos que los pensadores griegos no eran filósofos en el sentido occidental ni hombres de ciencia en el sentido occidental, que los participantes en los Juegos Olímpicos no eran deportistas y que no encajan en ninguna ocupación occidental”¹. Puede, pues, sostenerse que, si nos atenemos a los planteamientos filosóficos usuales, los Pre-socráticos eran más bien como los antecesores inmediatos de los filósofos profesionales. Inclusive los Sofistas, pienso, representan como un intento fallido de hacer filosofía, es decir, son un producto todavía no acabado, superados con fuerza por Sócrates y, desde luego, por Platón y Aristóteles. No quiere esto decir, evidentemente, que no encontremos en los Pre-socráticos ideas geniales, atisbos deslumbrantes, intuiciones decisivas. Pero por más que lo intentemos, nuestro esfuerzo por incorporarlos a nuestra tradición occidental será siempre fallido. Ellos eran **otra** cosa, hacían otra cosa. Esto es razonable: sería absurdo pretender que una disciplina, trátase de música, de química, de teología o de lo que sea, nace ya completamente conformada, sin posibilidades de crecer, de pulirse, de desarrollarse. Y la filosofía no parece ser una excepción a esta regla.

Podemos, pues, suponer que una vez puesto en marcha el lenguaje e iniciadas las primeras investigaciones acerca de diversos aspectos o sectores de la realidad, desarrolladas las primeras grandes técnicas de medición y cálculo, como la geometría, empezaran a plantearse cuestiones nuevas, interrogantes no formulados

¹ L.Wittgenstein, *Culture and Value*, (Oxford: Basil Blackwell,1980), p.16 °.

previamente, de una clase diferente. Así, por ejemplo, cuando Tales de Mileto asevera que el ser de las cosas es el agua lo que hace no es una afirmación científica, como muchas otras aseveraciones importantes de su época, sino una afirmación semi-causal-semi-conceptual, una mezcla de afirmación empírica con estipulación lingüística y, en esa medida, semi-filosófica. En cambio, cuando Platón pregunta ‘¿qué es la belleza?’, ‘¿qué es la templanza?’, ‘¿qué es la justicia?’, etc., sus preguntas ya son, independientemente del modo como las plantea y de lo que podamos decir al respecto, estrictamente filosóficas. Lo que mediante esto quiero decir es que responden a una nueva clase de estupor, a una nueva clase de asombro. Aunque desde luego interesado en la ciencia y en la política de su tiempo – y gran conocedor de ellas – Platón formula preguntas que, aunque relevantes en esas áreas de actividad humana de todos modos son esencialmente diferentes de las que en ellas se plantean. El usuario normal del lenguaje empleaba de manera sistemática palabras como ‘bello’ o ‘bueno’, pero también lo hacían los gobernantes, los artistas, etc. Platón se preguntaba: ¿cómo es posible un uso tan variado de una misma noción? Es ese ciertamente una pregunta digna de respuesta. Aunque para Platón se trataba de una pregunta, por así llamarla, ‘sustancial’, nosotros (intuitivamente, pero de inmediato) sentimos que la pregunta en cuestión tiene de alguna manera que ver con el lenguaje. Esto explica por qué podemos decir que cuando Platón por primera vez planteara explícitamente esa y muchas otras preguntas como esa, lo que estaba buscando eran básicamente definiciones. Siendo él un maestro en el arte de filosofar, podemos sostener que en eso que él hacía consistía la filosofía de su tiempo, es decir, que esa y no otra era la función de la filosofía. Podemos quizá recoger lo que hemos dicho como sigue: asumiendo que la filosofía responde a una cierta admiración, difícil de especificar pero no por ello irreal, dicho asombro surge en un primera instancia por perplejidades provocadas por el lenguaje, estando éste ya sólidamente estructurado y en funcionamiento.

Es claro que una vez abierta cierta brecha, planteadas ciertas preguntas, empezarán a formularse muchas más de la misma clase. Esto es algo que claramente puede observarse en Aristóteles. Su metafísica, por ejemplo, es un claro caso de construcción que responde a inquietudes esencialmente lingüísticas. Por ejemplo, en el lenguaje natural todos empleamos expresiones como ‘se rompió **porque** era de vidrio’, ‘se lo comió **porque** tenía hambre’, ‘se cayó **porque** lo empujaron’ o ‘se fue de viaje **porque** tenía unas ganas inmensas de ver el mar’. Estas son, como es obvio, expresiones comunes, usables por cualquier hablante. Empero, el uso de ‘porque’ parece ser diferente en cada caso. Dado que lo que está en juego son diferentes casos de explicación, dichos usos deben ser aclarados. Así surgió la compleja teoría aristotélica de las cuatro causas, esto es, las causas material, formal, eficiente y final. Dado que Aristóteles era un genio, es natural que sus planteamientos y sus ideas tomaran un curso diferente del de Platón. No obstante, si lo que hemos dicho no es errado, por debajo de esas diferencias podemos detectar una misma fuente de

inquietudes: el funcionamiento del lenguaje. Algo que se vuelve esencialmente equívoco tanto en el caso de Platón como en el de Aristóteles es que las respuestas a estos interrogantes y a estas inquietudes revisten la forma de **teorías**.

En mi opinión, es preciso abandonar de una vez por todas la idea de que las grandes transformaciones sociales pueden explicarse en términos de las capacidades de individuos aislados. Enfoques como ese siempre culminan en *impasses* explicativas. Es mucho más fructífero, por ejemplo, ver en la filosofía griega, representada por Platón y Aristóteles, una disciplina que la ciencia, la sociedad y el arte de la época exigían. Su función era claramente de carácter aclaratorio y regulativo, más que explicativo (en el sentido de la ciencia), y versaba sobre un ámbito nuevo, sobre un “tema” no tratado anteriormente por nadie, a saber, el lenguaje. Su función era, pues, objetivamente benéfica. Quizá el único rasgo raro de esa nueva actividad haya sido (y sea) el de que parece no ser necesariamente comprendida del todo, inclusive por sus practicantes, cuantimás por gente ajena a ella.

Los dos geniales filósofos griegos mencionados, que habían inaugurado lo que de hecho era una nueva actividad intelectual, fijaron para la posteridad los temas, los modos de proceder y las grandes líneas de pensamiento. Por eso, durante mucho tiempo, hacer filosofía no podía ser otra cosa que hacer, de uno u otro modo, algo que tuviera que ver con lo que ellos habían hecho, que se asemejara a sus productos. Es evidente, sin embargo, que la filosofía y la práctica de la filosofía no pueden sustraerse a los cataclismos sociales. Así, después de haber prevalecido durante varios siglos sin rival en el horizonte cultural, el pensamiento antiguo empezó a ser desplazado por otra concepción de la realidad, concepción que era, desde un punto de vista racional, muy inferior, pero que tenía poderes de persuasión, de organización y de cohesión social, de movilización de masas, de los que los racionalistas griegos no tenían ni idea. Empero, eso precisamente era lo que se necesitaba para poder vivir en un mundo primero decadente y posteriormente destruido. O sea, no fue por casualidad que el mundo occidental absorbió el cristianismo como lo hizo. Ahora bien, con éste se inició un proceso de reorganización conceptual que llevó no menos de cuatro siglos. Con los Padres de la Iglesia al frente, y con San Agustín por delante, el mundo occidental re-encontró el equilibrio conceptual y teórico que requería para proseguir su desarrollo. Naturalmente, se habían producido cambios profundos en el sistema de conceptos original. El mayor de todos, sin duda alguna, fue el de la invención e imposición del concepto católico de Dios. Así como en el mundo griego la idea de *polis*, desarrollada a lo largo de varios siglos, había fungido como plataforma para que sobre ella floreciera la cultura, en el sentido más amplio de la expresión, así también el concepto de Dios permitió la re-organización de los restos del Imperio

Romano. El mundo occidental había sido dotado, gracias a ese nuevo concepto, de una nueva orientación y de un nuevo sentido.

En circunstancias como las descritas ¿cuál podía ser la función de la filosofía? Tenía que tratarse de una función que contribuyera al perfeccionamiento de las explicaciones acerca de la realidad. En este sentido, la filosofía no puede más que adaptarse al material existente. Pero ¿cuál era en aquella época ese material? Después de la guerra conceptual en la que el vencedor fue el concepto judeo-cristiano de Dios, la sociedad en su conjunto, sobre todo a partir del siglo V, se convirtió en una sociedad eminentemente religiosa. Lo que de inmediato se nos ocurre preguntar es entonces: en una sociedad así ¿se requiere siquiera de filosofía? ¿No era entonces ella más bien declaradamente superflua? La verdad es que sí y eso está históricamente confirmado. En verdad, la filosofía medieval importante, después de San Agustín, no empieza sino hasta el siglo VIII o IX y logra su mayor florecimiento en los siglos XI y XII. Para entonces ya habían cuajado siglos de literatura, exégesis de textos sagrados, intentos de explicación de diversa índole, etc. En esas circunstancias, la función de la filosofía no podía consistir en otra cosa que en adaptar todo el conocimiento de la época al concepto de Dios. Esa era la manera racional de poner orden en el mundo de las ideas. Los problemas para los pensadores de la época eran semejantes a los que animaron las obras de los grandes pensadores griegos, sólo que el escenario era distinto. En este caso, las perplejidades no las ocasionaba la estructura y el funcionamiento normal del lenguaje natural, sino el estupor ante cúmulos de datos, por una parte, y el omnipresente concepto de Dios y su fuerza manifiesta en el todo de la cultura, por la otra. En este sentido, la *Summa Theologica* representa la cúspide de este esfuerzo colectivo. La obra es en verdad impresionante: absolutamente **todo** queda explicado desde la perspectiva de la divinidad: la existencia del mundo, las pasiones, las virtudes, la vida eterna, la fe, la ley, el orden político, etc. La verdad es que, así vistos, los trabajos de los escolásticos son altamente ilustrativos: su función consistía en encontrar casilleros para todo, en acomodar cualquier noción en el mapa cuyo centro ocupaba el concepto de Dios. Una vez más, la función de la filosofía tenía que ver, más que con cualquier otra cosa, con palabras, con oraciones, con pensamientos. Dicho de otro modo, con lenguaje.

Tarde o temprano, sin embargo, también el reinado del concepto de Dios tenía que derrumbarse. Era sencillamente imposible que el todo de la explicación del mundo girara permanentemente en torno a él. En este caso, más que un cataclismo social, lo que indujo al cambio fue un incontenible torrente de nuevos datos y de descubrimientos que acabaron por hacer estallar los moldes conceptuales y teóricos que hasta entonces los habían contenido. La época del Renacimiento es claramente una época de turbulencia conceptual. Ahora bien, después de la turbulencia viene la calma, la reconstrucción. Una vez más, la función de la filosofía era contribuir a

imponer un nuevo orden conceptual que permitiera el desarrollo continuo del conocimiento, en todas sus modalidades. Pero si bien la supremacía conceptual de la era anterior había quedado superada, no pasaba lo mismo con la supremacía “temporal” de la Iglesia, institución supranacional que se aferraba a su glorioso pasado. Preguntémosnos ahora: ¿cuál podía ser el papel de la filosofía en lo que era un nuevo período histórico?

La respuesta a esta pregunta sólo puede provenir de un examen de lo que de hecho sucedió y no de especulaciones *a priori*. Ahora bien, lo que de hecho pasó fue que se entró en un proceso de reconstrucción o, mejor dicho, de “fundamentación” del conocimiento. Éste, como siempre, seguía expandiéndose sólo que, por así decirlo, caóticamente, sin una orientación determinada. Fue Descartes quien primero reconoció en la física a la ciencia fundamental, si bien por razones de seguridad personal se vio compelido a concederle a las verdades de la fe el primer lugar en el árbol del conocimiento. Pero es obvio (e imagino que en el fondo también para Descartes lo era) que la existencia de Dios era un añadido perfectamente gratuito en la reorganización y re-estructuración del conocimiento humano. En todo caso, una cosa es clara: Descartes indicó de manera inequívoca para los siguientes dos siglos lo que tenía que ser la investigación filosófica genuina: se trataba de esclarecer la clase de conceptos que se requerían para la gestación y el desarrollo del conocimiento y de determinar cómo tenían que quedar estructurados. A final de cuentas, en eso consiste el conflicto entre empiristas y racionalistas: unos sostienen que no hay conceptos ni principios *a priori*, sobre la base de los cuales erigir el conocimiento humano, en tanto que otros sostienen que conceptos y principios así son indispensables. La disputa era, una vez más, conceptual y por ende, en última instancia, lingüística, por más que, al igual que en el pasado, los partícipes pensarán que hacían algo diferente de lo que en realidad estaban haciendo.

Después del breve período de reconciliación y estabilidad representado por el kantismo, la filosofía vuelve a sufrir una mutación en sus funciones. Hay por lo menos dos claves para entender el nuevo cambio: la Revolución Francesa y la máquina de vapor. Con la primera se derrumba el Antiguo Régimen, esto es, para entonces ya un caduco orden social, el cual sin embargo, tras perder su razón de ser, todavía prevalecía. Con la segunda, esto es, con la revolución industrial, el mundo cambió con rapidez y de modo feo de rostro. Desde un punto de vista social, el surgimiento del capitalismo, es quizá innecesario recordarlo, constituyó uno de los períodos más repulsivos de la historia. La sociedad quedó prácticamente dividida en dos grandes grupos: los poseedores y los trabajadores. La vida del obrero del siglo XIX y de su familia ya ha sido descrita en demasiadas ocasiones, de manera que no lo haremos de nuevo aquí. Bástenos señalar que fue tan horrenda y tan patente la miseria de grandes conglomerados humanos que, paradójicamente quizá, dio lugar

ni más ni menos que al movimiento romántico. Frente a lo que eran las aspas de la historia, los artistas se dieron a la tarea de dar cuenta, a su manera, de sus víctimas. Como una reacción natural ante brutales escenas de injusticia y explotación, las almas sensibles, incapaces de modificar el curso de los acontecimientos, se pusieron a hablar de sentimientos puros, de conductas enaltecidas, todo lo cual parecía más bien ser propio de un paraíso perdido que de algo potencialmente disfrutables en esta vida. Por eso es probable que las descripciones más meticulosas de conmovedoras situaciones humanas estén por siempre en las novelas de escritores como Victor Hugo, Charles Dickens y Émile Zola. Pero, puede preguntarse: ¿y qué tiene que ver todo esto con la filosofía? La respuesta es simple: en circunstancias como las del siglo XIX, dado que si bien es cierto que el avance del conocimiento científico proseguía sólo que discretamente, la filosofía no podía adquirir otro rostro que el de un híbrido compuesto por una faena de aclaración de los conceptos sociales básicos y de lucha por imponer la categorización que se pensara que era la más útil socialmente. Por eso es tan difícil distinguir entre filosofía e ideología en el siglo XIX. La verdad es que las reacciones de los filósofos ante el escandaloso cuadro social que presenciaban son de lo más variado. Frente a las aborrecibles injusticias sociales, Schopenhauer siente amargura y desprecio, en tanto que Nietzsche prefiere verlas como “lo natural”. No obstante, debajo de estas “diferencias de opinión”, en los escritos de filósofos como Schopenhauer, Kierkegaard y Nietzsche, se pone de manifiesto un mismo objetivo: esclarecer conceptos sociales, como los de individuo, sociedad, trabajo, orden social, moralidad, etc., y establecer un orden entre ellos. El caso de Marx es un caso especial, porque en él los análisis conceptuales se entremezclan con el trabajo de ciencia social propiamente dicho (economía y sociología, básicamente). Pero dejando de lado esta faceta especial y específica del marxismo, lo cierto es que debajo del ropaje de la “teoría moral” y de la “metafísica de la naturaleza”, con lo que nos volvemos a topar es con un análisis de conceptos. La filosofía predominante tiene que operar sobre lo que es la fuerza social dominante y por lo menos hasta mediados del siglo pasado dicha fuerza estaba incorporada en los procesos sociales, no en los científicos o en los religiosos. No obstante, era ésta una situación que no duraría mucho tiempo más.

Durante la segunda mitad del siglo XIX trabajó, en silencio, un hombre que le dio un impulso formidable a las ciencias formales. Me refiero, claro está, a Gottlob Frege. Gracias a él, como Ave Fénix resurgió (un tanto transformada, es verdad) la lógica. Al poco tiempo se le unió ni más ni menos que Bertrand Russell y con él el poderoso mundo filosófico anglosajón, con lo cual se le infundieron nuevos ímpetus a la ciencia, considerada como un todo y, por ende, a la filosofía. En verdad, podemos afirmar sin temor a equivocarnos que Russell jugó en relación con las matemáticas el papel que Descartes había desempeñado en relación con las ciencias naturales. Pero si ello fue así o no, lo cierto es que ya en el siglo XX y como una

prolongación de los trabajos pioneros de estos pensadores, empezaron a proliferar los cálculos formales de toda índole: lógicas polivalentes, modales, deónticas, temporales, etc. Tal vez no sea errado afirmar que un síntoma inequívoco de que la situación empezaba ya a escapar al control de los lógicos fue el resultado de Kurt Gödel, de 1931 acerca de la imposibilidad de que las matemáticas fueran reconstruidas por medio de un sistema lógico como el de Whitehead y Russell. En todo caso, todo ese proceso culminó en la teoría de lo computable, con lo cual se abrió para la investigación formal un nuevo período de recolección de resultados. Por otra parte, también las ciencias naturales eran sacudidas por revoluciones teóricas. Teorías como las de la evolución, la relatividad, los quanta, el psicoanálisis, representaron profundas alteraciones conceptuales en sus respectivas disciplinas. En efecto, nociones como espacio, tiempo, vida, mente, verdad, memoria, sueño, etc., se vieron afectadas por la rica innovación conceptual de los grandes hacedores de cultura del siglo XX. Pero todo esto hace que nos planteemos la pregunta: en nuestros días ¿qué es, qué puede ser, hacer filosofía de vanguardia?

Pienso que es el momento, antes de responder a nuestra pregunta, de presentar un cuadro sinóptico de lo que hasta aquí hemos dicho y de atar cabos. Así, el primer punto que deseo enfatizar es que, independientemente de cómo la concibamos, el hecho es que, de una u otra forma, la filosofía resulta estar esencialmente ligada al lenguaje, esto es, versa sobre formas de expresión prevalecientes, circulantes, reales. En este sentido, y en la medida en que no es mera lingüística, la filosofía se convierte ante todo en análisis conceptual; en segundo lugar, habría que admitir que, aunque siendo básicamente un examen de los conceptos que emanan de los distintos simbolismos y del lenguaje natural en particular, rara vez ha sido la filosofía así entendida. En otras palabras, la filosofía es malinterpretable, en particular por sus practicantes, quienes se ven a sí mismos como forjadores de grandiosas teorías acerca de los más diversos aspectos de la realidad, cuando en realidad su labor no es sino un (útil y permanentemente urgente) análisis conceptual. En tercer lugar, deseo sostener que la aprehensión y comprensión de la función de la filosofía en el momento en que uno la encara sólo es factible si se adopta una perspectiva histórica. Lo que con esto quiero decir es que, para ser una actividad genuina, viva y útil, la filosofía tiene que nutrirse de lo que la época en la que se le practica ofrece como material de examen y este material cambia con el tiempo. Hay, pues, un sentido en el que necesariamente la filosofía es una actividad intelectual dependiente de otras, como la religión, las ciencias naturales, las ciencias formales o la política. Por consiguiente, y en cuarto lugar, es un error pensar que las funciones históricamente desempeñadas por la filosofía son acumulables, que se pueden perpetuar, que son heredables o transferibles de época a época, de sociedad en sociedad. Podemos inferir, por lo tanto, que no tiene mayor sentido hacer filosofía en el siglo XX como si estuviéramos en la época de Platón, en la de Sto. Tomás o en la de Nietzsche. Cada época, que obviamente no es delimitable con

fechas precisas, requiere de su propia modalidad de hacer filosofía. El peligro que se corre si no se entiende esto último, es decir, si no se practica o intenta practicar la filosofía que la época exige, es simplemente el de sentir y hacer sentir que en el fondo la filosofía no sirve para nada. Y es menester señalar, por último, que ésta tiene cualidades que no por ser contingentes dejan de ser de primera importancia. En particular, deseo llamar la atención acerca del carácter crítico del filósofo: es natural que aquel que afiló su entendimiento para visualizar y ordenar inmensas estructuras conceptuales se vuelva de manera alguien crítico del tema que aborde, sea el que sea. Esto último, empero, no pasa de ser una feliz pero imprevisible consecuencia de la verdadera práctica de la filosofía.

Con esto en mente, podemos regresar a nuestra pregunta crucial: ¿cuál es, o mejor dicho, cuál puede ser la función de la filosofía ahora, a finales del siglo XX? Sin ser dogmático, pienso que la respuesta es relativamente simple y clara: el desarrollo de las ciencias formales y de grandes estructuras teóricas (como las mencionadas) desembocó en un abuso del instrumental formal y, por consiguiente, obligó a la filosofía a ocuparse del lenguaje, esto es, de las distintas clases de simbolismos, **de manera directa**. Ahora bien, el hecho de que el lenguaje se haya convertido en un objeto de investigación para la filosofía tuvo una inesperada consecuencia: el descubrimiento del **sinsentido**. El estudio de los diversos fenómenos de comunicación y transmisión de pensamientos hizo ver que no toda construcción de signos bien formada *eo ipso* constituye un instrumento adecuado para **decir** algo. Así, en las nuevas circunstancias creadas por el avance científico, la filosofía de vanguardia no puede hacer otra cosa que enseñar a deslindar lo significativo de lo asignificativo, lo que tiene sentido de lo que sólo aparentemente lo tiene. Así contemplado el asunto, es claro que la filosofía de nuestra época no puede ser otra cosa que filosofía lingüística. Ahora bien, deseo sostener que, de las propuestas que se han avanzado como las metodologías correctas para la investigación filosófica (análisis lógico, teoría de actos de habla, teoría de implicaturas conversacionales, etc.), la realmente efectiva es la del así llamado “análisis gramatical”, esto es, la de Ludwig Wittgenstein. Es claro que tenemos que decir al respecto aunque sea unas cuantas palabras, pero antes habrá que aclarar de qué hablamos cuando hablamos de “conceptos”.

Hay palabras que parecen tener poderes mágicos sobre el intelecto de los hablantes y que con mucha facilidad paralizan su inteligencia. Ejemplos paradigmáticos de palabras así son ‘valor’, ‘derecho’ y, desde luego, ‘concepto’. Ahora bien, cuando nos enfrentamos al significado de una palabra como esas lo menos recomendable es plantear preguntas, gramaticalmente correctas pero filosóficamente equívocas, de la forma ‘¿qué es un X?’, esto es, preguntas como ‘¿qué es un valor?’, ‘¿qué es un derecho?’ o, como en nuestro caso, ‘¿qué es un concepto?’. Preguntas como estas, en la medida en que no indican cómo deben ser

respondidas, automáticamente nos paralizan. Para evitar la parálisis de la inteligencia, lo que se tiene que hacer es reemplazar la pregunta problemática por otra equivalente en contenido, pero que no sólo no nos confunda, sino que nos oriente respecto a lo que podría ser la respuesta adecuada. Así, en el caso que nos ocupa, en lugar de preguntar ‘¿qué es un concepto?’ lo que debemos hacer es preguntar más bien algo como ‘¿de quién y bajo qué circunstancias decimos que aprehendió, que interiorizó, que hizo suyo tal o cual concepto?’. Por increíble que parezca, este simple reemplazo de preguntas tiene sorprendentes consecuencias. En efecto, la pregunta original nos hace espontáneamente pensar en misteriosos objetos o en extrañas estructuras cognitivas y, por lo tanto, nos coloca en una ruta que no conduce a ninguna parte; en cambio, la segunda pregunta nos hace ver que en el fondo lo que está en juego son las capacidades lingüísticas de la persona y las habilidades extra-lingüísticas asociadas con ellas o que de ellas se deriven. De acuerdo con esto, decimos de alguien que tiene, por ejemplo, el concepto de ‘ecuación diferencial’ si sabe manejar el simbolismo correspondiente, si sabe resolver ecuaciones, si está capacitado para corregir a un alumno, si puede dar explicaciones, si entiende qué clase de problemas se resuelven por medio de ellas, etc. Alguien tiene el concepto de amarillo si, cuando le piden que traiga un objeto amarillo en efecto trae uno que es amarillo y no uno rojo, si manifiesta deseos de, verbigracia, tener una camisa amarilla, si sabe aplicar correctamente la palabra ‘amarillo’ en las circunstancias normales en que los hablantes la usan y así sucesivamente. Todo esto puede parecer trivial, aunque no lo es, pero ciertamente tiene una consecuencia muy importante, a saber, que aclara de una vez por todas qué es el análisis conceptual: en última instancia éste no consiste en otra cosa que en la descripción de las aplicaciones de los signos y de todo lo que ello requiere o presupone y, por consiguiente, en la aclaración de su significado. Los conceptos son los usos socialmente consignados de las palabras, pero contemplados desde la perspectiva del usuario.

Ahora bien, el análisis gramatical es la investigación conceptual por excelencia, en el sentido recién explicado. En concordancia con lo dicho, podemos decir que básicamente consiste en un rastreo de usos de expresiones. Por lo tanto, no es ni puede ser un análisis meramente formal. Su principal objetivo es la enunciación de reglas que rigen la aplicación de expresiones que nos crean problemas de comprensión. Las reglas de uso o, en terminología de Wittgenstein, las reglas de la gramática en profundidad, son importantes por la sencilla razón de que son ellas las que fijan o enuncian los límites del **sentido** de las expresiones. En general, son asumidas por todo usuario normal del lenguaje, pero normalmente no se les hace explícitas. A menudo se les emplea durante los procesos de aprendizaje, esto es, de iniciación en los juegos de lenguaje. Más abajo daré algunos ejemplos de reglas gramaticales. Por el momento hay que tener presente tan sólo que la meta del análisis gramatical es la de generar en los hablantes una “representación perspicua”

del sistema relevante de reglas gramaticales. Lo que con esta indagación se logra es contrastar las afirmaciones filosóficas que se hagan con las reglas que de hecho rigen el uso de los signos y de este modo hacer ver que dichas afirmaciones carecen de sentido. Una ventaja de esta labor es que bloquea las potenciales inferencias erróneas a las que induce la mala interpretación de los sentidos de las palabras. Esto último es importante por razones de orden práctico: incomprendimientos concernientes a los usos de signos dan lugar a líneas de investigación empírica y formal que, aparte de costosas, no desembocan en nada. Por otra parte, es muy importante entender que el análisis gramatical que Wittgenstein promueve es practicable en todo contexto lingüístico genuino, esto es, en donde quedaron conformados y son empleados juegos de lenguaje. Ejemplifiquemos rápidamente lo que hemos venido diciendo.

Consideremos en primer lugar el lenguaje psicológico. Lo conforman palabras como ‘desear’, ‘pensar’, ‘imaginar’, ‘querer’, ‘creer’, etc., así como sus derivados (‘deseo’, ‘pensamiento’ y demás). Estas palabras pertenecen al lenguaje natural. Las emplea cualquier hablante normal. Aquí quizá debamos apelar al famoso Principio de Razón Suficiente: alguna razón debe haber que nos permita dar cuenta de la existencia de dicho lenguaje. Preguntémonos entonces: ¿por qué resultó útil la conformación de dicho vocabulario? La respuesta es relativamente simple: porque es importante distinguir entre diversas facetas de la persona humana y, en particular, entre los aspectos corpóreos y los no corpóreos de una persona. Hay muchas cosas en la vida humana que, aunque vinculadas al cuerpo y dependientes de él, no tienen que ver directamente con él. Por ejemplo, si hablamos de la alegría que brilla en los ojos de una mujer enamorada, es claro que presuponemos ojos, retina, etc., pero es igualmente obvio que no es de eso de lo que hablamos. En general, el lenguaje psicológico es útil para recoger todo lo que tiene que ver con las acciones significativas de las personas. Hay, pues, una dimensión de la vida humana que es no fáctica pero sí lógicamente independiente de la conformada por el cuerpo humano. El lenguaje psicológico sirve precisamente para captar dicha dimensión. Ahora bien, dicho lenguaje forma una estructura, que es como una plataforma lingüística una de cuyas propiedades es que puede desarrollarse en las más diversas direcciones. Tomemos el concepto de pensar. Partiendo de nuestro concepto normal un psicólogo puede desarrollar un **nuevo** concepto de pensar, el cual quedará definido en función de su propia terminología y en conexión con la clase de mediciones y experimentos que él desarrolle. Empero, un neurofisiólogo también puede aprovechar el concepto normal de pensar y construir **otro** concepto de pensar, esto es, un nuevo concepto teórico, que sea tal que a él le resulte útil y que quede construido en función de sus técnicas, léxico, definiciones, aparatos, etc. Lo mismo podrá hacer un psicoanalista, un psicólogo de la *Gestalt*, un conductista, un psiquiatra. Nada de esto provocaría un problema si no fuera por el hecho, aparentemente inocuo, de que todos los científicos interesados en construir un nuevo

concepto siguen usando la misma palabra, en este caso ‘pensar’. En general, ellos no parecen percatarse de que a menudo incurren en el peligroso fenómeno de creación de nuevos conceptos sin invención de nuevas palabras. Es esto lo que genera multitud de confusiones. De hecho, las afirmaciones que cada especialista haga con el verbo ‘pensar’ y sus derivados serán ininteligibles para los especialistas de otras áreas que partan del mismo concepto, esto es, “pensar”. Las controversias intra-teóricas que se susciten, por lo tanto, serán las más de las veces sencillamente absurdas, puesto que una y la misma palabra tendrá usos diferentes, es decir, significados diferentes. Así, a menudo las controversias revisten la forma de una polémica entre dos personas acerca de si el banco está pintado o no cuando una de ellas usa la palabra ‘banco’ para hablar de una institución en tanto que la otra la usa para hablar de un taburete. Eso es precisamente lo que constantemente pasa en ciencia y es aquí que puede verse cuán útil puede ser la labor filosófica: ésta no sirve para resolver problemas teóricos, factuales o formales, dificultades que surgen al interior de una determinada ciencia, sino para deslindar terrenos y determinar si una controversia dada tiene sentido o no. Es, por ejemplo, perfectamente comprensible que el neurofisiólogo busque el “pensamiento” en la corteza cerebral, siempre y cuando entienda que lo que busca no coincide con el “pensamiento” que puede buscar un conductista o el pensamiento que un hablante normal tiene en mente cuando confiesa lo que pensó en tal o cual circunstancia. Es por no hacer las distinciones semánticas pertinentes que surge el insoluble problema mente/cuerpo y ello al interior de la ciencia misma. La resolución procede del análisis gramatical, que es lo único que permite distinguir una controversia genuina de una espuria. Lo que debemos tener presente es que ésta última se funda en abstrusas confusiones lingüísticas, las cuales inducen a pensar que no hay más que un único concepto de pensamiento, mente, dolor y demás.

Consideremos rápidamente otro concepto: el de número. Una vez más, partimos de los numerales que encontramos en el lenguaje natural: el uno, el dos, el tres y así sucesivamente. Parecería incuestionable que la secuencia de números naturales forma parte del ajuar conceptual de todo hablante normal: cualquier hablante normal conoce series de números, por lo menos la de los números naturales. Ahora bien ¿para qué le sirven los numerales al hablante, al “hombre de la calle”? Básicamente para contar. Su noción de número está por lo tanto internamente ligada a la de contar. Para él, es de suponerse, no tendría el menor sentido hablar de números que no sirven para efectuar alguna clase de operación y de transacción. Empero, sobre la base de este concepto primario de número natural el teórico de conjuntos puede re-definir la noción misma de número, en función de sus propios intereses teóricos. ¿Quiere decir esto que el teórico de conjuntos mejoró el concepto original, que lo pulió, que nos dio su “esencia”? Evidentemente que no! Quiere decir más bien que lo amplió, que lo desarrolló en una determinada dirección. Una gran diferencia entre el concepto usual de número y el concepto

conjuntista de número procede de las diferentes clases de operaciones que con cada uno de ellos se pueden efectuar. A primera vista por lo menos, no debería haber ningún problema y en cierto sentido no lo hay: los diferentes conceptos de números de hecho no se confunden o mezclan. Los problemas surgen cuando se plantean preguntas o formulan dificultades que son significativas en un contexto, pero no en otro. Es obvio, por ejemplo, que la definición conjuntista de ‘número’ no le sirve al cliente que va a comprar un kilo de papas al mercado, así como tampoco le sirve al teórico conjuntista el concepto de número ligado al conteo. Las preguntas genuinas que sobre una determinada base conceptual contribuyen a la aclaración de una noción no contribuyen en nada en los procesos de expansión y tecnificación de la noción en cuestión. Una vez más, el nuevo concepto de número no representa una sublimación, un perfeccionamiento del concepto original, sino la adaptación del antiguo concepto a un nuevo contexto teórico. Lo que debe quedar claro es que entonces, estrictamente hablando, ya no nos las tenemos con el mismo concepto. En verdad, con preguntas descontextualizadas lo único que se logra es crear confusión y generar controversias irresolubles, no por difíciles sino por absurdas.

Hablamos más arriba de “reglas gramaticales”, pero no dimos ningún ejemplo de ellas. Debemos ahora colmar dicho vacío. Consideremos la expresión ‘sólo cada quien puede sentir sus propios dolores’. Desde el punto de vista de la filosofía tradicional, esta expresión tendría que ser clasificada como una verdad *a priori*, una verdad conceptual, una proposición sintética *a priori*, una verdad necesaria. Para el análisis gramatical, la expresión en cuestión es examinada desde la perspectiva de su función en los juegos de lenguaje. En este caso, el juego de lenguaje relevante es el de las sensaciones. ¿Para qué sirve dicha expresión, es decir, qué función cumple? Por lo pronto, podemos afirmar que es útil en el proceso de iniciación de alguien en el uso de palabras como ‘dolor’. Dicha expresión sirve para corregir al aprendiz de hablante si éste quiere decir cosas como ‘él tiene mi dolor’ o ‘yo tengo su dolor’. La expresión en cuestión, por lo tanto, es una regla de uso para expresiones como ‘tener un dolor’. Ahora bien, lo interesante de dicho descubrimiento es que permite cancelar multitud de afirmaciones filosóficas que, implícita o abiertamente, entran en conflicto con dicha (y muy elemental) regla “semántica”. La investigación gramatical tiene como objetivo sacar a la luz las reglas que de hecho rigen el uso significativo de las expresiones que, por otra parte, los filósofos y, en general, los hablantes en sus momentos filosóficos, presuponen aunque mal emplean. Gracias al análisis gramatical se puede exhibir el error filosófico de que se trate, es decir, hacer público el peculiar sinsentido de las aseveraciones que estén en juego.

Quizá podamos resumir lo que hemos dicho como sigue: independientemente de la modalidad que revista, la investigación filosófica es ante todo análisis conceptual. La forma que adoptará dependerá del estado de la ciencia, del avance

social, del desarrollo artístico, etc., y nada de ello es previsible. Cómo se practicará dicho análisis dentro de, digamos, un siglo es, por lo tanto, algo de lo que no tenemos la más remota idea y acerca de lo cual, por consiguiente, no tiene el menor sentido especular. Pero hay algo de lo que, si no nos hemos equivocado en lo que aquí hemos sostenido, sí podemos estar seguros y es que estamos ya en posición de discernir lo que en la actualidad es realizar investigaciones filosóficas serias y no meramente algo que se les parezca.