

Revista de Filosofía

LAGUNA

Universidad de La Laguna

34

2014

A stylized, light-colored map of the Canary Islands is overlaid on a teal background. The map shows the main islands and surrounding smaller ones, with a prominent white path or coastline line.

Revista
LAGUNA

Revista
LAGUNA

Revista de la Facultad de Filosofía

<http://publica.webs.ull.es/publicaciones/detalle/laguna-revista-de-filosofia/laguna/>

e-mail: rlaguna@ull.es

DIRECCIÓN

Vicente Hernández Pedrero

COORDINADORES

Manuel Liz Gutiérrez, Roberto Rodríguez Guerra y Carlos Marzán Trujillo

CONSEJO DE REDACCIÓN

Antonio Pérez Quintana (ULL), Inmaculada Perdomo Reyes (ULL), Juan Claudio Acinas Vázquez (ULL), Amparo Gómez Rodríguez (ULL), Marcos Hernández Jorge (ULL), María José Guerra Palmero (ULL), José M. de Cózar Escalante (ULL), Karina P. Trilles Calvo (Facultad de Letras, Universidad de Castilla-La Mancha), Juan José Acero (Facultad de Letras, Universidad de Granada), Francisco J. Martínez (UNED), Javier Peña Echeverría (Universidad de Valladolid), Wenceslao J. González (Facultad de Humanidades, Universidad de La Coruña), María José Agra (Facultad de Filosofía, Universidad de Santiago de Compostela), Bernat Riutort Serra (Universitat de les Illes Balears), y Hans Hemuth Gander (Albert Ludwig Universität, Freiburg i. Br.)

SECRETARÍA

María del Rosario Hernández Borges

CONSEJO ASESOR

Pierre Aubenque (Univ. La Sorbona), Evando Agazzi (Universidad de Génova), Seyla Benhabib (Univ. de Harvard), Victoria Camps (Univ. Autónoma de Barcelona), Javier Echeverría (Instituto de Filosofía, CSIC), Emilio Lledó (UNED), Javier Muguerza (Instituto de Filosofía, CSIC), Eulalia Pérez Sedeño (Instituto de Filosofía, CSIC), Fernando Quesada (Instituto de Filosofía, CSIC), Miguel Ángel Quintanilla (Univ. de Salamanca), John Searle (Univ. de Berkeley), Ernesto Sosa (Univ. de Brown), Carlos Thiebaut (Univ. Carlos III de Madrid), Luis Vega (UNED), J. Francisco Álvarez (UNED).

EDITA

Servicio de Publicaciones de la Universidad de La Laguna
Campus Central. 38200 La Laguna. Santa Cruz de Tenerife
Tel.: 34 922 31 91 98

DISEÑO EDITORIAL

Jaime H. Vera
Javier Torres/Luis C. Espinosa

PREIMPRESIÓN

Servicio de Publicaciones

ISSN: 1132-8177 (edición impresa) / ISSN: e-2530-8351 (edición digital)

Depósito Legal: TF 1.263/92

Prohibida la reproducción total o parcial de esta obra sin permiso del editor.

Revista
LAGUNA
34

SERVICIO DE PUBLICACIONES
UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA, 2014

LAGUNA : Revista de Filosofía / Facultad de Filosofía. — N° 1 (1992)-.- La Laguna : Universidad,
Servicio de Publicaciones, 1992-
Semestral. Hasta N° 7: anual.
ISSN 1132-8177
1. Filosofía-publicaciones periódicas I. Universidad de La Laguna. Facultad de Filosofía. II. Universidad
de La Laguna. Servicio de Publicaciones, ed.
1(05)

JOURNAL INDEXED IN:
Philosopher's Index.
Répertoire bibliographique de la philosophie de Louvain.
CINDOC (Centro de Información y Documentación Científica).
LATINDEX

LAGUNA. Revista de Filosofía tiene como objetivo la reflexión teórica suscitada por las diferentes perspectivas abiertas ante la filosofía contemporánea: estudio crítico de los clásicos, epistemología, ontología, metafísica, hermenéutica, ética, filosofía política, filosofía del lenguaje, estética, etcétera. Se trata por tanto de una revista de carácter interdisciplinar y pluralista.

NORMAS DE PUBLICACIÓN

Laguna. Revista de Filosofía se edita de forma semestral. La entrega de los originales (artículos o recensiones de libros) se podrá hacer a lo largo del curso académico a través del e-mail: rlaguna@ull.es.

Las colaboraciones serán sometidas a doble evaluación anónima. Es un requisito para la aceptación de los trabajos que sean aportaciones originales al tema tratado. Además de este requisito se tendrá especialmente en cuenta la coherencia en el planteamiento, la correcta fundamentación de las hipótesis y los argumentos y la adecuación de la bibliografía utilizada. Los informes de evaluación se harán llegar a los/as autores/as en un plazo máximo de cuatro meses desde su recepción.

La extensión máxima de los artículos es de veinte páginas escritas a doble espacio. Los artículos incluirán un resumen escrito en español y en inglés (abstract) de un mínimo de cuatro líneas y un máximo de diez, así como cinco palabras clave. Tanto las palabras clave como el título se traducirán al inglés.

La extensión máxima de las recensiones de libros es de cinco páginas escritas a doble espacio, incluyendo un título para el texto alusivo al contenido del libro motivo de la recensión.

Para la elaboración de las referencias bibliográficas ha de tenerse en cuenta que se prescinde de índices bibliográficos al final de los textos y que las notas con referencias textuales o bibliográficas se sitúan a pie de página.

La CORRESPONDENCIA relativa a intercambios, venta de ejemplares, etc., debe dirigirse a:

Laguna. Revista de Filosofía. e-mail: svpubl@ull.es. Servicio de Publicaciones. Universidad de La Laguna. Campus Central. 38071. Tenerife. España.

El precio del número suelto es de 14 euros para los particulares y de 10 euros para los miembros de la comunidad universitaria.

SUMARIO/CONTENS

HECHOS Y VALORES. HOMENAJE A EDUARDO RABOSSÍ

Presentación / Introduction <i>Margarita Vázquez Campos</i>	7
La vida, los problemas y la filosofía / Life, problems and philosophy <i>Diana I. Pérez</i>	9
Del porqué de la filosofía. Comentarios a «La vida, los problemas y la filosofía» / About the reason for philosophy. Comments on «Life, problems and philosophy» <i>Jesús Vega Encabo</i>	31
Anti-individualismo y socialización / Anti-individualism and socialization <i>Juan José Acero</i>	43
Dos formas de dualismo / Two forms of dualism <i>David Sosa</i>	63
Hechos y valores. El problema está en los hechos / Facts and values. The problem is in the facts <i>Manuel Liz</i>	71

CONFERENCIA CÁTEDRA CULTURAL «JAVIER MUGUERZA»

La teoría de la argumentación y el discurso práctico: ideas para una «lógica civil» / Argumentation theory and practical discourse: ideas for a 'civil logic' <i>Luis Vega Reñón</i>	95
---	----

RECENSIONES/REVIEWS

DIALÉCTICA Y MATERIALISMO. Theodor W. Adorno, <i>Introducción a la dialéctica</i> <i>Chaxiraxi Escuela Cruz</i>	119
--	-----



BLUMENBERG Y EL CONCEPTO DE «MUNDO DE LA VIDA». Blumenberg, Hans, <i>Teoría del mundo de la vida</i> <i>Dailos de Armas Magaña</i>	122
EL FANTASMA DEL FINAL DE LA HISTORIA. KOJÈVE, Alexandre, <i>Introducción</i> <i>a la lectura de Hegel</i> <i>Cristopher Morales Bonilla</i>	124



PRESENTACIÓN

Conocí a Eduardo Rabossi en el verano de 1986 en La Coruña, dos años después de haber terminado mi licenciatura en Filosofía y antes de empezar a trabajar en la Universidad de La Laguna. Desde ese primer momento se convirtió en un referente para mí tanto en lo personal como en lo filosófico.

Desde el año 1986 coincidimos muchas veces, en Salamanca, en Murcia, en Buenos Aires, en Bariloche, en Boston, en Florida, en Campinas... Además, nos visitó varias veces en la Universidad de La Laguna, para dar conferencias y seminarios. Me habría gustado que fuese uno de los ponentes en el congreso de la Sociedad Española de Filosofía Analítica (SEFA) que celebramos en Tenerife en el año 2010. Pero no pudo ser. En noviembre de 2005, nos enteramos de que había fallecido mientras estaba en un congreso en Perú. Esa muerte nos pilló por sorpresa y nos dejó a todos los filósofos hispanoparlantes huérfanos. Creo que no exagero si digo que es uno de los más grandes filósofos analíticos que ha habido en lengua castellana. Y no solo en lengua castellana. Pero, para mí, fue sobre todo un amigo.

Queríamos celebrarle un homenaje y pensamos que la mejor manera era haciendo un seminario en torno a su obra. Por eso, cuando celebramos el congreso de la SEFA, pedimos a algunos de sus amigos y discípulos que vinieran una semana antes para poder hacerlo. Todos nos dijeron que sí y el resultado de esos días son los artículos que vienen a continuación. Quiero aprovechar para agradecerles a todos los autores su colaboración.

Eduardo Rabossi nació en 1930 en Buenos Aires, donde estudió la carrera de derecho. Después estudió filosofía, doctorándose en la Duke University (Estados Unidos). Trabajaba en la Universidad de Buenos Aires cuando se produjo el golpe militar, con la consiguiente intervención de la universidad, en el año 1966. Esto hizo que renunciara a sus puestos docentes y se trasladara a la Oxford University.

A su vuelta a Buenos Aires, fundó con otros filósofos y amigos la Sociedad Argentina de Análisis Filosófico (Sadaf), que se convirtió en un importante centro de investigación y de discusión filosófica, desde los tiempos de la dictadura militar hasta nuestros días. Entre otras cosas, editan la revista *Análisis Filosófico*, una de las más destacadas publicaciones filosóficas periódicas en lengua castellana.

Sus áreas de interés, sobre las que tiene numerosas publicaciones (tanto en forma de libros como de artículos), fueron la lógica, la filosofía del lenguaje, la metafísica y la filosofía del derecho. Además, también son muy destacables sus escritos sobre el papel de la filosofía.



A lo largo de su vida, recibió numerosas becas y distinciones, como la del British Council, de la OEA y de las fundaciones Fulbright, Rockefeller y Guggenheim.

En 1983, al restablecerse la democracia en Argentina, volvió a la Universidad, donde obtuvo varias cátedras por concurso. Además, fue investigador principal del Conicet.

Fuera del ámbito filosófico, se le recuerda por haber formado parte de la Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas (Conadep) y ser subsecretario de Derechos Humanos en el gobierno de Alfonsín.

Nosotros lo recordaremos siempre por sus sabios consejos y su disposición al diálogo.

Los cinco trabajos que incluimos a continuación abordan algunos de los temas preferidos por Rabossi, ofreciendo una pequeña muestra de la diversidad de sus intereses. El primero de ellos, de Diana Pérez («La vida, los problemas y la filosofía») se centra en el último libro de Rabossi, publicado póstumamente, *En el principio, Dios creó el Canon* (2008). En su libro, Rabossi defendía provocativamente que la filosofía académica es una disciplina sumamente joven y anómala. La filosofía tal como hoy día la entendemos tendría poco más de 200 años y es un invento de la universidad alemana. Esta tesis metafilosófica ha generado numerosos debates en los últimos años. Y es discutida críticamente por Diana Pérez, quien defiende la idea tradicional de que existen problemas filosóficos eternos. A su vez, en el segundo trabajo, Jesús Vega Encabo («Del porqué de la filosofía. Comentarios a ‘La vida, los problemas y la filosofía’») comenta el artículo de Diana Pérez. Ya sea dentro o fuera de un determinado Canon, defiende Jesús Vega, la filosofía está condenada a plantearse como un problema su misma existencia, y de ahí su carácter profundamente inestable y paradójico.

En el par de trabajos siguientes, se abordan otros dos campos frecuentados por Eduardo Rabossi: la filosofía del lenguaje y la filosofía de la mente. Juan José Acero («Anti-individualismo y socialización») analiza el argumento anti-individualista de Tyler Burge respecto al contenido de los estados mentales. Y frente a una formulación de dicho argumento basada en la interpretación y en el Principio de Caridad, ofrece otra formulación alternativa basada en la noción de lenguaje y en la posesión de conceptos. A su vez, David Sosa («Dos formas de dualismo») distingue dos fuentes diferenciadas para el dualismo. Una de ellas estaría constituida por las peculiaridades de nuestra fenomenología consciente, la otra por la normatividad. David Sosa defiende la relativa independencia de ambas.

El último trabajo trata sobre otro gran tema de la agenda filosófica de Rabossi: las relaciones entre los hechos, de una parte, y los valores y las normas, de otra. Rabossi dejó escritas agud@as reflexiones sobre este tema, y sobre la cuestión estrechamente relacionada de la llamada «falacia naturalista». Manuel Liz («Hechos y valores. El problema está en los hechos») vuelve sobre todo esto.

Margarita VÁZQUEZ CAMPOS
mvazquez@ull.es





George Segal, 1964.

LA VIDA, LOS PROBLEMAS Y LA FILOSOFÍA

Diana I. Pérez
UBA-CONICET
dperez@filo.uba.ar

RESUMEN

El trabajo analiza en detalle el reciente, y póstumo, libro de Eduardo Rabossi titulado *En el comienzo, Dios creó el canon. Biblia berlinensis*. En un estilo agudo y provocativo, Rabossi argumenta que, tal como hoy en día la concebimos, practicamos y valoramos, la filosofía es una disciplina sumamente joven y anómala. Frente a esta posición, se defiende el carácter universal de los problemas filosóficos y que la reflexión metafilosófica es parte esencial de la filosofía.

PALABRAS CLAVE: Filosofía, metafilosofía, canon, problemas filosóficos, historia de la filosofía, filosofía y sociedad.

ABSTRACT

«Life, problems and philosophy». The paper analyses the recent, and posthumously edited, book of Eduardo Rabossi, *En el comienzo, Dios creó el Canon. Biblia berlinensis*. In a sharp and provoking style, Rabossi argues that, such as it is nowadays conceived, practiced and valued, philosophy is a very young and anomalous discipline. Against that position, it is defended the universal character of philosophical problems and that metaphilosophical reflection is an essential part of philosophy.

KEY WORDS: Philosophy, metaphilosophy, canon, philosophical problems, history of philosophy, philosophy and society.

Las reflexiones metafilosóficas son una parte central de la filosofía. Pero, ¿por qué hay tan poco acuerdo entre los filósofos acerca de qué es lo que están haciendo? ¿Por qué ha habido tantas maneras diferentes de abordar la filosofía a lo largo de su historia? A primera vista, podría parecer que éste es un defecto de la filosofía. Sin embargo, en mi opinión, la reflexión metafilosófica no puede estar ausente de la reflexión filosófica dada la naturaleza misma de la filosofía. Como argumentaré en este trabajo, filosofar es, básicamente, preguntarse por qué, y tal pregunta puede (y debe) formularse reflexivamente. La pregunta «¿Por qué preguntar por qué?» tiene el más pleno de los sentidos.

Eduardo Rabossi nos ha legado un estimulante libro de metafilosofía. Al morir tenía entre manos el proyecto de publicar este libro, en el que había trabajado los últimos diez años de su vida (tal vez más). Ese libro salió póstumamente publicado





en 2008 bajo el título *En el comienzo Dios creó el Canon. Biblia berolinensis*¹ y es en mi opinión uno de los aportes más profundos de Eduardo Rabossi a la filosofía, más precisamente a la metafilosofía. En este trabajo voy a partir de algunas de las ideas que desarrolla en este libro para presentar mis propias ideas acerca de la filosofía. El libro que nos ocupa es muy provocativo. Recuerdo haberle dicho que este libro iba a tener una enorme repercusión. Lamentablemente Rabossi falleció repentinamente y no pudo presentarlo y participar de la polémica que hubiera suscitado. Mi propósito en este trabajo es doble. Por un lado quiero repasar algunas de las ideas centrales del libro de Rabossi, para contribuir así a la difusión que merece este trabajo. En segundo lugar quiero presentar mis propias ideas sobre los temas del libro que mencionaré, opiniones que en su mayoría tuve el gusto de discutir en su momento con Rabossi. Lamentablemente, muchas de las interesantes y polémicas ideas que Rabossi desarrolla en el libro quedarán fuera de mi trabajo, espero que de esta manera se despierte en el lector el interés por conseguir el libro y leerlo en su totalidad.

Cinco años después de su muerte, viendo las cosas con más distancia, no puedo sino estar enormemente agradecida a Rabossi por toda su compañía, por su confianza en mí y por los consejos y las enseñanzas que me prodigó. En muchos aspectos me doy cuenta de cuán sabias eran sus apreciaciones y juicios. Pero también hubo algunos terrenos en los cuales nunca estuvimos de acuerdo. Sin duda, el diálogo racional y sistemático con quien defiende inteligentemente posiciones contrarias a las propias es el mejor estímulo para el quehacer filosófico. Uno de los temas en los que nunca estuvimos de acuerdo fue la naturaleza de la psicología folk, tema del que me he ocupado en ocasión de otro homenaje a su persona². El otro tema de permanente desacuerdo entre ambos —tema del que me voy a ocupar aquí— es el de la naturaleza de los problemas filosóficos y, en última instancia, de la filosofía. En este punto, como veremos a continuación, la opinión de Rabossi era que no había problemas filosóficos genuinos, perennes, que vertebraran la práctica de la filosofía a lo largo y a lo ancho de su historia. Yo creo lo contrario, y voy a explicar en este trabajo cuál es el rol central que, en mi opinión, tienen los problemas filosóficos en nuestras vidas y en la práctica filosófica.

Vayamos entonces a algunas de las ideas acerca de la filosofía que Rabossi despliega en su libro. Como dije, su estilo y su intención son enormemente provocativas. En este tono comienza su exposición con las siguientes tres afirmaciones:

¹ E. RABOSSI, *En el comienzo Dios creó el Canon. Biblia berolinensis*, Buenos Aires, Gedisa, 2008.

² En el año 2000 se realizó una sesión especial de homenaje a Eduardo Rabossi en el Congreso de la *American Philosophical Association*, en New Mexico, coordinada por Marcelo Sabatés y que contó con la presencia de Donald Davidson, Richard Rorty, Eduardo Rivera López, Fernando Broncano y yo, donde por primera vez expuse públicamente mis diferencias en este sentido con Rabossi. Más tarde elaboré un trabajo que presenté en una mesa en su honor en el Coloquio de Bariloche 2006, trabajo que finalmente salió publicado en un libro que editamos colegas y discípulos de Rabossi en su homenaje en el año 2008. Véase «La psicología folk y nuestros héroes», en A. GIANELLA, M.C. GONZÁLEZ y N. STIGOL (comps), *Pensamientos, representaciones, conciencia. Nuevas reflexiones*, Buenos Aires, Alianza, 2008.

1. La filosofía, es decir, lo que concebimos, practicamos y valoramos como filosofía, es una disciplina joven: sólo cuenta con unos doscientos años de edad.
2. La larga vida que se le suele atribuir a la filosofía resulta de un relato histórico elaborado, también, unos doscientos años ha.
3. La filosofía, qua disciplina, es anómala, anormal: las querellas y los disensos que la afectan crónicamente no conciden con la jactancia cognoscitiva de quienes la practicamos; la existencia de un doble y hasta un triple discurso acerca de su vigencia y valor revela la existencia de distintas maneras de concebirla; las reiteradas incitaciones a transgredir las condiciones de su ejercicio legítimo ponen en duda su razón de ser³.

Consideremos algo más detenidamente estas tres afirmaciones.

1. En el capítulo 2 de su libro, denominado «La filosofía institucionalizada», Rabossi argumenta a favor de la primera de estas afirmaciones, reconstruyendo la historia que dio lugar al surgimiento de las facultades y carreras de filosofía en la Alemania de fin de siglo XVIII y principios del XIX. Por eso la cualificación que sigue a la palabra «filosofía» en 1 es esencial: se trata de nuestra actual concepción de la práctica y el valor filosófico. Volveré más adelante sobre las características que Rabossi atribuye a la filosofía así concebida, y discutiré esta idea en el apartado siguiente (en el que intentaré desarrollar qué es para mí la filosofía).
2. En el capítulo 6, Rabossi se dedica a la relación entre la filosofía y su historia. No me voy a detener en todas las consideraciones que hace en el libro sobre esta cuestión, sólo quiero señalar algunas de sus ideas más interesantes.
 - 2.1. Primero, Rabossi apunta al hecho de que la producción reciente en el ámbito de la historia de la filosofía es más abundante que la que encontramos bajo el rubro «filosofía», en algunos países como Francia, Italia y Alemania. Este hecho se refleja en una serie de estadísticas que Rabossi menciona en su libro. Curiosamente no consigna estadísticas sobre los países iberoamericanos (tal vez porque no exista un tratamiento más o menos sistemático de la enorme variedad y calidad de revistas de filosofía existentes en nuestro medio). Sin embargo, sabemos los que habitamos en estos países que la práctica habitual en los departamentos e institutos de investigación en los que trabajamos es la historia de la filosofía, o lo que es peor aún, la exégesis concienzuda de un algún filósofo contemporáneo como si hubiera habitado en otro tiempo y lugar completamente ajeno al del estudioso (reemplazando así un todavía posible y mucho más productivo diálogo entre pares). La filosofía anglosajona del último siglo queda, sin duda, fuera de consideración aquí, aunque tampoco hay estadísticas sobre esta cuestión en el libro de Rabossi (no sé si porque no las buscó o porque le eran desfavorables a su tesis, sospecho que en este caso no era tan difícil contar con estadísticas fiables...).

³ *Op. cit.*, p. 13.





2.2. Segundo, el interés (desmedido, a los ojos de Rabossi) por la historia de la filosofía en lugar de concentrarse en los problemas filosóficos y sus posibles respuestas es un hecho también reciente (también tiene unos 200 años, según Rabossi). En efecto, sostiene en su libro que hasta Kant y Hegel (inclusive), los filósofos se dedicaban a discutir cuestiones filosóficas con sus contemporáneos, es decir, el diálogo con sus contemporáneos era la norma, no la excepción, y la exégesis de filósofos del pasado, la excepción en lugar de la regla. En efecto, si examinamos grandes obras de la filosofía vemos que las referencias a autores del pasado son nulas o muy escuetas. Pensemos en la *Meditaciones metafísicas* de Descartes, por ejemplo, o en el *Tratado de la naturaleza humana* de Hume, o en las *Investigaciones filosóficas* de Wittgenstein, para mencionar a una obra clásica del siglo xx. También podemos incluir en la lista muchas de las páginas de *Ser y Tiempo* de Heidegger, la *Crítica de la Razón Pura* del propio Kant... y la lista sigue. Sócrates (o sea, Platón) discutía con los sofistas (no con Tales de Mileto) y Aristóteles con su maestro (con quien sin duda habría discutido en vida). Permítanme proponerles un desafío humeano: proponed un libro que sea una joya de la literatura filosófica comparable a los que acabo de mencionar y que consista en un trabajo histórico —y no sistemático— de filosofía. Ésta es una de las enseñanzas más valiosas a mi juicio que una (como filósofa iberoamericana) puede extraer de los años de convivencia con Eduardo: la filosofía es diálogo con los pares, no pseudo-diálogo (es decir, monólogo) acerca de los muertos o extranjeros distantes. En este trabajo, entonces, voy a seguir esta enseñanza rabossiana dialogando —como muchas veces lo hice en vida— con él, así como con otros filósofos contemporáneos de mi comunidad que están también preocupados y ocupados de estas cuestiones, como son Alberto Moretti, Guillermo Hurtado, Jesús Vega, Josep Corbí y Jorge Gracia, quienes han colaborado con un número especial de *Análisis Filosófico*, compilado por Cristina González y Nora Stigol, dedicado al Canon Filosófico⁴.

3. Llegamos por fin a la idea central de Rabossi acerca de la naturaleza de la filosofía: su carácter anómalo o anormal. El desarrollo de esta idea es complejo, e involucra la presentación de lo que él denomina «El Canon», protagonista de la obra que figura en el título del libro, tema que desarrolla en el capítulo 3. De acuerdo con Rabossi, «la filosofía, es decir, lo que concebimos, practicamos y valoramos como filosofía» (como dijo en 1), es una práctica comunitaria regida por un decálogo, como toda profesión que se precie. Tal decálogo, o Canon, es reconstruido por Rabossi en términos de los siguientes preceptos. Cito extensamente estos preceptos, que serán centrales para exponer más adelante mi propia posición:

⁴ C. GONZÁLEZ y N. STIGOL, *Análisis Filosófico*, vol., xxx, núm. 1, 2010. Los trabajos mencionados son «Todo canon, el canon», de Alberto MORETTI; «La reforma de la universidad y el futuro de la filosofía», de Guillermo HURTADO; «El «estado de excepción» de la filosofía», de Jesús VEGA; «El refugio de la claridad», de Josep CORBÍ; y «Cánones filosóficos y tradiciones filosóficas», de Jorge GRACIA.

1. La filosofía tiene un dominio propio, distinto y excluyente de los dominios propios de otras disciplinas y hace uso de un conjunto de términos técnicos formales, distintos y excluyentes de la terminología específica de las otras disciplinas.
2. Los problemas que preocupan a los filósofos afloran en distintos ámbitos: el sentido común, la vida, el lenguaje, las ciencias, las religiones, la literatura, la política, la historia, el arte, la sociedad, las propias doctrinas filosóficas, pero todos confluyen, tarde o temprano, en alguno(s) de los grandes problemas filosóficos tradicionales que son perennes.
3. Para encarar sus problemas, la filosofía cuenta con métodos propios y apela a modos argumentativos específicos. Los métodos filosóficos procuran alcanzar un conocimiento a priori que prescinde de la experiencia empírica: las verdades así obtenidas son necesarias y poseen validez universal. El diálogo racional es la estructura conversacional característica de la argumentación filosófica.
4. Existen distinciones de carácter polar que la práctica filosófica debe respetar: real/aparente, analítico/sintético, a priori/a posteriori, necesario/contingente, conceptual/empírico, marco conceptual/contenido, dado/interpretado, intrínseco/relacional, absoluto/relativo, lógico/psicológico, ontológico/cognoscitivo, normativo/descriptivo, fáctico/valorativo, teórico/práctico, justificar/explicar.
5. La reflexión filosófica tiene como meta producir fundamentaciones y justificaciones racionales con peso normativo. Que una idea, teoría, disciplina científica o institución carezca de fundamento o de justificación racional es un síntoma de su posible ilegitimidad. El horizonte de la razón filosofante es muy amplio y su vocación legislativa es indelegable.
6. La filosofía debe salvaguardar valores ontológicos, cognoscitivos y éticos fundamentales: la objetividad, la verdad, la universalidad, la certeza, el bien, la justicia.
7. El cumplimiento de los preceptos que anteceden garantiza la autonomía disciplinal de la filosofía. Esto no sólo significa que la práctica de la filosofía no depende de otras prácticas teóricas, sino que el saber filosófico es independiente de cualquier otro saber: la filosofía no requiere ni admite préstamos cognoscitivos de otras áreas.
8. El saber filosófico es distinto del saber científico. La única relación legítima de la filosofía con la ciencia es vertical: a la filosofía le corresponde dar una fundamentación o justificación racional de la ciencia en general, o de las disciplinas, teorías o conceptos científicos en particular.
9. Quienes filosofan deben cumplir con seriedad y rigor el papel que les toca desempeñar como agentes o funcionarios de la razón, guardianes de los valores básicos, defensores de doctrinas que han pasado la prueba de la crítica racional, poseedores de aptitudes cognoscitivas excepcionales que les permiten tener una visión privilegiada del mundo y de la vida. Esta misión se suele desenvolver en un número de áreas específicas cuyo cultivo exige especialización.
10. La filosofía tiene una relación especial con su pasado. En las disciplinas corrientes esta relación es contingente: su práctica no requiere de manera esencial del conocimiento de la historia correspondiente; la filosofía es un caso excepcional: su pasado es una parte integral de ella⁵.

⁵ *Op. cit.*, pp. 74-6.



Todos estos preceptos son, a los ojos de Rabossi, un constructo que tiene sólo 200 años de existencia y que por lo tanto no necesariamente es legítimo extender a épocas anteriores. Ahora bien, dado que nadie se atrevería a negar que Aristóteles, Hume, Descartes o Tales de Mileto son filósofos y dado que, por razones cronológicas evidentes, no produjeron sus obras maestras de filosofía ateniéndose conscientemente al decálogo mencionado, podría concluirse que es inapropiado denominar «filosofía» exclusivamente a aquello que cumple con el Canon. Pero sin decálogo, parece que todo vale, y las fronteras de lo que puede incluirse bajo el manto de la filosofía y lo que no, se vuelve impreciso. Creo que éste es el desafío que trata de enfrentar Rabossi en su libro, y creo que en él —lamentablemente— el Canon termina ganando. En efecto, Rabossi muestra que el Canon es un invento histórico, contingente y cuestionable, pero a la vez que salirse de él resulta prácticamente imposible. Dice Rabossi:

Considero que la institucionalización y la práctica profesional de la filosofía no son adornos circunstanciales, sino factores constitutivos de la manera como la concebimos, practicamos y valoramos... la filosofía es lo que es porque está institucionalizada tal como está⁶.

Yo, por mi parte, considero que la inferencia correcta es la que nos lleva a desestimar el rol constitutivo del Canon y dar lugar a su cuestionamiento. Si Aristóteles, Descartes o Tales no fueron filósofos «canónicos», ¿por qué tenemos que serlo nosotros? Claro que es más fácil ser canónico que no serlo. Y claro que es peligroso quien se niega a serlo, una vez institucionalizado el Canon. En el apartado siguiente consideraré la propuesta de Alberto Moretti de agregar un precepto cero al decálogo rabossiano que concuerde mejor con mi manera de ver la filosofía.

Rabossi fue, en efecto, un filósofo canónico porque consideró que las reglas de esta práctica institucionalizada establecida deben ser respetadas. Pero también es cierto que Rabossi, a lo largo de su vida (antes de escribir este libro), había cuestionado aisladamente varios de los preceptos del Canon, tanto en algunos de sus escritos como en diálogos y conversaciones con sus colegas.

- Contra 2 tal como adelanté más arriba, sostuvo en este mismo libro que no hay problemas filosóficos perennes, sino que la idea de que los hay es un invento que tiene sólo 200 años (y no por ser canónica yo creo que sí los hay, me voy a dedicar a esto en el próximo apartado).
- Como filósofo del lenguaje ordinario que en el fondo era, esa idea del precepto 3 de que el producto de la actividad filosófica debe ser universal, necesario y a priori nunca fue de su aceptación. Tenía además un profundo respeto por las ciencias, y hallaba en ellas muchas veces apoyo a sus ideas.

⁶ *Op. cit.*, p. 195.





- También como filósofo oxoniense que era estaba en contra del precepto 5, nunca pretendió que la filosofía tuviera un rol legislativo, ni fuerza normativa. La filosofía, a su vez, describe, pero no justifica⁷.
- La defensa de una posición no fundacionalista ni universalista de los derechos humanos y de la ética en general, y su coqueteo con el relativismo, muestran su cuestionamiento a 7⁸.
- Contra 8, como dije arriba, Rabossi tenía un gran respeto por la actividad científica y consideraba relevantes para su actividad como filósofo los hallazgos producidos en las disciplinas relevantes, basten como ejemplos su inclinación a discutir cuestiones de filosofía de la mente tomándose en serio la teoría de la evolución, y su acercamiento a posiciones modularistas acerca de la teoría de la mente, por ser la posición que más se acercaba, a su juicio, a su manera de entender la psicología folk⁹.
- Contra 10, Rabossi criticó hasta el hartazgo la idea de la indispensabilidad de la historia de la filosofía tanto para hacer filosofía como en tanto protagonista de la reforma del plan de estudios de la carrera filosofía, cuando él era director del Departamento de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires. En su libro leemos: «El principal problema es la influencia negativa del Giro Histórico para la práctica de la filosofía. La rumia del pasado por el pasado mismo, la consiguiente desconexión con el presente, la identificación no fundada del historiar con el filosofar generan escenarios evasivos de fácil ocupación»¹⁰. Y a continuación cita a Porchat Pereira, filósofo brasileño, promotor de la historia de la filosofía en su país, haciendo un mea culpa: «llevados por la consciencia cierta de que la filosofía se alimenta constantemente de su historia, hemos ido demasiado lejos en la práctica de orientación historiográfica. [...] con la loable finalidad de asegurar a nuestros estudiantes una sólida base de conocimientos historiográficos [...] hemos perdido de vista la meta que muchos de los grandes filósofos del pasado tenían, y que nosotros también teníamos en nuestros horizontes: la elaboración de una reflexión filosófica, la comprensión filosófica de nosotros mismos y el mundo»¹¹.

Una vez presentadas escuetamente algunas de las ideas centrales del libro de Eduardo Rabossi, voy a tratar de dibujar una pintura alternativa de la filosofía

⁷ Rabossi tradujo al castellano, entre otras obras canónicas de la filosofía oxoniense, *Cómo hacer cosas con palabras* de AUSTIN, *El concepto de lo mental* de RYLE, y *El lenguaje de la moral* de HARE.

⁸ Véase, por ejemplo, «La teoría de los derechos humanos naturalizada», *Revista del Centro de Estudios Constitucionales*, Madrid, núm. 5, 1990, pp. 159-79.

⁹ Véanse, por ejemplo, «La psicología de sentido común y la teoría de la teoría. Algunas reflexiones críticas», *Endoxa*, núm. 12, 2000; y «La Psicología Folk y el Sentido Común. La controversia y los escenarios», en RABOSI, E. (comp.) *La Mente y sus Problemas. Temas actuales de filosofía de la psicología*, Buenos Aires, Catálogos, 2004.

¹⁰ *Op. cit.*, p. 187.

¹¹ Citado en RABOSI, 2008, *op. cit.*, pp. 187-8.

centrándome en la idea de «problema filosófico» para desarrollar mi propio punto de vista.

1. LA FILOSOFÍA: ¿DESCRIPCIÓN, CRÍTICA, REVISIÓN? LOS PROBLEMAS FILOSÓFICOS

El primer curso de filosofía que tomé en la Universidad de Buenos Aires con Rabossi fue de filosofía contemporánea. Recuerdo que en ese curso se presentaban dos maneras de concebir la filosofía analítica: como búsqueda de un lenguaje lógicamente perfecto tal como en su momento intentaron Russell, el primer Wittgenstein, Carnap, etc., versus descripción de los usos ordinarios del lenguaje, a la manera del segundo Wittgenstein, Ryle, Strawson, la defensa del sentido común de Moore, etc. En esta discusión «interna», Rabossi siempre estuvo del lado de los filósofos del lenguaje ordinario; como dije, era un típico filósofo oxoniense. Sus filósofos más admirados, paradigmas a imitar, eran Ryle, Austin y Strawson, de quien había sido alumno.

Recuerdo haber discutido más de una vez con Rabossi acerca de la idea de filosofía descriptiva defendida por Strawson. Rabossi acordaba con esta idea¹², y yo (la juventud, no sé...) pensaba que la filosofía debía ser revisionaria. Recientemente, preparando material para una clase de Fundamentos de Filosofía, me encontré con una manera de presentar la concepción de la filosofía de los filósofos del lenguaje ordinario en términos que estaría dispuesta hoy a suscribir. Dice Simon Blackburn: el filósofo es «un ingeniero de conceptos. El filósofo estudia la estructura del pensamiento [...] comprender una estructura significa identificar cómo funcionan las partes y cómo se relacionan entre sí. También implica *saber qué sucedería [...] si se introdujeran cambios*» (las itálicas son mías)¹³. Esta última oración es la clave: la filosofía puede partir de los usos ordinarios, puede encontrar material muy rico para realizar su tarea en la descripción de los usos ordinarios de ciertos términos, pero también y por eso mismo, evalúa qué ocurriría si hubiera cambios en nuestras habituales formas de vida. Y muchos de estos cambios, primero pensados, son luego realizados en el mundo. La filosofía siempre ha sido motor de la transformación (contra el famoso *dictum* de Marx).

Pero los usos ordinarios no son perfectamente consistentes y uniformes, contrariamente a lo que los filósofos del lenguaje ordinario hubieran deseado. Tampoco están exentos de dificultades. La reflexión sobre estos usos, así como la reflexión filosófica realizada por medio de nuestro lenguaje ordinario, genera sinsentidos, caminos sin salida, atrapa a la mosca en la botella cazamoscas. Así, la filosofía tiene, gracias al examen de los usos ordinarios del lenguaje, un rol liberador, terapéutico,

¹² Véase E. RABOSSI, «¿Por qué el sentido común importa a la filosofía?», *Manuscrito*, III, (1), 1979.

¹³ *Pensar. Una incitación a la filosofía*, Barcelona, Ed. Paidós, 2001, p.12.



si seguimos las ideas de otro de los «héroes» de Rabossi, el segundo Wittgenstein. Recordemos brevemente algunos famosos aforismos de las *Investigaciones filosóficas*:

La filosofía es una lucha contra el embrujo de nuestro entendimiento por medio de nuestro lenguaje. (§ 109)

Los resultados de la filosofía son el descubrimiento de algún que otro simple sinsentido y de los chichones que el entendimiento se ha hecho al chocar con los límites del lenguaje. Éstos, los chichones, nos hacen reconocer el valor de ese descubrimiento. (§ 119)

Cuando los filósofos usan una palabra — «conocimiento», «ser», «objeto», «yo», «proposición», «nombre»— y tratan de captar la esencia de la cosa, siempre se ha de preguntar: ¿Se usa efectivamente esta palabra de este modo en el lenguaje que tiene su tierra natal?—

Nosotros reconducimos las palabras de su empleo metafísico a su empleo cotidiano. (§ 116)

¿Cuál es tu objetivo en filosofía? — Mostrarle a la mosca la salida de la botella cazamoscas. (§ 309)

Así, aun cuando coincido con Rabossi en la importancia que la reflexión acerca del lenguaje ordinario tiene para la filosofía, y en los peligros que encierra alejarse del sentido común (el idealismo y el escepticismo son casos paradigmáticos de estos peligros contra los que lucha Moore, por ejemplo), la filosofía no hace una «mera» descripción de lo dado. Es cierto, la filosofía no puede desconocer lo dado: el lenguaje público, la cultura, las formas de vida, las prácticas académicas. Todas estas cosas nos constituyen como lo que somos; pero en mi opinión, este reconocimiento no debe llevar a un statu quo, sino que, en todo caso, resulta el primer paso para una actividad liberadora, abierta, revisionaria, cuestionadora, que explora los límites (del lenguaje, del conocimiento, de las prácticas existentes), pero que también atraviesa en ocasiones estos límites. Vista así, la filosofía no es una mera descripción de las prácticas humanas. Es la evaluación de la posibilidad de la reforma de estas prácticas (al menos de algunas de ellas) a la luz del reconocimiento de los errores, embrujos o chichones que se han producido llevándonos (a los filósofos, y a los hombres y mujeres en general) por un camino sin salida. La filosofía no sólo es o descriptiva, o crítica y disolutoria, sino que siempre ha sido constructiva.

Claro que el primer paso para la revisión y el cambio es la crítica. Y llegamos así a otra imagen de lo que es la filosofía, tan vieja como la filosofía misma, que se remonta a Sócrates y su idea del filósofo como tábano de la sociedad. Ésta es una idea que siempre me pareció atractiva. El filósofo critica, cuestiona, pone en duda, piensa que las cosas podrían ser de otro modo a como son, propone alternativas inviables (o viables). Ésta es para mí la clave de la filosofía. Y esto nos acerca, a los filósofos, al hombre/mujer de la calle. Todos podemos y debemos cuestionar lo dado, ser críticos, tomar posiciones racionalmente fundadas acerca de los problemas y circunstancias que nos rodean, evaluar las ventajas y desventajas de un posible curso de acción, considerar alternativas, soñar lo imposible. En esta línea, según entiendo, debemos leer la propuesta de Alberto Moretti al examinar las ideas de Rabossi, en un excelente



artículo que se titula «Todo canon, el canon»¹⁴. En este trabajo Alberto propone agregar al decálogo Rabossiano un precepto cero, que rezaría así:

Todo principio, método, regla, tesis, concepto, acción o disposición es cuestionable por la razón¹⁵.

El irrestricto cuantificador «todo» con el que empieza este precepto nos autoriza a cuestionar lo que se nos ocurra, incluyendo los 10 preceptos del canon y también el precepto cero mismo. Y en esto consiste la peculiar excepcionalidad o anormalidad de la filosofía para Alberto. Y yo coincido. La actitud filosófica no es más que la exacerbación de una actitud sana y natural que en dosis pequeñas todos los humanos tenemos. La clave del quehacer del filósofo es seguir preguntando por qué cuando los demás se contentan con las respuestas ya dadas. Y agrega Alberto:

La máxima socrática propone sostener siempre la disposición a cuestionar todo, ejerciendo el diálogo racional y aceptando vivir conforme a lo que resulte de la reflexión. Qué vaya resultando no está fijado. Teorías, silencio, ebanistería, neo-pensar, acción política, poesía, matemática, crimen (hasta son posibles la historiografía y la docencia). La filosofía universitaria se detiene antes, pero el filosofar continúa en sede personal. Pero aun así, la filosofía universitaria ya no puede construir un sentido para «filosofía» que ponga a la filosofía en el seguro camino de las profesiones¹⁶.

Jesús Vega coincide con la idea de Alberto Moretti de que la excepcionalidad de la filosofía impide considerarla una disciplina más como otras, a diferencia de lo que el canon pretende. En su trabajo «El 'estado de excepción' de la filosofía»¹⁷ sostiene que la filosofía no es una disciplina entre otras, ni científica ni humanística. Considera que la filosofía debe adoptar una actitud filosófica sinóptica, y que, por lo tanto debe mirar desde arriba a las otras disciplinas, o desintegrarse entre las ellas. Pero la filosofía no es una más en pie de igualdad con las otras. Así, quien debe en última instancia evaluar el valor de la filosofía no es la academia ni se puede hacer a través de mediciones de impactos varios, indicadores de producción, etc., sino que en última instancia se debe a la sociedad civil. La filosofía, dice Jesús, no es un saber entre otros, sino que es una reflexión sobre nuestra autoimagen. Rabossi parece, hacia el final del libro, coincidir con esta idea. En su libro se lee:

La filosofía no es una disciplina, el filósofo no es un descubridor de verdades, las teorías filosóficas no transmiten conocimiento, la misión de la filosofía no consiste en fundamentar o justificar. El quid de la filosofía es alcanzar algo mucho más im-

¹⁴ *Análisis Filosófico*, vol. xxx, núm. 1, 2010.

¹⁵ *Op. cit.*, p. 47.

¹⁶ *Op. cit.*, pp. 52-3.

¹⁷ *Análisis Filosófico*, vol. xxx, núm. 1, 2010.



portante y original que todo eso: desplegar las lecturas posibles del mundo actual para comprender cómo las cosas se relacionan entre sí¹⁸.

Yo coincido también con esta idea de la filosofía como una reflexión acerca de nosotros mismos, y nuestro lugar en el cosmos. Sólo que esta reflexión parece para Rabossi y Jesús una actividad meramente descriptiva, nada conflictiva. Como si hubiera allí una autoimagen para describir, como si en el mundo actual las cosas estuvieran claramente conectadas de una manera y no de otra. Y aquí aparecen los problemas filosóficos a los que yo les concedo un lugar central. Yo creo, contra Rabossi y Jesús, que la filosofía es una búsqueda, es una actividad consistente en tratar de entendernos, en intentar una formulación estable de nuestra autoimagen, estabilidad que no se puede encontrar por principio, comprensión que nunca se realiza acabadamente.

Me explico: estoy siguiendo una idea que ha desarrollado Colin McGinn siguiendo una sugerencia de Chomsky, siguiendo a su vez un planteo que se remonta a la Crítica de la Razón Pura de Kant. La idea es que los humanos por nuestra propia constitución cognitiva/conceptual nos vemos lanzados al intento por tratar de comprendernos con un conjunto de herramientas cognitivas/conceptuales insuficientes. Pero esta búsqueda de autocomprensión y de entendimiento es también una necesidad derivada de nuestra misma constitución cognitiva/conceptual. Es que no podemos evitar preguntarnos por qué, aun cuando sospechemos que no vamos a tener una respuesta. ¿Por qué la muerte? ¿Por qué un nacimiento? ¿Por qué el amor? ¿Por qué la guerra? ¿Por qué el lenguaje? ¿Por qué somos como somos? ¿Por qué existimos? ¿Por qué hay algo y no más bien la nada? ¿Por qué las cosas son así, y no así? ¿Por qué sabemos ciertas cosas, no sabemos aún otras, y nunca sabremos algunas? ¿Por qué algo es bello? ¿Por qué creer en Dios (o no creer)? Contra Rabossi creo no sólo que estas preguntas, estos problemas, son perennes, y son el eje de la actividad filosófica en todos los tiempos y lugares, sino que creo además que son preguntas ineludibles para todo ser humano, filósofo o no.

Pero la filosofía no es una serie de respuestas a estas preguntas, sino el intento por tratar de responderlas, así como las variadas respuestas provisionarias que a lo largo de nuestra vida intentamos darles, sin lograr nunca satisfacer completamente nuestra curiosidad, ni eliminar o disolver o superar las preguntas. A los sumo, postergamos las preguntas, o las reformulamos de alguna manera un poco más sofisticada, tratando siempre de alcanzar lo inalcanzable. La pregunta filosófica es ineludible, pero a la vez genera permanente insatisfacción. La filosofía no es serenidad ni calma. «Filosofar es una manera de desear y eso nunca tranquiliza», dice Alberto Moretti¹⁹.

La filosofía es, en mi opinión, algo inherente a nuestra humana naturaleza, es algo que le ocurre a todo ser humano simplemente por ser un ser humano. Podríamos tal vez decir que se trata de un examen del «suelo rocoso» del que habla Wittgenstein en *Sobre la Certeza*, un examen de aquello que está dado en nuestras

¹⁸ *Op. cit.*, Rabossi 2008, p. 207.

¹⁹ *Op. cit.*, nota 23.



vidas, no sabemos por qué ni de dónde. Tal vez por eso pueda parecer que se trata de una actividad a priori, porque se examinan los elementos que forman parte de nuestra estructura conceptual más básica. Pero este examen no es una mera descripción, es una pregunta acerca de por qué el suelo rocoso es el que es. Porque, para decirlo en las palabras que me sugirió Diego Lawler (en conversación), la pregunta acerca de cómo vivimos y cuál es nuestro lugar en el mundo va indisolublemente unida a la pregunta por cómo queremos vivir. No hay descripción sin a la vez evaluación y reconsideración de la situación dada.

Resumiendo, en mi opinión la filosofía no consiste en un conjunto cerrado de doctrinas que puedan ser transmitidas de una generación a otra. Más bien consiste en una práctica argumentativa, centrada en la discusión de ciertos problemas originada en una actitud de constante insatisfacción respecto de lo dado. Es cierto que no todos los problemas filosóficos de los que se ocupan los profesionales de la filosofía hoy en día son perennes, como los que mencioné antes. Los problemas filosóficos tienen un nacimiento, algunos han nacido en épocas muy recientes, en nuestro siglo (por ejemplo, la polémica entre atomista y holistas acerca del contenido mental), otros tienen siglos de vigencia (como el problema de los universales). Algunos de los problemas filosóficos clásicos se discuten hoy en (aproximadamente) los mismos términos en los que se han discutido en otras épocas, por ejemplo el problema de los universales. Otros, por el contrario, han sufrido fuertes modificaciones y se han transformado a lo largo de la historia, por ejemplo el problema del «yo». Obviamente estas diferencias se deben a fluctuaciones en el «suelo rocoso» acerca de nuestra propia identidad con respecto al que era hace 500 o 1.000 años.

Hay problemas filosóficos con los que convivimos, aun ignorando la filosofía y su práctica profesional: por ejemplo, la existencia de Dios, la ubicación de nosotros —los humanos— en el mundo que nos rodea, la justicia. Hay, sin embargo, algunos otros problemas filosóficos que surgen a partir de discusiones filosóficas técnicas, como por ejemplo las recientes polémicas en el ámbito de la filosofía analítica relacionadas con la disputa entre externistas e internistas respecto del contenido mental. Otros problemas filosóficos, finalmente, surgen a partir del desarrollo de las diversas disciplinas científicas, por ejemplo: la polémica acerca de si es posible o no la reducción (y en qué sentido) de la psicología o la biología a una ciencia más básica. En cualquier caso siempre se trata de preguntarse por qué más allá de lo «normal», agujereando el suelo rocoso, y hundiéndonos en el fango del fondo del río por un rato, para salir de nuevo a la superficie a respirar cuando ya no nos queda más aire en los pulmones.

2. CONSECUENCIAS PRÁCTICAS DE ESTAS CONSIDERACIONES

En lo que sigue voy examinar brevemente algunas cuestiones que quedaron planteadas pero no resueltas con lo que dije hasta aquí. Si el diagnóstico de Eduardo Rabossi, Jesús Vega y Alberto Moretti acerca del carácter excepcional o anómalo de la filosofía es adecuado, si es correcta mi idea de que la filosofía es una hipérbole de



nuestra humana necesidad de preguntar por qué aun sospechando que no hallaremos respuestas, entonces el lugar de la filosofía como una profesión más no sólo no está garantizado, sino que está puesto en duda.

Rabossi, como dije, no logra escaparse del Canon: el Canon fue instituido históricamente para que la filosofía se estudiara en una facultad como las demás y para que sus egresados fueran profesionales competentes en una cierta área disciplinar como lo son otros egresados universitarios. Y la filosofía es lo que nuestras prácticas constituyen. Ergo, más allá de posibles cuestionamientos a uno u otro precepto, el canon ha de ser respetado, so pena de quedar el cuestionador desterrado del territorio de los «filósofos».

Jesús Vega sugiere que debería desaparecer el grado en filosofía. Si no hay un conjunto de doctrinas para ser aprendidas, ¿qué estudian los alumnos de esta carrera? Si la filosofía no es una disciplina más como otras, si está por encima, entonces seguramente para ser filósofo primero habría que dedicarse a otra cosa, y luego devenir filósofo examinando «desde arriba» esa otra cosa (pintura, literatura, biología, psicología, o lo que sea). Y es cierto que, al menos en el caso de la Universidad de Buenos Aires en la que trabajo, el promedio de edad de alumnos de la carrera de filosofía sin duda es más alto que el de muchas otras carreras: hay mucha gente que hace el grado como segunda carrera, o cuando ha logrado establecer una estabilidad laboral en su vida que le permite darse el lujo de reflexionar más sistemáticamente sobre sí mismo, su lugar en el mundo y su actividad profesional.

Todas estas consideraciones ponen en cuestión las prácticas profesionales y académicas en las que nos hallamos inmersos. En lo que sigue voy a decir, en pocas palabras, mis opiniones sobre las siguientes cuestiones: la universidad y la carrera de filosofía, la historia y la filosofía, la profesión del filósofo, y la relación de los filósofos con la sociedad a la que pertenecen. Son todos temas que preocuparon a Rabossi.

3. LA FILOSOFÍA Y LA UNIVERSIDAD. LA ENSEÑANZA DE LA FILOSOFÍA

Como dice Blackburn, aprender filosofía es aprender a pensar, y por lo tanto aprender filosofía se parece más a aprender a tocar el piano que a aprender un cuerpo de conocimientos²⁰. Como indiqué arriba, la filosofía no es un cuerpo doctrinario a transmitir a un conjunto de iniciados. Es una práctica argumentativa que tiene ciertas reglas, como toda práctica, que son lo que hay que transmitir de maestros a alumnos. Claro que, además, nuestras actuales prácticas profesionales exigen que sigamos una serie de otras reglas que también debe transmitir un maestro a su discípulo: cómo escribir un *paper*, cómo seleccionar la revista a la cual mandar los propios trabajos a publicar, cómo desenvolverse en un concurso docente, cómo formular un plan de investigación para conseguir financiación de los organismos de ciencia y técnica, por mencionar sólo algunas.

²⁰ *Op. cit.*, p. 15.



Enseñar filosofía es algo que se hace de maneras muy diversas en diversos contextos, y ante diversas audiencias. Yo no hago lo mismo si mis alumnos son de la carrera de filosofía que si no lo son, ni si mis alumnos recién empiezan la carrera que si están terminando, o si están haciendo un doctorado. Las herramientas para enseñar son distintas y las manera de evaluación también. Mi objetivo es siempre el mismo, que los alumnos sientan un problema filosófico, que reflexionen sobre él, que planteen su propio punto de vista, que sean críticos, que no acepten dogmáticamente la palabra de nadie, que no repitan de memoria, que se conviertan en tábanos, como quería Sócrates.

Dada la variedad de problemas y sus diversos orígenes (algunos altamente dependientes de otros saberes), los caminos que llevan a alguien a estudiar filosofía pueden ser muy distintos, directos o indirectos (es decir, con una formación de grado en otra cosa o no). A diferencia de Jesús (y de Rabossi, que alguna vez también sugirió esta idea), no creo que el grado en filosofía deba desaparecer. Es cierto que, dependiendo de a qué se dedique uno, es bueno —incluso imprescindible a veces— tener una segunda formación, pero no es imprescindible hacerlo antes de estudiar filosofía. La filosofía no está arriba de otros saberes, ni entre otros saberes, sino que está dentro de cada uno de nosotros (así, me aparto del precepto 8 del Canon). El filósofo en todo caso está entre los científicos o artistas, preguntándoles (y preguntándose) por qué; incluso muchos científicos y artistas llevan su propio filósofo «dentro». Pero el filósofo no da fundamentos, busca fundamentos (que nunca termina de encontrar).

Por otra parte, y centrándome ahora en la conformación que me parece más deseable para el cuerpo de profesores en una institución educativa superior, creo que la mejor opción es el pluralismo en lo que hace a tradiciones y modelos filosóficos, en lugar de departamentos hegemónicos donde hay una única tradición representada (claro, a igualdad de condiciones de «calidad» de los profesores, puede haber razones contingentes que estén en juego para que ciertas tradiciones o escuelas no estén representadas). Propongo esto, como consecuencia de lo que sostuve arriba, simplemente porque no creo que haya una manera mejor que otra de buscar las respuestas a las preguntas que nos persiguen. No hay un método único, no hay una perspectiva superadora. Que veamos más claro un problema, que una respuesta nos ilumine, no depende de que haya estado escrita por un filósofo continental o analítico, ni de que el texto original haya estado escrito en inglés o en alemán o en castellano o griego. Esto también quiere decir que cada persona que decida dedicarse a la filosofía tiene pleno derecho para realizar su búsqueda personal adoptando la tradición filosófica, el horizonte geográfico y la lengua que más adecuados considere para realizar sus propósitos.



4. LA FILOSOFÍA Y LA HISTORIA

Como dije más arriba, comparto con Rabossi la idea de que no es central al quehacer filosófico la historia de la filosofía, de la misma manera que no es relevante la historia de la física para el físico²¹. Pero sin duda es más sabio un psicólogo o psiquiatra que conoce historia de la psicología y de la medicina que el que no. Porque la dimensión histórica nos abre una perspectiva que no tendríamos si nos quedamos encerrados en el presente. Amplía nuestro horizonte hacia atrás y hacia lo diverso, incluso hacia formas de comprensión alternativas de la propia práctica filosófica. Nos hace más sabios saber que nuestra forma actual de clasificación de trastornos psiquiátricos tiene unos pocos años, que se va modificando constantemente, y que esos cambios no necesariamente tienen que ver con un aumento del conocimiento del funcionamiento de la mente humana, sino con maneras alternativas que una sociedad se da a sí misma para ejercer el control social. (Estoy pensando en los manicomios de hace 200 años, como aquel en el que encerraron al Marqués de Sade. Leyendo la biografía del Marqués escrita por Francine Du Plessix Gray, es claro que su encierro estuvo más ligado a un desajuste en su conducta social, que a algo que podamos llamar una patología psiquiátrica). Así, nos hace más sabios saber que en otras culturas ciertas conductas condenadas en nuestra sociedad son moneda corriente, o que ciertas «patologías» no existen. Todo aquello que apunte hacia la diversidad nos permite revelar que nuestra condición es contingente, y por tanto cuestionable y modificable.

Si la filosofía es (al menos en parte) un movimiento reflexivo que explora la autoimagen que tenemos de nosotros mismos, como sostuve antes, sin duda explorar otras situaciones, otras culturas, otras formas de vida es aleccionador. Nuestra autoimagen se revela al compararse uno mismo y su situación con otras culturas, otros lugares lejanos y otros tiempos: la historia en general, la historia de la filosofía en particular, así como viajar, tienen este efecto. La filosofía en general y la lectura de los textos de filósofos de otras épocas nos permiten recorrer otros mundos posibles muy lejanos. Pero también tienen un efecto similar la antropología, la arqueología, la historia de la psicología, el arte y la literatura. Tal vez por eso conjeturó Borges que «la metafísica es una rama de la literatura fantástica»²².

Por otra parte, las exigencias de la vida académica actual resumidas en la famosa frase «publica o perece», sumadas a la proliferación de medios escritos en las miles de instituciones filosóficas existentes, que cada vez resultan más accesibles económicamente incluyendo ahora la posibilidad de editar revistas en formato solamente virtual con un alto impacto gracias a los buscadores internéticos, ha

²¹ Véase E. RABOSSI, «History and Philosophy in the Latin – American Setting. Some Disturbing Comments», en Arleen SALLES (ed.) *The Role of the History of Philosophy in Latin American Philosophy*. Amsterdam, Rodopi, 2005.

²² J.L. BORGES, «Tlön, Uqbar, Orbis Tertius», *Obras Completas*, Buenos Aires, EMECÉ, Buenos Aires, 1944/1974, p. 436.



generado una abundante e inabarcable cantidad de textos para ser leídos. Pero estos textos producidos en serie, a la manera de la revolución industrial, en la mayoría de los casos carecen de profundidad e interés filosófico genuino. Las modas filosóficas se suceden, y hay que leer lo último que dijeron en estos miles de medios, miles de personas sobre un argumento específico o una tesis específica que pretendemos discutir. Pero esta manera de entender la práctica filosófica, y de evaluar los trabajos producidos con aspiraciones de ser publicados, olvida que la filosofía no es ciencia normal. No es cierto que agregando una coma en una cierta discusión planteada por quién sabe quién de la manera en que está planteada hoy en algún *journal* de moda se avance en el conocimiento filosófico. Porque no hay tal conocimiento. Porque no hay progreso en filosofía. Porque los humanos seguimos siendo animales con logos al menos desde que somos *homo sapiens sapiens*. Y nuestras inquietudes más vitales, la necesidad de escuchar música, de pintar, de hablar, de contar historias, de escuchar historias, de preguntar y responder, de reflexionar sobre nosotros mismos, de preguntarnos por nuestro origen y por nuestro destino, siguen siendo básicamente las mismas. Por eso muchas veces creo preferible (para mí y para mis discípulos) leer, por citar un ejemplo de una obra clásica, las *Meditaciones metafísicas* de Descartes, obra que me parece inagotablemente bella y profunda, que leer el último *paper* sobre el argumento de moda que salió publicado en esa revista *top* que está primera en el ranking de los índices de impacto. Esto me lleva directo al punto siguiente, la profesión del filósofo.

5. LA FILOSOFÍA Y LA PROFESIÓN DEL FILÓSOFO

Estoy en una etapa de mi vida en la que ya no sólo me dedico a producir textos de filosofía, sino a juzgar y evaluar a otros que producen textos de filosofía (lamentablemente cada vez invierto más parte de mi tiempo en lo segundo y menos en lo primero). Es una tarea muy complicada. Aquí es donde se ponen en juego realmente las reglas implícitas de la práctica instituida, aquí es donde se explicitan con crueldad. Dado lo dicho hasta aquí, parecería seguirse que todas las reglas establecidas para evaluar CVs a la hora de otorgar becas o cargos de docencia en la universidad o de investigación en los organismos correspondientes son absurdas. Haber escrito y defendido una tesis doctoral, tener publicaciones en revistas con referato, que muestren un «impacto» alto en la comunidad, parece no ser garantía de que la persona en cuestión o sus trabajos sean buena filosofía. Es verdad. Todas estas cosas no son ni condición suficiente ni condición necesaria de buena filosofía. Sin embargo, de esto no se sigue que haber escrito y defendido una tesis y haber publicado en revistas variadas con referato reconocido sea lo mismo que no haberlo hecho. Porque estas instancias de publicidad y defensa de nuestras ideas ante un auditorio calificado de nuestra comunidad de filósofos nos proveen de un entrenamiento sin el cual sería difícil hacer algo profundo y sólido. El ejercicio filosófico mejora las capacidades filosóficas del individuo; como dijimos, es como tocar el piano: la filosofía se aprende haciéndola. Nadie nace sabiendo escribir un trabajo filosófico interesante. Hacer filosofía requiere de un entrenamiento con maestros



y pares. Así, si bien no es condición necesaria ni suficiente tener muchos artículos publicados y una tesis para ser un buen investigador, sin duda tener todo esto muestra una constancia, una continuidad y una evaluación sucesiva en diferentes ámbitos que al menos garantizan una disposición del sujeto evaluado a trabajar en el ámbito de la filosofía continuada y sistemáticamente. Como no creo en genios iluminados, como creo que en todos los ámbitos —en filosofía, en literatura, en pintura, en música, en ciencia, en deportes— la clave del éxito está en el trabajo, hay algo de cierto después de todo en que quien más continuada y sistemáticamente, y menos endogámicamente, trabaja, tiene más probabilidades de hacer un aporte significativo a su disciplina que quien no. Comentando estas ideas con Diego Lawler, y recordando la idea que mencioné arriba en el sentido de que aprender filosofía es como aprender a tocar el piano, me hizo notar un comentario de Daniel Barenboim en el que decía que su confianza en hacer bien su tarea, cada vez que se enfrentaba con un nuevo concierto, dependía de la práctica anterior, de la cantidad de veces que había estado en situaciones similares, y de la experiencia práctica adquirida en estos casos. Y con la filosofía, como yo la concibo, es lo mismo. Tal vez exista el genio (musical o filosófico), pero sin la práctica no se haría visible.

Por otra parte, no hay que olvidar nunca que al menos en mi país, y en buena parte del mundo (excepto en el mundo anglosajón), la mayor parte de la actividad de docencia superior e investigación está en manos del estado. Esto significa que los fondos que nutren estas actividades son públicos, son el fruto del trabajo de toda la sociedad. Esto requiere, en mi opinión, un cuidado especial al evaluar la producción científica y filosófica. No se pueden dilapidar fondos públicos por una corazonada acerca del potencial filosófico de quien no ha defendido una tesis, ni ha publicado artículos en revistas reconocidas. Creo firmemente, como discípula de Gregorio Klimovsky que también fui, que el Estado debe financiar y apoyar la investigación básica (entre la que cuento a la mayor parte de la filosofía), pero también creo que la asignación y distribución de los fondos destinados a estas actividades (sobre todo en países como el mío, en vías de desarrollo, donde hay grandes inequidades y las necesidades básicas de muchos no están satisfechas) debe hacerse con el más absoluto cuidado y conciencia. Esto me lleva a la última cuestión que quiero tratar, la relación entre filosofía y sociedad.

6. LA FILOSOFÍA Y LA SOCIEDAD

Nunca creí que los filósofos, ni los intelectuales en general, debiéramos cumplir el rol de iluminados que guiamos a los que están en la oscuridad en el fondo de la caverna. Siempre creí que mi voto, mi opinión, valen tanto como la de cualquier otro si se trata de elegir un presidente o el rumbo de la propia vida. Pero una sociedad con más seres capaces de reflexionar sobre sus propias vidas, de cuestionar lo dado, es a mi juicio una sociedad más libre y madura. Y si lo que dije hasta aquí es aceptable, entonces los filósofos tenemos que jugar ese rol fundamental en la sociedad, que no consiste en guiar a nadie, ni iluminar los caminos a seguir, ni en mirar desde arriba, sino en acompañar reflexivamente, en motivar la pregunta, en inducir a la crítica.



Tampoco creo que sea indispensable que el filósofo sea algo más además de filósofo. Muchos filósofos que admiro lo han sido. Rabossi mismo ejerció cargos públicos importantes: fue miembro de la CONADEP y el primer subsecretario de Derechos Humanos de la democracia, en épocas de la presidencia de Raúl Alfonsín. Diana Maffía y Samuel Cabanchik, dos colegas y amigos, filósofos analíticos argentinos, ejercen cargos legislativos elegidos por el voto de sus conciudadanos. Carolina Scotto, otra querida amiga wittgensteiniana, ejerce ya por segundo período consecutivo el cargo de rectora de la Universidad Nacional de Córdoba, la más antigua de mi país (Carolina es la primera rectora mujer, además). Guillermo Hurtado, otro amigo, director del Instituto de Investigaciones Filosóficas de México, ha estado trabajando casi hasta el cansancio para intervenir en las reformas de los planes de estudio en las escuelas secundarias de su país. La lista es muy larga. Pero no creo que sea una obligación de los filósofos tener este desempeño político/público tan grande, pues hay otras maneras en las que un filósofo puede ser útil a su sociedad.

Una de las maneras en que un filósofo puede ser útil en la sociedad que lo alimenta es siendo auténtico. Es decir, asumiendo la cultura y la comunidad a la que pertenece, reflexionando desde su peculiar aquí y ahora. Como alguna vez le escuché decir a Rabossi, Descartes no es paradigma de la filosofía francesa o Locke de la filosofía inglesa porque se hayan propuesto hacer una filosofía nacional. Simplemente fueron ellos mismos. Lo que sugiero es que la reflexión filosófica no se haga desde el vacío, sino desde las entrañas. Recientemente me tocó presentar un libro de Guillermo Hurtado que me parece un ejemplo paradigmático de la manera en que creo que un filósofo puede colaborar con la sociedad sin dejar de hacer filosofía²³. A título de ejemplo quiero recordar que la reflexión de Hurtado en este libro acerca de la identidad personal tiene en cuenta situaciones como estas: (1) la experiencia adolescente de construir la persona que llegamos a ser (ese período plagado de «problemas de identidad» de todo tipo); (2) las circunstancias sociales que impiden en muchas culturas contemporáneas a las mujeres ser las personas que desearían ser; (3) los factores socio-económicos que impiden a millones de niños en el globo desarrollar sus capacidades intelectuales y morales, para llegar a ser lo que podrían haber deseado ser, si no hubieran padecido hambre, falta de techo y enfermedades irreversibles desde pequeños; y (4) las circunstancias extremas de la vida que pueden hacer que dejemos de ser quienes éramos, como haber participado en una guerra, o haber vivido exiliados de nuestra patria por un prolongado período de tiempo, o haber caído en una adicción, como el alcohol o las drogas, que transforma nuestra personalidad y nuestra persona, durante y aun después de la recuperación. Un filósofo que está atento a estas cuestiones cuando esté reflexionando sobre un problema filosófico sin duda contribuirá al crecimiento y madurez de la sociedad en la que vive.

Esta manera de hacer filosofía que estoy describiendo también está en el espíritu de la contribución de Josep Corbí al número especial de *Análisis Filosófico*

²³ G. HURTADO, *Por qué no soy falibilista*, México, Los libros de Homero, 2009.



que mencioné²⁴. En él se explora el problema de la moral desde una experiencia de vida crucial como lo es la del soldado que vuelve de la guerra, en lugar de considerar como punto de partida para la reflexión filosófica la posición original de John Rawls. Un cambio como éste en el punto de partida de la reflexión filosófica nos lleva a caminos bien diferentes de aquellos a los que nos llevan algunos experimentos mentales. Como alguna vez dijo Daniel Dennett: «Una imposibilidad de hecho dice más que una posibilidad en principio».

Sin duda, mi propuesta no es nueva, y está también expresada en los encuentros del grupo «Nomos», del que tengo el gusto de participar gracias a la invitación de Josep Corbí, Jesús Vega y Fernando Broncano. En suma, podría decir que me parece sumamente valiosa esta manera de hacer filosofía atendiendo a cuestiones cotidianas, pero no simplemente para describirlas sino para preguntarnos por qué, y eventualmente para cuestionar y para proponer, finalmente, alternativas viables de pensamiento y de acción.

Recibido: octubre 2010
Aceptado: diciembre 2010



²⁴ J. CORBÍ, «El refugio de la claridad», *Análisis Filosófico*, vol. xxx, núm. 1, 2010.

DEL PORQUÉ DE LA FILOSOFÍA

Comentarios a «la vida, los problemas y la filosofía»

Jesús Vega Encabo
Universidad Autónoma de Madrid

RESUMEN

El trabajo comenta críticamente el artículo de Diana Pérez, «La vida, los problemas y la filosofía» (en esta misma revista), quien a su vez analiza y discute las posiciones metafilosóficas de Eduardo Rabossi en su libro *En el comienzo Dios creó el Canon. Biblia berlinensis*. Se argumenta que, ya sea dentro o fuera de un determinado Canon, la filosofía está esencialmente obligada a plantearse a sí misma como problema. Pero esto la hace profundamente inestable y paradójica.

PALABRAS CLAVE: Filosofía, metafilosofía, problemas filosóficos, Canon, inestabilidad, carácter paradójico, excepcionalidad institucional.

ABSTRACT

«About the reason for philosophy. Comments on ‘Life, problems and philosophy’». The paper makes critical remarks on Diana Pérez’s article «La vida, los problemas y la filosofía» (in this issue of *Laguna*), who in turn analyses and discusses the metaphilosophical positions of Eduardo Rabossi in his book *En el comienzo Dios creó el Canon. Biblia berlinensis*. It is argued that, whether inside or outside a determinate Canon, philosophy is essentially bound to take itself as a problem. But this entails a deep unstable and paradoxical character for philosophy.

KEY WORDS: Philosophy, metaphilosophy, philosophical problems, Canon, instability, paradoxical character, institutional exceptionality.

Difícilmente escapa la filosofía a su tendencia de cuestionar su propio estatuto. Dar por sentado lo que hacemos a través de la reflexión y la discusión, aceptar sin más la institución filosófica o el mismo carácter institucional de la filosofía, atenta contra lo que motiva y da sentido a la actividad. No hay filosofía sin metafilosofía¹. No podría ser de otro modo. Y, sin embargo, es en este punto en el que exhibe su misma condición, su inestabilidad esencial, las inevitables paradojas en las que se encierra. No hay posiciones metafilosóficas estables; esperar lo contrario equivaldría a una renuncia al tipo de cuestionamiento que nos empuja a iniciar la reflexión en un primer momento. Inevitable e inestable; como he dicho en algún otro lugar, la



filosofía es la actividad del insatisfecho². Dos son, sin embargo, las condiciones en las que el esfuerzo filosófico se cancela. La primera, cuando uno se convence de haber alcanzado un punto de llegada firme. La segunda, cuando uno queda atrapado en el mecanismo de las uvas verdes y cree haber satisfecho sus ansias con el convencimiento de que ya no es razonable continuar la búsqueda. Pero no hay deshonra alguna en reconocer la propia condición; quizá resida ahí parte de la razonabilidad que reclamamos para aquello que hacemos. Una muestra de honestidad.

El texto de Diana Pérez «La vida, los problemas y la filosofía» hace gala de esa insatisfacción y de esa honestidad. En este artículo, difícilmente encuentra uno la posición monolítica y estable de quien quiere encerrar la filosofía en los estrechos límites de una definición. Construido en constante diálogo, el texto traza nítidos senderos de amistad y de reconocimiento, de acuerdo y de discrepancia. Algunas de las críticas muestran su disconformidad con algunas ideas, también de orden metafilosófico, que yo mismo había vertido a través de mis comentarios sobre el brillante libro de Eduardo Rabossi, *En el comienzo Dios creó el Canon. Biblia berolinensis*³. Luego volveré sobre algunas de ellas. Quiero, en primer lugar, manifestar un punto de acuerdo sin el que mis observaciones perderían su sentido. Diana Pérez acierta en lo que no hace: no inicia su incursión con la pregunta «¿qué es filosofía?», como si la definición (real o nominal) marcara, delimitara, normativamente un espacio. En filosofía, cómo se pregunte suele tener consecuencias en el modo de explorar lo que está en juego en cada caso. No es que suponga que esta cuestión carece de sentido o que es evitable; más bien, sugiero que no es un buen punto de partida, que en ella se esconde una forma de entender y de comprender la filosofía, que hemos heredado de algunos de los diálogos platónicos y de una cierta concepción metafísica. Recomiendo que no nos comprometamos con ella sin más.

Es cierto que Rabossi había sugerido un comienzo muy diferente, un comienzo que le servía para extraer todo un amplio espectro de consecuencias a las que hará mención en su libro. Nos dice que la prioridad del preguntar debe orientarse hacia el cómo y no tanto hacia el qué. Este simple cambio nos revela toda una dimensión oculta de la propia actividad filosófica en nuestros días, su anclaje institucional, su lugar entre el resto de prácticas y formas del saber. Podría decirse que nos pone ante los ojos de su condición mundana, de la realidad misma de su «concepto». Esto no quiere decir que, hegelianamente, el concepto despliegue sus características necesarias

¹ No soy excesivamente partidario de hablar de «metafilosofía», pues sugiere una actividad diferente de segundo orden sobre la filosofía misma como objeto. Y del mismo modo que no creo que la filosofía sea un tipo de disciplina del tipo meta-X, tampoco creo que la reflexión sobre el estatus y la naturaleza de la reflexión sea metafilosofía en este sentido.

² He defendido esta idea en VEGA ENCABO, J., «El 'estado de excepción' de la filosofía», *Análisis Filosófico*, vol. xxx/1, 2010, pp. 61-88.

³ Véase el artículo ya citado, que apareció en un volumen de *Análisis Filosófico* (editado por Nora STIGOL y María Cristina GONZÁLEZ) sobre el libro citado de Eduardo Rabossi y en el que se incluían también contribuciones de Josep Corbí, Alberto Moretti, Guillermo Hurtado o Jorge Gracia, de los que también se hace eco en su texto Diana. El texto de Eduardo Rabossi del que hablamos está publicado póstumamente en el año 2008 en Buenos Aires.





en las formaciones históricas (institucionales) con que nos topamos; y tampoco quiere decir que las consideraciones sobre el «cómo» se limiten a la constatación positiva y empírica de lo que es la filosofía en nuestros departamentos universitarios o en otros lugares limítrofes donde pueda ejercerse. Rabossi sabe moverse, como buen filósofo, en la imbricación de los conceptos con la realidad, y traza así la genealogía de una concepción de la filosofía que es inseparable de su condición institucional. Su sorprendente conclusión es que esa filosofía es muy reciente, no tiene mucho más de 200 años, y está regida por una especie de decálogo o Canon. Es fácil discrepar con el diagnóstico de Rabossi, pero nada fácil es sortear el dilema que nos plantea, una dilema que reclama una decisión imposible: o bien conformarse a los preceptos canónicos o bien ser un transgresor en nombre de una cierta idea de la filosofía. Creo que Diana, Eduardo y yo mismo compartimos la tensión que deriva de ese dilema y la inquietud que provoca. Quizá sea únicamente el efecto de un errado diagnóstico (el diagnóstico de la juventud de la filosofía como institución) y de una pregunta sesgada por el cómo de la filosofía. Aunque no creo que sea así. Es más bien, pienso yo, una consecuencia de la imposibilidad de formular una posición metafilosófica estable.

Diana plantea, pues, otro inicio, otra forma de preguntar. Reconoce que primariamente el cuestionamiento filosófico se inicia con el «¿por qué?». «[F]ilosofar es, básicamente, preguntarse por qué, y tal pregunta puede (y debe) formularse reflexivamente». Tiene sentido preguntarse entonces: «¿por qué filosofía?». La filosofía ha de encontrar una razón de ser. La idea de filosofía ha de conformarse a aquello que hace de ella una actividad fundada en razón. Creo que tanto Diana como yo estaríamos de acuerdo en que la pregunta del «por qué» no reclama, en este caso, una mera explicación, psicológica, sociológica, o de cualquier otro tipo. Por eso mismo, no basta tampoco con insistir en que el cuestionamiento filosófico es una necesidad, algo inevitable, quizá natural en el ser humano; o, en palabras de la propia Diana, «una actitud sana y natural que en dosis pequeñas todos los humanos tenemos»⁴. Primero, esta necesidad no puede ser entendida como una mera compulsión sostenida sobre un mecanismo cognitivo-causal. Segundo, el reconocimiento de que existe esta tendencia natural no funda ningún tipo de valor en relación a su ejercicio. Tercero, tampoco el que estemos dispuestos a cuestionarnos casi todo mediante un «¿por qué?» funda un derecho que garantice igualmente un reconocimiento social o otorgue legitimidad de algún tipo a la actividad filosófica.

Además Diana nos dice: esta necesidad deriva de «nuestra propia constitución cognitiva/conceptual». Esta tesis, de clara raigambre en la tradición filosófica, es de indudable interés. Por un lado, cree garantizar así su universalidad, el que la filosofía esté abierta a todos y quizá también el que todos estén en disposición de reconocer

⁴ Mucho habría que decir sobre esto, sobre el carácter sano de una actitud natural frente al carácter artificial y artificioso de muchas discusiones filosóficas que denotan una tendencia al pensamiento enfermizo. La idea de la filosofía como enfermedad y terapia a un tiempo ha tenido cierto éxito; para mí esto no es sino una manifestación más de la dificultad de encontrar una concepción metafilosófica estable.

su «necesaria» existencia. Por otro lado, hay que reconocer que no por ello la filosofía se hace «normal», una actitud cotidiana en la que todos nos embarcamos en busca de la razón de ser de cada cosa, sin fin. La idea es: llevamos al extremo una práctica que nos es consustancial. Pero si, en primer lugar, el que sea consustancial a nosotros no es garantía suficiente por sí misma para su ejercicio legítimo, es obvio que más necesitada de justificación está la práctica exacerbada y fuera de lo normal, que se extralimita. ¿No hay límites a llevar más lejos esta actitud natural, cotidiana? ¿Hay límites al cuestionamiento filosófico, un espacio, quizá cambiante, pero más allá del cual carezca ya de sentido hacer filosofía? Si la pregunta es primariamente la de «¿por qué?», entonces se hace inevitable dar claves de las condiciones en que el ejercicio de la filosofía —del cuestionamiento incesante— deja de tener su razón de ser.

Los límites de la filosofía son los límites de la locura y de la inexpresabilidad. Allí donde nos encontremos a punto de sumirnos en los desvaríos de la razón debemos calmar nuestras ansias insatisfechas por la pregunta; cuando las palabras comiencen a perder sus contornos y estemos condenados a la incomunicación, cuando ya no seamos capaces de reconducirlas a las prácticas (colectivas) de dar sentido, debemos cortar las alas a nuestra natural tendencia al cuestionamiento. Dejar de filosofar puede convertirse, en ocasiones, en un logro en sí mismo filosófico. La filosofía no es terapia, pero sí cuidado, pues siempre juega en los límites del extravío. Por eso, la filosofía no es una actividad estrechamente racional; requiere un ejercicio de la voluntad. En esto sigo a Wittgenstein, quien reconoció que la labor filosófica no era puramente intelectual e involucraba un ejercicio de la voluntad, quizá incluso de cultivo del carácter. Aunque por eso mismo me alejo de él: su énfasis es deudor de su creencia errónea en que los problemas filosóficos son provocados por la propia filosofía; estamos atrapados en los errores filosóficos —decía— por el mero hecho de tener un lenguaje. Estamos «enfermos» de filosofía. Lejos de reprimirla, sugería Wittgenstein, hemos de iniciar una terapia filosófica. Pero el cultivo filosófico no es solo ni prioritariamente terapéutico; el error está en ver en la filosofía una enfermedad.

Si hay una razón de ser de la filosofía, la tendencia natural a cuestionarse todo, indefinidamente, debe ser examinada y, en su caso, refrendada o reprimida. Es en este punto donde se juega la reclamación de autoridad que la filosofía esgrime ante otros. Y es aquí donde se hacen más visibles las dificultades para encontrar una posición metafilosófica estable. La pregunta por la razón de ser de la filosofía sólo parece poderse formular de manera filosófica si uno asume que la filosofía misma ya es depositaria de un cierto derecho racional al examen. En tono kantiano, la razón ha de examinarse a sí misma y encontrar los límites dentro de los cuales ejerce legítimamente. El trilema epistemológico de búsqueda de fundamentos, de circularidad y de arbitrariedad se reproduce aquí. Y los escépticos podrían de nuevo agarrar la presa y no soltarla. Finalmente, nada parece asegurar que podamos esgrimir algo más que este hecho sobre nuestra natural tendencia al cuestionamiento insatisfecho⁵.

⁵ En un texto que se publicará próximamente («Una paradoja topológica sobre el lugar de la filosofía», *Isegoría*), sugiero que hay tres modos de buscar una legitimación a la actividad filosófica:



Sin embargo, los optimistas no han faltado en la historia de la filosofía; son aquellos que confían en que un examen crítico y detallado de esta nuestra naturaleza como seres pensantes, como seres racionales y discursivos, permita establecer el derecho legítimo de la razón y, con él, del ejercicio de la filosofía, como cuestionamiento que busca incesantemente dar cuenta de un «por qué». Por eso, el escéptico es, al mismo tiempo, un pesimista sobre la razón, sobre su capacidad de auto-justificación a través de su propio uso. Algunos de ellos encaran, en último término, los límites del pensar y de la justificación racional con la consigna de volver a la vida, de recogerse en los límites de la actitud natural ante las cosas, que está lejos de ser la del cuestionamiento insatisfecho.

Quizá sea que la pregunta por el porqué esconda nuevas trampas, que la búsqueda de razones no deba reconstruirse implícitamente como una búsqueda de razones últimas, de un fundamento no-circular que garantice definitivamente el valor racional de la propia actitud natural de preguntarse. La filosofía se ocupa de nosotros mismos en tanto seres racionales, dotados de capacidades discursivas, pero no puede ni debe intentar una justificación última de esta naturaleza. Ir más allá en la demanda es otra forma de extralimitarse. En este caso, la pregunta del porqué ha de adquirir un nuevo sentido e identificar un diferente valor.

Supongamos que la filosofía tiene una razón de ser y que ésta queda desvelada mediante el propio análisis de lo que nos constituye como seres discursivos y racionales, sin sucumbir en las formas idealistas (hegelianas) que coronan la experiencia del espíritu en la filosofía como saber absoluto⁶. Ahora debemos preguntarnos por su práctica. ¿En qué consiste su ejercicio? ¿De qué se ocupa y cómo se ocupa de ello? Aquí las propuestas del último siglo han sido legión. Diana nos ofrece una de las más sugerentes: el filósofo se ocupa de los conceptos; en particular, el filósofo es un ingeniero de los conceptos⁷. Nuestro esquema conceptual es una especie de estructura en cuyo seno distintos conceptos desempeñan una función. El ingeniero

entenderla como un derecho natural sostenido sobre la propia constitución humana; entenderla como un derecho civil sostenido sobre un proceso constitucional que sanciona su ejercicio (y funda así una institución); entenderla como un acto a-jurídico en el que declara un legítimo derecho a su ejercicio, alejada de un Canon o constitución sancionada civilmente.

⁶ A veces me gusta decir, muy irónicamente, que el saber absoluto que representa la filosofía es un saber del no-saber. Es el reverso socrático del anhelo de un sistema. Una lectura hegeliana de la tarea de la filosofía sin estas derivas metafísicas se puede encontrar en varios de los artículos de Robert BRANDOM recogidos en *Reason in Philosophy. Animating Ideas* (2009). Allí hace de la filosofía una actividad que tiene como tópico central al hombre como ser racional y discursivo, y que procede a una especie de auto-conciencia de nosotros mismos como seres específicamente discursivos a través del uso de herramientas expresivas para hacer explícito lo que está implícito en el uso de los conceptos.

⁷ Diana cita a Simon BLACKBURN y su libro *Pensar. Una incitación a la filosofía* como inspirador en este punto. Este asunto de cómo el filósofo se ocupa de los conceptos requeriría un mayor comentario, pues los conceptos no son únicamente su centro de atención sino también su herramienta (¿cómo podría ser de otro modo?). Sería interesante comparar las distintas metáforas implícitas en las concepciones metafisológicas: el filósofo como analista de conceptos, el filósofo como ingeniero de conceptos, el filósofo como artista de los conceptos, etc. Doy solo algunas pinceladas a continuación.





es capaz de entender adecuadamente en qué consiste el desempeño funcional y es capaz de sugerir transformaciones y modificaciones en la estructura de conceptos. Podría incluso decirse que no simplemente analiza los conceptos (es más, al estudiar sus relaciones no asume que capta verdades analíticas) sino que también realiza una tarea de síntesis conceptual mediante la cual dar sentido a ciertos problemas.

No puedo sino sentir una cierta atracción por esta reconversión práctica de nuestra tarea con los conceptos. Recoge toda una tradición en la que el saber hacer se sitúa en el corazón de nuestras preocupaciones. Recientemente, Luciano Floridi se ha atrevido incluso a proponer que la filosofía no es sino ingeniería conceptual, cuyo tarea es «crear, refinar y ajustar nuestros artefactos conceptuales para responder cuestiones abiertas»⁸. Podría ser, incluso, que hubiera algo así como un conocimiento filosófico, de carácter «construccional», semejante al saber de los hacedores expresado a través de esta práctica de construcción y de fabricación conceptual. El filósofo diseña y planifica relaciones conceptuales; ayuda, con ello, a transformarlas⁹. Se pueden establecer «mejoras» de nuestro sistema de conceptos, que ha de ser constantemente enriquecido y «limpiado».

Una alternativa, no menos sugerente y en la misma línea, la habían introducido Gilles Deleuze y Félix Guattari en su obra *Qu'est-ce que la philosophie?*, en la que parten de la afirmación de que «la philosophie est l'art de former, d'inventer, de fabriquer des concepts» (p. 8)¹⁰. Más aún, el filósofo es un creador de conceptos. Aquí se despliega más bien la analogía del artista. Pero tanto ingenieros como artistas son deudores de una misma actitud: la de la transformación, por encima del descubrimiento o de la disección de lo ya existente, de algo dado a lo que uno responde. Por haberse reducido a buscar un acceso privilegiado a la realidad (quizá inyectada en los conceptos), el filósofo había perdido de vista lo que es su forma peculiar de conocer a través de la creación. El filósofo no hace inventario de los conceptos (que llega a contemplar y a delimitar quizá a través de sus intuiciones), sino que ejerce su libertad y su espontaneidad para crearlos; y esta creación se apoya, seguramente, en conceptos ya existentes, en su historia, en sus previas determinaciones. El ingeniero es quizá el trasunto del creador en un marco en el que se pone el énfasis en el estricto diseño y control de la realidad conceptual.

¿Por qué he insistido en este punto? Porque a la atracción que ejercen concepciones metafísicas como las que he expuesto, y que en algún sentido tanto Diana como yo podríamos estar dispuestos a aceptar, acompaña igualmente la impresión de que son incapaces de ofrecer algún tipo de indicación sobre la validez y la pertinencia de los resultados de la creación y de la fabricación conceptual. ¿No se requieren criterios para decidir sobre la pertinencia y la adecuación de las transfor-

⁸ FLORIDI, Luciano, «A defence of Constructionism: Philosophy as Conceptual Analysis», *Metaphilosophy*, 42/3, 2011, pp. 282-304. La cita corresponde a la página 293.

⁹ Los detalles de una metodología filosófica basada en la analogía con el ingeniero también le sirve a Floridi para destacar procesos de descomposición analítica y de modelización.

¹⁰ DELEUZE y GUATTARI, *Qu'est-ce que la philosophie?*, París, Les Éditions de Minuit, 1990.

maciones y de los cambios conceptuales? ¿En base a qué proceder a revisar nuestra estructura de conceptos? ¿A qué responde la creación y fabricación conceptual? Este es otro de los puntos en los que cuestiones filosóficas sustantivas y cuestiones metafísicas se enredan irremediamente; pues la pertinencia y la adecuación de este «hacer» conceptos se definirán de modo muy diferente según la concepción que adoptemos sobre la naturaleza misma de los conceptos.

Pero hay un asunto de orden más general que no puede dejarse de lado: ¿es que la reflexión filosófica ha de ceñirse única y exclusivamente a los aspectos conceptuales? ¿No hay un afuera del concepto, un límite a las formas de conceptualización que debe estar presente, de un modo u otro, en la reflexión filosófica? Sin duda, nos compete quizá crear nuevos conceptos, por ejemplo para dar cuenta de ciertas experiencias. Pero este mismo hecho no debería hacernos olvidar el hecho de que los conceptos responden a algo: primariamente a la experiencia de la realidad que busca abrirse paso entre la red de conceptos y de discursos. Quizá nuestra sapiencia permea irremediamente nuestras formas de sensibilidad, pero de ahí no se sigue que las agote o que las incluya finalmente como una más de las determinaciones de los conceptos. Creo conveniente recordar que las categorías a las que uno presta atención son cruciales en la reconfiguración de la propia concepción de la filosofía; aunque Diana nos recuerda una de ellas («vida»), luego desaparece de (o corre quizá implícita en) su discurso. Yo prefiero la categoría de experiencia. Los propios conceptos arraigan en la experiencia y responden a ella. Huelga decir que esta categoría de experiencia excede los estrechos límites de lo empírico. Pues quizá sea nuestra experiencia de seres que responden a demandas normativas la que más profundamente nos constituye. Si hay algo de lo que se ocupa la filosofía es de la imbricación de los conceptos con la realidad y de los puntos de fricción, es decir, de experiencia en que se desenvuelve nuestra existencia. Es ahí donde crecen los problemas filosóficos, que no pueden por tanto ser eternos o perennes.

Cabe ahora pronunciarse sobre algunas de las observaciones que Diana introduce sobre mi posición metafísica. No creo que a la filosofía le corresponda una tarea meramente descriptiva, tal y como ella sugiere. Cuando en mi artículo «El 'estado de excepción' de la filosofía» volví sobre la observación wittgensteiniana de que para hacer filosofía hay que atender a lo que está a la vista, no pretendía en ningún caso reducir su función a un catálogo de los usos de nuestras palabras o a una certificación descriptiva de nuestra estructura de conceptos. Más bien, quería recordar las prevenciones que uno debe tener hacia quienes buscan la profundidad en la filosofía, como si hubiera algo que desocultar y que guarda las claves explicativas de todo, el acceso a las esencias. Tampoco la sugerencia sellarsiana de avanzar en la comprensión en cómo se conectan las cosas entre sí ha de interpretarse únicamente como «una actividad meramente descriptiva, nada conflictiva». Todo lo contrario. Nos ocupamos de nuestra autoimagen, pero nuestra autoimagen es cambiante y, en muchos puntos, contradictoria; nuestra autoimagen es, además, una de nuestras herramientas de transformación personal y colectiva; nuestra autoimagen entra constantemente en conflicto interno y externo, y exige encarar una y otra vez su modificación.

Pero son sin duda las cuestiones institucionales las que más nos inquietan y nos deben inquietar. Ocupan un espacio importante en la reflexión de Diana y





quiero acabar ofreciendo mi propia visión sobre la función docente de la filosofía, quizá así también se disipen algunos malentendidos. Recordemos que Rabossi hacía de la filosofía que se cultiva hoy en día una institución, a cuyo canon habría que conformarse al menos en cierto nivel. Como institución, parece obligar a sus «miembros» a seguir el decálogo de preceptos que rigen en ella. Pero esto sanciona igualmente la anomalía y la excepcionalidad de la propia filosofía, cuyo lugar dentro del orden de los saberes es incierto. Creo que hoy en día seguimos sin haber resuelto la cuestión del lugar de la filosofía y sin dar debida cuenta de su valor como paideia. Ciertamente, no se puede reclamar de la actitud idealizada que Jaeger proyectó sobre la antigua Grecia y, menos aún, del ideal de sistema que ya Kant había declarado inalcanzable y convertido en mera proyección regulativa. Estamos lejos de poder explicar plenamente cuál es su tarea docente. ¿Por qué se enseña? ¿Qué se enseña? No sé si algunos querrían aún dotar de cierta centralidad a la filosofía el marco de las enseñanzas en general (y, especialmente, de las universitarias), remedando las aspiraciones idealistas que dieron pie a la reforma de la universidad humboldtiana, querámoslo o no ya enterrada; no es mi caso. Me sigo preguntando una y otra vez cuál es el derecho que asiste a la filosofía para erigirse en instancia jurisdiccional de los saberes; Kant pudo construir su filosofía en torno a esta imagen porque a su vez confiaba en que la filosofía se identificaba con la razón misma¹¹. Los artífices de la razón —las disciplinas y los saberes particulares— no se identifican con lo racional mismo; sí la filosofía como forma suprema del espíritu de libertad.

Es cierto que muchos siguen haciendo una defensa del ideal de la paideia en la forma de una educación del ciudadano crítico y libre. Y —continúan— la filosofía debería desempeñar un papel crucial en el seno de las humanidades, garantes y depositarias de todo un legado cultural único y lleno de esperanzas de liberación para el alma bella. La filosofía tendría su lugar en el proyecto de las viejas humanidades, que hacen de toda renovación un proceso de recuperación de la tradición, un esfuerzo de la historia por pensarse a sí misma. Quizá así tenga que ser si quiere preservarse. Pero tengo mis dudas de que la filosofía —en lo que ha reclamado para sí incluso tradicionalmente— haya de querer preservarse; el aguijón socrático no sólo pretende examinar condiciones de validez de los saberes en el espacio público sino también ser un acicate para renovar las condiciones de vida colectiva. La filosofía ha de buscar constantemente su propia transformación, pues responde a condiciones cambiantes de la realidad. En cualquier caso, seguimos sin tener claro cómo contribuye en su enseñanza al proyecto de las viejas humanidades. A veces tengo la impresión de que quiere reservarse únicamente la tarea de revisar los callados «sistemas filosóficos» del pasado, asumiendo que existe ese hilo de la historia que representa la *philosophia perennis*, una filosofía que se escribe aún con las mismas palabras y las mismas obsesiones, los mismos problemas.

¹¹ Véanse sus reflexiones en KANT, I. (1798), *Der Streit der Fakultäten in drei Abschnitten*, en *Werkausgabe* Band xi, ed. W. Weischedel, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1977.



No obstante, igual de pernicioso es a mi parecer la promoción vacía y sin objeto de la crítica por la crítica; en ella se esconde finalmente el diletantismo de los que rozan superficialmente las manifestaciones culturales para lanzar sus juicios sumarisimos sobre las causas (finalmente también perennes) de una situación siempre a punto de sumergirnos en la disolución, de hacernos recaer en tiempos oscuros. Mucho se juega en este punto, pues parece como si la enseñanza de la filosofía como crítica se erigiera, entonces, en un contrapeso necesario al poder que nos asedia. Filosofía es crítica del poder. El resto de imágenes sucumbe a esta omnipresencia de las estructuras del poder y hace de la filosofía una empresa acomodaticia. Jacques Bouveresse, en su fascinante ensayo *Le philosophe chez les autophages*¹² dio buena cuenta de las tensiones deletéreas de esta forma de practicar la filosofía. Si hemos de enfrentarnos al orden establecido es, ante todo, en lo que tiene de intolerable, de inaceptable. El ejercicio de la imaginación filosófica, en este caso, no debe abandonarse a la crítica indiferenciada; debe hacerse bajo el gobierno callado de una sensibilidad hacia lo que aparece como evidente y obvio para quizá así desentrañar lo que permanece latente.

Reflexionar sobre la relación con el poder es, sin duda, uno de los temas obsesivos de la filosofía. Si hay un aspecto que me gustaría recuperar de la aún fascinante exposición kantiana en *Der Streit der Fakultäten* es el de cómo la universidad escenifica el enfrentamiento (inevitable) entre el ejercicio autónomo de la razón (o, si se quiere, de la búsqueda de la verdad y el diseño de las instituciones) y las constricciones externas y heterónomas impuestas desde el poder, en sus más distintas instancias (estructurales o políticas). La universidad es un espacio teatral, en el que lo más arraigado, lo más sólido, de las sociedades es puesto al descubierto y, si es necesario también, puesto en entredicho. Allí se exhiben las consecuencias (suspendidas) de tales enfrentamientos; allí se experimenta imaginativamente con el futuro; allí se libera la violencia provocada por las tensiones sociales. Es la universidad ese espacio en el que se domeña, al menos simbólicamente, el enfrentamiento entre la razón, el juicio libre, y el poder, con sus demandas sociales. Por eso, representa un espacio autónomo, pero que debe responder ante el Estado¹³. Es en ese espacio teatral donde la filosofía quiere encontrar su lugar y proyectar su voz con autoridad.

Bernard Williams nos avisaba, en un magnífico texto sobre la filosofía como disciplina humanista¹⁴, sobre el escaso rendimiento que uno puede esperar de la propia reflexión filosófica sobre la filosofía. No puedo sino estar de acuerdo con su diagnóstico, pero al mismo tiempo es difícil sustraerse a lo que considero una demanda, una responsabilidad de la filosofía: debe pensar una y otra vez —quizá sin encontrar una salida a sus paradojas— sobre su lugar y sobre su tarea docente. En mi artículo «Una paradoja topológica sobre el lugar de la filosofía», daba cuenta

¹² BOUVERESSE, J., *Le philosophe chez les autophages*, París, Les Éditions de Minuit, 1984.

¹³ No estaría de más extraer consecuencias de estas ideas para la ordenación de nuestra vida cotidiana en las facultades, en especial en lo relativo a nuestras obligaciones y responsabilidades investigadoras y docentes.

¹⁴ WILLIAMS, B., «Philosophy as a Humanistic Discipline», en *Philosophy as a Humanistic Discipline*, Princeton-Oxford, Princeton University Press, 2006.

de la paradoja a la que se enfrenta toda filosofía que intenta encontrar un lugar en la estructura universitaria, concebida como la comunidad de aquellos que atesoran y expanden los saberes enseñables de una sociedad. Mi idea rectora se resume así: su no-lugar no la excluye del espacio universitario. Con ello quiero decir que la filosofía no tiene derecho a reclamar su autoridad como un saber entre los saberes, como una posición definida al interior del espacio de posicionamientos relativos que Bourdieu consideraba constitutivos del «campo científico»¹⁵. Eso quiere decir igualmente que la filosofía no está incluida en ese «mundo aparte» de las ciencias; no puede hacer de sí «mundo aparte». En ese mismo sentido no es enseñable; su tarea docente se desliga de las condiciones de reproducción de sus cuerpos docentes (yo añadiría, de paso, que no desligarse de ellas es uno de sus tradicionales males) y de las demandas profesionales que se asocian a las disciplinas. No está disciplinada. El carácter paradójico de su situación es que, al mismo tiempo, reclama una voz que quiere ser escuchada al interior de la universidad, ocupar su espacio. La tentación de hacer de la filosofía la juez que examina, y con ello instaura la posibilidad de ese espacio mismo (de las formaciones del saber y de la universidad misma) debe ser resistida, pero no por ello debe renunciar a alzar la voz y expresar las exigencias que derivan del pensar. La filosofía no ocupa un lugar en la estructura universitaria; la filosofía no define el espacio universitario mismo; la filosofía no se mueve tampoco en los márgenes; la filosofía surge plenamente en los intersticios¹⁶. Ahí se hace, si se quiere, inevitable, pues en el intervalo se manifiestan las tensiones propias de las formaciones del saber en nuestra cultura. Desde ahí debe ganarse su derecho a continuar en la institución sin devenir institución. Por eso, creo que su acomodo institucional concreto es, en última instancia, irrelevante¹⁷; es su responsabilidad, también docente, lo que cuenta: una responsabilidad que se ejerce ante la sociedad en su conjunto (representada

¹⁵ BOURDIEU, P., *Science de la science et réflexivité*, París, Éditions Raisons d'agir, 2001.

¹⁶ Debo decir que algunas de las expresiones que utilicé en «El 'estado de excepción' de la filosofía» puedan dar lugar a confusión y agradezco mucho a Diana que las haya sacado a la luz. Sin duda, la idea de una filosofía que «sobrevuela» las distintas disciplinas puede dar la impresión de que las mira «desde arriba» para juzgarlas. La metáfora platónica de *El Sofista*, en la que me inspiró, es sin duda confusa. Lejos de mi intención devolver a la filosofía derechos ilegítimos al juicio «superior». Algo parecido ha de decirse en relación a mi idea de la filosofía «entre» las disciplinas. Aquí lo expreso como habitando los intersticios. Simplemente quiero con ello enfatizar un par de cosas: primero, que la reclamación de lugar no le corresponde, pues es un efecto de una concepción disciplinar; es más, estaría de acuerdo con Fernando Broncano —en un artículo sin publicar— en que la misma metáfora topológica es parte del problema (véase «Distribuir los lugares, ocupar el tiempo. Una contribución al debate sobre 'El lugar de la filosofía en el conjunto de los saberes'»); yo pongo el énfasis ante todo en que adoptarla nos conduce inevitablemente a paradojas; y, finalmente, entiendo este habitar los intersticios como una manifestación más de la insatisfacción de la filosofía, que no puede ni debe aposentarse ni al interior de otros saberes ni como saber en sí, sino que debe moverse entre los saberes y los hombres.

¹⁷ Aunque en el artículo «El 'estado de excepción' de la filosofía» no decía explícitamente que el grado de filosofía debería desaparecer, podría haberse extraído de mi posicionamiento al lado de Manuel Sacristán en el viejo debate sobre el lugar de la filosofía en la universidad española. Creo ahora que el diseño institucional último es de escasa importancia, pues el reto está en imaginar las condiciones de una tarea docente, se exprese como se exprese al interior de la institución. Es asumir sin más lo que



primariamente por la institución universitaria misma) y ante sí misma (de acuerdo a sus propias condiciones de reflexividad). Esa responsabilidad docente recoge uno de sus viejos ideales: conducir la mirada para hacer visibles aquellos aspectos de la realidad misma que, por obvios, se nos ocultan. La tarea docente de la filosofía es la del cultivo de una cierta mirada, de una cierta sensibilidad, que se mueve desde el concepto a la realidad de la que habla y de la realidad a los conceptos con los que la significamos.

Recibido: octubre 2010
Aceptado: diciembre 2010



son sus condiciones actuales de reproducción institucional lo que atenta contra el propio espíritu del cuestionamiento del que debería nutrirse.

ANTI-INDIVIDUALISMO Y SOCIALIZACIÓN*

Juan José Acero
Universidad de Granada
acero@ugr.es

RESUMEN

El trabajo analiza el argumento anti-individualista de Tyler Burge respecto al contenido de los estados mentales, insistiendo en su fuerte carácter interpretativo (en particular, su dependencia del Principio de Caridad). Se presenta otro argumento anti-individualista alternativo, basado en la noción misma de lenguaje y en las condiciones de posesión de conceptos.

PALABRAS CLAVE: Individualismo, anti-individualismo, contenido mental, estado mental, significado, conceptos, posesión de conceptos, lenguaje.

ABSTRACT

«Anti-individualism and socialization». The paper analyses Tyler Burge's anti-individualist argument with respect to the contents of mental states, putting special emphasis on its strong interpretative character (in particular, its dependence on the Charity Principle). It is introduced an alternative anti-individualist argument, based on the very notion of language and on the conditions for concept possession.

KEY WORDS: Individualism, anti-individualism, mental content, mental state, meaning, concepts, concept possession, language.

En un ensayo ya convertido en clásico, «Individualism and the Mental»¹, Tyler Burge presentó un influyente argumento a favor de la doctrina filosófica del anti-individualismo. El argumento —*Bu*, en lo que sigue— ha sido debatido repetidas veces desde entonces, y el propio Burge lo ha pulido y extendido en sucesivas publicaciones. Mi primera aportación en estas páginas es la de analizarlo y señalar su carácter interpretativo. Puesto que Burge no reconoce que *Bu* es el argumento que es por tener justamente ese carácter, hablo de una premisa tácita en *Bu*. Mi segunda contribución es presentar otro argumento, también anti-individualista pero diferente del de Burge, al que llamaré el Argumento de la Socialización —*Soc*, en lo sucesivo—. *Soc* no recurre a la premisa tácita que sí incluye *Bu*, sino que depende crucialmente de qué sean para nosotros los conceptos y de qué entendamos por lenguaje. En la sección I expongo *Bu* y la premisa tácita de la cual depende. En la sección II explico qué significa estar en posesión de un concepto y trato de pulir esa explicación. (Me



limito a conceptos que denominaré descriptivos.) Apoyándome en ambas cosas, introduzco *Soc* y llevo a cabo una somera defensa de él. Finalmente, en la sección III vuelvo sobre los datos de los que parte *Bu* y doy una explicación de ellos que en parte discrepa de la de Burge y que en parte coincide con la suya.

I

El Anti-individualismo (en la teoría del contenido de los estados mentales) es la tesis de que *lo que* un agente *S* cree, desea, espera, tiene la intención de hacer, etc. —el *contenido* de sus estados mentales— depende de las relaciones de *S* con su entorno socio-cultural, y especialmente con su entorno lingüístico. Si las propiedades del entorno de *S* fuesen distintas de las que de hecho son, también el contenido de sus estados mentales sería distinto del que es. Así, pues, el contenido de esos estados sobreviene de propiedades del entorno social del agente *S*. (Por ejemplo, si las normas de uso de determinadas palabras y de los conceptos de la comunidad de lenguaje y cultura a la cual *S* pertenece fuesen otras, las cosas que *S* dice y piensa, cuando utiliza esas palabras y piensa con esos conceptos, serían diferentes de las que ahora son.) Como el contenido de un estado mental es un elemento constitutivo de dicho estado, de modo tal que contribuye decisivamente a sus condiciones de identidad, la tesis anti-individualista puede enunciarse, de forma general, de este modo:

Las naturalezas de muchos estados mentales depende constitutivamente de relaciones entre un asunto que se halla más allá del individuo y el individuo que tiene los estados mentales, existiendo relaciones pertinentes que contribuyen a determinar las naturalezas específicas de esos estados².

Durante las últimas décadas el principal baluarte del Anti-individualismo ha sido un argumento presentado por Burge, enriquecido por complementos varios en publicaciones posteriores. He aquí el argumento. Supongamos que hay buenas razones para adscribir al sujeto *S* la creencia de que *p* (en el mundo real @). Sea ahora *w* un mundo posible que es una réplica exacta de @ en todo lo concerniente a todas

* Este ensayo es una versión reducida de otro escrito en el verano del 2011. Me temo que ello hará inevitable que más de una afirmación de estas páginas resulte dogmática. La investigación cuyos resultados se resumen en ellas fue financiada, en una primera fase, por el proyecto del Ministerio de Educación y Ciencia FFI2008-06421-C02-01/FISO. En esa etapa fue determinante el trabajo presentado por David Sosa en el homenaje a Eduardo Rabossi celebrado en la Universidad de La Laguna del 11 al 13 de octubre del 2010. De mi réplica a Sosa deriva el proyecto de revisar el Argumento Anti-individualista de Tyler Burge. Para la finalización del trabajo y la preparación de esta versión disfruté del apoyo del proyecto de excelencia HUM-4099, de la Consejería de Educación de la Junta de Andalucía.

¹ *Midwest Studies in Philosophy*, 4, 1979, pp. 73-121. Reimpreso en Tyler Burge, *Philosophical Essays*, vol. 2: *Foundations of Mind*, Oxford, Clarendon Press, 2007. Todas las referencias a este ensayo se hacen por esta segunda edición.

² Tyler BURGE, *Origins of Objectivity*, Oxford, Clarendon Press, 2010, p. 61.



las propiedades físicas y funcionales no-intencionales. En w hay un duplicado de S , S_w , que es una copia exacta de S en cuanto a sus propiedades y relaciones físicas y funcionales no-intencionales. Sin embargo, w difiere de $@$ en las relaciones que mantiene S_w con su entorno de w . Supongamos que cuando S cree que p , S_w cree que q y que $p \neq q$. Esto sólo puede deberse a que las relaciones de S con su entorno de $@$ difieren de las relaciones de S_w con su entorno de w . La conclusión: el contenido mental de las creencias de S y de S_w dependen de cuáles son las relaciones que mantienen con asuntos externos a los respectivos agentes³. Los entornos de los agentes se identifican ahora con las normas sociales de aplicación de conceptos y de uso de palabras. Es obvio que estas propiedades de los entornos van más allá de lo que les hace idénticos a ellos y a los agentes, a saber: «las caracterizaciones no intencionales de los actos, habilidades, disposiciones, estados físicos, ‘estados funcionales’, y los efectos de los estímulos del entorno sobre él [o ella]»⁴.

En su ensayo original, Burge rellenaba este esquema de la siguiente manera. María padece de artritis, habiendo sufrido varios episodios de esta enfermedad, que han afectado, digamos, a sus rodillas. Una mañana se despierta con dolores en un muslo, que aparece hinchado y enrojecido. María deduce que la artritis se le ha extendido al muslo. Acude a su médico y le manifiesta su temor: ‘Doctor, la artritis se me ha extendido al muslo’. Su médico la corrige, señalando que la artritis es una enfermedad que sólo afecta a las articulaciones. María ha creído algo falso, a saber: que tenía un episodio más de artritis. Su historia pasada y el nuevo episodio vivido proporcionan buenas razones para que hagamos la siguiente adscripción de creencia: ‘María cree que la artritis ha pasado al muslo’ (1). Imaginemos ahora que María tiene una doble física y funcional no-intencional, $María_w$, que pasa exactamente por lo mismo que María: una mañana se despierta con dolores en un muslo, éste muestra una inflamación semejante, etc. También acude a su médico, etc. Tan sólo hay un elemento novedoso ahora, a saber: que en el entorno médico de $María_w$ los especialistas consideran artritis no sólo las inflamaciones de las articulaciones, sino también dolores e inflamaciones de otras partes del cuerpo (por ejemplo, de los muslos). Basándonos en todo esto, podemos llevar a cabo esta segunda adscripción: ‘ $María_w$ cree que la artritis ha pasado al muslo’ (2). El argumento del anti-individualismo da el paso decisivo al señalar que mientras que (1) es vehículo de una atribución verdadera —pues le atribuye a María una creencia que ella tiene—, (2) lo es de una falsa. En consecuencia, la subordinada de contenido de (1) y de (2), ‘La artritis ha pasado al muslo’ (3), no resulta apropiada por igual para llevar a cabo las atribuciones correspondientes. En el primer caso, (3) se usa para adscribir una creencia

³ Ésta es la razón por cual el anti-individualismo es conocido también como *externismo social*. Véase Joe LAU y Max DEUTSCH, «Externalism About Mental Content», *Stanford Encyclopaedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/content-externalism>.

⁴ Tyler BURGE, *Foundations of Mind*, p. 84. El pasaje pertenece al ensayo de Burge «Other Bodies», publicado primero en Andrew Woodfield, ed., *Thought and Object*, Oxford, Oxford University Press, 1982, y luego reimpresso en Tyler Burge, *Philosophical Essays*, vol. 2: *Foundations of Mind*, Oxford, Clarendon Press, 2007. Las referencias a este ensayo se hacen por esta segunda edición.



que María tiene. En cambio, (3) no funciona igual en el caso de María_w. La única diferencia entre ambas historias reside en la opinión de los expertos médicos de las protagonistas. Estos juicios determinan diferentes contenidos y, por tanto, diferentes creencias. Q.E.D.

No marearé la perdiz y diré que el momento polémico de *Bu* es el paso en el que se diagnostica que (1) es un enunciado verdadero, mientras que (2) no lo es. De otro modo: no podemos utilizar (3) para especificar el contenido de las creencias de María y María_w. La pregunta es por qué. Y la respuesta que propongo es que si la creencia de que *p* no es la misma que la creencia de que *q*, entonces los contenidos de ambas creencias son distintos. Pero $p \neq q$ sólo si el contenido de que *p* y el contenido de que *q* difieren al menos en cuanto a uno de sus conceptos constituyentes. Sólo si, el contenido de que *p* contiene un concepto *C* que el contenido de que *q* no contiene; y el contenido de que *q* contiene un concepto *C'* que el contenido de que *p* no contiene. Llamaré a este supuesto la Premisa Tácita.

La Premisa Tácita ayuda a entender de qué va *Bu*. Ella deja claro por qué la atribución (1) es verdadera. Lo es porque atribuye a María una creencia que ella tiene por hallarse en posesión del concepto *C*. También facilita que veamos por qué la atribución de (2) es falsa. Lo es porque atribuye a María_w una creencia que ella tiene por hallarse en posesión del concepto *C'*. Y $C \neq C'$. La diferencia entre hallarse en posesión de (y ejercitar) el concepto *C*, en lugar del concepto *C'*, es lo que explica la diferencia de valores de verdad de (1) y (2). En el caso particular que Burge presenta, el concepto crítico es el concepto #artritis#. En vista de los antecedentes de su caso, resulta razonable concluir que María está en posesión de este concepto. Sin embargo, lo mismo no debería decirse de María_w, pese a que María y su réplica son indistinguibles por sus propiedades físicas y funcionales no intencionales; y pese a que María_w se valga de la palabra 'artritis' como lo hace María. En definitiva, si María_w no tiene en su repertorio conceptual el concepto #artritis#, es metafísicamente imposible que crea que la artritis le ha pasado al muslo. María_w cree indudablemente algo, pero no justamente *eso*.

A favor del dictamen de Burge, encuentro en sus escritos dos argumentos que vienen a cuento ahora. En «Other Bodies», y a propósito de un caso paralelo en el que se ven involucrados dos agentes, Adán y Adán_{TC}, Burge escribe lo siguiente:

[...] es difícil ver cómo Adán_{TC} podría haber adquirido pensamientos que conllevan el concepto de agua (aluminio, olmo, mármol). No hay agua en la Tierra Gemela, de modo que no ha tenido nunca ningún contacto con el agua. No ha tenido contacto con nadie más que [a su vez] haya tenido contacto con el agua. Más aún, nadie en la Tierra Gemela usa ninguna palabra que signifique *agua*. [...] Sería, por lo tanto, un misterio cómo un habitante de la Tierra Gemela podría compartir una cualquiera de las actitudes de Adán que involucran la noción de agua. No ha seguido ninguno de los caminos normales para adquirir el concepto. El punto de vista correcto es que han adquirido, por caminos del todo normales, un concepto que se expresa en

⁵ Uso la convención de usar los corchetes para señalar que hablo de conceptos.



su lenguaje y que tiene algunos parecidos superficiales y chocantes con los nuestros. Pero es [un concepto] diferente. Mucha gente de cada comunidad podría articular cosas sobre sus respectivos conceptos que harían obvias las diferencias⁶.

Ciertamente, las razones que expone Burge en estas líneas responden bien a la tesis externista de que el significado de los términos de *género natural* —‘aluminio’, ‘olmo’ o ‘mármol’ son términos de esta clase— «no está en la cabeza»; es decir, que dicho significado sobreviene de propiedades del mundo natural, de propiedades esenciales naturales. En lo que se refiere a la semántica de ‘artritis’ —que, sin embargo, *no* es un término de género natural—, esa tesis establecería que, puesto que nadie próximo a María_w usa ninguna palabra que significa *artritis* y, por lo tanto, que ninguno de sus interlocutores, aparte de su médico, dispone del concepto #artritis#, María_w no podría haber sido infectada por alguien que poseyera y ejercitara ese concepto. María_w está en posesión de otro concepto, #artritis_w#, que difiere de #artritis# en un respecto decisivo. Éste es, a mi juicio, el primero de los dos argumentos de Burge.

El segundo argumento deja al descubierto la naturaleza de las herramientas que utiliza Burge para hacer valer la causa anti-individualista: el Principio de Caridad de la teoría de la interpretación radical. El principio exige no interpretar las palabras —las oraciones— del hablante nativo de un modo que menoscabe su racionalidad. Demanda no poner en sus palabras significados, y en su mente conceptos, que las conviertan en expresión de creencias manifiestamente falsas y que no convierta al hablante en portador de numerosas creencias falsas. Si la interpretación atribuye al hablante numerosas creencias falsas, tiene que ser revocada cuando no existan razones independientes para valorarle como un sujeto irracional. En el caso que nos ocupa, el punto delicado es la interpretación del término ‘artritis’. Si en boca de María_w ‘artritis’ expresara el concepto de #artritis# —es decir, el nuestro—, muchas de sus creencias serían falsas. En «Other Bodies» Burge enuncia este argumento, y deja clara su dependencia del Principio de Caridad, cuando escribe:

No hay agua en la Tierra Gemela. Si Adán_{TG} expresa actitudes que involucran el concepto de agua (en tanto que opuesto al de agua_{TG}), un gran número de sus creencias comunes serán falsas —que *eso* es agua, que hay agua en treinta kilómetros a la redonda, que los químicos de su país conocen la estructura química del agua, etcétera—. Pero no parece que haya razón para considerar que sus creencias sean falsas y las de Adán verdaderas (o a la inversa)⁷.

Aunque el argumento hace referencia explícita a términos de género natural, y no a otros como ‘artritis’, sí que nos pone sobre la pista de la estrategia que sigue Burge. Puede decirse con una sola palabra: ‘interpretación’. La pregunta que Burge se hace, una vez que tiene delante suyo los elementos del caso, es ésta: ¿Qué concepto podemos afirmar que posee el agente S, si S es un agente racional? O bien: ¿Qué

⁶ BURGE, «Other Bodies», p. 93.

⁷ BURGE, «Other Bodies», p. 93.



significado hemos de atribuir a las palabras de S, si S es un agente racional? Los dos argumentos de «Other Bodies» muestran con claridad que hay razones serias para considerar que *Bu* es un argumento que pertenece a una teoría de la *interpretación*. No sólo esto, sino que la premisa tácita del argumento, expuesta más arriba, es una premisa articulada desde esa misma perspectiva. En efecto, no podemos asignarle *nosotros* a la palabra ‘artritis’ el mismo significado en la atribución (1) que en la atribución (2), porque María_w no está en posesión de *nuestro* concepto #artritis#. El momento culminante de la exposición de *Bu* en «Individualism and the Mental» recurre insistentemente a esta pauta:

Suponemos que en la situación contrafáctica no podemos adscribir correctamente ninguna subordinada de contenido que contenga apariciones oblicuas del término ‘artritis’. Es difícil ver cómo podría haber adquirido el paciente la noción de artritis. En la comunidad contrafáctica la palabra ‘artritis’ no significa *artritis*. Se aplica no sólo a inflamaciones de las articulaciones. Suponemos que no hay ninguna otra palabra en el repertorio del paciente que signifique *artritis*. En la situación contrafáctica ‘artritis’ difiere de ‘artritis’ tal y como nosotros la usamos, tanto por la definición del diccionario como por su extensión. Nuestras adscripciones de subordinadas de contenido al paciente (y las adscripciones en su comunidad) no constituirían atribuciones de los mismos contenidos que [esos que] atribuimos en realidad. Puesto que las expresiones que [funcionan como] contrapartidas [suyas] en las subordinadas de contenido que de hecho pueden adscribirse contrafácticamente ni siquiera son extensionalmente equivalentes. No importa cómo describamos la actitud del paciente en la situación contrafáctica, en ningún caso lo haremos con un término o frase extensionalmente equivalente a ‘artritis’. Así, pues, los contenidos de las actitudes contrafácticas del paciente diferirán de los de las reales⁸.

El lector puede llevar la cuenta del número de veces que Burge emplea expresiones como ‘adscribir’, ‘atribuir’, ‘describir (la actitud del paciente)’, así como de la contraposición constante entre lo que nosotros decimos o pensamos y lo que dirían o pensarían los agentes que se hallaran en la situación contrafáctica. Parece indiscutible que *Bu* es un argumento sobre condiciones y límites de la *interpretación* de lo que dicen y piensan agentes racionales lingüísticamente competentes. Frente a lo que ha sido común considerar en los análisis de *Bu*, este argumento *no* trata de qué contenidos tendrían las creencias —los estados mentales— de agentes situados en escenarios muy particulares y de cuáles serían los que en situaciones contrafácticas tendrían sus réplicas físicas y funcionales no-intencionales en función del entorno social y lingüísticos de unos y otras. *Bu* apunta en una dirección diferente: la de las condiciones y límites de la *atribución por nosotros* de contenidos a agentes situados en determinados entornos en función de las condiciones vigentes *en ellos*. El argumento muestra que nuestras atribuciones de creencias (y otros estados mentales) está sujeta al requisito de que los contenidos adscritos dependen constitutivamente de las relaciones

⁸ BURGE, «Individualism and the Mental», p. 106.



que mantenemos con esos entornos. Para este diagnóstico, ‘nosotros’ quiere decir: quienquiera que haga la atribución. Si tomamos en serio las aclaraciones hechas en «Other Bodies», la conclusión es que *Bu* impone condiciones a la teoría y la práctica de la interpretación radical. Esta lectura del argumento responde de forma apropiada al objetivo de Burge de «comprender el complejo sistema de atribución de actitudes proposicionales»⁹: un sistema que «incluye describir, explicar y valorar a las personas y su actividad histórica y socialmente caracterizada contra un trasfondo de normas objetivas—normas de la verdad, la racionalidad y lo que está bien»¹⁰.

La principal consecuencia de este diagnóstico es que la causa anti-individualista queda huérfana del que era su mejor valedor. Se puede justificar la necesidad de imponer condiciones a la atribución de contenidos e insistir, al mismo tiempo, en que esas condiciones dejan intacta la naturaleza misma de los contenidos atribuidos. Los contenidos de las creencias y demás de los agentes son los que son; en cambio, los contenidos que el intérprete les atribuye pueden diferir de los primeros. Eso crea un hiato entre unos y otros difícil de salvar. En efecto, eso es lo que han señalado algunos de los críticos de *Bu*, elaborando la intuición de más de una forma¹¹. Una opción es la de insistir, como ha hecho Loar, en que la subordinada de contenido (3) puede usarse para expresar *dos* tipos de contenido: uno *social* (o anti-individualista), sujeto a las pautas interpretativas que conceden al entorno lingüístico del agente un papel determinante; otro *psicológico* o individualista, que sobrevendría de las propiedades físicas y funcionales no-intencionales de los agentes. El contenido social validaría el diagnóstico de Burge, pues el adscrito en (1) a María diferiría del adscrito en (2) a María_w. En cambio, ambos agentes compartirían el contenido individualista (o psicológico)¹². Una opción diferente es la de optar por impugnar *Bu* señalando que los contenidos de los estados mentales de un agente no han de responder en todos sus aspectos a las condiciones que gobiernan la atribución de dichos estados. De ser esto así, no hay garantías de que las correspondientes atribuciones capturen fielmente esos contenidos. Las adscripciones de creencia dentro del discurso cotidiano, ha señalado Egan, no sólo se interesan por predecir y explicar la conducta y las capacidades cognitivas de los agentes a los cuales se adscriben¹³. Egan se refiere a los objetivos de la comunicación y el entendimiento entre miembros de una misma comunidad lingüística. A mi juicio, Egan plantea una posibilidad que ha de tomarse en serio.

En parte, eso es lo que me propongo investigar a partir de este momento. Quiero hacer algo por la causa anti-individualista, pero no siguiendo los pasos de

⁹ BURGE, «Other Bodies», p. 99.

¹⁰ BURGE, «Other Bodies», p. 99.

¹¹ Véase Akeel BILGRAMI, *Belief and Meaning*, Oxford, Blackwell, 1992, *passim*; Frances EGAN, «Must Psychology Be Individualistic?», *Philosophical Review*, 100, 1991, pp. 179-203; Brian LOAR, «Social Content and Psychological Content», en Robert GRIMM y Daniel MERRILL, eds., *Contents of Thought*, Tucson, University of Arizona Press, 1988; George SEGAL, «Defence of a Reasonable Individualism», *Mind*, 100, pp. 485-494; *A Slim Book on Narrow Content*, Cambridge (MA), The MIT Press.

¹² Cf. LOAR, «Social Content and Psychological Content», *loc. cit.*

¹³ Cf. EGAN, «Must Psychology Be Individualistic?», pp. 194 y s.



Burge, que dependen de un argumento extremadamente fuerte. Me propongo defender que los contenidos de muchos de nuestros conceptos están socialmente —y, en particular, lingüísticamente— individuados. Los tenemos, y estamos en posesión de ellos del modo como lo estamos, por estar implicados en redes de lenguaje y comunicación.

II

El problema que se investiga en argumentos como *Bu* es, según se ha defendido en la sección precedente, el de las condiciones bajo las cuales atribuimos contenido a estados mentales de un agente *S*. Al final, este problema plantea la cuestión de cuáles son las condiciones bajo las cuales atribuimos a *S* hallarse en posesión de un concepto *C*. Hallarse en posesión de un concepto *C* es disponer de la capacidad de ejercitar cierta capacidad (o sistema de capacidades). Si el agente *S* ejerce esa capacidad con competencia, diré que *S* ha *acreditado* hallarse en posesión de *C*. Lo que *Bu* pone de manifiesto es que, en tanto que intérpretes del discurso y creencias de María_w, no podemos acreditarle a María_w la posesión del concepto #artritis#, aunque sí podamos acreditarle la posesión de un concepto que guarda cierto parecido con éste, a saber: el de #artritis_w#. Ello se debe a las relaciones existentes entre María_w y un particular entorno socio-cultural, relaciones que existen por el hecho de vivir María_w en él y haberlo asimilado con (razonable) éxito.

¿Qué podría convencer al intérprete de que el agente *S* está en posesión de un concepto *C*? ¿Qué contaría como condición suficiente (y posiblemente necesaria también) de que *S* está en posesión de *C*?¹⁴. Para al menos una clase relevante de casos, la respuesta es ésta: La posesión de *C* le permite a *S* responder a la siguiente pregunta: ¿Cómo entender, cómo encontrarle sentido a esto, es decir, a este objeto, este estado de cosas, situación, este suceso? El incluir el objeto, la situación, suceso o lo que sea, bajo la categoría *C*, el aplicarles el concepto *C*, permite a *S* entender qué clase objeto es ese que tiene delante o que le describen; qué es eso que está pasando ante sus ojos o de lo cual ha tenido noticia; a qué se debe, qué causó, el estado de cosas del que es testigo o al que otros hacen referencia; o bien, simplemente, para qué sirve, o qué papel juega, un determinado objeto. La idea es que estar en posesión de *C* hace posible que *S* entienda algo de una determinada manera a propósito de

¹⁴ La objeción canónica a este planteamiento se plantea en Jerry FODOR, *Concepts: Where Cognitive Science Went Wrong*, Oxford, Clarendon Press, 1998. FODOR da una vuelta más de tuerca en «Having Concepts: A Brief Refutation of the Twentieth Century», *Mind and Language*, 10, 2004, pp. 29-47. Los argumentos de Fodor, a su vez, se debaten en Daniel WEISKOPF y William BECHTEL, «Remarks on Fodor on Having Concepts», *loc. cit.*, pp. 48-56; Jesse PRINZ y Andy CLARK, «Putting Concepts to Work: Some Thoughts for the Twentyfirst Century», *loc. cit.*, pp. 57-69; Georges REY, «Fodor's Ingratitude and Change of Heart?», *loc. cit.*, pp. 70-84; y Christopher PEACOCKE, «Interrelations: Concepts, Knowledge, Reference and Structure», *loc. cit.*, pp. 85-98. FODOR responde a sus críticos en «Reply to Commentors», *loc. cit.*, pp. 99-112.



un objeto, suceso, situación o estado de cosas; que S le encuentre sentido a ello. De ese modo, la carencia de C supone un hueco, un punto ciego, en sus facultades de comprensión de lo que quiera que se trate. Si no dispongo del concepto de #injerto# no encontraré sentido a que un limonero comience a producir naranjas de un año para otro; no significarán nada para mí muescas, cortes, deformidades que ahora presenta el tronco del limonero. Se me pasará por alto, y quizás lo atribuya a un accidente de la naturaleza, que las naranjas que ahora cuelgan de lo que era un limonero tengan un sabor y un olor peculiares. Y así sucesivamente. En cambio, la posesión del concepto da un cariz completamente distinto a la situación. Quizás sospeche yo ahora lo que ha sucedido; o compruebe que el limonero ha sido injertado reconociendo en el tronco los signos de la intervención humana. Resulta típico de la posesión de conceptos que cuando, como intérpretes del lenguaje y de los pensamientos de S , le acreditamos a éste o a ésta la posesión de C , reconocemos que C ocupa un lugar relevante en las explicaciones y descripciones que puede ofrecer S del significado, las propiedades, consecuencias o antecedentes de los estados de cosas, situaciones, sucesos; o de la utilidad y significado que se concede a determinados objetos. Disponer de C le permite a S responder a preguntas como: «¿Qué es esto?», «¿Qué pasa aquí?», «¿Cómo entiendes eso?», «¿Qué sucederá si hacemos tal-y-tal-otra cosa en esta-o-aquella circunstancia?», etc.

No voy a detenerme en justificar de forma más detallada este modo de entender qué es un concepto y cuándo le acreditamos, como intérpretes, la posesión de un concepto a un agente —aunque soy consciente de que mi explicación deja muchos flecos sueltos—. La naturaleza misma de la cuestión obliga a plantearla en términos tan poco definidos. Los avales que puedo presentar de este enfoque son los que surjan de su aplicación en una defensa del anti-individualismo. (Naturalmente, si se le reconoce valor a esta defensa, ello hablará a favor del enfoque que lo sustenta.) Aun así, se le puede dar una vuelta de tuerca más a la idea de que los conceptos son los medios de pensamiento mediante los cuales entendemos las cosas, les encontramos sentido. ¿Qué significa afirmar que María encuentra sentido a ese estado de cosas en el cual su muslo se halla hinchado, enrojecido y le duele, es decir, qué sabe qué le pasa, que conoce el porqué de ello? La respuesta es: María ve ese estado de cosas de un cierto modo. Lo *ve* (o lo entiende) y lo *juzga como* un episodio de artritis, como una recaída en su enfermedad, un estado de cosas que exige actuar en determinada dirección (como acudir al especialista médico). En general, cuando un agente S ve x como P , S es capaz de situar x en un sistema de explicaciones de sucesos que han acontecidos, de anticipaciones de sucesos por venir y de adopción de uno o más cursos de acción, en virtud del hecho de que x es P . La puerta de entrada a ese sistema que, además de explicación y predicción, incluye también posiblemente actuar de cierta manera se halla en el juicio (de S) de que x es P . Presentaré ahora esta idea con un mayor grado de formalización¹⁵.

¹⁵ Para muchos lectores resultará obvio que a continuación adapto propuestas originalmente formuladas por Wilfrid Sellars. Véase SELLARS, «Algunas reflexiones sobre los juegos lingüísticos», en



Un agente *S* ve y juzga algo, *x* (un estado de cosas, una situación, un suceso), como siendo *P* si asigna a *x* un lugar en un sistema o espacio de transiciones cuyos elementos son (o de relaciones entre) percepciones, inferencias o acciones. Estar en posesión del concepto (*ser-un-*)*P* es tener la capacidad de moverse en este espacio¹⁶. Las relaciones en el interior de ese espacio, o las transiciones entre elementos de ese sistema son de tres clases. Primero, *transiciones entre percepciones y juicios* (perceptivos). Disponer de un concepto como *P* le permite al agente en cuestión ver ciertas cosas como siendo *P* y juzgar que son *P*. María, por ejemplo, ve su muslo inflamado y enrojecido; y siente dolor en él. Si tiene, y por hipótesis así es el caso, los conceptos de #inflamación#, #enrojecimiento#, #dolor# y #artritis#, está en condiciones de transitar desde la percepción de su muslo hasta juicios como ‘El muslo está inflamado y enrojecido’, ‘El muslo me duele’ (o a los asertos correspondientes). Incluso: ‘La artritis ha llegado al muslo’. La posesión de conceptos afina nuestras capacidades perceptivas y permite dotar de contenido a nuestros juicios y asertos. Segundo, *transiciones entre juicios y juicios*. He denominado inferencias a este tipo de transiciones, de modo que debería quedar claro que empleo la palabra ‘inferencia’ en un sentido muy amplio. No tengo en mente tan sólo las inferencias deductivas y las inductivas, sino que igualmente incluyo en este apartado las inferencias abductivas. A esto hay que añadir que las transiciones inferenciales deductivas e inductivas no lo son en virtud de su forma tan sólo, sino en función de su materia, es decir, del significado de los términos presentes en premisas y conclusiones¹⁷. El principio que subyace a las transiciones entre juicios es que estar en posesión de un concepto conlleva estar también en posesión de otros. Así, por tener los conceptos pertinentes María puede conectar diversos conceptos y así transitar desde los juicios: ‘El muslo presenta inflamación y enrojecimiento’ y ‘El muslo me duele’ hasta el juicio: ‘La artritis ha llegado al muslo’. O bien: transitar desde el juicio: ‘La artritis ha llegado al muslo’ hasta el juicio: ‘El médico puede confirmar si he empeorado de la artritis’.

Wilfrid Sellars, *Ciencia, percepción y realidad*, Madrid, Tecnos, 1971; «Meaning as Functional Classification», *Synthese*, 27, 1974, pp. 417-437. Elijo la vía de Sellars, porque me parece filosóficamente esclarecedora. Sería posible desarrollar un argumento análogo basándome en los actuales desarrollos de la lingüística generativa del léxico, pero los compromisos filosóficos de esta otra forma de abordar el problema son menos convincentes para mí. Sea como fuere, hay mucho que aprender de esta otra aproximación. La obra de referencia es PUSTEJOVSKY, *The Generative Lexicon*, Cambridge (MA), The MIT Press, Agustín VICENTE ha presentado recientemente algunas de las líneas generales de tal aproximación, aunque con interesantes matices críticos, en «On Travis Cases», *Linguistics and Philosophy*, 35, 2012, pp. 3-19.

¹⁶ No todos los conceptos involucran por igual percepciones, inferencias y acciones. Así, a los conceptos lógicos se les ha reconocido habitualmente una función inferencial, de conexión entre otros conceptos. Sin embargo, para mi argumentación posterior no necesito ni distinguir unos tipos de conceptos de otros ni aceptar divisiones así. Sólo debo tener presente la imagen general del género de competencias cuya posesión ha de exigirse. Que no todas esas competencias hayan de estar presentes en todos los casos de acreditación de posesión de conceptos es una observación acertada, pero no cumple ningún papel especial en las páginas que siguen.

¹⁷ Véase Wilfrid SELLARS, «Meaning and Inference», *Mind*, 62, 1953, pp. 313-338; Robert BRANDOM, *Articulating Reasons*, Harvard University Press, Harvard, MA, 2000.





Esta transición es de la mayor importancia, puesto que con cada elemento inferido los estados de cosas, situaciones, etc., que importan para el caso se entienden de un nuevo modo. Por ejemplo, María juzga ahora que su muslo está afectado por la artritis; o que su estado requiere una valoración médica. Quizás podamos decir: María ve (erróneamente) ahora artritis *en* su muslo; es decir, entiende que la artritis afecta a su muslo. Tercero: *transiciones de juicios a acciones*. A menudo sucede que cuando una situación ha sido entendida de cierta manera —por tanto, cuando se ha ejercitado una capacidad conceptual— el agente adquiere la motivación necesaria para actuar o concebir un plan de acción. No sería creíble un modo de entender los conceptos que los despojara de los vínculos con los motivos de nuestros actos, pues no diríamos que ha captado plenamente el sentido de una situación, es decir, que no la ve de la forma apropiada, aquel que, acertando de pleno con la valoración del caso, nada hace a continuación¹⁸. Como es de esperar, no es ése el caso de María, que transita del juicio: ‘La artritis ha llegado al muslo’ al juicio: ‘¡Doctor, la artritis ha llegado al muslo!’. La competencia y completud en estos tres tipos de transiciones son relevantes para acreditar a un agente la posesión de este o aquel concepto. Ambas condiciones, es decir, la capacidad de *transitar* este espacio y de transitar *en todo él* (o en una parte suya *suficientemente* amplia), deben cumplirse al mismo tiempo. Un agente *S* está en posesión de un concepto *C*, si *C* ocupa un lugar en un sistema de transiciones percepción-inferencia-acción y *S* es capaz de transitar competentemente en el espacio definido por este sistema de relaciones. En la medida en que uno u otro aspecto del caso, la capacidad y el espacio recorrido, no tenga el alcance necesario, la comprensión del concepto *C* por el agente *S* dejará de ser plena (o suficiente). Por otra parte, cuanto más complejo sea el espacio de transiciones, más rico será el *ver* y el *juzgar como* que puede ejercitar un agente competente, es decir, más cosas apreciará *S* en el estado de cosas, la situación o el acontecimiento que le concierne; mayor será su capacidad de describir, explicar, anticipar, tomar decisiones, hacer recomendaciones y demás.

Con los elementos introducidos puede sentarse las bases de una alternativa a *Bu*. Las piezas que hay que reunir y colocar en su justo lugar para montar un argumento alternativo son las siguientes. Primero, dos entornos o mundos, uno real y otro contrafáctico, que son idénticos en lo que hace a sus propiedades físicas y funcionales no-intencionales, pero que se distinguen entre sí por sus propiedades y relaciones intencionales. Segundo, dos agentes, María y María_w, que son también copias físicas y funcionales no-intencionales la una de la otra. Tercero, diferentes competencias conceptuales de estos agentes, debido a que la posesión de los conceptos correspondientes, #artritis# y #artritis_w#, exige la adquisición de competencias inferenciales específicas. Esta diferencia, a su vez, deriva del hecho de que los entornos plantean demandas propias. Cuarto, y último, la titularidad, por parte de los agentes

¹⁸ Jesse PRINZ y Andy CLARK han defendido de modo muy interesante la relación entre conceptos y acciones, frente a una visión puramente representacional de los conceptos, en «Putting Concepts to Work», *Mind and Language*, 19, 2004, pp. 57-69.

protagonistas de estos casos, de diferentes juicios y pensamientos (creencias, deseos, expectativas, etc.). En esta lista, el cuarto y último ingrediente es una consecuencia del tercero de ellos. La pregunta por lo que María y María^w juzgan o piensan es conceptual y metafísicamente posterior a la pregunta por qué competencias conceptuales pueden acreditarse. Las piezas del rompecabezas y el orden en que se ha sugerido que deben colocarse dan lugar a un argumento anti-individualista, a saber: el Argumento de la Socialización [= *Soc*]. Sus premisas son las siguientes:

PRIMERA PREMISA

Los conceptos con los que pensamos son los medios con cuya ayuda encontramos sentido a (es decir, entendemos) los objetos y estados de cosas (situaciones, sucesos, etc.) del mundo.

La defensa de esta premisa es la defensa del modo de entender los conceptos expuesta en § 3. No dispongo de otra estrategia que conduzca al lugar al que quiero ir a parar, a saber: lo que separa al que está en posesión de un concepto del que lo ignora es que el primero ve un significado en las cosas a las que el concepto se aplica, sabe qué pensar o hacer a propósito de ellas, qué tiene entre manos, qué puede esperar, cuáles son los antecedentes del caso, qué utilidad tienen, qué se sigue de ello, etc. A menudo, las lindes de estos conocimientos, estas expectativas y demás son borrosas o están definidas para circunstancias particulares. Pero es que los conceptos son así.

SEGUNDA PREMISA

Los medios con cuya ayuda encontramos sentido (es decir, entendemos) los objetos y estados de cosas (situaciones, sucesos, etc.) del mundo los adquirimos (en una medida significativa) al aprender el lenguaje y los contenidos de la cultura en que crecemos.

Es decir, adquirimos la dinámica de encontrar sentido a objetos, estados de cosas y demás y progresamos en ella conforme avanzamos nuestro aprendizaje lingüístico y cultural y gracias a él. La verdad de esta premisa no excluye que cierta experiencia del mundo, en la cual pueden contar mucho complejas transiciones de contenidos no-conceptuales, se deba a la propia iniciativa de los agentes y, por lo tanto, no esté ahormada por la gramática y el sistema léxico del lenguaje. Tampoco excluye que los agentes puedan por su propia iniciativa adquirir la condición de entendido en esta o aquella particular materia. Esto sucede de forma regular una vez que uno dispone de los medios de encontrar sentido a ciertos objetos o situaciones y prueba a aplicar esos recursos en otros terrenos, afines al primero en mayor o menor medida. Finalmente, no garantiza que el aprendizaje sea completo y correcto. Los agentes no tienen más que un dominio parcial de numerosos conceptos, a pesar de



que sean usuarios competentes del lenguaje o de otros sistemas simbólicos. La medida en que sus concepciones se puedan superponer con éxito a los conceptos socialmente vigentes importa cuando se trata de acreditarles su posesión¹⁹.

La segunda premisa simplemente enuncia que, en una proporción significativa, nuestro repertorio conceptual se forma y engrosa *por y al* adquirir el lenguaje (o los lenguajes) en que somos competentes y desarrollar la sensibilidad necesaria para identificar las condiciones de uso adecuado de todo ese variadísimo *kit* de herramientas lingüísticas. Nuestro repertorio conceptual es, en una medida muy significativa, resultado del proceso de socialización. (No el único resultado, claro está.) La premisa no sólo afirma que accedemos a la competencia en un sinnúmero de conceptos *con ocasión de* aprender y usar nuestra lengua. Afirma, además, que ésta es la única vía, o quizás la vía principal, por la que entramos en posesión de esos conceptos, de modo que aplicarlos es aplicar los medios lingüísticos que los expresan. Sea cuando nos decimos las cosas a nosotros mismos, sea cuando pensamos en voz alta. En ambos casos, estamos hablando; bien con el micrófono encendido bien con el micrófono apagado. Es poco razonable, entonces, distinguir los conceptos de los usos de las palabras que los expresan²⁰. La conclusión del argumento es, entonces, la siguiente:

CONCLUSIÓN

Los conceptos con los que pensamos los adquirimos (en una medida significativa) al aprender el lenguaje y los contenidos de la cultura en que crecemos.

La conclusión se sigue lógicamente de las dos premisas enunciadas. Si las dos premisas fuesen verdaderas, o suficientemente creíbles —en el peor de los casos—, entonces se podría concluir que los conceptos de un agente dependen de las relaciones de éstos con su entorno socio-cultural y en especial del lenguaje en el que son competentes. Los conceptos son frutos de la socialización del ser humano. Y como juicios y creencias dependen para su conformación de los conceptos que, bien al hacerlos bien al pensarlos, los agentes ponen en juego, los contenidos de esos juicios y creencias dependen del entorno lingüístico de sus titulares.

Para que mi defensa del anti-individualismo quede completa, es preciso dar respaldo a la segunda de las premisas de *Soc*. La segunda premisa de *Soc* dice que los medios con los cuales encontramos sentido a (y en) los objetos y estados de cosas (situaciones, sucesos, etc.) del mundo —es decir, los entendemos— los adquirimos (en una medida *muy* significativa) con el lenguaje y los contenidos de la cultura al avanzar en su aprendizaje y en hacernos maestros en la explotación de sus potencialidades.

¹⁹ Aquí sigo la distinción de Burge entre *conceptos* y *concepciones*. Véase Tyler BURGE, «Concepts, Definitions and Meaning», *Metaphilosophy* 24, 1993, pp. 309-325. Reimpreso en *Foundations of Mind*.

²⁰ Coincido con BURGE sobre este importante punto. Cf., «Concepts, Definitions and Meaning», p. 312.



Conocer el lenguaje, dominar el uso de palabras, frases y oraciones, saber entender a nuestros interlocutores, todo ello es poseer competencia conceptual, tener acceso a los poderes del pensamiento conceptual. ¿Cómo es posible este acceso?

La explicación que puedo ofrecer insiste en la idea de que el lenguaje —la lengua materna, con la que nos comunicamos y entendemos— es, antes que otra cosa, un medio de *expresión*. Aprender un lenguaje, incluso un sistema simbólico, como la notación algebraica del ajedrez, es llegar a dominar un medio en el que expresamos contenidos: aprendemos a *poner las cosas en palabras*, las experiencias —sean del género que sean. La escena que cambia delante de nuestros ojos, recuerdos, sensaciones, emociones, expectativas, sospechas, argumentos, planes, decisiones —. Aprender una lengua es aprender a decir todo esto. Conocer una lengua, hablar y entender un lenguaje, es saber cómo *decir las cosas*: cómo convertir en palabras, frases y oraciones nuestras experiencias; cómo lograr armar un discurso en el que aquéllas han quedado dichas, puestas en palabras. Saber expresar las cosas y saber expresarse para comunicar pensamientos y experiencias es el beneficio que anuncia nuestra maestría en el lenguaje. La maestría de saber elegir las palabras apropiadas a la ocasión y objetivos del momento y de dar expresión con ellas a lo que sentimos y percibimos, a lo que dejó huella en el recuerdo, a lo que todavía no ha sucedido, a lo que simplemente podría tener lugar.

La competencia complementaria de saber decir las cosas, de saber ponerlas en palabras, es la de saber entender a quienes dicen las cosas, a quienes las ponen en palabras. No afirmo que una capacidad sea más básica que la otra; ni que una anteceda en el tiempo a la otra. Si bien es razonable pensar que se desarrollen a la par, una situación frecuente es ésa en la cual primero somos testigos de cómo alguien pone en palabras un estado de cosas o un escenario y más tarde somos nosotros quienes ensayamos a hacer otro tanto con los medios anteriormente utilizados. Sea como fuere, entender cómo alguien pone las cosas en palabras exige que se cumplan dos condiciones. Primero, he de reconocer la elección de recursos lingüísticos hecha por quien habla. Segundo, tengo que poder captar en una medida suficiente aquellos aspectos de la situación que harían que el uso de la palabras elegidas fuese apropiado. Mi interlocutor me dice: ‘He hecho un injerto de ciruelo en ese almendro’ (y señala un árbol al mismo tiempo) y puedo anticipar las consecuencias que tendrá esa acción sobre la producción de fruta del árbol. Cabe incluso que sepa qué rastro ha dejado esa actuación en algunas ramas del árbol que señalo. Se trate de decir las cosas con palabras o de entender a quien las diga, hay que asimilar una compleja técnica de ajuste recíproco entre las partes del mundo, incluido el hablante mismo, que han de ser adecuadamente enfocadas y los recursos lingüísticos apropiados para ponerlas en primer plano y poder sacar partida de ellas en el pensamiento y la acción.

Las observaciones precedentes apuntan a la siguiente conclusión. Saber decir las cosas, haber aprendido a ponerlas en palabras, consiste en saber tratar con los estados de cosas, las situaciones, los sucesos y objetos, saber identificarlas, seguirles la pista, reconocerlos, anticiparlos, interpretarlos, utilizando para ello los medios que ponen a nuestra disposición el lenguaje y otros sistemas simbólicos (como mapas, planos, diagramas, reglas de cálculo, sistemas de señales, etc.). El éxito en



ese trato consiste en lograr fijarlos, aunque sea circunstancialmente, en marbetes, descripciones y representaciones diversas, a fin de operar indirectamente con ellas manejando directamente sus vicarios lingüísticos (y simbólicos). El logro decisivo es el de integrarlos en la red de usos lingüístico que comparte, en una medida significativa, la comunidad que participa del lenguaje y la cultura.

No parece, entonces, que existan diferencias irreconciliables entre nuestros conceptos y nuestras palabras. Más exactamente: entre nuestros conceptos y los *usos* por los que se rigen muchas de las palabras y frases de nuestra lengua y otros sistemas simbólicos. El pensamiento conceptual es manipulación simbólica; y los símbolos del caso son palabras y frases de nuestro lenguaje y del lenguaje de las teorías a las que, por delegación o directamente, recurrimos. Los conceptos son, de una parte, los medios con los que encontramos sentidos *a* las cosas. Por su parte, las palabras con sus usos son los medios con los cuales logramos decir las cosas. Y ahora se añade —ésta es mi propuesta— que los medios con los que decimos las cosas *son* los medios con los que encontramos sentido a las cosas²¹. Así, poner las cosas en palabras y encontrarles sentido son lo mismo. Cuando ponemos las cosas en palabras, focalizamos algunos de sus aspectos o de los aspectos de la escena en que se presentan, los organizamos y pasamos a integrarlos en un sistema de significados, de inferencias y acciones. Se hace cuesta arriba no dar por buena la conclusión de que poner las cosas en palabras no es sino otra manera de referirse al entramado de conceptos y juicios que media entre la percepción y la acción. Pues esa función mediadora es el sello del pensamiento. En cambio, por su otra cara, el sistema de palabras y redes de significados y usos es la contrapartida lingüística del sistema de transiciones de-percepción-a-juicio, de-juicio-a-juicio y de-juicio-a-acción propio del pensamiento. Encontrar sentido a las cosas y poner las cosas en palabras son dos dimensiones de una misma realidad.

III

A diferencia de *Bu*, *Soc* no es un argumento interpretativo. Al final, *Bu* descansa en el Principio de Caridad: no podemos atribuirle a María_w ninguna creencia que involucre el concepto #artritis#, porque María_w no dispone de este concepto y porque, de acreditarle ese concepto, tendríamos una base sólida para atribuirle numerosas creencias falsas. De ahí que Burge escriba que «en la situación contrafáctica el paciente carezca de algunas de las actitudes —probablemente *todas*— que comúnmente se atribuyen con cláusulas de contenido que contienen la palabra ‘artritis’ en

²¹ Esto hace de la posición aquí expuesta una forma de clientelismo débil. Véase David KAPLAN, «Words», *Proceedings of the Aristotelian Society*, volumen complementario, 64, 1990, pp. 93-119; Adele MERCIER, «Consumerism and Language Acquisition», *Linguistics and Philosophy*, 17, 2009, pp. 495-519. Elijo el término ‘clientelismo’ en lugar de la ‘consumidorismo’ (próxima al término inglés ‘consumerism’), por lo forzado que resulta este segundo. En vez de pensar en la relación con nuestra lengua materna, o con aquella que usemos preferentemente, como fuente de productos que consumimos, opto por la que entiende a los hablantes como clientes de un servicio.



posición oblicua»²². *Soc*, en cambio, no recurre al Principio de Caridad. El enfoque en el que encaja *Soc* es diferente. Para dar forma a *Soc* las preguntas que importan son otras: ¿Dispone el agente de los recursos conceptuales para encontrar sentido a las cosas? ¿Sabe decir las y dejarse guiar por la red de transiciones lingüísticas que ha asimilado? La nueva perspectiva subraya el trato regular con las cosas, el saber ponerlas en palabras y encajarlas en una red de tomas perceptivas, significados y acciones. Las cosas cobran así sentido, y las interacciones de los titulares de los conceptos con su entorno lingüístico y social juegan un papel determinante en ello. No: ¿Es el mundo del agente de tal forma que él o ella puedan estar en posesión de un determinado concepto? Sino: ¿Sabe el agente *poner las cosas en palabras*? Desde este punto de vista, parece que María y María_w se las apañan razonablemente bien las dos para articular conceptualmente su situación. Por consiguiente, cuando el caso de María y María_w se afronta desde esta segunda perspectiva, se desactiva la condición —que es pieza angular del argumento de Burge— de que *nosotros*, espectadores que seguimos las mismas normas que las que gobiernan el uso de las palabras de María, *no podemos* atribuirle a María_w con la palabra ‘artritis’, un concepto que nuestra vecina sí posee. ¿Es ‘artritis’ exclusivamente *nuestra* palabra o hay dos palabras, con la misma grafía y perfil fonético, cada una con sus propias reglas de uso?

La respuesta de Burge a la pregunta de si ‘artritis’ es *nuestra* palabra, es decir, la ‘artritis’ de nuestra lengua —y no de la de María_w—, es afirmativa sin reservas. (Siuviésemos *nosotros* que poner en palabras los pensamientos de María, deberíamos recurrir a otra palabra, por ejemplo, a ‘artritis_w’, la réplica contrafáctica de ‘artritis’.) No comparto este juicio. Burge apunta razones para defender que ‘artritis_w’ no sirve para captar el concepto que tiene María_w en mente cuando, alarmada, se dice: ‘¡La artritis ha llegado al muslo!’ Sin embargo, esas razones obligan a arrastrar una carga demasiado pesada. Burge hace suyo el supuesto de que una vez que una palabra se dota de significado en un determinado (tipo de) contexto o situación, el vínculo es inamovible: ‘Artritis’ significa #artritis# —¿Qué otra cosa si no?—. Aquí abandono la compañía Burge. Podríamos decir también: ‘artritis’ está en nuestra lengua para *hablar de* la artritis, para *decir* cosas de la artritis y *pensar* en la artritis. Por ejemplo, para decir que tengo artritis y pensar que la artritis ha llegado al muslo. Se da así sentido a ciertas experiencias y a determinados estados de cosas. Ahora bien, aunque ‘artritis’ exprese el concepto #artritis#, qué *cuenta como* artritis en un caso particular —cómo y a qué se aplique el concepto ahí— es algo que habrá que calibrar *para ese caso*. Esto significa que la subordinada de contenido (3), ‘La artritis ha pasado al muslo’, expresaría un contenido que sería lícito adscribir por igual a María y a María_w. Las dos, y no sólo María, están en posesión del concepto #artritis#. Ambas han aprendido de sus mayores o de sus iguales a poner en palabras ciertas experiencias, a realizar las mismas transiciones inferenciales y a conectar palabras y acciones. Las dos, y no sólo María, usan esos recursos para ver y encontrar sentido a su situación. Sucede que, *además de todo ello*, una de ellas, María, dice y piensa algo falso; y que

²² «Individualism and the Mental», p. 106.



la otra, María_w, dice y piensa algo verdadero. Aun habiendo puntos en común, las diferencias con Burge son claras.

Un problema que suscita este diagnóstico es el cómo es posible que, siendo los hechos físicos y funcionales no-intencionales del caso los mismos, María y María_w tengan los mismos conceptos y, a pesar de ello, la primera diga o piense algo falso y la segunda algo verdadero. Este parece el punto crítico de *Soc*. Pues bien, la pieza que falta para el juego se complete es ésta: que lo que cuenta como artritis en *w* no cuenta como artritis en *@*. Lo que cuenta como azul en una situación puede no contar como tal en otra distinta. El enunciado ‘El lago Lemán está hoy azul’ (4) puede ser verdadero, aunque lo que cuenta como azul para las aguas del lago Lemán no valga como azul para otras cosas (en otras situaciones). Lo que excluye esta manera de formular el punto es que las palabras no sólo llevan consigo su significado, el mismo, allí donde las apliquemos, sino también que siempre se aplican de la *misma* manera. (Otro tanto puede decirse de nuestros conceptos: si *C* es un concepto de *x* en cierta ocasión, *C* será siempre concepto de *x*.) Pero cuando se desconecta este supuesto del circuito de la argumentación, se abre las puertas a la opción de que ‘artritis’ signifique siempre lo mismo y exprese siempre el concepto #artritis#, pero que *pueda* aplicarse de maneras diferentes en circunstancias distintas. Por idéntico argumento, tampoco un concepto se aplica siempre a las mismas cosas con independencia de la ocasión en que se lo aplique. Palabras y conceptos, enunciados y pensamientos modulan sus significados y contenidos en función de las demandas de la ocasión^{23, 24}.

Es una consecuencia de este análisis que tanto María como María_w dicen y piensan que la enfermedad ha avanzado en su cuerpo. Las dos disponen de uno y el mismo concepto. En esto las bases de *Soc* se distancian de las *Bu*. Ahora bien, no se sigue de esto que los enunciados ‘María cree que la artritis ha pasado al muslo’ (1) y ‘María_w cree que la artritis ha pasado al muslo’ (2) sean ambos verdaderos o ambos falsos. No se sigue porque los significados de estos enunciados no fijan *por sí solos* —por ser idénticos, quizás, a— sus condiciones de verdad. A este factor hay que añadir cómo son respectivamente las cosas en *@* y en *w*. En *@* los síntomas de

²³ Al final, este diagnóstico equivale a la tesis de que el significado de un enunciado no determina sus condiciones de verdad —como se ha hecho habitual pensar—. El significado fija las condiciones de verdad junto con las circunstancias en que el enunciado es utilizado para aseverar algo. Este enfoque ha sido desarrollado por Charles TRAVIS. Véase su reciente colección de ensayos *Occasion-Sensitivity Papers*, Oxford, Oxford University Press, 2008. Agustín VICENTE proporciona una defensa alternativa de los llamados ‘Casos Travis’, que recurre una teoría sofisticada del léxico del lenguaje, en «On Travis Cases», *loc. cit.*.

²⁴ Tampoco equivale este análisis a la tesis de que términos como ‘artritis’ son expresiones déicticas que se disfrazan de predicados al uso. Burge ha insistido que la pieza clave de *Bu* es que estas expresiones (o los conceptos que expresan) no guardan con el contexto extralingüístico la relación que específicamente mantienen expresiones como ‘yo’, ‘ahora’, o ‘esto’. Véase su «Introduction» to *Foundations of Mind*, pp. 10-12; y «Individualism and the Mental», pp. 114-116. Justamente en el sentido en que ‘artritis’ se aplica o no a una dolencia en función de circunstancias particulares de la ocasión, ‘azul’ se aplica o no a una extensión de agua. Pero parece claro que ‘agua’ no es una expresión déictica en forma alguna. Por lo tanto, *Bu* y *Soc* surgen de compromisos que no difieren a este respecto.



María no cuentan como artritis, mientras que en *w* sí que lo hacen. Por consiguiente, lo que dice y piensa María es falso; y lo que dice y piensa María^w es verdadero. Es importante darse cuenta de que a *este* efecto el diagnóstico del caso en el que se basa *Soc* no es distinto del que sustenta *Bu*.

La línea de análisis expuesta en estas páginas es afín al compromiso anti-individualista que he tratado de mantener. No se invoca nada que «esté en la cabeza» y que no esté al mismo tiempo en el entorno social de los agentes. Adquirir un concepto —lo que viene a ser lo mismo: aprender a usar una palabra o frase— consiste en asimilar cuándo algo cuenta o no como un elemento de su extensión, cuándo es apropiado poner las cosas en las mismas palabras que antes usábamos en otra ocasión, aunque en cada caso las sometamos al dictamen de cómo es el mundo en cada caso; y esto suele ser una tarea que se hace en sociedad. Que algo cuente como algo o no es cosa que depende de cómo sea el mundo y de decisiones tomadas por instancias que nos anteceden y a cuyo régimen nos incorporamos. En otras ocasiones, la situación es más fluida y la contribución puede valorarse de diferentes maneras. En determinadas circunstancias, cuando nuestro punto de mira está puesto en los mecanismos naturales que guían los procesos de intercambio genético entre especies vegetales, consideraremos razonable aplicar #injerto# a los injertos naturales. En otras, en cambio, si el énfasis se pone en la acción moldeadora del ser humano, esa aplicación no será correcta, pues no se reconocerá ni a la Naturaleza ni al azar la capacidad de hacer injertos.²⁵ La aplicación de #injerto# a una particular estructura vegetal es correcta si, además de dotar de sentido a que exista, la estructura cuenta como un injerto, y no como un accidente natural. La aplicación de #artritis# a un proceso degenerativo es correcta si, además de dotar de sentido a su aparición y a los síntomas que presenta, cuenta como un episodio de artritis. Qué hace de una capacidad un concepto de un agente es una pregunta cuya respuesta ha de indicar qué cosas, situaciones o eventos adquieren sentido para dicho agente por poseer esa capacidad. Qué hace de una capacidad un concepto de algo en particular es una pregunta cuya respuesta ha de especificar qué cuenta en cada situación particular como instancia de aplicación del concepto.

Recibido: octubre 2010
Aceptado: diciembre 2010



²⁵ Para un ejemplo muy notable, consúltese la siguiente dirección web: <http://www.flickr.com/photos/11299883@N08/5285993108>. La misma lección es convincentemente elaborada por Joseph LaPorte a propósito de los términos de género natural, tanto de la Química como de la Biología, en varios de sus trabajos. Véase «Chemical Kind Term Reference and the Discovery of Essence», *Nous*, 30, 1996, 112-132; *Natural Kinds and Conceptual Change*, Cambridge (MA), Cambridge University Press, 2004.



George Segal, 1966.

DOS FORMAS DE DUALISMO

David Sosa

University of Texas at Austin

david_sosa@austin.utexas.edu

RESUMEN

Distingo dos clases de motivaciones para el dualismo. Una motivación está guiada por el carácter distintivo de la fenomenología consciente. La otra está guiada por el carácter especial de la normatividad: ¿Es la racionalidad un problema incluso «más difícil» que el de la conciencia? No habrá ningún clímax dramático en el que vaya a mostrarse que estas dos corrientes dualistas tienen una fuente común. De hecho, pienso que son relativamente independientes.

PALABRAS CLAVE: Dualismo, materialismo, fenomenología consciente, normatividad, experiencia, cognición, intencionalidad.

ABSTRACT

«Two forms of dualism». I distinguish two sorts of motivation for dualism. One motivation is driven by the distinctive character of conscious phenomenology. The other is driven by the special character of normativity: is rationality an even «harder» problem than consciousness? There is no dramatic climax in which I show that these two dualist currents have a common source; in fact I think they are relatively independent.

KEY WORDS: Dualism, materialism, conscious phenomenology, normativity, experience, cognition, intentionality.

Hay dos formas de dualismo. La diferencia entre ellas responde a dos tipos de motivación. Una motivación está guiada por el carácter distintivo de la fenomenología de la conciencia, por los rasgos propios de la experiencia consciente. La otra motivación está guiada por el peculiar carácter normativo de la cognición, por la susceptibilidad esencial que tienen nuestras actitudes intencionales a ser evaluadas racionalmente.

Prometo que no habrá ningún clímax dramático en el cual se muestre que estas dos corrientes dualistas tienen una fuente común. De hecho, creo que son relativamente independientes. Sin embargo, como también intentaré poner de manifiesto, hay un sentido en el que las dos motivaciones ofrecen una interesante inversión de prioridades en relación a una expectativa independiente.

Así pues, creo que un tipo de motivación es relativamente familiar. La llamaremos la fuente basada en el «what it's like». Esta fuente se identifica muy bien



en el trabajo clásico de Thomas Nagel¹. La conciencia es un fenómeno subjetivo, una perspectiva esencialmente encapsulada, un punto de vista en primera persona. Y la conciencia está constituida por una fenomenología característica, que incorpora experiencias tales como el dolor, el aroma de las magdalenas en una pastelería, el sabor de una fresa madura, etc. Cualquier explicación naturalista de estos fenómenos dejará necesariamente algo fuera. Esto será así porque cualquier explicación naturalista necesitará «objetivar» —o al menos, des-subjetivar— los fenómenos, los caracterizará desde el punto de vista de la tercera persona, de una forma que será igualmente accesible a cualquiera.

Realmente, todos los desarrollos siguientes serían expresiones de la misma intuición fundamental:

- (i) Las ideas de Nagel sobre lo que sería ser como un murciélago («what it's like to be a bat»),
- (ii) las ideas de Kripke sobre la ausencia de una distinción apariencia/realidad para estados conscientes del tipo de los dolores²,
- (iii) el argumento de Jackson acerca de Mary³,
- (iv) el problema del vacío explicativo («explanatory gap»)⁴,
- (v) la concebibilidad de los zombies⁵, y
- (vi) el argumento de Searle sobre «la habitación china»⁶

Esa intuición consistiría en que hay un aspecto esencial de la conciencia que parece imposible de capturar en términos naturalistas. No quiero hacer aquí una defensa de ninguna de estas líneas argumentales específicas. Pero creo que merece la pena ver cómo todos estos diferentes ejemplos y consideraciones, que se han ofrecido motivando posiciones dualistas, son formas de dramatizar la diferencia entre el carácter subjetivo de la experiencia y la naturaleza objetiva de las propiedades físicas.

La respuesta estándar a este conjunto de consideraciones que consiste en distinguir entre conceptos y propiedades, insistiendo en el hecho de que aplicamos diferentes clases de conceptos, por un lado, a la experiencia y, por otro lado, al mundo físico, no muestra que las propiedades en cuestión sean distintas. Es un fenómeno familiar que tengamos diferentes conceptos para las mismas cosas. Y las propiedades no tienen por qué ser una excepción.

Esta es una respuesta importante. Es una respuesta de peso. Realmente, puede tener demasiado peso. Es difícil saber cuándo no aplicarla. Podemos imaginar un

¹ Thomas NAGEL, «What is it Like to be a Bat?» *Philosophical Review*, 83, 1974, pp. 435-50.

² Saul KRIPKE, *Naming and Necessity*, Harvard University Press, Cambridge (Mass), 1980, Lecture III.

³ Frank JACKSON, «Epiphenomenal Qualia» *Philosophical Quarterly*, 32, 1982, pp. 127-35.

⁴ Joseph LEVINE, «Materialism and Qualia: The Explanatory Gap» *Pacific Philosophical Quarterly*, 64, 1983, pp. 354-61.

⁵ David CHALMERS, *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*, Oxford University Press, New York and Oxford, 1996.

⁶ John SEARLE, «Minds, Brains and Programs» *Behavioral and Brain Sciences*, 3, 1980, 417-57.



argumento intentando mostrar que «estar arriba» es realmente la misma propiedad que «estar abajo», que «aquí» es «allí», que «ahora» es «después», etc. Simplemente se trataría de que tenemos múltiples conceptos para cada una de estas propiedades. ¿Cómo distinguir las absurdas aplicaciones de la estrategia de sus aplicaciones más adecuadas contra el dualismo? De nuevo, no propongo evaluar los tipos de maniobras que hemos expuesto. Creo que las consideraciones del tipo «what it's like» constituyen una motivación influyente y familiar.

De hecho, pienso que estas consideraciones tienen algún efecto incluso entre los fisicalistas: probablemente sean vistas como la principal amenaza contra el fisicalismo. En *Mind in a Physical World*, por ejemplo, Jaegwon Kim dice: «las noticias realmente malas son que algunas propiedades mentales, de manera notable las propiedades fenoménicas de la experiencias conscientes, parecen resistirse a la funcionalización, y esto quiere decir que no hay manera de explicar su eficacia causal dentro de un esquema fisicalista»⁷. Y David Chalmers tiene un bonito eslogan para esta opinión popular: «La intencionalidad es un problema, pero la conciencia es un misterio»⁸.

Sin embargo, quiero ahora distinguir un tipo de motivación completamente diferente, una motivación que se asociaría más adecuadamente con Donald Davidson que con Nagel. Llamémosla la fuente del dualismo basada en la «normatividad racional»⁹. Aquí, la idea es que, en parte, la mente consiste en estar sujeta a un tipo distintivo de evaluación normativa. Las mentes son tales que pueden ser irracionales o incoherentes, y esto las hace ser ontológicamente distintivas. Ningún objeto físico, en virtud de sus propiedades físicas específicas, es susceptible a este tipo de evaluación.

Aunque él mismo pretendía ser un monista, el anomalismo de Davidson implica una clase de irreductibilidad de los fenómenos mentales a lo físico, y él explica elegantemente las consideraciones que motivan esto en términos del papel de los principios de racionalidad y caridad, y las consideraciones de coherencia y consistencia generales, en la atribución de creencias y otros estados cognitivos. De acuerdo a Davidson, lo físico no tiene en cuenta tales principios. La identificación de propiedades físicas se realiza en términos de relaciones causales y de teorías físicas, con independencia de que se satisfagan principios de racionalidad.

Expresado con un poco más de generalidad, podemos quizás decir que los sistemas físicos —como tales— no están sujetos a normatividad racional. Hay un tipo distintivo de estatus normativo que es adecuado a nosotros, sujetos con mentes. Un tipo distintivo de estatus normativo que nosotros ponemos de manifiesto. Pero, si concebimos la mente como fundamentalmente un objeto físico, no podemos entender cómo esto puede ser así. Nuestra evaluabilidad racional se deriva de nuestra mentalidad; pero no puede derivarse de que seamos de los tipos físicos que somos.

⁷ Jaegwon KIM, *Mind in a Physical World*, MIT Press, Cambridge (Mass), 1990, pp. 118-9.

⁸ CHALMERS, D. (1996) *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*, New York y Oxford, Oxford University Press.

⁹ Donald DAVIDSON, «Mental Events» en Lawrence FOSTER y J.W. SWANSON (eds.), *Experience and Theory*, Duckworth, Londres, 1970.



Si lo mental fuera reducido asimétricamente a lo físico, entonces la evaluabilidad racional tendría que estar, al menos implícitamente, en la base de superveniencia física.

Otra buena fuente para esta segunda corriente dualista (aunque, de nuevo, él rechazaría la adscripción) es McDowell¹⁰. McDowell se siente impresionado por las diferencias entre el espacio de las razones y el espacio de la naturaleza. Realmente, él piensa que, debido a un tipo de ansiedad a la cual hemos sido susceptibles desde Descartes, es para nosotros un enorme problema filosófico entender cómo los fenómenos característicos del espacio de la naturaleza podrían tener un efecto normativo en el espacio de las razones. Hay formas de entender la percepción, por ejemplo, que harían difícil entender cómo la percepción puede llegar a justificar, o a condicionar normativamente, la creencia. La solución de McDowell consiste, en primer lugar, en investir a la percepción de contenido conceptual y, en segundo lugar —a la luz de la persistencia de un problema análogo, en concebir el mundo en sí mismo como conceptualmente articulado.

Lo que es importante para los propósitos presentes es que McDowell expresa muy bien nuestra sensación de que una naturaleza «desencantada» constituye una base inadecuada para explicar la normatividad de la actividad cognitiva.

Aunque no pretendo ser un experto en las siguientes figuras, otras fuentes históricas de este sentimiento incluyen a Adorno, Habermas, Horkheimer y Weber. El pensamiento que subyace parece ser el siguiente. Al jugar la razón un papel esencial en la individuación de los estados cognitivos, no habiendo nada en los estados físicos más allá de la red de relaciones causales en la que encajan —es decir, porque la razón es esencialmente una noción normativa mientras que la causación no lo es—, lo mental no puede ser reducido a lo físico en ningún sentido adecuado.

Al mismo tiempo, es importante recordar que hay una clase de «argumento desde la normatividad» que podría articularse en favor del dualismo, incluso a partir de la relativamente mínima base de la anterior motivación basada en el «what it's like». Si los sujetos se distinguen por su habilidad para involucrarse en presentaciones fenoménicas tales como los dolores, entonces, debido a la naturaleza intrínseca de estas presentaciones, los sujetos también han de distinguirse por poder reclamar el cumplimiento de ciertas constricciones normativas. Por ejemplo, debido a la naturaleza del dolor, suponiendo irrelevante todo lo demás, a los sujetos no se les debería hacer sentir ese estado. Aunque un trozo de materia se relacione de algún modo importante con una mente consciente, no es fundamentalmente en virtud de lo que ocurra en ese trozo de materia por lo que a los sujetos no se les debería hacer sentir dolor. La explicación normativa asigna a las propiedades mentales un papel básico que no puede ser llevado a cabo por ninguna propiedad física.

Podemos expresar este punto en términos kantianos. Desde la motivación para el dualismo basada en el «what it's like» podemos derivar otro argumento dualista con el efecto de que el fisicalismo no podría dar cuenta de nuestro «elevado valor».

¹⁰ John McDowell, *Mind and World*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1996.



Pero la fuente basada en la «normatividad racional» que he intentado aislar enfatiza más bien la incapacidad del fisicalismo para explicar nuestra dignidad.¹¹

De paso, otra observación. Desde Brentano, la intencionalidad ha sido vista como una marca distintiva de lo mental. Y la posibilidad de una reducción de la intencionalidad nos ha ocupado largo tiempo. Fodor, en su libro *Psychosemantics*, decía: «Supongo que, más pronto o más tarde, los físicos completarán el catálogo que han estado compilando de las propiedades últimas e irreducibles de las cosas. Cuando lo hagan, algo similar a ‘spin’, ‘quark encantado’ y ‘carga’ quizás aparezcan en la lista. Pero el ser-acerca-de seguramente no aparecerá; la intencionalidad simplemente no llega tan abajo».¹²

No añadiré aquí nada sustantivo sobre el tema. Pero diré, sólo brevemente, que la irreducibilidad de la intencionalidad, en sí misma, se deriva de la irreducibilidad de lo normativo.

Realmente pienso que hay una variedad de intencionalidad que de hecho sí es reducible, en el sentido de que puede ser adecuadamente concebida, siendo esto un asunto de co-variación modal, como sirviendo de señal portadora de información. Autores como Dennis Stampe,¹³ Fred Dretske¹⁴ y Jerry Fodor¹⁵, por ejemplo, y más recientemente Bryan Skyrms¹⁶, han ayudado mucho a elucidar este punto.

Sin embargo, puede haber un sentido residual en el que algo que debe llamarse intencionalidad ha sido dejado fuera en una reducción tal, un sentido que a veces conduce a una resistencia a lo que de otro modo es, por sí misma, una historia adecuada. Y tal vez puede presentarse mejor ese sentido de insatisfacción como la exigencia de una explicación respecto a un tipo diferente de intencionalidad.

Este otro tipo de intencionalidad es el que tiene el contenido de un estado. Contra el que se aplica la peculiar demanda que surge al obtener un contenido contradictorio. Parece que nuestras mentes están de hecho caracterizadas por este tipo de intencionalidad, de manera que si el tipo de intencionalidad que es susceptible de reducción no lo asume, nos encontramos con una brecha en nuestra comprensión. La atribución de estados físicos no está constreñida, excepto como mucho de manera derivada, por el hecho de que exista otro estado físico que esté realizando un contenido cognitivo que sea contradictorio.

Aunque cada una de estas dos amplias variedades de motivación tienen sus defensores, ambas han sido rechazadas por los fisicalistas. Lo que apenas se ha hecho

¹¹ Immanuel KANT, *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, traducido y editado por Mary Gregor, Nueva York, Cambridge University Press, 1998, pp. 42-3.

¹² Jerry FODOR, *Psychosemantics*, MIT Press, Cambridge (Mass), 1987, p. 97.

¹³ Dennis Stampe, «Toward a Causal Theory of Linguistic Representation» *Midwest Studies in Philosophy*, 2, 1977, pp. 42-63.

¹⁴ Fred DRETSKE, *Explaining Behavior*, MIT Press, Cambridge, (Mass.), 1988.

¹⁵ Jerry FODOR, «Semantics, Wisconsin Style», *Synthese*, 59, 1984, pp. 231-50.

¹⁶ Bryan SKYRMS, *Signals: Evolution, Learning, and Information*, New York, Oxford University Press, 2010.



es distinguirlas como dos categorías de dualismo, en las cuales muchos argumentos más específicos pueden encajar. Y a la luz de esta taxonomía, emerge ahora una consideración interesante: las dos motivaciones representan una clase de inversión respecto a una estructura común. El tipo de dualismo que específicamente responde a la fuente basada en el «what it's like» encontrará un importante apoyo en la realidad con la transición de la materia a la conciencia, comenzando desde la sentiencia y la sensación —de manera que, por ejemplo, los animales no-rationales que pueden sentir y percibir constituyen un desafío al materialismo tan bueno como podría serlo cualquier humano—. Por otro lado, el tipo de dualismo que responde en particular a la fuente basada en la «normatividad racional» encuentra el apoyo crucial en la realidad más bien en la transición de la percepción a la cognición —a la sapiencia—, así que mientras que en principio no se descarta la reducibilidad de la conciencia, sí que se rechaza la reducibilidad de una mente equipada con razón.

Aunque yo mismo tenga simpatía respecto a ambas tendencias dualistas —¡el dualismo está sobredeterminado!—, pienso que resulta un poco extraño poner la motivación basada en el «what it's like» por encima de la motivación basada en la «normatividad racional». Si nuestro punto de partida es un tipo de pensamiento inarticulado según el cual los animales no-humanos son, de alguna manera, más «animales» que nosotros, con lo que si se ha de encontrar en algún lugar una razón para el dualismo, será en primer lugar en nuestra naturaleza distintiva como animales racionales —ya que nosotros, los humanos, estamos de algún modo más alejados de la materia muda que los demás animales—, tal pensamiento tenderá a reforzar la motivación basada en la «racionalidad normativa», quizás en combinación con la motivación basada en la «normatividad racional».

La motivación basada únicamente en el «what it's like» encontraría razones a favor del dualismo en los rasgos que compartimos con los animales, y nuestra naturaleza distintiva como sujetos racionales no tendría ningún papel especial como fundamento. Según la otra motivación, si hay una clase de mente que podría ser reducible, es justamente el tipo que compartimos con otros animales conscientes pero a-rationales: son más como máquinas que nosotros.

De acuerdo a esta segunda motivación, el problema realmente difícil respecto a la conciencia no sería explicar la experiencia, sino explicar el carácter racional de algunos estados cognitivos.

He puesto sobre la mesa una taxonomía filosófica que encuentro útil. Y quiero destacar, en una vena metafilosófica, que las dos tendencias dualistas procederían, llegado el caso, mediante un movimiento de alejamiento respecto a lo que no puede ser concebido. Tal movimiento no debería caracterizarse por tomar como premisa que «Si no puede ser concebido, entonces no es así». En general, es obvio que este condicional resulta dudoso. Es bastante plausible pensar que existen muchas verdades más allá de nuestro alcance, y que nuestra habilidad para concebir que p es, realmente, como mucho, una guía falible para determinar si es el caso que p . Tenemos que convivir con la posibilidad de que nuestros mejores esfuerzos aquí, como en cualquier otro terreno, nos confundan.

Sin embargo, al mismo tiempo, difícilmente puede resultar inapropiado que debamos rechazar una posición que no podemos comprender. Así, si no pode-



mos entender el carácter fenoménico de los estados conscientes en términos de la satisfacción de cualesquiera condiciones que se nos ofrezcan específicamente como elementos de una teoría naturalista, una teoría que a su vez no podemos entender como requiriendo aspectos fenoménicos, entonces el dualismo resultará defendible en esa medida. Ocurre lo mismo con la motivación basada en la «normatividad racional»: si es inconcebible que, únicamente en virtud de sus propiedades, la materia sea apta para la evaluación normativa —si nunca es fundamentalmente en virtud de ocupar una posición en el espacio de la naturaleza que algo puede ser caracterizado como, digamos, irracional—, si la naturaleza es en este sentido algo no perteneciente a nuestro mundo, un «alien», entonces es fácilmente comprensible esta motivación para el dualismo.

En este punto, podría aprovechar la oportunidad para decir varias cosas provocativas e incendiarias sobre el materialismo. Pero me limitaré a lo siguiente: de algún modo me parece extraño que el dualismo se conciba como ontológicamente promiscuo e inflacionista. Muchos filósofos están dispuestos a creer que existe un número entre el siete y el nueve. Realmente, muchos filósofos creerían que existen muchos números, muchos, entre el siete y el nueve. Pensemos simplemente en el número ocho. Pero el número ocho no es idéntico a ninguna cosa física. Y la propiedad numérica de ser divisible entre dos no es idéntica a ninguna propiedad física. Así pues, ahora, ¡todos somos dualistas! En consecuencia, el dualismo no tiene por qué ser particularmente inflacionista. Ya estamos comprometidos con el tipo de categoría relevante. No nos convertimos en inflacionistas ontológicos por pensar que, respecto a un cierto tipo de categoría que nos es familiar, existen más ítems que aquellos que habíamos pensado que existían. Creo que tan sólo un absoluto y exhaustivo nominalista podría tirar la primera piedra no siendo hipócrita. Cualquier otro caso, en particular el del materialista común, ha de ser (¡como poco!) denunciado.

Traducción del inglés para *Laguna* por Manuel Liz

Recibido: octubre 2010

Aceptado: diciembre 2010



HECHOS Y VALORES*

El problema está en los hechos

Manuel Liz
Universidad de La Laguna
manuliz@ull.es

RESUMEN

El trabajo trata sobre la dicotomía entre hechos y valores. Se defiende la tesis de que los valores existen como posibilidades de evaluación positiva. Tales posibilidades no son hechos objetivos científicos, pero tampoco son hechos meramente subjetivos. Los valores existen de modo subjuntivo. También es subjuntivo su peculiar tipo de objetividad. Y podemos acceder epistémicamente a los valores porque, más allá de nuestro acceso epistémico a los hechos del mundo, también somos sensibles a dichas posibilidades. Mis argumentos seguirán algunas ideas de Eduardo Rabossi.

PALABRAS CLAVE: Hechos, valores, falacia naturalista, valoración, necesidades básicas, compromisos, normas, imaginación, compromiso.

ABSTRACT

«Facts and values. The problem is in the facts». The paper is about the dichotomy between facts and values. It is defended the thesis that values exist as possibilities of positive valuation. Those possibilities are not objective facts of a scientific kind, but they are not mere subjective facts either. Values exist in the subjunctive mode. Their peculiar sort of objectivity also is displayed in the subjunctive mode. And we can have epistemic access to values because far away our epistemic access to the actual facts of the world, we are sensitive to those possibilities. My arguments will follow some ideas of Eduardo Rabossi.

KEY WORDS: Facts, values, naturalistic fallacy, valuation, basic necessities, compromises, norms, imagination. commitment.

La dicotomía entre hechos y valores es una gran fuerza que articula toda la filosofía moderna. También buena parte del pensamiento contemporáneo. Sobrepasa otras muchas distinciones. Por ejemplo, la establecida entre una «filosofía continental»



y una «filosofía analítica»¹. No parece haber sido así en la filosofía griega ni en la filosofía medieval. No, al menos, del mismo modo. Para ambas, en general, hechos y valores estaban esencialmente mezclados.

Actualmente, la ciencia parece haber puesto a los hechos en su sitio. Vivimos en un mundo de hechos. Nuestro mundo está constituido por los hechos físicos, por los hechos de la química, por los hechos biológicos, por los hechos psicológicos, etc. Pero, ¿es eso todo lo que hay? ¿No vivimos también en un mundo de valores? ¿No existen de algún modo los valores y, sus parientes más próximos, las normas? ¿O, más bien, tan sólo existen nuestras diversas «valoraciones»? Unas valoraciones que, al fin y al cabo, serían únicamente unos hechos al lado de otros hechos.

En este trabajo voy a defender que sí existen los valores. Y que no existen como simples hechos. Que existen del mismo modo en que existe lo posible. Es decir, los valores no existen simplemente como unos hechos al lado de otros hechos, como unos hechos más. Pero los valores tampoco son algo meramente subjetivo. Los valores existen de modo subjuntivo. Su objetividad es *subjuntiva*. Defenderé que el valor de algo consiste en que eso a lo que se atribuye valor podría llegar a ser valorado por alguien, en ciertas circunstancias. El valor es un conjunto de posibilidades. Y somos sensibles al valor porque somos sensibles a esas posibilidades.

Conocer esas posibilidades provoca nuestros compromisos. Muchas veces, dichas posibilidades se actualizan. Así, somos sensibles al valor porque ciertos hechos actuales provocan nuestros compromisos. Alguien, en ciertas circunstancias, valora de hecho algo. Y nos sentimos comprometidos. Pero también otra manera muy común de acceder a esas posibilidades es a través de la imaginación. Imaginamos lo que podría llegar a valorarse. Y nos comprometemos con ello. Según voy a argumentar, de un modo u otro éstas son las fuentes últimas del valor: la imaginación y el compromiso. Y nuestros compromisos en un contexto social generan lo normativo.

¿Podemos escapar de la dicotomía entre hechos y valores? No podemos. Mejor dicho, no podremos mientras asumamos que hay una distinción entre los hechos científicos, los hechos que el conocimiento científico es capaz de establecer, describir, tipificar, etc., y los hechos objetivos pero no científicos que de una manera u otra hemos de reconocer. Mientras nos parezca que hay hechos objetivos que no son simplemente hechos científicos, la dicotomía entre hechos y valores mantendrá su vigencia.

En el trasfondo de ambas distinciones (la distinción entre hechos y valores, y la distinción entre hechos científicos y hechos-objetivos-aunque-no-científicos) está siempre nuestra mente. La capacidad de nuestra mente para reconocer ciertas objetividades y comprometerse con ellas. Descubrir que algo podría llegar a ser

* Este trabajo forma parte del Proyecto de Investigación FFI2011-24549 (*Puntos de vista y estructuras temporales*), financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad del Gobierno de España.

¹ Como una pequeña muestra, véanse los trabajos de Hilary Putnam y de Jürgen Habermas recogidos en H. PUTNAM y J. HABERMAS, *Normas y Valores (Introducción, traducción y notas de Jesús Vega y Francisco Javier Gil)*, Madrid, Trotta, 2008.



valorado por alguien, en ciertas circunstancias, nos compromete. Y sin duda, este compromiso es subjetivo. Pero la posibilidad de que algo pudiera llegar a ser valorado, en determinadas circunstancias, es un hecho que existe como existen todos los hechos posibles. Existe *en modo subjuntivo*. Y tiene una objetividad que sobrepasa a la objetividad de cualesquiera hechos científicos.

Consideremos descripciones que intenten establecer cuáles son nuestras disposiciones al compromiso dada nuestra condición natural, o dado nuestro grupo social o cultural de pertenencia. Tendríamos aquí un conjunto, sin duda muy complejo, de hechos complejos. Y muchos de ellos serían hechos disposicionales. Serían hechos acerca de nuestra capacidad para imaginar lo que podría llegar a ser valorado y para comprometernos con ello. Todos estos hechos describirían nuestra inserción en un mundo de valores y normas. Y nada impide, en principio, que pudieran hacerlo con objetividad. El problema crucial es si pueden establecerse esos hechos justamente como «hechos científicos».

Creo que cabe argumentar que nuestra capacidad para imaginar lo posible desbordará siempre nuestros intentos por establecer hechos científicos acerca de lo que podemos llegar a imaginar. ¿Por qué? Simplemente porque en nuestros intentos por establecer esos hechos científicos estará siempre involucrada nuestra capacidad para imaginar lo posible más allá de cualesquiera hechos científicos que lleguen a establecerse. El que el hacer ciencia siempre involucre crucialmente valores y normas «no reducidos» implica que los valores y las normas no puedan ser completamente reducibles a los hechos estrictamente científicos, y menos aún eliminados por ellos.

La capacidad para imaginar lo que podría llegar a ser valorado pone en juego una objetividad que no puede ser relativizada a una condición natural que podamos especificar en términos científicos. Tampoco es una objetividad que podamos relativizar a un grupo social o cultural. Y no es una objetividad que pueda explicarse mediante una simple disposición «del mismo tipo» que otras disposiciones.

Como hemos dicho, esa capacidad de imaginar genera compromisos. ¿Tenemos aquí hechos científicos? ¿Habrán hechos científicos relevantes sobre nuestras capacidades de compromiso? Esto vuelve a ser problemático. En la medida en que el comprometerse con algo implique aspectos cualitativos, y no sólo disposiciones a llevar a cabo conductas de una clase u otra, es decir, en la medida en que exista una peculiar, digámoslo así, «cualidad del compromiso», necesitaremos enfrentarnos a problemas fundamentales de las ciencias cognitivas y de la filosofía de la mente. Y el resultado vuelve a ser muy parecido. Si hay objetividad respecto a nuestros compromisos, no parece ser una objetividad que pueda ser completamente reducible a los hechos científicos.

Es una idea sugerente ver lo normativo como un precipitado de esos compromisos en un contexto social. Puede que los compromisos siempre requieran un contexto social. En cualquier caso, situados en un contexto social, nuestros compromisos se modulan dando lugar a una amplia y rica variedad de normas. Nuestros compromisos chocan entre sí. Se producen múltiples problemas de coordinación de nuestras acciones. Nuestros compromisos también participan en el juego colectivo del «dar y pedir razones» explícitas a través de nuestros lenguajes. Todo esto involucra lo que, en un sentido muy genérico, cabe llamar «convenciones». Y también genera



nuevas convenciones. Con todo ello, accedemos a nuevas posibilidades, que valoramos más o menos. Se producen nuevos problemas de coordinación. Se producen nuevas jugadas en el tablero de las razones (un tablero sólo parcialmente definido). Y tienen lugar nuevos compromisos colectivos. Así surgen las normas. Las normas sobre cómo circular en carretera. Las normas jurídicas. Las normas morales. Y tal vez también, las normas de la lógica².

Esas normas heredan la objetividad de los valores. Esto es, heredan la objetividad de nuestra capacidad para imaginar lo posible y de nuestra capacidad para el compromiso. Cabe hablar de normas relativas a nuestra condición natural. También, de normas relativas a un grupo social o cultural. Y cabe hablar de disposiciones normativas. Pero, en último término, lo normativo pierde su carácter justamente «normativo» si es completamente relativizado a una condición natural, o a un grupo social o cultural. O si es reducido a una simple disposición que pueda ser completamente descrita en términos científicos. El relativismo y el reduccionismo comparten aquí un mismo destino eliminativista.

En mi trabajo, voy a desarrollar las anteriores ideas en varias direcciones³. Su origen es la lectura de algunos trabajos de Eduardo Rabossi. Y esas lecturas fueron a su vez motivadas por animadas conversaciones con Rabossi sobre todos estos temas. Quien conociera a Rabossi sabe el entusiasmo que podía llegar a poner en la discusión filosófica. Casi el mismo tipo de entusiasmo que animaba sus discusiones sobre cuestiones sociales y políticas. La filosofía tenía que ver tanto con lo uno como con lo otro. Por ello, la filosofía era tan importante. Mientras la conversación no se reanuda, nos quedan los textos.

1. UNA TENSIÓN Y UNA FALACIA

El desarrollo del conocimiento científico ha alimentado una fuerte tensión entre dos extremos:

Por un lado, querer dar un sentido robusto, dentro de un marco naturalista austero (materialista, fiscalista, etc.), a los valores y las normas.

² En este punto, asumo que una mezcla de Searle, Brandom y Lewis podría ofrecer un marco explicativo adecuado, en el que no obstante debería decirse algo especial sobre la lógica. Véanse J. SEARLE, *The Construction of Social Reality*, Nueva York, The Free Press, 1995 [Trad. cast.: *La construcción de la realidad social*, Barcelona, Paidós, 1997]; R. BRANDOM, *Making it Explicit. Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*, Cambridge, Harvard Univ. Press, 1994 [Trad. cast.: *Hacerlo explícito. Razonamiento, Representación y Compromiso Discursivo*, México, Herder, 2005]; y D. LEWIS, *Conventions. A Philosophical Study*, Cambridge, Harvard Univ. Press, 1996. ¿Y qué se puede decir de especial sobre la lógica? Acaso baste con decir que la lógica incluye absolutamente cualquier posibilidad. Y que, por ello, su objetividad (fáctica y contrafáctica, subjuntiva) es máxima.

³ Algunas de ellas, con ciertas variaciones, pueden encontrarse en M. LIZ, «Las fuentes del valor», en Diana PÉREZ y Luis FERNÁNDEZ MORENO (eds.) *Cuestiones Filosóficas. Ensayos en Honor de Eduardo Rabossi*, Buenos Aires, Catálogos S.R.L., 2008, pp. 55-77.



Por otro lado, tener que reconocer que los hechos científicos (en último término, hechos físicos en su sentido más estricto) excluyen toda norma y valor.

Las reacciones frente a esta tensión pueden ser muy variadas. Y podemos situarnos más cerca de un extremo que del otro. Muy cerca del segundo extremo que acabamos de describir, estarían posiciones como las del eliminativismo y el ficcionalismo respecto a los valores y las normas. Los valores y las normas simplemente no existirían. O tendrían el estatus de las «ficciones útiles». También estarían posiciones no-cognitivistas como las del emotivismo, el expresivismo o el prescriptivismo. Ser no-cognitivistista sobre un campo de fenómenos implica que los enunciados declarativos sobre dicho campo no tienen estrictamente valores de verdad. Los enunciados sobre valores y normas (enunciados del tipo «x es valioso», «y es un derecho básico», «se debe hacer z», etc.) deben ser parafraseados como expresando nuestros sentimientos y actitudes, o como teniendo un valor prescriptivo similar al valor prescriptivo de las órdenes.

A su vez, cercanas al primer extremo se situarían todas aquellas posiciones que intentan articular un naturalismo (materialismo, fisicalismo, etc.) capaz de extraer valores y normas a partir de hechos científicos peculiares, por ejemplo de hechos relativos a ciertas disposiciones biológicas, o de hechos relativos a ciertas disposiciones psicológicas, o sociales, etc.

Más allá de este primer extremo, también encontraríamos otro amplio grupo de posiciones que intentan hacer menos austero el naturalismo involucrado en nuestra forma de presentar la tensión. Dichas posiciones pueden adoptar interpretaciones ficcionalistas, pero esta vez respecto de todas las entidades postuladas por las teorías científicas, o respecto de parte de ellas. O también pueden asumir un cierto no-cognitivismo general dirigido ahora al conocimiento científico. Las filosofías instrumentalistas, pragmatistas y convencionalistas de la ciencia se situarían aquí. También el coherentismo. Y el relativismo llevaría hasta el límite dicho no-cognitivismo. De alguna manera, sin embargo, todas estas posiciones resultan frustrantes. Querer situarse más allá del primer extremo no es más que una forma de empeñarse en esconder la cabeza al modo del avestruz.

Es importante resaltar que la anterior tensión sólo llega a tener pleno sentido en la medida en que existe un conocimiento científico con pretensiones de «completud». Por ello, esta tensión surge, y renueva su vigor, en íntimo paralelo al desarrollo milagroso de la ciencia moderna. La llamada «falacia naturalista» es una cristalización sumamente importante de dicha tensión. Hume la formula con una claridad que aún mantiene su fuerza. Y Moore la reformula de manera que afecta directamente a todos los planteamientos cercanos al primero de los extremos señalados más arriba.

El núcleo de la falacia naturalista es el siguiente diagnóstico:

Parece ser una falacia, o en cualquier caso un argumento inválido, pretender inferir, o derivar, enunciados evaluativos o normativos (por ejemplo, enunciados acerca de nuestros derechos y obligaciones) a partir de enunciados sobre hechos.

A veces, la falacia naturalista se presenta en forma de una brecha ontológica entre las esferas del «ser» y del «valor», o entre las del «ser» y del «deber ser». En



sentido propio, habría que hablar de enunciados, o tal vez proposiciones, porque únicamente entre ellos pueden existir claramente inferencias. Y tanto podría darse esa supuesta brecha ontológica siendo derivables enunciados evaluativos o normativos a partir de enunciados sobre hechos como, también, podría no existir ninguna brecha ontológica sin que se llegue a dar esa derivación. Con todas estas precauciones, sin embargo, podemos relajar nuestro lenguaje.

Las nociones de inferencia o derivación involucradas en la falacia naturalista pueden abarcar todo tipo de justificación, y referirse no solo al caso deductivo. En cualquier caso, el problema se agrava al constatar que no estamos simplemente ante un argumento falaz, o inválido, sino que estamos ante un tipo de argumento que empleamos con «mucha frecuencia». Simplemente, solemos argumentar así. Y en cierto sentido, sin duda importante, quisiéramos poder hacerlo. Quisiéramos poder fundamentar nuestros valores y nuestras normas en algo objetivo.

Teniendo esto en cuenta, hay dos maneras muy distintas de interpretar la falacia naturalista. Una de ellas es mucho más radical que la otra. Se puede, en primer lugar, interpretarla como mostrando que ningún valor o norma puede derivarse, o ni tan siquiera justificarse, a partir de nada. En segundo lugar, se puede interpretar la falacia naturalista como mostrando que ningún hecho científico permite inferir, o justificar, ningún valor ni norma.

Realmente, la primera interpretación es muy radical. Significa la autosuficiencia absoluta de cada valor y de cada norma particulares. En último término, ningún valor y ninguna norma podrían encontrar apoyo en nada distinto de sí mismos. Ni siquiera, en otros valores o normas. Pretender esto, sería también cometer una falacia. Tanto la falacia naturalista como esta nueva falacia, que podemos llamar «valorativista», o «normativista», serían casos especiales de la absoluta autonomía de todo valor y norma.

La segunda interpretación es mucho más modesta. Y parece más apropiada. Sobre todo, si tenemos en cuenta, como ya hemos dicho, que la falacia naturalista debe principalmente su fuerza a la tensión originada por el conocimiento científico. Son los «hechos científicos» los que quitan (los que han quitado) realidad a los valores y las normas. El problema no está, pues, tanto en los valores y las normas como en los hechos. ¡El problema está en los hechos!

2. HECHOS CIENTÍFICOS Y HECHOS OBJETIVOS

La pregunta que inmediatamente se suscita es la de si no habrá otros hechos a tener en cuenta aparte de los hechos científicos. Es importante esta pregunta pues si los hechos científicos no fueran «todos los hechos», entonces tal vez de esos otros hechos sí pudieran derivarse valores y normas. En este punto, será aquí útil trazar una distinción entre:

Hechos científicos: Son los hechos objetivos descritos por la ciencia, o que la ciencia permitiría describir. Y podemos suponer que, en última instancia, los hechos científicos han de ser hechos físicos (hechos objetivos descritos por la física, o que la física permita describir, o que la física debiera permitir describir, etc.).



Hechos objetivos: Son hechos respecto a los cuales se cumplen las dos condiciones siguientes:

Condición 1: Respecto a ellos es posible una «objetividad epistémica» en el sentido de que existen criterios operativos para establecer que realmente se dan dichos hechos (es decir, no son hechos simplemente porque nos gusten, o porque opinemos que son hechos, etc.).

Condición 2: A su vez, adoptar esos criterios no depende crucialmente de la aceptación de valores o normas de tipo extra-epistémico (es decir, no son criterios que se adopten simplemente porque nos guste adoptarlos, o porque opinemos que tienen que adoptarse, etc.).

La objetividad epistémica depende obviamente de valores y normas epistémicas. Pero, en el nivel de los hechos, no puede depender de nuestros gustos, opiniones, etc. Ni puede depender, en el nivel de los criterios, de valores o normas de tipo extra-epistémico. Para poder tener hechos objetivos, no basta con una condición como 1. Se requiere también algo como la condición 2. Nuestra definición de hechos objetivos recoge la idea de que si podemos tener realmente esta clase de objetividad epistémica respecto de un hecho, entonces hemos de reconocer que estamos ante un hecho objetivo.

Ciertamente, la ciencia nos proporciona objetividad epistémica. Los hechos científicos son hechos objetivos que satisfacen nuestras condiciones 1 y 2. Es más, en muchos campos la ciencia fija el estándar de objetividad epistémica. No hay duda alguna, los hechos científicos son hechos objetivos. Ahora bien, ¿hay hechos objetivos que no sean hechos científicos?

En el apartado siguiente nos ocuparemos de esta cuestión. Pero, antes, digamos algo más sobre los hechos. Podemos entender los hechos como estados de cosas, actuales o posibles. Claro que esto no es decir mucho. Intentando precisar un poco más, podemos pensar en un hecho como en algo teniendo una propiedad, o manteniendo una relación con otras cosas. Esto es algo más. Y tal vez pueda bastarnos. Con ello, ni siquiera prejuzgaríamos el que las categorías de objeto y de propiedad, o relación, sean categorías últimas. Quedaría abierta la posibilidad de que estas categorías (objeto, propiedad, relación) puedan ser derivadas de otras categorías aún más básicas, por ejemplo de la categoría de proceso.

¿Hay hechos que no sean hechos objetivos? ¿Hay hechos, digámoslo así, «subjetivos»? ¿Y habrá acaso hechos que no sean ni objetivos, ni tampoco subjetivos, por ejemplo «hechos trascendentales»? Tampoco necesitamos responder a estas preguntas. Lo que nuestra distinción quiere introducir es únicamente la posibilidad de que, aunque todo hecho científico sea un hecho objetivo, haya hechos objetivos (actuales o posibles) que no sean, ni tal vez puedan llegar a ser, hechos científicos.

3. HECHOS OBJETIVOS PERO NO CIENTÍFICOS

La segunda interpretación de la falacia naturalista, más arriba señalada, es compatible con poder derivar, o justificar, valores y normas a partir de hechos que sean «objetivos-aunque-no-científicos».



Hay varias conocidas estrategias para intentar evitar la falacia naturalista que se relacionan con esta idea. Una de ellas consiste en argumentar que la distinción entre los hechos científicos y los valores, o los hechos científicos y las normas, tiene un carácter inevitablemente borroso. Otra estrategia consiste en argumentar que los casos más abundantes son aquellos en los que hay una mezcla de hechos científicos y de valores, o de hechos científicos y de normas. Otra estrategia, también muy común, se basa en argumentar que hay otros hechos aparte de los hechos objetivos (por ejemplo los que hemos denominado «hechos subjetivos», o «hechos trascendentales»). En estos tres casos, los valores y las normas podrían derivarse, o justificarse, en base a hechos no científicos. Sin embargo, no es exactamente esto lo que estamos buscando con nuestra distinción entre hechos científicos y hechos objetivos.

Hemos introducido esa distinción simplemente con el propósito de sugerir que tal vez haya hechos objetivos que no sean, ni acaso puedan ser, hechos científicos. Los hechos borrosos situados entre los hechos científicos y los hechos evaluativos, o entre los hechos científicos y los hechos normativos; las mezclas de hechos científicos y de valores, o de hechos científicos y de normas; y los hechos al margen de los hechos objetivos (hechos subjetivos, hechos trascendentales, etc.) podrían ser hechos incapaces de cumplir las anteriores condiciones 1 y 2. Y siendo esto así, no podrían ser considerados «hechos objetivos»⁴. Pero, sin ser hechos «objetivos», en el sentido más arriba definido, ¿qué se conseguiría al mostrar que los valores y las normas sí podrían derivarse de esos tipos de hechos tan peculiares? Creo que, de conseguirse claramente algún resultado, tal resultado sería muy poco significativo respecto a la tensión de fondo.

Mi opinión es que la derivación de valores y normas a partir de hechos no objetivos, en el sentido más arriba definido, o en algún sentido cercano, es completamente irrelevante respecto de la tensión generada por los hechos científicos. Lo que necesitamos (lo que necesitaríamos) es alguna clase de hechos objetivos que no sean hechos científicos. Ahora bien, ¿a qué clases de «hechos-objetivos-aunque-no-científicos» podríamos apelar?⁵

En realidad, muchas descripciones ordinarias de hechos intentan describir hechos objetivos. Pero no siempre lo consiguen. También intentan hacerlo las descripciones teleológicas, las descripciones que apelan a un diseño o a una función, ya sea ésta biológica, psicológica o social. En ocasiones, estas descripciones pretenden

⁴ Los hechos borrosos y las mezclas tendrían graves dificultades a la hora de satisfacer nuestra condición 2. Los hechos no objetivos (por ejemplo, «hechos subjetivos», «hechos trascendentales», etc.) tendrían no menos graves dificultades para satisfacer nuestra condición 1. Por cierto, añadido el «etc.» a fin de no cerrar la puerta a una posible articulación conceptual de otras clases diferentes de hechos no objetivos. En cualquier caso, me parece difícil que se pudiera llegar a satisfacer en estos casos la condición 1. Los hechos subjuntivos, a los que acabaré apelando (hechos acerca de lo que podemos imaginar, generando al hacerlo ciertos compromisos), no serían hechos subjetivos sino objetivos. Y satisfacerían las condiciones 1 y 2. Pero, y esto sería lo importante, en muchos casos no serían hechos científicos.

⁵ En adelante, hablaré simplemente de hechos, o de hechos objetivos, sobreentendiendo y añadiendo sólo cuando sea necesario la calificación de «aunque no científicos».



ser descripciones de hechos científicos. Sin embargo, esto puede llegar a ser muy problemático. De cualquier forma, de momento, prefiero dejar al margen estas descripciones. Al final del trabajo, volveremos a considerarlas.

Hay dos tipos particulares de descripciones de hechos objetivos que han sido propuestas como siendo directamente relevantes a la hora de esquivar la falacia naturalista. Son las descripciones de nuestras necesidades humanas básicas y las descripciones acerca de la existencia de promesas. Merecerá la pena detenernos un momento en ellas.

4. PROMESAS Y COMPROMISOS

En un famoso trabajo, John Searle intentó mostrar el carácter falaz de la propia falacia naturalista en base a ciertos hechos objetivos sobre las promesas⁶. Su argumento era simple y contundente. Que tenga lugar una determinada promesa parece ser un hecho objetivo. Y si a este hecho objetivo le añadimos el hecho, sin duda también objetivo pero de carácter analítico, o acaso convencional, de que debemos cumplir lo que prometemos, podemos obtener como conclusión algo incuestionablemente normativo: que se debe cumplir aquello que se ha prometido. Las dos premisas establecen hechos objetivos. La conclusión es normativa. Y la inferencia parece válida.

Son muchos los comentarios que provocó la propuesta de Searle. ¿Por qué no acaba de convencer? Creo que la razón principal radica en que no es completamente obvio que el prometer algo sea un hecho objetivo. El prometer algo se mueve en una zona borrosa entre los hechos científicos y los valores y normas. Tal vez sea una mezcla de ambas cosas. Pero, sobre todo, hay un problema con la objetividad y los criterios de objetividad involucrados en nuestras condiciones 1 y 2.

El problema puede plantearse en forma de un dilema. Supongamos, por un lado, que respecto a la constatación de las promesas no haya criterios de objetividad epistémica que claramente prescindan de valores y de normas extra-epistémicas. Para constatar una promesa, podría argumentarse, es necesario atribuir unas intenciones de compromiso. Es preciso interpretar una conducta como «expresando actitudes de compromiso». Y este ejercicio de interpretación de una conducta como expresando ciertas actitudes parece implicar valores no solo epistémicos. Y asumir normas no solo epistémicas. Pero, entonces, el caso de las promesas no sirve para mostrar que pueden derivarse valores y normas a partir de ciertos hechos objetivos. Apelar a las promesas es insuficiente. Hay que llegar hasta los compromisos.

⁶ J. SEARLE, «How to derive «ought» from «is» », *The Philosophical Review*, 407, 1964, pp. 43-58. Véase también «Deriving «ought» from «is»», en J. SEARLE, *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1969, pp. 175-98 [Trad. cast., *Actos de habla*, Madrid, Cátedra, 1986].



Supongamos, por otro lado, que respecto a las promesas sí existan criterios de objetividad epistémica que claramente prescindan de valores y de normas extra-epistémicas. Y que ello sea así porque sí que hay criterios de objetividad respecto a los propios compromisos. Entonces, el caso de las promesas sobraría respecto a mostrar que, efectivamente, sí pueden derivarse valores y normas a partir de ciertos hechos objetivos. Sobraría porque bastaría con ir directamente al caso de los compromisos.

Podemos sintetizar nuestro resultado de la siguiente forma. Si no hay promesas sin compromisos, como parece obvio, el caso esgrimido por Searle de las promesas o bien 1) no sirve, es decir, es insuficiente; o bien 2) simplemente sobra.

Más adelante, exploraremos con detalle las posibilidades ofrecidas por los compromisos. Aparentemente, los compromisos parecen situarnos ante ciertos hechos «subjetivos». Pero no deben engañarnos las palabras. Propiamente, lo que tenemos es una actitud subjetiva. Comprometerse con algo es una actitud subjetiva. Y tal vez sí pueda haber hechos objetivos, aunque no científicos, acerca de la existencia o no existencia de esas actitudes subjetivas. Y a través de estos hechos objetivos, acaso podamos encontrar un camino argumental que nos acabe llevando a los valores y las normas.

5. DERECHOS HUMANOS, NECESIDADES HUMANAS BÁSICAS Y PROMESAS

En diversas ocasiones, Rabossi recurrió tanto a las promesas como a las necesidades humanas básicas para criticar el supuesto carácter falaz de la falacia naturalista. El contexto era el problema de una fundamentación de los derechos humanos, de una fundamentación que no fuera trascendentalista ni simplemente ficcionalista⁷.

Rabossi distinguía cinco modelos generales de fundamentación, no trascendentalista ni ficcionalista, de los derechos humanos: 1) El ius-naturalista, 2) el historicista, 3) el basado en la noción de necesidades humanas básicas, 4) el basado en exigencias morales de los agentes, y 5) el basado en la pertenencia a una comunidad.

Puestos a elegir entre estos cinco modelos, Rabossi se inclinaba por el tercero, el basado en la noción de necesidades humanas básicas. Según Rabossi, es altamente plausible y convincente seguir un patrón inferencial como el siguiente:

⁷ Véase E. RABOSSÍ «Necesidades humanas y moralidad», *Actas del II Simposio Internacional de Filosofía*, México, UNAM, 1983, pp. 31-52; «Acerca de la fundamentación de la ética», *Revista Latinoamericana de Filosofía* IX, 3, 1983, pp. 211-21; «La fundamentación de los derechos humanos: algunas reflexiones críticas», en L. VALDIVIA y E. VILLANUEVA (eds.), *Filosofía del Lenguaje, de la Ciencia, de los Derechos Humanos y Problemas de su Enseñanza*, México, UNAM, 1987, pp. 147-156; «La teoría de los derechos humanos naturalizada», *Revista del Centro de Estudios Constitucionales (Madrid)*, 5, 1990, pp. 159-75. Sobre la falacia naturalista, véase también E. RABOSSÍ, *Estudios Éticos*, Valencia (Venezuela), Univ. de Carabobo, 1979.



X es una necesidad básica para el sujeto A

Luego, A debe tener X (tener X es un derecho de A)

Con todo, también sugería que se podría abandonar completamente el proyecto fundamentador de los derechos humanos. Se podrían dejar de lado los cinco modelos fundamentadores anteriores y cambiar radicalmente de enfoque.

Cabría considerar, nos dice Rabossi, la Declaración Universal de los Derechos Humanos como una «gran promesa colectiva». De acuerdo a este diferente enfoque, el valor de los derechos humanos, y su fuerza normativa vinculante, se crearía a través de la propia Declaración Universal de los Derechos Humanos. Lo más importante de este enfoque sería un sentido de «declaración» completamente afín al sentido en el que los actos de habla declarativos, analizados por Austin y Searle, son capaces de crear, de constituir, de instituir, nuevas realidades⁸.

La Declaración Universal de los Derechos Humanos sería una gran promesa colectiva fuertemente comprometida y comprometedora. Recordemos dos textos de Rabossi donde se expresa con gran claridad esta idea:

Tal problema [de fundamentación de los derechos humanos], de existir ha sido cancelado al emitirse la Declaración Universal de los Derechos Humanos. Esa Declaración expresa, positivamente, un acuerdo universal acerca de un ideal común de la humanidad. Ese ideal consiste en visualizar un mundo en el que todos y cada uno de los seres humanos logren el gozo de la plenitud de sus potencialidades. Ese será un mundo justo. (Rabossi, 1987, p.155).

¿Es ésta [la anterior] una respuesta correcta? [...] Siento que hay mucho de verdad en ella; que la positivización, a nivel planetario, de los derechos humanos es un hecho que posee una peculiar dimensión, que debe ser adecuadamente evaluada. Pienso, además, que como adoptar esta línea de pensamiento implica rechazar el paradigma tradicional de fundamentación de los derechos humanos, queda pendiente la tarea de generar un nuevo paradigma. (Rabossi, 1987, pp.155-6).

Recapitulemos. Rabossi nos ha situado ante dos diferentes propuestas, no trascendentalistas ni ficcionalistas, a la hora de justificar algo como los derechos humanos: la existencia de un conjunto de necesidades humanas básicas y la existencia de una comprometida y comprometedora declaración, la Declaración Universal de los Derechos Humanos. ¿Tendremos en todo esto «hechos objetivos» adecuados⁹?

⁸ Véase J. SEARLE, *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1969 [Trad. cast., *Actos de habla*, Madrid, Cátedra, 1986]; *The Construction of Social Reality*, Nueva York, The Free Press [Trad. cast., *La construcción de la realidad social*, Barcelona, Paidós, 1997]; y «¿Cómo construimos la realidad social?», *Laguna*, 5, 1998.

⁹ En LIZ (2008), *op. cit.*, hablaba de «hechos impuros», en contraste con los «hechos puros» descritos por la ciencia. También utilicé esta terminología en la presentación oral de este trabajo (en el *Seminario Homenaje a Eduardo Rabossi* celebrado en la Facultad de Filosofía de la Universidad de La



Creo que no. La segunda opción nos enfrenta nuevamente a las promesas. Y vuelve a tener en su versión colectiva el mismo problema al que se enfrenta en su versión individualista: O bien no sirve, es decir, es insuficiente; o bien simplemente sobra.

Expliquemos, de nuevo, brevemente, el dilema que se plantea. ¿Cómo saber si realmente existe una promesa, individual o colectiva? ¿Cómo saber que no se han «cruzado los dedos», individual o colectivamente? Las promesas remiten inevitablemente a los compromisos. Y o bien no hay hechos objetivos adecuados respecto a los compromisos, y entonces no sirve de nada la opción de las promesas; o bien sí hay hechos objetivos adecuados respecto a los compromisos, y entonces la opción de las promesas simplemente sobra.

La opción basada en la existencia de unas necesidades humanas básicas también está llena de problemas. Esta vez, sobre todo, respecto a la condición 2. La determinación de las necesidades humanas básicas parece depender crucialmente de valores y normas no sólo de tipo epistémico. El que algo sea una necesidad humana básica difícilmente es un hecho objetivo en el sentido definido.

Aún hay otros problemas. El enfoque basado en unas necesidades humanas básicas pretende derivar un deber a partir de una serie de hechos relativos a nuestra condición natural. En realidad, como hemos señalado, tal vez no sean hechos estrictamente «naturales». Si la determinación de las necesidades humanas básicas depende de valores y normas no epistémicos, habrá también una importante relativización social y cultural. En cualquier caso, muchos de esos hechos habrán de ser hechos disposicionales. Pero, como hemos dicho, la relativización y el disposicionalismo se quedan siempre cortos a la hora de establecer deberes y obligaciones.

¿Por qué la relativización a una cierta condición o la mera existencia de determinadas disposiciones no llegan a determinar deberes y obligaciones? Examinemos primero la relativización. Pese a las apariencias, el que algo sea un deber dada nuestra condición, ya sea esta natural, social o cultural, no es una proposición normativa sino descriptiva. Decir, por ejemplo, que no se debe comer carne de cerdo sí es hacer un enunciado normativo. Pero decir que si eres musulmán no debes comer cerdo, no es decir nada normativo. Simplemente es describir algo. Lo normativo se pierde al relativizarlo a una condición.

Consideremos ahora las disposiciones. El que estemos dispuestos a hacer algo, el que tengamos la disposición o la tendencia a hacerlo, no justifica suficientemente el que debamos hacerlo. Una cosa es que «x deba hacer A» y otra, muy distinta, que «sea muy probable que x haga A», o que «tengamos la tendencia a hacer A». Y algo enteramente parecido ocurriría también con los valores. Que algo sea valioso es muy distinto a que tengamos la disposición a valorarlo positivamente. Sin duda, hay

Laguna, 2010). Debo a David Sosa la sugerencia de que se trata de un contraste muy poco afortunado. Parece como si los «hechos impuros» fueran hechos de segunda categoría. Aunque mi intención siempre fue irónica, sin duda es preferible evitar esta impresión. Y la reformulación que ahora ofrezco, distinguiendo entre «hechos científicos» y «hechos objetivos», algunos de ellos científicos y otros no, creo que consigue evitarla.



conexiones importantes entre el valor y el valorar. Sin embargo, parece existir una diferencia importante entre el valor que algo puede tener y que de hecho tengamos la disposición a valorarlo.

El patrón inferencial propuesto por Rabossi a propósito de las necesidades básicas, presentado más arriba, oculta estos problemas. O da por supuesta una solución. Pero son problemas que deberían tratarse explícitamente. Si no se consiguen, de alguna manera, neutralizar los efectos de la relativización y del disposicionalismo, no se podrán ofrecer «hechos objetivos» adecuados a fin de inferir o justificar valores y normas¹⁰.

Satisfaciendo las condiciones 1 y 2 tenemos hechos objetivos. Y es razonable reconocer hechos objetivos que no sean hechos científicos. Pero, aun concediendo todo esto, para que esos hechos objetivos puedan ser adecuados a la hora de inferir a partir de ellos, o de justificar con ellos, valores o normas se requiere algo más que haber satisfecho nuestras condiciones 1 y 2. Se requiere también poder neutralizar la relativización y la condicionalización.

Ahora podemos entender mejor por qué los hechos científicos generan una tensión tan fuerte respecto a los valores y las normas, tensión que destacábamos al comienzo de nuestro trabajo. Los hechos científicos no pueden evitar una relativización y una condicionalización. No pueden evitar una relativización porque justamente pretender ser hechos sobre nuestra condición (natural, social o cultural). Y no pueden evitar una condicionalización porque muchos de ellos siempre habrán de ser hechos disposicionales (hechos acerca de lo que tendemos a hacer, acerca de lo que es más probable que hagamos, etc.).

6. UNA REFLEXIÓN SOBRE LAS FUENTES DE LOS VALORES Y DE LAS NORMAS

Cambemos por un momento de perspectiva. Y reflexionemos sobre cuáles pueden ser las fuentes de los valores y las normas. ¿De dónde vienen los valores y las normas?

En primer lugar, pensemos en las normas. Supongamos que lo que es valorado positivamente suscite nuestros compromisos. Y que esto implique internamente cierta normatividad, digamos, individualista. Y que esa normatividad sea motivadora y oriente nuestras acciones. Por supuesto, no todas, pero sí muchas de ellas. O al menos, si no nuestras acciones, sí al menos nuestros intentos de justificarlas racionalmente. Sigamos especulando. En un contexto social, esas diferentes normatividades individualistas se integran en complejos procesos que, por un lado, involucran el surgimiento de convenciones, a fin de solucionar diversos problemas

¹⁰ Paul Boghossian ha ofrecido recientemente muy buenos argumentos mostrando cómo la relativización y el disposicionalismo conducen a la eliminación de valores y normas. Véase P. BOGHOSSIAN, *Fear of Knowledge. Against Relativism and Constructivism*, Oxford, Clarendon Press, 2006 [Trad. cast., *El miedo al conocimiento. Contra el relativismo y el constructivismo*, Madrid, Alianza, 2009].



de coordinación y, por otro lado, recurren reiteradamente a las convencionalidades del lenguaje, participando en el asombroso juego del «pedir y dar razones». Todo esto acaba provocando nuevas convenciones, que a su vez son valoradas por los sujetos involucrados. Y el considerar esas nuevas convenciones, actuales o posibles, puede generar nuevos compromisos, en muchos casos ya explícitamente colectivos. Y con ello, pueden originarse normatividades colectivamente vinculantes. Sin duda, todo esto suscita numerosos problemas. No es fácil pasar de los valores a las normas. Ni de una normatividad individual a una normatividad de tipo colectivo. Las mediaciones habrán de ser múltiples y diversas. Pero no quiero detenerme ahora en estas cuestiones¹¹. Podemos adoptar un esquema general como el siguiente:

- (1) En las circunstancias C, y en relación a cierto grupo G, las valoraciones positivas por parte de determinados agentes A, pertenecientes a G, respecto de X (un curso de acción, un objetivo, etc.) resultan involucradas en sistemas de convenciones existentes en G, y activos en C.
- (2) Algunas de tales convenciones pueden dar forma al juego de «pedir y dar razones» a través de un cierto lenguaje. En cualquier caso, las anteriores valoraciones positivas por parte de A acaban o bien reafirmando las convenciones existentes, o bien generando nuevas convenciones.
- (3) En las circunstancias C, o tal vez en otras circunstancias, esos mismos agentes A, u otros agentes B, que pueden pertenecer o no a G, valoran positivamente todo este proceso, produciéndose un compromiso colectivo con cierta norma N (por ejemplo, «Se debe hacer X», «No se debe hacer X salvo cuando ocurra Y», etc.).
- (4) Con ello, o bien las convenciones existentes en G, o bien otras nuevas convenciones, adquieren un claro estatus normativo (no son ya «sólo» convenciones, son «algo más» que simples convenciones).

No diré mucho más sobre este punto. Tan sólo resaltaré la necesidad de distinguir, al menos en principio, entre los agentes A, promotores iniciales del surgimiento de la norma N, y los agentes B, que son los que acaban estableciendo el compromiso colectivo con N. Ocasionalmente, estos dos grupos de agentes podrían coincidir. Pero no suele ser así. Tampoco suele ocurrir que los agentes B pertenezcan plenamente al mismo grupo G que los agentes A. Ni que las circunstancias C que promueven el establecimiento de una norma N sean las mismas que las circunstancias en las que la norma finalmente se reconoce.

Pero dejemos ya las normas. Pensemos ahora en las distintas formas de valorar positivamente algo. Consideremos las dos formas de valoración siguientes:

¹¹ Nuevamente me remito a Searle, Brandom y Lewis. Véase la nota 2. Y por supuesto, también deberíamos mencionar otros autores, como Sellars, como Habermas, etc. Tal vez también como Hegel.



1. Valorar positivamente algo porque apreciamos su valor instrumental respecto a otras cosas que valoramos.
2. Valorar positivamente algo porque consideramos que tiene un valor intrínseco.

En 1, la valoración es «evaluativamente condicional». Se trata de una valoración positiva que depende de que se valoren positivamente otras cosas. En 2, en cambio, la valoración es «evaluativamente incondicional». Estas dos formas de valorar, o evaluar, positivamente algo han sido analizadas numerosas veces. Pero apenas se ha prestado atención a otras formas de valoración positiva. Concretamente, a las dos que presentamos a continuación:

3. Valorar positivamente algo porque «de hecho» es valorado positivamente por alguien.
4. Valorar positivamente algo porque «podría» ser valorado positivamente por alguien.

En 3 hay una valoración evaluativamente condicional que, sorprendentemente, ¡no es instrumental! La forma de valorar 3 no es equiparable a 1. Y sin embargo, se trata de una forma de valorar sumamente frecuente. Un perfecto ejemplo lo constituye «la moda». Al seguir los dictados de la moda, valoramos positivamente ciertas cosas porque también son positivamente valoradas por otros sujetos. Nuestra valoración positiva es condicional, pero definitivamente no es instrumental.

La forma de valorar 4 se parece a la forma 3 en no ser instrumental. Pero hay una diferencia crucial entre 3 y 4. La valoración positiva de 4 ya no depende de que «de hecho» se lleve a cabo ninguna otra valoración. Simplemente depende de que «se pudiera llevar a cabo» cierta valoración. Esta posibilidad, este «hecho subjuntivo», se convierte en la razón por la cual algo llega a valorarse positivamente.

Como hemos dicho, la valoración positiva de 4 no es instrumental. Pero tampoco está condicionada ya a ningún hecho actual. Y en este sentido, ¡es evaluativamente incondicional sin ser tampoco asimilable a 2!

En 4, para valorar positivamente algo basta con que «alguien pudiera» valorarlo así. Y ese «alguien» podríamos incluso ser nosotros mismos en otras circunstancias (actuales, pasadas, o futuras). O acaso, otros sujetos en nuestras circunstancias.

Todos estos matices son importantes, pero nos alejan del aspecto que estoy queriendo resaltar. Y ese aspecto es que, con 4, estamos ante una forma de valorar que realmente es, repitémoslo, ¡evaluativamente incondicional sin ser como 2! La forma de valorar positivamente algo descrita en 4 no depende de que se lleve a cabo ninguna otra valoración positiva. Pero no es una valoración positiva a la manera de 2.

Realmente, 4 no es equiparable a ninguna de las otras tres formas de valorar positivamente algo. Decíamos que se parece a 3. En otros sentidos, también se parece a 1 y a 2. Pero es diferente a todas ellas. Y al igual que 3, pocas veces ha sido en cuenta en las reflexiones y discusiones sobre el valor. Y decir «pocas veces» es ya decir mucho. Sobre todo si se considera en conexión con 3.

Ya hemos dicho que 4 es capaz de producir valoraciones evaluativamente incondicionales. Y es muy interesante este rasgo de 4. Sería un rasgo compartido con 2. Y ello sugiere que tal vez 4 pueda ofrecer nuevas vías a la hora de dar sentido



a la noción de «valor intrínseco», evitando justamente un uso directo de 2¹². Pero dejemos también de lado esta cuestión. Y fijemos nuestro interés en otra cuestión diferente: La objetividad de los hechos involucrados en 4.

¿Serán los hechos concernientes a 4 hechos objetivos capaces de satisfacer las condiciones 1 y 2? La forma de valorar descrita en 4 incluye dos componentes:

- 1) un componente representacional que consiste en imaginar, o concebir, una posibilidad de valoración, y
- 2) un componente agectivo que consiste en un compromiso positivo hacia eso que es imaginado o concebido.

Examinemos por separado cada uno de estos componentes. Es fácil admitir que el componente representacional pueda dar lugar a hechos objetivos. Se trata simplemente de imaginar, o concebir, ciertas posibilidades. Y sí parece haber criterios objetivos para determinar si se imaginan o no, si se conciben o no, ciertas cosas.

Podemos someter públicamente los productos de nuestra imaginación a todo tipo de controles de coherencia, plausibilidad, relevancia, etc. Principalmente, podemos hacer esto con la ayuda del lenguaje. Más concretamente, con la ayuda del modo verbal subjuntivo. Hablamos de lo posible, de lo que podemos imaginar o concebir. Y cabe hacerlo con objetividad epistémica. Aunque no estemos tratando con hechos científicos, sí parece que puede haber aquí hechos objetivos.

Es más, la objetividad epistémica que se pone en juego no tiene por qué depender de valores y normas de tipo extra-epistémico. Realmente, si determinar estos hechos acerca de lo que podemos imaginar o concebir no pudiera ser independiente, en algún sentido relevante, de valores y normas no-epistémicas, entonces nada podría llegar a serlo¹³.

Cabe argumentar que el componente relativo al compromiso también puede dar lugar a hechos objetivos. Al igual que podemos ser objetivos al hablar de lo que imaginamos y concebimos, podemos serlo al hablar de nuestros compromisos. Tanto de los compromisos que expresamos con nuestras promesas como de los compromisos que no llegamos a expresar explícitamente de esa forma. Podemos someter públicamente nuestros compromisos a todo tipo de controles objetivos de coherencia, plausibilidad, relevancia, etc. Podemos razonar sobre cuáles son nuestros compromisos. Y hacerlo con objetividad epistémica.

Sobre la existencia de compromisos también parece poder existir una objetividad epistémica que no dependa de valores o normas de tipo extra-epistémico. Y esa objetividad epistémica nos situaría ante hechos sin duda no científicos, pero objetivos.

¹² Sobre este punto, véase Liz (2008), *op. cit.*

¹³ Aunque se trate de una idea arriesgada, me parece plenamente defendible. La objetividad de los hechos, de cualesquiera hechos, depende de la objetividad de lo que podemos llegar a imaginar o concebir. La objetividad de lo actual depende de la objetividad de lo posible.



7. COMBINANDO LA IMAGINACIÓN Y EL COMPROMISO

Decíamos que «la moda» ofrecía un buen ejemplo de la forma 3 de valorar positivamente algo. Creo que encontraríamos buenos ejemplos de la forma 4 de valorar positivamente algo en campos como los siguientes:

El valor de la naturaleza
El valor del patrimonio histórico y cultural
El valor del arte
El valor de los restos arqueológicos
El valor de la ciencia

En todos estos casos, nuestra valoración positiva obedece a una combinación de imaginación y compromiso. Y la valoración positiva resultante es siempre evaluativamente incondicional. Por ello, tenemos una fuerte impresión de estar ante lo que podrían llamarse «valores intrínsecos». En cualquier caso, cabe argumentar que existen hechos no científicos pero objetivos de los que se pueden inferir, o que permiten justificar, cosas como el valor de la naturaleza, el valor del patrimonio histórico y cultural, el valor del arte, el valor de los restos arqueológicos, o el valor de la ciencia. Un valor que, en todos estos casos, carece de condiciones evaluativas¹⁴.

Los casos actuales de valoración positiva por parte de otros sujetos podrían actuar de catalizadores. Contribuirían a desencadenar y acelerar ciertos procesos. Pero no son necesarios esos casos actuales de valoración positiva. No se requiere ninguna valoración positiva. Basta con ciertas posibilidades que nuestra imaginación descubre.

En todo esto, es claro que la metafísica de los valores deja de ocupar el primer plano. Y pasan a ocuparlo cosas como la «educación de la sensibilidad», o la «educación del gusto». Pero debemos insistir en que, sobre todo, ha de tratarse de una «sensibilidad» y de un «gusto» dirigidos a lo posible. Lo auténticamente relevante no son los hechos, y no es ningún hecho concreto, sino lo que cabe imaginar o concebir.

Tomar como referencia la forma 4 de valorar unificaría todos los casos pertenecientes a los campos anteriores. Y podríamos añadir muchos campos más. En último término, tal vez nada escape a esta forma peculiar de valoración positiva.

Es muy importante la combinación de imaginación y compromiso sugeridos por la forma 4 de valorar. Sin imaginación, siempre perderíamos perspectiva. Se adormecería nuestra sensibilidad al valor. Perderíamos la capacidad de «ver» muchas de las cosas que podríamos valorar. Sin compromiso, perderíamos iniciativa. El valor detectado no tendría «fuerza motivadora» suficiente. O nuestra voluntad sería «débil» respecto de las cosas que valoráramos positivamente.

¹⁴ Evaluativamente incondicionado no implica incondicionado no-evaluativamente. Esto último nunca se da. Todo valor tiene condiciones no-evaluativas. Como mínimo, está condicionado al hecho de que exista algo. Cabe argumentar que si no existiera nada distinto de los valores, entonces tampoco podrían existir los valores.



Los derechos humanos serían un campo muy especial que podríamos añadir a nuestra lista anterior. Según vimos, Rabossi consideraba que existían dos posibles vías argumentativas respecto al valor de los derechos humanos: 1) la vía de las necesidades humanas básicas y 2) la vía de las promesas en forma de declaraciones colectivamente comprometidas y comprometedoras. La discusión de Rabossi presupone que hay que «elegir» entre estas dos vías, que son dos vías alternativas mutuamente excluyentes. Pero, ¿por qué tener que elegir? Si el enfoque que hemos introducido es adecuado, entonces no habría necesariamente que elegir. Habría, más bien, que combinar. La vía de las necesidades humanas nos da perspectiva, la vía de las declaraciones reclama nuestros compromisos e iniciativas. El enfoque sugerido por la forma 4 de valoración positiva permitiría combinar las dos vías de Rabossi, añadiendo algún matiz importante.

Sobre todo, se añadirían dos matices. Respecto a las necesidades humanas básicas, no sería propiamente necesario encontrarlas, identificarlas con total nitidez y precisión. Bastaría con imaginarlas, o concebirlas. Y respecto a las promesas en forma de declaraciones, lo decisivo no sería tanto el llevar a cabo una manifestación abierta de la promesa, por ejemplo, una gran Declaración Universal de los Derechos Humanos, como el compromiso con lo que podría llegar a manifestarse en tales declaraciones. En otras palabras, lo importante no sería la promesa sino el compromiso.

La educación de la sensibilidad, o del gusto, también sería decisiva en el caso particular de los derechos humanos. Los ejemplos actuales de valoración positiva podrían tener, como hemos indicado, un papel catalizador. Pero no serían necesarios. Bastaría con nuestra capacidad para imaginar, o concebir, que podrían existir unas necesidades humanas básicas cuya satisfacción pudiera llegar a valorarse positivamente. O incluso, más directamente, bastaría con imaginar o concebir que podrían existir unos derechos humanos que se valorasen positivamente (¡obsérvese la importancia del modo subjuntivo en estas últimas frases!). Nuestros compromisos surgirán de aquí. Unos compromisos con una fuerza mayor o menor. Sin duda, parte de esta fuerza depende directamente de nuestra constitución. Pero otra parte sustancial es activada por nuestra propia capacidad para imaginar o concebir. La activa nuestra sensibilidad. En cualquier caso, esos compromisos, sometidos a una dinámica social, son el origen de las normas.

A través de la forma 4 de valorar, podríamos tener las dos vías señaladas por Rabossi. Sin necesidad de elegir entre ellas. Los dos componentes de la forma 4 de valorar positivamente algo apuntan hacia estos dos tipos de vías. Y no sólo esto. La forma 4 nos enfrenta a un valor «evaluativamente incondicionado». Y con ello, como ya hemos dicho, podemos sentirnos muy cerca del «valor intrínseco» sin hacer intervenir a la forma 2 de valorar. ¿Cuánto de cerca? La respuesta que vamos a dar a continuación debe tomarse muy en serio: Todo lo cerca que podamos llegar a estar de algo que seguramente no exista.



8. ¿TENDREMOS FINALMENTE HECHOS OBJETIVOS ADECUADOS?

Hemos propuesto a la imaginación y al compromiso como las dos grandes fuentes de nuestros valores y normas. Y hemos dado por supuesto que tanto nuestra capacidad para imaginar como nuestra capacidad para el compromiso están constituidas por ciertos conjuntos de hechos objetivos. A partir de aquí, cabría iniciar un argumento intentando inferir, o al menos justificar, nuestros valores y normas en base a tales hechos objetivos. Pero, ¿serían realmente adecuados esos hechos objetivos concernientes a nuestras capacidades de imaginación y de compromiso?

De entrada, cabe destacar que si esos hechos objetivos fueran hechos científicos, entonces nos veríamos afectados de lleno por el problema de la relativización y del disposicionalismo, examinado antes. Tendríamos hechos objetivos, sí. Pero serían hechos acerca de nuestra condición natural, social, cultural, histórica, etc. Y seguramente muchos de ellos serían hechos disposicionales. Con todo ello, los valores y las normas irían perdiendo su identidad característica, justamente aquello por lo cual, en virtud de lo cual, son valores y normas. Llegaríamos a tener un conjunto de proposiciones acerca de cómo son las cosas, o acerca de cómo podrán ser, pero no acerca del valor que entrañan, ni acerca de cómo deben ser.

Sin embargo, también podemos seguir otra estrategia. Podemos contraponer el anterior condicional. Y convertirlo en un buen argumento para rechazar que dichos hechos objetivos puedan ser hechos objetivos científicos¹⁵. Más concretamente, podemos argumentar que, en la medida en que la imaginación y el compromiso sean realmente las fuentes del valor y de la normatividad, en esa misma medida, los hechos objetivos acerca de dichas fuentes no podrán ser reemplazados, reducidos, o finalmente explicados, por ningún conjunto de hechos científicos.

Con todo, persiste una grave dificultad. Una dificultad que hemos ido ocultando. Es un problema que involucra a lo cualitativo. ¿Cómo determinar objetivamente que existe un compromiso cargado de intenciones sinceras? ¿Cómo determinar objetivamente que tienen lugar ciertos estados intencionales de adhesión sincera? ¿No es la existencia de sinceridad algo tan poco determinable objetivamente como la existencia de buenas, o malas, intenciones?

Para que existieran hechos objetivos acerca de los compromisos, sería preciso que la determinación de la existencia de compromisos pudiera llevarse a cabo mediante criterios objetivos, capaces de establecer de manera epistémicamente objetiva que se dan esos hechos (condición 1), y que esos criterios no involucraran a su vez valores y normas de tipo extra-epistémico (condición 2). Hemos supuesto un cumplimiento

¹⁵ Muchas veces se ha dicho que el *Modus Ponens* de una propuesta filosófica puede convertirse en el *Modus Tollens* de otra. Éste sería un claro ejemplo. El condicional común sobre el que, en nuestro caso, operan ambas estrategias es el siguiente: «Si los hechos objetivos relevantes en la determinación del valor y de las normas fueran hechos científicos, entonces no podría evitarse los problemas de la relativización y del mero disposicionalismo (con la consiguiente pérdida de identidad de los valores y las normas involucradas)».



de estas dos condiciones. Hemos supuesto que respecto de los compromisos puede haber criterios operativos de objetividad epistémica que no involucren a su vez valores y normas de tipo extra-epistémico. Sin embargo, no es tan fácil suponer esto cuando nos fijamos en la sinceridad.

Y es que la sinceridad es una cualidad esencial del compromiso. Cabe hablar de «promesas insinceras», pero no cabe hablar de «compromisos insinceros». Una promesa insincera sigue siendo una promesa. Sin embargo, un compromiso insincero no es, propiamente, un compromiso. Sospechar de la sinceridad de un compromiso es sospechar que realmente no ha existido tal compromiso. Así pues, nuestro problema acaba siendo el siguiente: Por muy independientes que sean nuestros criterios de objetividad epistémica de cualesquiera valores y normas de tipo no-epistémico, ¿puede realmente haber objetividad epistémica sobre la sinceridad de un compromiso?

Si respondemos que no es posible tal objetividad epistémica, los valores y normas acabarán perdiendo conexión con los hechos objetivos. Podrá seguirse manteniendo que existen los valores y las normas, en algún sentido de «existencia» que no dependa de los hechos objetivos. Pero la falacia naturalista ejercerá todo su imperio. Esos valores y normas no podrán derivarse ni justificarse en base a ningún conjunto de hechos objetivos. Incluso cabe argumentar que finalmente nos encontraremos con una falacia naturalista interpretada en su sentido más radical. Pues los valores y normas no podrán tampoco derivarse, ni justificarse, en base al «hecho» de que se den otros valores y normas. Tampoco dispondríamos de hechos objetivos que permitan esto. De existir los valores y las normas, existirán tan solo al modo de «islas ontológicas».

Sin duda, ganamos mucho si respondemos que sí puede haber objetividad epistémica acerca de la sinceridad de los compromisos¹⁶. Sobre todo, si unimos esto a la idea de que puede haber también una objetividad epistémica operativa acerca de lo que podemos imaginar o concebir. Y si suponemos que los criterios para estas otras objetividades epistémicas no requieren a su vez valores y normas de tipo extra-epistémico. Ésta era precisamente nuestra apuesta.

Para Kant, la existencia de un problema filosófico acerca de la existencia del mundo externo, la necesidad de tener que responder a este tipo de escepticismo, era un auténtico escándalo para la filosofía. Creo que también podemos considerar igualmente escandalosa la existencia de un problema filosófico acerca de la existencia objetiva de lo cualitativo. La necesidad de tener que argumentar que no estamos

¹⁶ Obsérvese que no estoy haciendo uso de ningún argumento wittgensteiniano sobre la incoherencia de un supuesto «lenguaje» privado acerca de las sensaciones (nuestros estados cualitativos de sinceridad), ni sobre el necesario carácter no individualista del «seguimiento de reglas» (en relación a nuestros compromisos). Y tampoco estoy empleando ninguna estrategia sellarsiana al mismo efecto. Mi argumento es de tipo «prudencial», o incluso «abductivo». Un argumento muy propio de los filósofos del lenguaje ordinario entre los que tan a gusto se sentía Eduardo Rabossi. Se trata de sopesar lo que ganamos o perdemos al adoptar una determinada opción filosófica.



rodeados de «zombies»¹⁷, o incluso que nosotros mismos no somos «zombies», es un auténtico escándalo conceptual. Y es también un escándalo cultural, social y personal. El ser o no ser realmente un «zombie», ¿no puede ser un asunto meramente subjetivo, o un asunto trascendental. Si hay hechos objetivos más allá de los hechos científicos, éste ha de ser uno de los más importantes¹⁸.

Hemos dejado de lado la posibilidad de que existan hechos objetivos apropiados de tipo teleológico, por ejemplo hechos acerca de nuestro diseño evolutivo, o acerca de nuestra historia cultural, capaces de esquivar la falacia naturalista. Rabossi siempre consideró poco transitable este camino. Yo también. Pero no solo por situarse peligrosamente cerca de planteamientos metafísicos más propios de otras épocas. Creo que acabaríamos encontrándonos con hechos objetivos que no son identificables sin emplear criterios que involucren valores y normas de tipo extra-epistémico, contrariando así directamente nuestra condición 2. También que, además, no conseguiríamos evitar los problemas de la relativización y del disposicionalismo. Y que, al final, aun resolviendo todas estas cuestiones, volveríamos a tener que enfrentarnos al problema que acabamos de discutir, esta vez teniendo que excluir unos simples «zombies teleológicos».

No puedo sino concluir de una manera muy abierta. Tenemos la capacidad de imaginar y la capacidad de comprometernos. Valoramos positivamente aquello que podría llegar a ser valorado. Nuestras valoraciones positivas generan, de modo muy espontáneo, compromisos sinceros. Y en un contexto social, estos compromisos dan lugar a nuestras normas públicas. Creo que estamos ante hechos objetivos en el sentido definido. Y que son hechos objetivos aunque nos sean hechos científicos. El que no sean hechos científicos, nos libra de los problemas de la relativización y del disposicionalismo. Se trata de capacidades no reducibles a hechos científicos sobre nuestra condición natural, social o cultural. Y se trata de capacidades que no son meras disposiciones científicamente describibles. Es más, creo que la propia existencia «no insular» de valores y normas requiere asumir que esos hechos objetivos no puedan ser hechos científicos.

Diría que parte de nuestra naturaleza involucra esencialmente valores y normas. También que tenemos la capacidad natural de orientar nuestras vidas de

¹⁷ Utilizo la noción de sujeto «zombie» en un sentido filosófico, acorde con la amplia literatura producida en las últimas décadas sobre este tema. Un «zombie», en este sentido, sería un sujeto indistinguible de cualquiera de nosotros en su composición y estructura material, en sus capacidades funcionales y computacionales, y en sus disposiciones a la conducta, tanto lingüística como no lingüística. Sin embargo, le faltaría toda conciencia cualitativa, o acaso parte de ella. No «sentiría» el mundo como nosotros (supuestamente) lo sentimos, ni se «sentiría» a sí mismo como (supuestamente) nosotros nos sentimos a nosotros mismos. Un aspecto importante del escándalo consistiría justamente en tener que añadir entre paréntesis esos «supuestamente».

¹⁸ Hechos «subjetivos» y hechos «trascendentales» son los dos tipos de hechos más comunes que podrían contrastarse con los hechos objetivos (tanto científicos como no-científicos). Ya hemos hablado de ello al introducir la propia noción de «hechos objetivos». Propiedades como «ser un zombie» o «no ser un zombie» no pueden ser aceptadas como constituyendo hechos subjetivos, ni tampoco como constituyendo hechos trascendentales. Han de ser hechos objetivos.



acuerdo a complicados entramados de valores y de normas. Pero que, de una manera no menos natural, esa parte de nuestra naturaleza no puede ser convertida en hechos científicos.

Recibido: octubre 2010
Aceptado: diciembre 2010



CONFERENCIA CÁTEDRA CULTURAL
«JAVIER MUGUERZA»

LA TEORÍA DE LA ARGUMENTACIÓN Y EL DISCURSO PRÁCTICO: IDEAS PARA UNA «LÓGICA CIVIL»¹

Luis Vega Reñón

Dpto. de Lógica, Historia y Filosofía de la Ciencia. UNED.

lvega@fsf.uned.es

RESUMEN

Desde el campo de una «lógica civil» que se ocupe de los discursos comunes referidos a cuestiones prácticas de interés y dominio público, este artículo investiga la peculiar noción de propuesta. Con este objetivo, el ensayo parte de una teorización de las perspectivas que actualmente predominan en los estudios de la argumentación (perspectivas lógica, dialéctica, retórica, pragmática e institucional), proporcionando así un amplio mapa del campo. Diferenciando la noción de propuesta de las nociones afines de proposición y propósito, y entendiendo una propuesta como la conclusión de razonamientos o argumentos prácticos a cargo de agentes discursivos que deliberan, se procede a revisar algunos de los supuestos tradicionales de la inferencia práctica. A la ontología de creencias, deseos e intenciones de los sujetos se añaden los compromisos, como entidades relacionales que ineludiblemente caracterizan a los agentes discursivos involucrados en cualquier deliberación y sus modos de desempeñarse.

PALABRAS CLAVE: razonamiento práctico, teoría de la argumentación, lógica civil, propuestas, proposiciones, propósitos, compromisos.

ABSTRACT

This paper investigates the peculiar notion of proposal from the point of view of a «civil logic» that would take into account the common discourses referring to practical questions of public interest. Bearing this objective in mind, the essay starts from a theorization about the prevailing perspectives in the current studies on argumentation (logic, dialectic, rhetorical, pragmatic and institutional perspectives), providing this way a substantive map of this view. Then, it proceeds to revise some of the traditional assumptions of the practical inference, differentiating the notion of proposal from the related ones of proposition and purpose, and understanding/considering a proposal as the conclusion of practical reasoning and arguments taken by discursive agents that deliberate. To the ontology of beliefs, desires and intentions of the subjects it adds the compromises, as relational entities that unavoidably characterize the discursive agents concerned in any deliberation and their ways of performing.

KEY WORDS: practical reasoning, theory of the argumentation, civil logic, proposals, propositions, purposes, compromises.



Me gustaría invitarles a una exploración dentro del campo de la razón práctica. Es un terreno que en el marco de la Cátedra Cultural «Javier Muguerza» de la Universidad de La Laguna debe resultar muy familiar. Según mis noticias, el propio Muguerza advirtió el año pasado en este mismo marco acerca de los estragos de un equívoco pertinaz en este campo: el provocado por la remisión de los debates y las cuestiones prácticas a unos supuestos o criterios como los que gobiernan las cuestiones teóricas, por ejemplo cuando se apela a la verdad, a la validez o al desinterés presuntamente objetivo e imparcial. Así que dando por sentado que Uds. están al tanto de ese equívoco cognitivista y de sus estragos, voy a suponer que reconocen la autonomía filosófica de la racionalidad práctica y algunas de sus señas de identidad irreductibles a las asignadas a la racionalidad teórica. Partiendo de este supuesto, dejaré de hablar de racionalidades para hablar más bien de razones y argumentos.

Les voy a proponer una incursión dentro del campo de la argumentación práctica y, en particular, una revisión de ciertos conceptos básicos relacionados con el discurso práctico común. Les adelanto que no se van a encontrar con una exposición concluyente y bien redonda como la revelación de la verdad de Parménides, sino con un programa abierto de investigación. Serán ideas para ir dando forma y contenido a una «lógica civil», es decir, a un tratamiento analítico, crítico y normativo del discurso común referido a cuestiones prácticas de interés y de dominio públicos². Y, en fin, la invitación a trabajar en esta línea no es una convención cortés o retórica, sino una exigencia del propio campo. Por un lado, sigue en buena parte en una situación precaria, necesitado de cultivos específicos. Por otro lado, según el dicho argentino, «hacen falta dos para bailar el tango»: aquí, en este terreno de la deliberación y la acción práctica, hacen falta muchos para velar por el sostenimiento y la calidad del discurso público.

PLAN DE EXPOSICIÓN

En esta conferencia voy a presentarles:

1. Un entramado conceptual y analítico de las perspectivas y aspectos del estudio actual de la argumentación consistente en una, digamos, «teoría» integrada que al menos proporcione un mapa del campo de la argumentación.

¹ Texto de la conferencia del mismo título impartida en la Facultad de Filosofía de la Universidad de La Laguna el 21 de marzo de 2013, por invitación por la Cátedra Cultural «Javier Muguerza». Investigación realizada en el curso del proyecto FFI2011-23125, financiado por el MICINN/MINECO.

² Para tranquilidad de los miembros del Collegium Logicum (o de la cátedra de Lógica), esta noción de lógica se remonta a la Universidad de París del principios del s. xv, cuando su rector Jean Gerson reconocía la existencia de una doble lógica, la llamada *lógica* casi por antonomasia, servidora de las ciencias naturales y especulativas, y «la que sirve y asiste principalmente a las ciencias morales, políticas y civiles, atendiendo a la inteligencia práctica». Por lo demás, el uso de 'civil' en este contexto puede documentarse desde el s. xviii, en concreto desde los años 1740 (en textos de Feijoo, Mayans, Piquer).



2. Un objeto de investigación dentro de este campo: el caso peculiar de las propuestas.
3. Una revisión de conceptos básicos:
 - a/ Para empezar, trataré de precisar la noción misma de *propuesta*, frente a otras nociones próximas como la proposición y la de propósito.
 - b/ En segundo lugar, plantearé el estudio de las propuestas como conclusiones de razonamientos o de argumentos prácticos a cargo de uno o más agentes discursivos en el curso de una deliberación; aunque no sea una distinción tajante, hablaré más bien de *razonamiento* práctico cuando me refiera al proceso discursivo monológico de un agente en el contexto de su deliberación privada, reflexiva o prudencial, y hablaré más bien de *argumentación* práctica cuando me refiera a la interacción discursiva y polilógica entre dos o más agentes que confrontan y ponderan alternativas en el marco de una deliberación acerca de un asunto de interés común y de dominio público.
 - c/ De este planteamiento se desprenderá, en fin, una revisión de la inferencia práctica y de algunos supuestos tradicionales, como su presunto carácter deductivo o su ontología de creencias, deseos e intenciones BDI (belief, desire, intention), y una reconsideración de sus peculiaridades prácticas.

Voy a sostener que el razonamiento o el argumento práctico consisten por lo regular en esquemas argumentativos rebatibles, presuntivos y plausibles, y que su aparato conceptual incluye no solo BDIs sino otra suerte de entidades relacionales como los compromisos. Un punto de especial relieve en este nuevo contexto será la condición del agente discursivo práctico involucrado en la deliberación.

1. EL ENTRAMADO DE UNA «TEORÍA» DE LA ARGUMENTACIÓN

Reitero que hablo de «teoría» no en el sentido de *sistema* o *cuerpo cerrado de doctrina* sino en el sentido de *concepción integrada*, coherente y comprensiva que sirva como marco de estudio e investigación.

Entiendo por *argumentar* en general la actividad de dar cuenta y razón de algo a alguien o ante alguien con el fin de lograr su comprensión y su asentimiento. Hoy, en su estudio, suelen destacarse los aspectos siguientes:

- (a) El argumento como *producto*, consistente en la expresión cabal o entimemática de un argumento, por ejemplo en su expresión textual; es objeto característico del análisis *lógico*, sea formalizado o informal.
- (b) La argumentación como *interacción* argumentativa, que a su vez podría entenderse:
 - (b.1) como *procedimiento*, e. g. confrontación reglada entre argumentos y contra-argumentos, es objeto característico de la normalización *dialéctica* del debate o de la discusión racional;
 - (b.2) como *proceso*, e. g. como una interacción entre personas o como la acción de una persona sobre otras en directo o en diferido; es objeto carac-



terístico del punto de vista *retórico* sobre la inducción suasoria o disuasoria de creencias o de disposiciones a actuar en el interlocutor o en el público.

- (c) La argumentación como *fenómeno institucional* que tiene lugar dentro de, o entre, grupos sociales en espacios públicos de discurso, bajo modalidades diversas como, pongamos por caso, la consulta (polling) pública, la negociación, la deliberación de un jurado o el debate parlamentario. Es objeto característico de estudio de una *lógica del discurso público* o «lógica civil».

La tradición histórica de los estudios de la argumentación y su renacimiento en la segunda mitad del siglo pasado han consolidado ciertas perspectivas como guías de orientación dentro del campo de la argumentación y como formas de mirar los aspectos antes destacados. Tres de ellas tienen raigambre clásica: son las perspectivas lógica, dialéctica y retórica; otras dos en cambio, la pragmática y la socio-institucional, son de origen moderno y han crecido con el desarrollo de las ciencias lingüísticas y sociales y su atención al discurso.

Valga la presentación esquemática siguiente

Perspectiva Planos y puntos característicos de consideración.

PRAGMÁTICA

La argumentación como actividad discursiva específica en el marco de la conversación: espacio de razones o juego de dar-pedir razón + paradigma lingüístico («monomodal»).

* Dimensión inferencial, cognitiva y normativa (vs. meramente semántico-lingüística, en la que se concentra la orientación de la llamada «l'argumentation dans la langue»)
+ presunciones y directrices conversacionales.

* Opciones: actos de habla, BDI, compromisos, agente individual (discurso mono/dialógico)/agente colectivo (polilógico).

LÓGICA

Productos ≈ argumentos textuales.

* Forma básica: < premisas - nexos ilativos - conclusión >

«Todo tiene una causa; luego, hay una causa de todo»

* Determinación de la *validez* o *solidez* del argumento por criterios lógicos o metodológicos

- Un paradigma: la prueba concluyente.

- Falacia: prueba fallida o fraudulenta.

Una imagen: la argumentación como construcción, el argumento como edificio → solidez, fundamentación...

DIALÉCTICA

Procedimientos ≈ argumentación interactiva y dinámica

* Normativa del debate (e.g. papeles de proponente-oponente) → reglas de primer orden / de orden superior.

«no evasión de la carga de la prueba / simetría interactiva»

* Determinación de actuaciones o de movimientos *correctos* / *incorrectos* de interacción y confrontación entre los papeles



argumentativos con el fin de resolver de modo razonable una diferencia de opinión.

- Un paradigma: la discusión racional.

- Falacia: violación del código.

Una imagen: la argumentación como un combate → leyes de la guerra, normas de la confrontación (juego limpio...).

RETÓRICA

Procesos ≈ procesos de comunicación y de influjo interpersonal con propósitos suasorios o disuasorios.

(E. g. el discurso fúnebre de Marco Antonio en «Julio César», W. Shakespeare / J.L. Mankiewicz 1953)

* Recursos y estrategias de interacción personal.

* Estudio de recursos *efectivos* y estrategias *eficaces* para inducir creencias, acciones o disposiciones.

- Un paradigma: el discurso convincente.

- Falacia: distorsión de la interacción, manipulación.

Una imagen: (re)presentación en un escenario con la complicidad o implicación del auditorio.

INSTITUCIONAL

Debate público ≈ procesos colectivos de discusión de propuestas y ponderación de alternativas para resolver una cuestión práctica de interés común y dominio público.

(Cf. por ejemplo «12 angry men», S. Lumet 1957; «12», N. Mikhalkov 2008)

* Regulación en los planos discursivo y procedimental, socio-ético y socio-político, modulada según el marco institucional del debate (e.g. elecciones, asamblea o referendo, parlamento, jurado, ejercicio escolar).

* Consideración y puesta a prueba de procedimientos *transparentes, accesibles e incluyentes* de interacción *simétrica* entre agentes *autónomos* + variaciones según sea deliberación, negociación, mediación, consulta, etc.

- Un paradigma: la deliberación pública.

- Matriz generadora de falacias: opacidad o inaccesibilidad / exclusión / heteronomía / asimetría de la interacción

Una imagen: la balanza (libra - «trutina rationis», Leibniz).

Una vez situados en este campo, veamos cómo se aplican algunas de estas perspectivas al estudio de un caso de especial relieve en el discurso práctico. Se trata de la idea de *propuesta* y de sus relaciones con, y proyecciones sobre, otras ideas conexas como las de *razonamiento/argumento* práctico, agente discursivo, deliberación. Creo que hay varias razones, o al menos tenemos varios motivos para detenernos en particular en este caso. De entrada, las propuestas representan un tipo de acción y un género discursivos descuidados o poco atendidos en los estudios sobre argumentación que, por lo regular, se han venido ocupando más de los argumentos y los



debates teóricos, que de las argumentaciones y resoluciones prácticas. Pero, por otro lado, su caso merece atención no solo por su carácter práctico, sino por su calidad como muestra de las interrelaciones y solapamientos de las perspectivas que cubren el campo. Y hoy, en fin, cuenta con el interés añadido del relieve que ha cobrado la confrontación-ponderación de propuestas en el marco de la deliberación acerca de cuestiones prácticas que afectan a una comunidad. De ahí que a los problemas tradicionales o heredados en torno al razonamiento práctico se sumen actualmente nuevos problemas como los que giran en torno a la lógica de las propuestas y los compromisos, entendidos como una especie de obligación condicional, y nuevas líneas de análisis y estudio; por ejemplo, la investigación en sistemas multiagentes de comunicación y argumentación en IA, y su contribución a la llamada democracia electrónica (e-Democracy).

2. SOBRE PROPUESTAS

2.0. UNA APROXIMACIÓN GENÉRICA A LOS USOS DE 'PROPONER'

Distingamos para empezar sus usos constatativos o descriptivos de propuestas, del tenor de «Juan propuso ir de paseo», y sus usos performativos, constitutivos de propuestas, que hablan en 1ª persona singular o plural, como «propongo que nos vayamos de paseo —en vez de aguantar esta conferencia—». Bueno, no voy a proponerles esto, pero los usos de proponer que voy a considerar son los constitutivos de propuestas. En su consideración me serviré de las perspectivas señaladas como guía, aunque me temo que solo podré atenerme a la pragmática, la lógica y la dialéctica. Quizás en el coloquio haya lugar para algún apunte relativo a la retórica y a la socio-institucional. Ahora me parece más importante sentar las bases de la idea misma de propuesta antes de perseguir sus proyecciones y derivaciones en terrenos concretos como la llamada «esfera pública de discurso». Luego, sobre esas bases y si les sigue interesando el asunto, Uds. mismos podrán ocuparse de estas aplicaciones y desarrollos.

2.1. INFRAESTRUCTURA PRAGMÁTICA.

CONSIDERACIÓN INICIAL COMO ACTO DE HABLA

Proponer, como acto de habla, puede situarse entre los actos directivos —e. g. *pedir*— y los comisivos —e. g. *prometer*— de la clasificación estándar (Searle 1969)³. Consiste en una proposición descriptiva de una acción y en una actitud proactiva al respecto de la forma: «lo indicado [pertinente, conveniente, debido, obligado] en el presente caso es hacer [no hacer] A». Cabe una caracterización más precisa

³ Vid. M. AAKHUS 2005, «The act and activity of proposing in deliberation», ponencia en la ALTA Conference (Alta, Utah, agosto 2005). J. SEARLE 1969, *Actos de habla*. Madrid: Cátedra, 2000.



con arreglo a estos rasgos típicos: una propuesta comporta (i) la descripción de una acción o un curso de acción; (ii) una actitud proactiva [comisiva] al respecto; y por lo regular (iii) una invitación a que el interlocutor o los destinatarios del discurso compartan el compromiso.

(i)-(ii) son expresión más bien de un propósito: «me propongo hacer A»;

(i)-(ii)-(iii) expresan, a su vez, una propuesta: «propongo que hagamos A».

(ii)-(iii) cuentan con cierto poder normativo frente a la mera sugerencia de una acción del tipo «bueno, hagamos A» en contextos no transaccionales ni tentativos, y de este modo constituyen no solo un motivo sino una razón para hacer conjuntamente A.

De acuerdo con esta caracterización, no estará de más separar las propuestas de las proposiciones: unas y otras remiten a aspectos discursivos distintos, según puede mostrar sumariamente el esquema siguiente.

Proposiciones

a/ Susceptibles de caracterización como verdaderas / falsas: propiedades que las proposiciones mismas tienen como atributos semánticos objetivos.

b/ Objeto de investigación para la determinación de verdad / falsedad.

c/ Dirección de ajuste: discurso → mundo

d/ «Inferencias teóricas»: -ducciones tradicionales (i.e. deducción, inducción, abducción) + creencias

Propuestas

Susceptibles de evaluación en términos de plausibilidad, conveniencia, acierto, etc. i.e. (i) estimaciones graduales y comparativas, (ii) atribuciones que se adquieren en el curso de la deliberación.

Objeto de confrontación y ponderación para estimación de viabilidad, aceptabilidad...

Dirección de ajuste: mundo → discurso

«Inferencias prácticas»: razonamiento / argumentación práctica + compromisos

Algunos de estos puntos revisten especial importancia. Por ejemplo, del punto c se desprende una interesante cuestión relativa a las calificaciones o descalificaciones de racional o razonable y sus contrarios. Podríamos cifrarla en este titular publicitario: ¿Racionalidad de creencias vs. razonabilidad de propuestas?

En el razonamiento teórico, los agentes tratan de hacer que sus creencias se ajusten al mundo real: pues bien, como se supone que la realidad es la misma para todos, unos agentes perfectamente racionales y plenamente informados no dejarían de ponerse de acuerdo en sus conclusiones al respecto, aunque sus puntos de partida fueran diferentes; y de haber discrepancias, alguno o algunos habrían de estar equivocados si alguien estuviera en lo cierto. En el razonamiento práctico, los agentes tratan de hacer que el mundo case con sus planes y deseos; ahora bien, como su actuación puede responder a intereses y propósitos varios y dispares, unos agentes perfectamente racionales y plenamente informados podrían discrepar acerca de lo que se debería hacer en el caso planteado, de modo que todos ellos se atuvieran a sus propias visiones del asunto y sus propios planes con el mismo derecho, sin llegar a un acuerdo. En cualquier caso, del hecho de que una propuesta fuera razonable no se seguiría la irracionalidad de otra opuesta. (Claro está que las consideraciones de este tipo no



implican en absoluto la existencia real de unos agentes tales, perfectamente racionales, lúcidos e informados, que solo comparecen por mor del argumento contrafáctico).

En aras de una mayor precisión de la idea, también conviene distinguir entre las propuestas y los propósitos: ahora las diferencias serán más bien de acento, foco de atención o tendencia. De entrada y a la luz de los rasgos típicos (i)-(ii) de los propósitos y (i)-(ii)-(iii) de las propuestas antes señalados, ya podemos saber que toda propuesta envuelve un propósito, pero no todo propósito envuelve una propuesta.

Propósitos: tendentes a
a' / Modelo BDI de intencionalidad
b' / Intencionalidad y «agencia» individual o plural (asociativa o compartida)

c' / Compromiso personal

* cancelable por decisión propia
d' / Constitución mental + discurso monológico

Propuestas: tendentes a
BDI + compromisos⁴ conjuntos
Intencionalidad y «agencia» colectiva:
X e Y intentan colectivamente hacer A ssi están comprometidos conjuntamente a hacer A «como un solo hombre».
Compromiso colectivo: no solo relación intencional con el fin propuesto —obligación conjunta—, sino interpersonal con los demás miembros del grupo —obligación mutua—.
* no cancelable unilateralmente
Constitución discursivo-interactiva + discurso polilógico

Un último punto digno de mención: en esta perspectiva pragmática ya asoman aspectos y proyecciones lógico-epistémicas e incluso dialécticas: una propuesta es algo que alguien propone a algún o algunos otros con el fin de ganarse su aquiescencia y compromiso. Es buena señal de las interrelaciones y solapamientos entre nuestras perspectivas sobre el campo. Pasemos ahora a ver las cosas desde la segunda perspectiva involucrada, la lógico-epistémica.

⁴ Por ahora basta hacerse una idea provisional de compromiso en el sentido de obligación contractual gobernada por determinadas reglas. Los compromisos tienen una doble dimensión normativa: por un lado, se contraen libremente en arcos o situaciones en los que el agente puede verse obligado a responder de su cumplimiento —de acuerdo con las reglas—; por otro lado, su existencia depara no solo un motivo sino una razón para la acción pertinente. Esta referencia normativa deja fuera de consideración las propuestas avanzadas a mero título de ocurrencias, por ejemplo en el curso de una sesión de *brainstorming* como opciones previas a la adopción de planes y compromisos de acción.



2.2. PERSPECTIVA LÓGICO-EPISTÉMICA

Esta perspectiva nos permite ver y tratar una propuesta como la conclusión de un razonamiento o una argumentación práctica en el marco de una deliberación. A partir de Walton (2005, 2006)⁵, cabe plantear esta consideración en los supuestos siguientes.

Un agente discursivo hace una propuesta solo si:

1. Hay una cuestión práctica abierta de interés común para dos o más agentes, i.e. una cuestión que estos agentes discursivos reconocen como objeto de la deliberación.
2. Hay un conjunto de consideraciones (proposiciones, actitudes proposicionales) con las que está comprometido el proponente en el sentido de que las asume como premisas y las considera efectivas y aplicables al caso en cuestión.
3. Hay un proceder inferencial del proponente que parte de dichas premisas y discurre con arreglo al esquema de un razonamiento o un argumento práctico.
4. Hay una conclusión de la inferencia práctica consistente en una propuesta dirigida a tratar o resolver el caso en cuestión.

Así pues, añadiré a los anteriores rasgos típicos de las propuestas (i)-(iii) este nuevo rasgo característico (iv): una propuesta puede verse como la conclusión de un razonamiento o un argumento práctico en el marco de una deliberación.

2.2.1. La idea de razonamiento/argumento práctico

Es notoria la importancia del razonamiento práctico a la luz de dos momentos o fases consecutivas de un plan de acción: a/ determinar qué hacer, cuál es el objetivo pretendido; b/ determinar cómo hacerlo o cómo alcanzar dicho objetivo, en un proceso inferencial del tipo medios-fin⁶. En ambas fases se trata de proceder de modo razonable y el paradigma discursivo en este contexto es, desde el padre de todo esto, Aristóteles, el llamado «razonamiento práctico»⁷. Un razonamiento/argumento práctico es típicamente una actividad discursiva por la que el agente da cuenta y razón de la acción o curso de acción que adopta o propone para conseguir

⁵ D. WALTON 2005, «Practical reasoning and proposing: Tools for e-Democracy», en M-F. MORENS & P. SPYNS, eds. *Legal knowledge and information systems*. Amsterdam: IOS Press, 2005: 113-114. WALTON 2006, «How to make and defend a proposal in a deliberative dialogue», *Artificial Intelligence and Law*, 14: 177-239, pp. 183-4 en particular.

⁶ WALTON ha llegado a proponer este esquema básico, en un marco de racionalidad acotada, como vía de justificación teleológica de los esquemas argumentativos en general, vid. D. WALTON y G. SARTOR 2013, «Teleological justification of argumentation schemes», *Argumentation*, on line first.

⁷ Para hacerse una idea de su planteamiento tradicional, vid. la entrada «Práctico, razonamiento», en L. VEGA y P. OLMOS, eds. 2011, *Compendio de Lógica, Argumentación y Retórica*, Madrid: Trotta, 2012².



el objetivo pretendido, dentro de las alternativas disponibles a su juicio y de acuerdo con su modo de ver la situación.

Los razonamientos/argumentos prácticos así entendidos pueden prestar varios servicios a partir de su cometido general de dar cuenta y razón de una resolución por parte de uno o más agentes involucrados en el asunto planteado.

1/ Si se trata de una resolución ya tomada, tiene un significado retrospectivo en un doble sentido: (a) en el de explicar o reconstruir la toma de una decisión o referir el proceso que ha motivado o podría haber motivado razonablemente su puesta en práctica, como si se tratara, por ejemplo, de una «explicación intencional»; (b) en el sentido de rendir cuentas de la resolución adoptada poniendo mayor énfasis en las buenas razones que en los motivos, en la línea de justificación razonable. Las dos pretensiones, (a) y (b), son perfectamente compatibles

2/ Si se trata de una resolución a tomar, cobra un significado prospectivo: ahora lo que se pretende es justificar una propuesta o inducir a una acción y, por lo regular, ambas cosas —en especial si se trata de una propuesta—. Este es el caso que aquí nos interesa.

Su planteamiento ha descansado tradicionalmente en la formulación aristotélica del «silogismo práctico». Esta tradición nos ha legado dos modelos problemáticos: (1) un esquema instrumental simple <medios-fines>; (2) un paradigma deductivo.

En su versión canónica más simple ⁸, un razonamiento práctico se compone de: una premisa motivacional que señala el objetivo, propósito, fin («deseo, intención»); una premisa cognitiva que aduce los medios necesarios, suficientes o adecuados para su consecución («creencia»); y una conclusión, a saber: un juicio práctico o una resolución que da respuesta a la cuestión práctica planteada. Este razonamiento es cogente (o sólido) cuando: (i) las premisas son verdaderas, y (ii) el proceso de razonamiento es válido (deductiva o inductivamente) o está justificado de modo que preserva y transmite la verdad o la acreditación de las premisas a la conclusión. Si el razonamiento es cogente, no solo da un motivo sino una razón de la conclusión o juicio práctico pertinente.

Según algunos críticos contemporáneos como Searle (2005) ⁹, esta concepción representa un modelo sesgado de racionalidad en la medida en que equipara la relación entre deseos, intenciones y resoluciones del razonamiento práctico a la relación entre creencias del razonamiento teórico. En particular, no son admisibles ni el tratamiento deductivo del razonamiento práctico, ni el recurso a una lógica deontica estándar como si la inferencia práctica fuera un caso paralelo a la deducción clásica.

Por ejemplo, si creo que P y creo que si P entonces Q, debo creer que Q so pena de irracionalidad. O en términos más precisos: si asumo que P y asumo que P implica Q, entonces si soy racional estoy obligado a asumir que Q o a renunciar a

⁸ Vid. por ejemplo R. AUDI 2006, *Practical reasoning and ethical decision*. London/New York: Routledge.

⁹ J. SEARLE, «Desire, deliberation and action», en D. VENDERVEKEN, ed. 2005, *Logic, thought and action*. Dordrecht: Springer: 49-78.



alguna de mis presunciones iniciales. Pero esta relación entre creencias o asunciones y obligaciones no se traslada al caso de los deseos e intenciones: si deseo P y creo que si P entonces Q, no por ello estoy obligado a desear Q. Conviene reparar en que, por un lado, no tiene sentido aplicar el *Modus Ponens* a deseos o intenciones en la medida en que carecen de valor de verdad. Por otro lado, este terreno de la inferencia práctica se presta a los razonamientos rebatibles (*defeasible*) o, al menos, no monótonos, de modo que a partir de un conjunto consistente de fines o de deseos primarios y un conjunto constante de creencias, cabrían razonamientos prácticos que condujeran a conclusiones contradictorias. Por ejemplo, reparemos en la siguiente muestra que podría considerarse típica de un razonamiento rebatible y no monótono:

1. Quiero ir a Tenerife a ver el Teide
2. Creo que el mejor medio disponible es el avión
3. Luego quiero ir en avión

1. + 2.

4. Pero no quiero padecer una experiencia traumática

5. Y creo que volar es una experiencia traumática.

6. Luego no quiero ir en avión.

Searle insiste en que las diferencias entre creencias y deseos hacen inviable una lógica deductiva estándar del razonamiento práctico. El punto estriba en la diferencia de ajuste a la que ya he aludido al hablar de la distinción pareja entre proposiciones y propuestas. Aunque las creencias y los deseos, como estados intencionales, tengan una misma estructura básica, digamos: 'S(p)', donde 'S' marca el modo psicológico [X cree, X quiere] y 'p' el contenido proposicional creído o el objeto querido, sus condiciones respectivas de satisfacción van en dirección opuesta. Mis creencias quedan satisfechas en la medida en que lo que creo se ajusta a la realidad. Mis deseos, en cambio, se satisfarán en la medida en que la realidad se ajuste a lo que deseo.

Las inferencias instrumentales medios-fines tampoco discurren deductivamente por regla general. Así, la referencia a unos medios suficientes para el logro del fin pretendido no determina la resolución a tomar; simplemente la permite, la habilita o la recomienda. Y la referencia a unos medios necesarios para dicho objetivo puede verse afectada tanto por casos de no monotonía, como por los consabidos problemas en torno a la obligación condicional que generan las llamadas «brechas» de determinación y de ejecución de la inferencia práctica, es decir, los problemas generados por la acedia o la akrasia. Como saben, un caso de acedia es un caso de debilidad de la voluntad o, en una palabra, de inacción. Ocurre cuando hay algo que el agente estima como valioso y que puede y debe hacer, pero no emprende ninguna acción al respecto. Un caso de akrasia es a su vez el producido por una actuación intencional que el agente reconoce que contraviene lo que él mismo juzga como mejor curso de acción. «Video meliora proboque, deteriora sequor [Veo lo mejor y lo apruebo; hago lo peor]» (se lamenta Medea en las *Metamorfosis* de Ovidio 7, vv. 20-21).

Podemos resumir la peculiaridad inferencial del razonamiento práctico, por contraste con la cogencia de los argumentos o las pruebas deductivas, en unos términos parecidos a los siguientes:



1. X contrae el compromiso o tiene la obligación¹⁰ de hacer A
implica
2. X tiene una razón para hacer A.
Así como,
3. X reconoce que ha contraído el compromiso o tiene la obligación de hacer A
implica
4. X reconoce que tiene una razón para hacer A.
Que a su vez implica
5. X reconoce una motivación para hacer A.
Supongamos que X efectivamente cumple 1-5. Entonces
6. X tiene una base racional para querer hacer A, intentarlo o simplemente hacerlo.
Pero de ahí no se sigue que X efectivamente lo quiera, lo intente o lo haga.

2.2.2. Algunos problemas específicos

Llegados a este punto, en el que ya tenemos constancia del carácter propio e irreductible del razonamiento práctico, podemos pasar a ocuparnos de algunos de sus problemas específicos. Serán cuestiones abiertas y pendientes de solución con el fin de animarles a seguir explorando y a internarse por este terreno.

a/ Un punto debatido es la índole de la conclusión. ¿Se trata de una acción, de una intención, de un juicio práctico o de una creencia normativa? Por mi parte, considero que hay diversos tipos de razonamiento práctico que se pueden distinguir precisamente por sus diversos tipos de conclusión. Hay incluso casos mixtos de juicio normativo y performativo, e. g.: la fórmula «debo condenar y condeno» —expresión de asunción de una obligación y acción consecuente—, con la que concluye un veredicto.

b/ Hay cuestiones más complicadas y espinosas como las que plantea la construcción de una lógica de la obligación condicional. Bastará recordar el caso básico del compromiso condicional. Un problema actual de su formalización es el dilema entre el alcance restringido o el alcance amplio de las obligaciones o compromisos condicionales: de la opción por uno u otro se derivan lógicas distintas. Por

¹⁰ Conviene distinguir entre los compromisos libremente asumidos por, y solo dependientes de, el agente, y las obligaciones impuestas por hechos o marcos y convenciones socio-institucionales, como el cumplimiento de la ley o de ciertas exigencias de la interrelación o de la acción colectiva. Los primeros son contraídos y pueden ser suspendidos o rescindidos por el propio agente, los segundos no (e. g. nadie tiene el poder de comprometerme, aunque la autoridad tenga el poder de obligarme). Es una distinción que puede ir pareja a la indicada por Searle, entre *concerns*, intereses, razones internas dependientes de deseos e intenciones, y *facts* institucionales, razones externas o independientes, vid. J. SEARLE 2010, *Making the social World*. Oxford: Oxford University Press. También cabe recordar la dualidad de «lo debido» en ciertos contextos, como el jurídico: (a) *debido* en el sentido deóntico de *obligado*, (b) *debido* en el sentido práctico e instrumental de *idóneo*, *necesario* o *preciso* para la efectividad de lo propuesto.



ejemplo, consideremos el caso suscitado por las lecturas restringida y amplia de: «X está comprometido con Q si P».

- Lectura restringida:
1. X está comprometido con Q si P.
 2. P.
 3. Luego, X está comprometido con Q.

En esta lectura de 1 con alcance restringido el compromiso está subordinado a una condición, según la norma: 'si P, X está comprometido con Q [$P \rightarrow \text{Comp}_x(Q)$]'.

- Lectura amplia:
1. X está comprometido con Q si P.
 2. ¿X está comprometido con P?
 3. Luego, X está comprometido con Q.

En esta lectura de 1 con alcance amplio, el compromiso abarca el condicional en su conjunto según la norma: 'X está comprometido a: si P, entonces Q [$\text{Comp}_x(P \rightarrow Q)$]', de modo que su compromiso puede quedar satisfecho con el incumplimiento de P o con el cumplimiento de Q -en lógica estándar, ' $(P \rightarrow Q)$ ' equivale a ' $(\neg P \vee Q)$ '.

La lectura restringida permite la aplicación del *Modus Ponens* «fáctico» (o la «separación fáctica» del consecuente), de modo que 3 se sigue de 1-2 conforme al *MP*. Pero la lectura amplia no la permite, porque en este caso no cabe separar los miembros de la condición; aquí se requiere otro tipo de *Modus Ponens*, el llamado «deóntico», dentro de un sistema normal que admita un axioma: ' $\text{Comp}(P \rightarrow Q) \rightarrow (\text{Com}(P) \rightarrow \text{Com}(Q))$ ', o una regla equivalente de cierre ' $P \rightarrow Q$ ' ($\text{Com}(P) \rightarrow \text{Com}(Q)$).

El problema se acentúa al observar que ninguna de las opciones es plenamente satisfactoria. La versión restringida del alcance del operador puede conducir a la asunción de compromisos irracionales sobre la base de condiciones prohibidas o contraproducentes¹¹. La versión amplia puede inducir racionalizaciones arbitrarias en compromisos fallidos por debilidad de la voluntad o por akrasia.

c/ Hay otras cuestiones adicionales que pueden plantearse a la luz de determinadas interpretaciones de los elementos constituyentes del razonamiento/ argumento práctico. Por ejemplo, Isabela y Norman Fairclough (2012) sostienen que el fin u objetivo no consiste en algo querido o deseado por el agente sino más bien en un posible estado futuro de cosas contemplado por el agente y compatible con sus valores, intereses o imperativos internos. Esta interpretación nos remite a una semántica de mundos posibles y a una teoría modal particular, a una deóntica que tome en consideración tanto premisas de hechos circunstanciales como premisas normativas. También parece una tarea pendiente de precisión y elaboración¹².

¹¹ O puede generar compromisos autoconstituyentes a partir de meras creencias. Por ejemplo en la línea: «Si X cree que P [y asume el *MP* o la implicación estándar], entonces X está racionalmente obligado a creer que todo aquello que esté implicado por P. Ahora bien, X cree que P. Luego X está racionalmente obligado a creer que P».

¹² Vid. I. FAIRCLOUGH y N. FAIRCLOUGH 2012, *Political Discourse Analysis*. London/New York: Routledge, pp. 42-3. Para hacerse una idea de la complejidad del asunto, puede verse A. KRATZER 1991, «Modality», en A. VON STECHOW y D. WUNDERLICH, eds. *Semantik: ein internationales Handbuch*



3. LA TRANSICIÓN DE LA PERSPECTIVA LÓGICA A LA PERSPECTIVA DIALÉCTICA

Este puede ser un buen momento para reparar en algunos desplazamientos significativos que nos llevan del terreno de la perspectiva lógica al de la perspectiva dialéctica.

3.1. DEL MODELO BDI A UNOS MODELOS MIXTOS: BDI + COMPROMISOS

Estos modelos mixtos son modelos inducidos por la consideración de las propuestas como conclusiones de argumentaciones prácticas.

Por compromiso, en este contexto, se entiende la obligación contraída en, o resultante de, la interacción discursiva en un marco dialógico reglado, esto es, en un marco dialéctico. A diferencia de la ontología mental BDI, estos compromisos son entidades argumentativas expresas y registrables, bajo determinadas condiciones de asunción y retracción. Este tipo de modelos ya son relativamente habituales en el estudio de sistemas multiagentes de argumentación. Un tópico característico es la obligación de responder de una aserción en la que incurre el agente discursivo proponente cuando es interpelado por sostenerla; se trata, en otras palabras, de la carga de la prueba. En esta línea:

(i) Un proponente X está comprometido con su propuesta A y con cualquier premisa (e. g. proposición) asumida en apoyo de A —en particular con las que resultan explicitadas en el curso de la discusión—.

(ii) Si X está comprometido con una premisa P y de P se desprende Q de acuerdo con algún esquema argumentativo reconocido en ese contexto, X está en principio comprometido con Q —«en principio» significa «salvo excepción o por defecto»—.

(ii) Si X está comprometido con una propuesta o con una premisa, deberá dar razón y responder de ellas si se ven cuestionadas en el curso de la deliberación.

(iii) Una propuesta puede verse cuestionada y su argumentación rebatida de varias formas, en particular: mediante cuestiones críticas dirigidas a las premisas o ataques al nexo inferencial, con el fin de impugnar o de minar la solidez del argumento; o tratando de refutar la conclusión sea por medio de contra-argumentos dirigidos contra ella como, en especial, la derivación de consecuencias negativas o inadmisibles; o, en fin, mediante el avance de contrapropuestas o propuestas alternativas de otro tipo de solución¹³.

der zeitgenössischen Forschung / Semantics: An International Handbook of Contemporary Research. Berlin/ New York: de Gruyter, pp. 643-649 en particular.

¹³ En el ya citado WALTON (2006), puede verse una regulación de las condiciones previas, definitorias y subsiguientes que gobiernan el tratamiento de las propuestas y compromisos en este contexto.



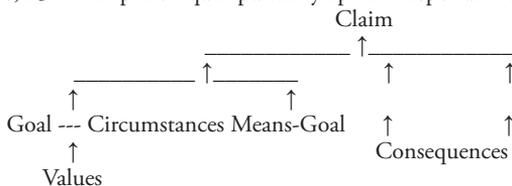
3.2. DEL PATRÓN INSTRUMENTAL SIMPLE MEDIOS-FINES A UN PATRÓN COMPLEJO

La referencia a las cuestiones críticas en el marco de la deliberación en torno a una propuesta alude a otro desplazamiento importante en este terreno: el que tiene lugar desde un patrón instrumental simple medios-fines hasta un patrón mucho más complejo. Recordemos que el patrón simple se componía de una premisa intencional referida a fines, intenciones o deseos, una premisa cognitiva referida a creencias sobre los medios apropiados y una conclusión resolutive. Ahora, además de esta estructura básica, el patrón complejo incluye, por ejemplo, la consideración de valores y la confrontación y ponderación de alternativas. Consideremos este caso tomado de la prensa: el 16 de marzo de 2013, *El País* informaba de que Facebook ha retirado el 14 de marzo las viñetas de una Guía en árabe que ilustraban cómo lapidar a una persona bajo el título: *Pasos para ejecutar la ley de Dios y lapidar al adúltero o adúltera, para quien sea ignorante y no sepa cómo aplicarlos*. Estaba alojada en la red desde el 20 de febrero y venía suscitando protestas por apología de la pena de muerte y de la violencia, especialmente contra la mujer —la figura objeto de lapidación en las viñetas era femenina—. La razón alegada por Facebook para retirar esta Guía fue que infringía sus normas de propiedad intelectual ya que la Guía provenía de un reportaje sobre las ejecuciones en Irán publicado en 2010 por el diario canadiense *The National Post*. Todo está bien mientras no se tengan en cuenta los valores en juego y las alternativas, y en consecuencia el hecho de que para Facebook un copyright vale o pesa más que la pena de muerte o la violencia machista.

Partiendo de una complejización como la apuntada por Fairclough & Fairclough (2012)¹⁴, a la hora de construir, examinar o evaluar un argumento práctico, podemos encuadrar el esquema medios-fines en el contexto de las consideraciones siguientes:

(i) Valores, intereses e imperativos internos como background de razones y motivos que subyacen en los fines u objetivos (e. g. como razones que obran a favor o en contra de determinados fines; como meta fines o directrices, etc.). También pueden considerarse fuentes de normatividad para el discernimiento entre fines (aceptables/inaceptables) y su ordenación si fuera el caso. Por otro lado, su poder

¹⁴ Isabela FAIRCLOUGH & Norman FAIRCLOUGH 2012, «Values as premises in practical arguments», en VAN EEMEREN, Garssen, eds. *Exploring argumentative contexts*, Amsterdam: John Benjamins, 23-41. El patrón que apuntan y aplican responde a este esquema:



Vid. también su ya citado 2012, *Political Discourse Analysis*, pp. 45-51, donde el desarrollo dialéctico del esquema considera unas posibles consecuencias negativas de las que deduciría un *counter-claim*.



motivador puede evidenciar la «natural» dimensión emotiva del razonamiento/ argumento práctico cotidiano.

(ii) Marcos de acción que incluyen condiciones, hechos y circunstancias sociales e institucionales reconocidas como pertinentes y co-determinantes por el propio agente, es decir: la situación vista por el proponente como marco de su propuesta. Cabe incluir imperativos externos —no motivadores—, e.g. del tipo «imperativo legal».

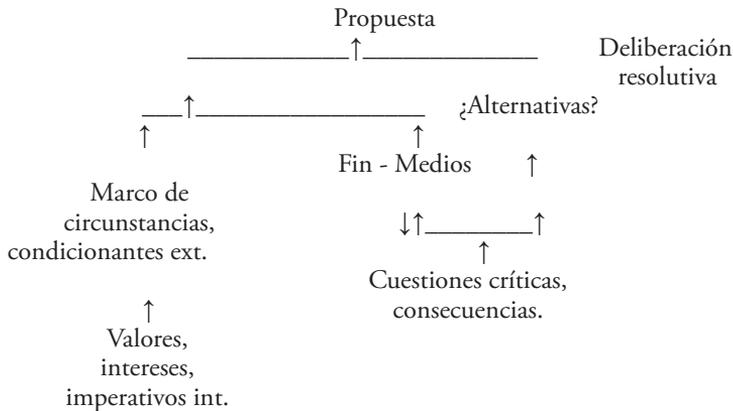
(iii) Confrontación y ponderación de las posibilidades de acción por parte de los agentes involucrados con miras a estimar la viabilidad, oportunidad e idoneidad de la propuesta considerada, así como evaluación de las consecuencias previsibles de su adopción.

(iv) Consideración y revisión de alternativas: filtro de conversión de posibilidades en opciones. Confrontación y ponderación de propuestas y contra-propuestas concurrentes, si fuera el caso.

(v) Deliberación resolutive en orden a adoptar una determinada propuesta:

- bien de carácter práctico no instrumental o no concluyente, cuando lo que se propone es justamente una revisión o reconsideración del caso;
- bien de carácter práctico instrumental consistente en la adopción de un plan de acción medios-fines acorde con el curso de la argumentación.

Podemos pensar, en suma, en un esquema como el siguiente:



Con arreglo a esta composición, un razonamiento/argumento práctico contiene no solo ingredientes instrumentales, sino normativos, de modo que su evaluación envuelve tanto aspectos y cuestiones de efectividad, como aspectos y cuestiones de aceptabilidad y legitimidad, que se refieren a los fines u objetivos contemplados así como a los medios en juego.

En todo caso, como ya sabemos, se trata de un tipo de argumentación plausible y, por lo tanto, presuntiva, amén de rebatible. Visto en la perspectiva dialéctica, tiene interés reparar en que este esquema argumentativo está sujeto a examen y evaluación por el procedimiento de las llamadas «cuestiones críticas». Desplegado

en un diálogo deliberativo da una razón para aceptar tentativamente una conclusión referida a un curso de acción, es decir: para su aceptabilidad sujeta a excepciones o contra-argumentos que pueden ser avanzados por la otra parte al irse conociendo nuevas circunstancias. De este modo, la conclusión es en principio admisible a la luz de las razones y consideraciones que sostienen la acción propuesta. Sin embargo, el argumento queda pendiente de su capacidad de respuesta a ciertas cuestiones críticas. Por ejemplo:

CC 1. Qué otros fines deberían haberse considerado por su posibilidad de entrar en conflicto con el fin propuesto.

CC 2. Qué medios o acciones alternativas a la adoptada debería haberse considerado para conseguir ese objetivo.

CC 3.Cuál de las acciones posibles, incluida la adoptada, es la más eficiente.

CC 4. Qué razones hay para considerar que la acción-medio adoptada es viable y me resulta accesible.

CC 5. Qué consecuencias de la acción adoptada deberían considerarse¹⁵.

¿Qué cometido desempeñan estas cuestiones críticas? Pueden ser: (i) indicadores heurísticos de las fortalezas o debilidades del argumento; (ii) condiciones determinantes (¿suficientes? / ¿necesarias?) de su aceptabilidad; (iii) objeciones de un oponente. Según (i)-(ii) tendrían un papel más bien metadiscursivo; según (iii), un papel discursivo que afectaría al desarrollo de la conversación, e.g. mediante la redistribución de las cargas de la prueba¹⁶. El estatuto y función de las cuestiones críticas es otro punto abierto a posibles discusiones y contribuciones por parte de los interesados en la teoría de la argumentación.

Otro punto de especial interés relacionado con el debate en torno a las cuestiones críticas es la confrontación de propuestas alternativas o contra-propuestas, y la ponderación de las diversas argumentaciones concurrentes, en el marco de una deliberación. Dentro de este marco tienen particular relieve tres momentos ya mencionados antes al presentar el esquema de razonamiento/argumentación práctica:

- 1/ La discusión como filtro de conversión de posibilidades en opciones.
- 2/ La confrontación y ponderación de las propuestas concurrentes.
- 3/ La deliberación resolutoria en orden a adoptar una propuesta.

¹⁵ Esta cuestión puede remitir a otro esquema argumentativo, el de la argumentación por consecuencias positivas o negativas de la propuesta en cuestión, remisión ya prevista en el punto (iii), supra. Vid. D. WALTON 2006, «How to make and defend a proposal in a deliberation dialogue», *Artificial Intelligence and Law*, 14: 177-239, pp. 191-2 en particular.

¹⁶ Cf. D. WALTON 2007, «Evaluating practical reasoning», *Synthese*, 157: 197-240.



Pero la consideración de los valores y del contexto de la deliberación en torno a ellos y a la relación medios-fines introduce otro tipo de problemas bastante más interesantes y difíciles. Pueden recordar la confrontación entre principios que da lugar a lo que los juristas llaman «casos difíciles», por contraste con los casos rutinarios o de aplicación de reglas. Pongámonos por ejemplo ante la situación planteada por Amartya Sen (2009)¹⁷:

Tres niños aspiran a recibir un determinado regalo, una flauta. Uno alega que es a él a quien se le debe regalar la flauta porque es pobre y no tiene nada con que jugar. Otro la reclama porque ha sido justamente él quien la ha hecho. Y el tercero aduce que debe ser suya porque es el único que sabe tocarla ¿Cómo hemos de decidir entre las tres pretensiones así argumentadas? No hay un criterio universalmente aceptado, de modo que la decisión dependerá del sistema de valores asumido y de la idea de equidad y de justicia que se tenga. Según Walton, esto nos remitiría a nuevas cuestiones críticas del tenor de «¿La acción o decisión a tomar violará o desatenderá algún valor en juego?». Aun siendo así, los casos de este tipo son a mi juicio más complicados. Envuelven, sin ir más lejos, confrontaciones y ponderaciones que pueden remitir no solo o no tanto a la reflexión y la prudencia individual, como a una discusión o una deliberación conjunta, según sea el caso. Pero sea como fuere, habrá que confiar el desenlace al curso del debate personal o colectivo, pues en estos trances de ponderación no hay una métrica universal ni una balanza de balanzas que nos ampare.

Así venimos a desembocar en el singular relieve que revisten en este terreno del razonamiento y la argumentación práctica los agentes discursivos y su interacción argumentativa. Detengamos en su consideración como apartado final.

4. SOBRE AGENTES Y «AGENCIAS»

Se supone que un agente discursivo es un agente intencional dotado de determinadas competencias o habilidades, a saber:

1. La capacidad de actuar en marcos de racionalidad acotada (e.g. por limitaciones de procesamiento de información, tiempo de resolución, falta de recursos, en situaciones de incertidumbre).
2. La capacidad de comunicarse y de interactuar discursivamente.
3. La capacidad de asumir propuestas y de prever o considerar las consecuencias de su puesta en práctica -al menos algunas de ellas.
4. La disposición a jugar el juego de dar-pedir razones y a reconocer los compromisos y las responsabilidades (habilitaciones y obligaciones) inherentes a esa práctica.

¹⁷ A. SEN 2009, *The Idea of Justice*, London: Allen Lane, pp. 12-15



Dados estos supuestos, nos encontramos con diversos tipos de agentes y de «agencias», si se me permite esta acepción en el sentido de modos de desempeñarse como agentes en unos marcos deliberativos determinados. A un agente individual (una persona), un agente plural (varias) o un agente colectivo (una comunidad socio-institucional, un grupo) le corresponde respectivamente una agencia individual, una agencia plural o una agencia colectiva. Se distinguen entre sí no por el número de gente involucrada sino por la índole de los compromisos respectivos. En este contexto, *compromiso* añade a su significado dialéctico discursivo un nuevo sentido práctico de relación específica entre los agentes y su modo de acción. Cabe resumir las caracterizaciones pertinentes como sigue:

- * Agencia individual: se caracteriza por contraer compromisos asumibles y cancelables por decisión personal. Se trata del llamado «*I-mode*» de agencia. Un individuo X está sujeto a un compromiso individual o personal si y solo si X es el único responsable del compromiso asumido y está habilitado para rescindirlo.
- * Agencia plural: compartida, asociativa, e. g. por coincidencia de intereses, puntos de vista o circunstancias de la situación. Como dos personas que concurren a la misma hora por la mañana en la parada del autobús, lo toman y se bajan en el mismo sitio; no es preciso que hablen entre sí; la reiteración puede generar expectativas, pero no compromisos (e. g. obligaciones mutuas). O incluso como los simpatizantes o suscriptores de Amnistía internacional o una ONG. También se trata de un *I-mode* de agencia.
- * Agencia colectiva: resulta de la confrontación de opciones y la deliberación pública por parte del grupo o la comunidad de afectados en orden a la consecución de un objetivo o una resolución común; así que exige una comunicación e interacción discursiva entre ellos. Comporta unos compromisos específicamente fuertes: pueden haber sido asumidos expresamente o no —por ejemplo, cuando se trata de hechos sociales como el lenguaje materno, o de normas jurídicas o convenciones socio-institucionales—, pero ningún miembro individual se encuentra habilitado o autorizado a rescindirlos de forma unilateral. Es el «*We-mode*» de agencia ¹⁸.
Dicho en otros términos, X e Y intentan colectivamente hacer A si y solo si están comprometidos a intentar hacer A como un solo hombre («as a body», en expresión de Margaret Gilbert ¹⁹). Un agente colectivo no es un mero agente plural, de modo parejo a como un compromiso colectivo no es la simple suma o agregación de dos o más compromisos individuales personales. Estos compromisos colectivos se rigen por

¹⁸ Las etiquetas *I-mode* / *we-mode* designan nociones introducidas en los años 1990 por Raimo Tuomela. Puede verse una revisión relativamente reciente en R. TUOMELA 2007, *The Philosophy of Sociality. The shared point of view*. Oxford/New York: Oxford University Press.

¹⁹ Vid. e.g. M. GILBERT 2006, *A Theory of Political Obligation*. Oxford: Clarendon Press, pp. 137-138.



(i) criterios de obligación conjunta, como la obligación de no actuar en contra sino en favor del objetivo común; el derecho o la habilitación para actuar en consecuencia; el derecho del grupo a sancionar acciones individuales opuestas; (ii) criterios de obligación mutua: por ejemplo, nadie está autorizado a rescindir o cancelar los compromisos colectivos unilateralmente.

Según esto, los compromisos descansan en una doble relación: (i') intencional o con el objetivo propuesto [hay una responsabilidad conjunta]; (ii') interpersonal o con los demás miembros del grupo [hay además responsabilidades mutuas].

(iii) La existencia de tales compromisos es compatible con la ausencia eventual de una intención personal en el sentido pertinente (e. g. «la ignorancia de la ley no exime de su cumplimiento»), aunque la intencionalidad colectiva no sea autónoma e independiente de las intenciones de los integrantes del grupo.

(iv) Paralelamente a lo que ocurre con un compromiso personal, un compromiso práctico colectivo puede ser asumido o reconocido como una razón suficiente con respecto a la realización del objeto del compromiso.

Esto implica que los compromisos prácticos así entendidos no dejan de tener una significación normativa. Pero no implica que tales compromisos constituyan una justificación cabal o la mejor razón disponible para obrar en consecuencia —así, por poner un caso, no es admisible apelar a una «razón de estado» para justificar un crimen—.

A la luz de este planteamiento, algunos puntos principales de esta conferencia se dejarían resumir en el esquema siguiente:

Agente individual/plural (*I-mode*)

- Modelo intencional BDI
- Deliberación privada ≈ paradigma de prudencia reflexiva
- Discurso más bien monológico
- Razonamiento práctico

Agente colectivo (*We-mode*)

- BDI + compromisos
- Deliberación pública ≈ paradigma de confrontación/ponderación de alternativas en la esfera pública
- Discurso más bien polilógico
- Argumentación práctica

Naturalmente, con estas referencias únicamente les estoy marcando y jalonando un terreno que no solo necesita más exploraciones e incursiones, sino el reconocimiento y el tratamiento adecuado de las cuestiones que van quedando abiertas a medida que caminamos o, si prefieren, hacemos camino. Por ejemplo: ¿cómo relacionamos y combinamos conceptualmente los dos modelos en juego, intenciones y compromisos, más allá de las estipulaciones que facilitan su programación en inteligencia artificial? ¿Qué es, en particular, eso que suele denominarse «intencionalidad colectiva» y qué repercusiones puede tener su reconocimiento en la perspectiva de una posible teoría de la acción?

Por lo demás, y con esto al fin termino, les recuerdo que aún quedarían otras dos perspectivas por considerar: la retórica y la socio-institucional, aunque no han faltado alusiones por el camino, por ejemplo al mencionar la deliberación pública.



Me permito recalcar la trascendencia actual de estos aspectos de la argumentación práctica en los que no he podido entrar. Recordemos que recientes decisiones político-económicas de la troica o de la comisión europea, antes sobre la presidencia del gobierno en Italia y ahora sobre la quita en Chipre, han sido antidemocráticas y, no por casualidad, antideliberativas: es decir, impuestas por un poder ajeno a los directamente afectados que además se han visto privados de información y de posibilidades reales de discusión, confrontación e intervención en sus propios asuntos de interés y dominio públicos. O, sin ir más lejos, reparemos en que el comportamiento de nuestro presidente de gobierno en varias cuestiones de interés y de trascendencia pública suele ser no solo opaco sino deliberadamente antideliberativo. Así pues, este final no puede ser otra cosa que una buena razón para el comienzo o para la reanudación y el mantenimiento de su interés por la argumentación práctica: corre peligro, entre otras cosas, la suerte de nuestro discurso público. Y el discurso público viene a ser el aire que respiramos en nuestras interacciones discursivas: de su calidad depende buena parte de nuestra salud intelectual, así como nuestra lucidez crítica argumentativa. En cualquier caso, velar por esta calidad es una responsabilidad propia no solo de los políticos o de los periodistas, sino más inexcusable aún en el caso de los filósofos y de los estudiantes de filosofía. Solo me queda animarles, animarnos todos, a cumplir con este compromiso mutuo y conjunto, colectivo.

Recibido: marzo 2013
Aceptado: julio 2013





George Segal, 1965.

RECENSIONES

DIALÉCTICA Y MATERIALISMO

Theodor W. ADORNO, *Introducción a la dialéctica*. Buenos Aires, Eterna Cadencia Editora, 2013, 384 pp. Traducción a cargo de Mariana Dimópulos

En 2010 se publicó en Alemania, en la editorial Suhrkamp de Berlín, el segundo tomo de la sección IV de los *Escritos póstumos*, dedicada a las lecciones de Adorno. Se trata del curso *Introducción a la dialéctica*, veinte clases dictadas en la Universidad de Frankfurt durante el semestre de verano de 1958, en las que el autor reflexiona acerca de las dificultades y contradicciones a las que se enfrenta el pensamiento dialéctico¹. Tres años después, y a cargo de Mariana Dimópulos, la editorial argentina Eterna Cadencia publica en castellano tan interesante volumen. Si bien, en ocasiones, la traducción resulta mejorable.

El objetivo del curso es explicitar algunos de los momentos fundamentales del pensamiento dialéctico, «reproducir la dialéctica a partir de la experiencia propia y producir de nuevo los temas que condicionan realmente el pensar dialéctico» (p. 47). Adorno presenta e interpreta modelos de pensamiento dialéctico, en los que la dialéctica no se presenta como método o como punto de vista, sino como el ejercicio de repensar las categorías de identidad, razón y verdad. Ya en las primeras clases, se aproxima al problema que

supone el hecho de que dialéctica signifique, al mismo tiempo, un modo de pensar y también «la tentativa de dominar filosóficamente aquello que no es sujeto» (p. 40). Se explica, pues, que la presente como el desarrollo de la lógica tanto del pensamiento en su relación con la objetividad, como de la objetividad, una lógica de la cosa misma. «Habría que recordar» —apunta— «que la experiencia fundamental a partir de la cosa, no desde la teoría del sujeto sino de la teoría del objeto, que inspiró en general a la dialéctica, es la experiencia fundamental de que [...] todo lo que es debe ser concebido como algo movido y algo en devenir» (p. 45).

La introducción a la dialéctica se convierte propiamente en un ejercicio dialéctico, algo que se deja ver en su acercamiento a los motivos fundamentales de la filosofía hegeliana. La primera parte del volumen comprende la confrontación con «la dialéctica en su versión idealista, la hegeliana» (p. 37), tarea de la que se había ocupado en los años treinta y que culminará en *Dialéctica negativa*. Y es que la determinación negativa de la dialéctica revela su comprensión como continuación y resultado de una crítica inmanente de la dialéctica hegeliana. Adorno expone algunos conceptos centrales del pensamiento hegeliano que ya había presentado en su ensayo *Aspectos*², como la relación del ser con el pensamiento, el «movimiento del concepto», la mediación, el concepto de verdad como resultado, la idea de

¹ Th. W. ADORNO, *Einführung in die Dialektik* (1958), *Nachgelassene Schriften*, Theodor W. ADORNO – Archiv (ed.), Berlin, Suhrkamp, 2010.

² Th. W. ADORNO, *Drei Studien zu Hegel*, en: *Gesammelte Schriften*, R. TIEDEMANN y G. ADORNO, (eds.), Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1970.



crítica inmanente o la relación entre identidad y no-identidad.

Hace hincapié en el concepto de «experiencia» como momento crítico frente al principio de identidad, y trata de desarrollar un concepto de la experiencia distinto a las versiones restringidas que hasta el momento han presentado los sistemas idealistas (que la reducen a los límites de los cognoscibles) y los positivistas (que la entienden como observación o experimento). Por eso, asume la noción de una experiencia entendida como proceso dialéctico, que no puede ser cancelada al convertirse en ciencia, pero que debe ser expresada con los medios del lenguaje: «la dialéctica siempre debe medir los datos con los que está tratando según la teoría, esto es, no aceptarlos ingenuamente (...); también debe mantener abierta la teoría frente a las experiencias específicas de las que se alimenta y frente a las cuales tampoco debe constituir algo fijo y concluyente» (p. 188). Lo que está en juego, dirá, es el momento expresivo en la filosofía, una preocupación que será constante en su pensamiento desde sus escritos juveniles, en los que la tarea de la filosofía se revela como *Sprachkritik*, como autorreflexión sobre el medio en que se expresa. Como apuntará en *Dialéctica negativa*, el pensamiento filosófico sigue reclamando la crítica de la razón y del lenguaje desde ella misma. Por eso, en estas lecciones introductorias, la crítica al lenguaje se convierte no sólo en hilo conductor de su exposición frente a la dialéctica idealista, sino también en eje de articulación de su propuesta de salvación utópica de la expresión lingüística: «lo que se requiere de la dialéctica es que utilice de tal modo los conceptos, perseguir de tal modo su cosa, ante todo ir confrontando el concepto con aquello a lo que se refiere tanto como para que se muestre que entre semejante concepto y cosa se producen ciertas dificultades que luego obligan a modificar el concepto en cierto modo» (p. 43).

Son muchos los textos en los que denuncia la llamada «censura de la imaginación teórica» bajo el ideal de esquematización y la identidad. Con ella, el pensamiento filosófico pierde su contenido objetivo y acaba sometido a una lógica niveladora que lo convierte en un conglomerado de conceptos-fetiches, abstractos y extraños ante lo que quieren nombrar. La dificultad de pensa-

miento filosófico estriba en que, si bien constituye un intento de sustraerse a la sistematización, también contiene en sí mismo el germen de la identidad. Esto significa poner de manifiesto la paradoja de un lenguaje que es *organon* de la lógica discursiva y, al mismo tiempo, su instancia correctiva. Por eso, la recuperación del nervio vital filosófico pasa por una reflexión sobre su propio lenguaje. La carga utópica de la reflexión filosófica se activa poniendo en marcha un proceso de enfrentamiento de lenguaje consigo mismo, en el que logre penetrar con conceptos aquello que escapa al dominio de la lógica discursiva. Sólo a una dialéctica que apunte a esos ámbitos del lenguaje que no se encuentran completamente determinados por la impronta del dominio, le es dada la posibilidad de recuperar su potencial negativo y emancipador. Esto supone un desmontaje de los ideales de la *prima philosophia* de integración, sistematicidad y jerarquización (p. 56). Pues la búsqueda de una fundamentación teórica distinta a la de la lógica discursiva sitúa en el centro de la crítica al *pensamiento de la identidad*, que ha dominado en la teoría del conocimiento y en la filosofía de la historia.

Adorno entiende el materialismo como la quintaesencia crítica del sistema idealista del conocimiento y de la realidad deformada que presenta. Por eso, la crítica al principio de identidad constituye uno de los temas principales de la especificación negativa de su dialéctica. Por «pensamiento de la identidad» entiende la tradición filosófica que, desde Parménides, responde a la pregunta sobre la esencia de lo existente con la identificación entre ser y pensamiento. Lo que pone de relieve en estas lecciones, es la comprensión de los momentos de abstracción y subsunción que tiene lugar en el pensamiento identificador no sólo como un conjunto de operaciones lógicas, sino como forma originaria de la ideología. La contradicción que se da en el seno del pensamiento dialéctico y que Adorno quiere explicitar es que, de un lado, «la dialéctica es la tentativa de un pensar de la no-identidad [...], pero de otro sólo es posible como una filosofía de la identidad» (p. 40). Y en esta contradicción podemos encontrar el hilo conductor que atraviesa las lecciones: la comprensión de la dialéctica como conciencia consecuente de la no-identidad.



Frente a la tesis de la identificación entre realidad y racionalidad, el discurso de la no-identidad hace referencia al hecho de que lo particular se comprenda como «algo más» que un ejemplar de lo general. «La dialéctica es la tentativa de hacer justicia en el pensamiento a lo no-idéntico, es decir, a aquellos momentos que no se asimilan en nuestro pensar» (p. 164). Esto no significa entender lo no-idéntico como polo contrario a la identidad, sino como su «límite dialéctico».

Adorno se mantiene crítico ante la dialéctica hegeliana, porque afirma la reconciliación del espíritu con su opuesto en un sistema cerrado y, por tanto, encubre la verdad de la disonancia entre razón y realidad histórica. Pero también ve en ella la renuncia a una identidad concluyente y la toma de partido por la experiencia objetiva de la cosa. El análisis y la elaboración de estas cuestiones epistemológicas centrales conducen a la que constituye la tarea central de estas lecciones, la realización de una *inversión crítica de la dialéctica de Hegel*. Esto significa rechazar que los límites del uso legítimo de la razón deban ser trazados desde una teoría más abarcante de la razón sino, por el contrario, lograr una crítica concreta que proporcione al ejercicio filosófico una tarea siempre abierta y renovable.

Si hablar de una dialéctica negativa es un verdadero atentado contra la tradición³, la clave para la reactivación de sus planteamientos clásicos se situará en el ámbito de la negatividad. Dialéctica significa pensar en contradicciones a causa de la contradicción que se experimenta en la cosa, y en contra de ella. Su determinación negativa no sólo se refiere a una subjetividad constituyente, sino también a la consideración de la realidad como lo último inmodificable. No tiende a la identidad de cada objeto con su objeto, sino a una «lógica del desmoronamiento». Por eso promete, como apunta Adorno, una suerte de «cuadratura del círculo»: «construir eso que no se deja construir sin mediación, aquello que no se asimila a la racionalidad, lo no-idéntico, es decir, comprender lo

irracional con la consciencia misma» (pp. 92-93). Aquí aparece el «doble frente» de la dialéctica: «por una parte contra la ontología y por la otra contra el positivismo» (p. 219), coincidentes en la búsqueda del principio originario. Frente a ambos, asegura Adorno, «un pensar que realmente comprende frente a un pensar que meramente ordena y clasifica sería aquel que se mide según esa experiencia viva de los objetos que nosotros mismos experimentamos» (pp. 248-249).

Esta reactivación de la dialéctica clásica abre la puerta a una confrontación con la dialéctica materialista. Confrontación que, si bien es esbozada en el plan inicial del curso, no logra hacerlo en la extensión prevista, tal como se explicita en una nota de edición al término de la novena clase (p. 164). Y es que si bien introduce algunos motivos de la dialéctica marxiana en el desarrollo del curso, lamentablemente no se alcanza una exposición detallada del giro materialista de Marx.

En estas lecciones, Adorno ha mostrado de qué manera una introducción a la dialéctica significa hacer un ejercicio dialéctico real y cómo pensar la dialéctica supone, en última instancia, pensar dialécticamente. La *Dialéctica negativa* debe hacer uso de los «impulsos de la dialéctica de 1800», cuyo lado activo también supuso para Marx la herencia del idealismo, aunque ahora con la figura de la negatividad y una orientación materialista. Lo que se trasluce de estas lecciones es el intento de rescatar la dialéctica de su uso ideológico para liberar su potencial como teoría crítica. Esta comprensión de la dialéctica como instancia crítica supone, como se ha visto, la negativa a reducir a concepto tanto al objeto como al sujeto de la experiencia, pero también a suponer cualquiera de ambos como último fundamento. Y es que su determinación materialista se entiende como el intento de «quebrar con la fuerza del sujeto» tanto el engaño de la subjetividad constitutiva como el del acceso inmediato a los datos. Por eso, la tensión dialéctica se convierte en la forma consecuente de la filosofía como crítica.

Chaxiraxi ESCUELA CRUZ

³ Th. W. ADORNO, *Negative Dialektik*, en: *Gesammelte Schriften*, vol. 6, R. TIEDEMANN y G. ADORNO, (eds.), Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1970. p. 9



BLUMENBERG Y EL CONCEPTO DE «MUNDO DE LA VIDA»

BLUMENBERG, Hans, *Teoría del mundo de la vida*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2013, 276 pp.

Diez años han pasado ya desde que Isidoro Reguera celebre la incorporación de Hans Blumenberg al panorama filosófico de nuestro país. En un inolvidable artículo de prensa titulado *Blumenberg: la narración infinita*, el gran conocedor y traductor, entre otros, de Wittgenstein y Sloterdijk, ahondaba en la vida y obra de uno de los filósofos de la historia más importantes del siglo xx, un referente intelectual en Alemania hasta su muerte en 1996 que en ese momento, precisamente, comenzaba a cobrar fuerza más allá de sus fronteras. Desde entonces, las ediciones españolas de los trabajos del creador de la «metaforología», la así llamada doctrina de las metáforas absolutas, se han ido sucediendo casi sin interrupción, lo que hace que sea relativamente sencillo estudiar en este momento y con detalle uno de los proyectos filosóficos más interesantes que surgieron al amparo del giro lingüístico. En ese sentido, *Teoría del mundo de la vida*, que reúne, junto con dos escritos publicados en 1963 y 1972, textos póstumos sobre el concepto clave la filosofía tardía de Husserl, tiene el interés de aclarar la enorme influencia que tuvo la fenomenología en el desarrollo del pensamiento de Blumenberg, influencia que, como puede comprobar quien se adentre por primera vez en sus obras, está constante y explícitamente presente.

El lector que no esté familiarizado con la fenomenología no encontrará aquí, sin embargo, escollo alguno. Más allá de la densidad intrínseca que caracteriza a todos los trabajos de Blumenberg, próximos a la fecundidad narrativa y la productividad interdisciplinar de la *Begriffsgeschichte* de Reinhardt Koselleck, los textos aquí reunidos no están dirigidos en ningún caso a un público experto, y no sólo porque ellos no constituyan un estudio académico de la filosofía husserliana, sino también porque el propio estilo de Blumenberg, cercano al ensayo y a la exposición casi literaria de la trama histórica de los conceptos, así lo impide. De hecho, este libro podría resultar un buen pórtico de entrada a la «metaforología», ya

que en la discusión sobre el concepto de «mundo de la vida» entran constantemente en juego los elementos más destacados de la filosofía del autor, tales como la inconceptualidad del lenguaje metafórico, los límites y extravíos de la antropología moderna, o el sentido la historia.

El primer texto, que es también el más extenso y que avanza muchos de los problemas que se tratarán en los siguientes, se titula «Teoría del mundo de la vida» y traza los contornos generales del concepto como alusión al universo de lo sobreentendido, es decir, como situación protohistórica en la que todavía es impensable la modalidad, la posibilidad y el desconcierto. La racionalidad de ese mundo excluye toda construcción teórica, y la vida se agota en lo que Husserl definió como «actitud natural»: la renovación permanente de la creencia irrompible en el mundo, de la *belief* humeana, de aquello que Mach, anticipándose a la cotidianidad heideggeriana, llamó «vida vulgar». La descripción de este mundo precientífico, antepredicativo, no estaba motivada en Husserl, en cualquier caso, por ningún tipo de reflexión de carácter normativo, por ningún intento de sacralización nostálgica del pasado, sino únicamente por la necesidad urgente de comprender cómo ese mundo, a pesar de todos los mecanismos racionales de autoconservación de lo sobreentendido, se fractura y deja paso continuamente a la teoría, a lo que ya no es ni puede ser él mismo. Frente a la ciencia como hecho primigenio de los neokantianos, la fenomenología genética indaga en aquello que define a lo sobreentendido como tal, es decir, la experiencia inmediata en cuanto suelo de toda construcción teórica. Un suelo en el que, sin embargo, no se puede permanecer, ya que el mundo de la vida se destruye a sí mismo, se depotencia. La descripción fenomenológica de este proceso únicamente es posible, finalmente, a través de la exposición de la normalidad antepredicativa en cuanto suma de los actos de defensa de lo sobreentendido. O, dicho a través de la fórmula preferida de Blumenberg: la fenomenología genética debe iluminar el mundo de la vida como estado de imposibilidad de la filosofía. El resultado de esta indagación sería, a ojos del filósofo alemán, la constatación de que la filosofía no pudo surgir de una manera contingente, ya que la autoenajenación del mundo de la vida, la



repulsión de sí mismo hacia la teoría, describe una dinámica absolutamente incontentible.

El segundo texto, «El mundo de la vida como tema de la fenomenología», tal vez el más exigente desde un punto de vista teórico, rastrea el origen del concepto estrella de *La crisis de las ciencias europeas* principalmente en tres motivos: en el abandono progresivo del cartesianismo que había sido dominante en la época más temprana de la fenomenología trascendental, en la ruptura de Husserl con el neokantismo alrededor de 1924, y, sobre todo, en el desarrollo del método genético que nace con las lecciones sobre lógica y estética trascendental de 1920-25.

Los textos III, IV y V son con diferencia los más breves del volumen. En «Lo sobreentendido, la posición vertical, la autocomparación», Blumenberg recurre a la «metafología» para explicar cómo el «mundo de la vida», a pesar de su buen funcionamiento como reino de lo sobreentendido, es ligeramente inconstante en la periferia, de donde procede, en última instancia, el recurso de su autoimpugnación. En las fronteras la magia y el mito son los intentos de mantener a raya lo indeterminado, de someter lo desconocido a través de una transformación mítica de lo conocido. El fracaso de estos esfuerzos pone al descubierto la naturaleza dinámica, y no estática, del «mundo de la vida»: el hecho de que él siempre sea ya un proceso sin retorno. En «La delegación como salida de la caverna», Blumenberg traza la idea de que la división del trabajo, la delegación en otros de tareas que en un primer momento son vinculantes de cara a la propia supervivencia, constituye asimismo una forma de salida del mundo de lo sobreentendido. Por último, «Mundo de la vida y concepto de la realidad» trae a discusión, al igual que el texto anterior, pero esta vez con una mayor altura especulativa, las ideas de «caverna» y «absolutismo de la realidad» que Blumenberg había puesto en funcionamiento, sobre todo, en su obra, aparecida en 1989, «Salidas de la caverna». Blumenberg deja entrever aquí que, a diferencia de la alegoría platónica, Husserl no concibe la caverna, trasunto del «mundo de la vida», como mero punto de partida, sino que se preocupa por estudiar las condiciones de oscuridad estable

que se dan allí, es decir, su propia necesidad interna. En ese sentido, el instrumental de la reducción fenomenológica tiene que medirse con la consumación, no sujeta a reflexión, de la tesis general con la que los cautivos toman las sombras que aparecen por realidad.

El texto VI, «Mundo de la vida y tecnificación bajo aspectos de la fenomenología», es un intento de pensar el fenómeno de la técnica desde *La crisis de las ciencias europeas*. Se basa en una conferencia leída en Colonia y Basilea en 1959, y es, junto al texto V, uno de los dos únicos trabajos del volumen que fueron publicados en vida por el autor. Según Blumenberg, la última obra de Husserl nos permite esquivar las simplificaciones que se derivan de considerar bien una antítesis entre técnica y naturaleza, bien un estado de «tecnicidad congénita» del ser humano, y acceder al proceso de autonomización histórica de la técnica como salida del «mundo de la vida» tal y como Husserl lo describe en el famoso §9 de *La crisis* dedicado a Galileo.

El último texto, el «Apéndice. Permanencia en el mundo de la vida y progreso histórico» es, tal y como nos informa el editor del volumen Manfred Sommer, el menos homogéneo de todos, el más afectado por redundancias y discontinuidades debidas a la falta de elaboración para su publicación. A pesar de todo, el texto contiene algunas interesantes reflexiones sobre el éxito del concepto de «mundo de la vida» en la segunda mitad del siglo XX, de su peligrosa «disposición», dice Blumenberg, que se basa, sobre todo, en la combinación de simplicidad y pretensión de totalidad.

Blumenberg nunca escribió, dice Sommer en el posfacio, un libro titulado «Teoría del mundo de la vida». Sin embargo, los cinco manuscritos mecanografiados de su legado se encontraban clasificados bajo esa temática. Ellos nos permiten entender, de una forma que complementa perfectamente las obras publicadas que, en un momento u otro, orbitan sobre el asunto, como «Salidas de la caverna» o «Tiempo de la vida y tiempo del mundo», lo que el autor entendía por una teoría del mundo de la vida.

Dailos DE ARMAS MAGAÑA



EL FANTASMA DEL FINAL DE LA HISTORIA

KOJÈVE, Alexandre, *Introducción a la lectura de Hegel*. Trotta, Madrid, 2013, 671 págs.

Hay interpretaciones y lecturas de grandes obras que se limitan a repetir lo mismo que la fuente original, intentando esclarecer la dificultad sin conseguirlo. Hay otras que intentan situarse completamente fuera del texto para construir nuevas interpretaciones a partir de las transformaciones contemporáneas del momento. Y hay otras que intentan hacer ver desde dentro lo que el propio autor ni siquiera se dio cuenta de que estaba allí. Estas lecturas, cuando tenemos la suerte de encontrarnos delante de una de ellas, acaban por convertirse en clásicas, en canónicas no sólo de una forma de hermenéutica especialmente productiva sino de una forma de aprovechar los textos que acaba por producir nuevos contenidos allí donde parecía haberse dicho todo.

La lectura de Kojève de la *Phänomenologie des Geistes* (en adelante PhG) de Hegel es una de ellas. Desde su aparición, esta lectura se ha constituido como una de las más originales formas de apropiarse de toda la potencia volcánica que anida en una de las principales obras de Hegel junto con la *Wissenschaft der Logik*. Esta lectura de Kojève tiene dos méritos que la sitúan dentro de ese privilegiado conjunto de lecturas especialmente importantes: por un lado, nos explica lo mismo que el texto original pero de una forma mucho más clara y directa, sin perder por ello ni un ápice del sentido y la fuerza del contenido original. En el caso de Hegel, y de la PhG en particular, la escritura aparece como una muralla de roca ante la cual uno no puede más que chocar una y otra vez, esperando que el muro ceda por algún lado. En la lectura de Kojève, el muro no desaparece, pero el choque con él se convierte en un placer terrible. El segundo mérito es que ha abierto toda una nueva línea de investigación sobre Hegel. Tal y como destaca en la Introducción Manuel Jiménez Redondo, si Marx revivió los estudios hegelianos a través de la producción del materialismo histórico y de la dialéctica de la lucha de clases, Kojève ha situado una idea en el centro de la lucha de ideas de los últimos 40 años. El «final de la historia» como motivo hegeliano ha acabado

por convertirse en uno de los conceptos-fetiché al cual tenemos que recurrir constantemente para explicarnos nuestro presente y para responder a la pregunta de si tenemos algún tipo de futuro como sociedad. A través de su aplicación a la situación planetaria tras la caída del Muro de Berlín, Francis Fukuyama puso esta idea otra vez en circulación, volviendo, tal vez sin querer, a poner en cuestión la idoneidad de la tesis hegeliana.

Introducción a la lectura de Hegel es la primera traducción íntegra del libro escrito en francés donde se recogen todas las clases en las que Kojève se dedicó a comentar la PhG de principio a fin. Como comienzo, explica la importancia que tendrá durante todo su viaje la cuestión de la dialéctica entre el Amo y el Esclavo¹. Para ello, hace una traducción comentada de la sección IV. A. de la PhG. Desde este comienzo, ya nos damos cuenta de qué hace a un texto convertirse en clásico: la inagotable capacidad para poder sacar nuevas ideas de él. Esta introducción, que en realidad se refiere a una parte ya avanzada del libro de Hegel, nos enseña que esta dialéctica del Amo y del Esclavo se constituye a través de la cuestión del Deseo. Éste es el motor de la acción, el motor del cambio revolucionario. El Hombre sólo es tal en la medida en que desea, y en la medida en que actúa para satisfacer su Deseo. Antes de que aparezca el Reconocimiento como el Deseo del Deseo, es decir, como el Deseo elevado a la categoría de la humanidad, Deseo no relacionado con un objeto y, por lo tanto, no relacionado con el mundo meramente natural, en la medida en que podemos quedarnos en ese estadio de exaltación de lo deseado, por momentos parece que estuviéramos leyendo algún texto del grupo surrealista y su exaltación del Deseo como el único motor del que surge la vida. No es de extrañar, por otro lado, que el propio Breton diera a Hegel un papel clave en el nacimiento del movimiento surrealista. Todavía queda por estudiar la posi-

¹ Mantengo el criterio de Kojève y del traductor de transcribir los conceptos hegelianos en mayúscula. Sin embargo, lo hago por una cuestión de fidelidad al texto y no por estar de acuerdo en que sea la mejor forma de traducción.



bilidad de una fundamentación del surrealismo a través de la dialéctica hegeliana del Deseo que Kojève explica en estas primeras páginas a modo de Introducción (pp. 51-57)².

Seguidamente, comienza el comentario de toda la PhG desde principio a fin. El libro se divide en los años académicos en los que explicó este viaje hegeliano por la conciencia. Al final de cada curso, Kojève hacía un resumen de lo dado en él, lo cual nos sirve para entender de forma sistemática lo que se ha explicado anteriormente. Durante los años 1933 a 1939, se ocupará del conjunto de la PhG, comentándola de forma realmente minuciosa y sin dejar ningún cabo suelto. Es especialmente llamativo que al último capítulo, el VIII, titulado «El Saber Absoluto», Kojève le dedique doce conferencias, mientras que al resto de capítulos y secciones no le dedique más que tres o cuatro. Sin duda, demuestra así la importancia, y la dificultad, que para él tenía esta parte de la obra de Hegel. Sin duda, lo que despliega aquí Kojève está a la altura de la complejidad del propio texto hegeliano. La interpretación es tan minuciosa que, por momentos, recuerda a la clásica de Hyppolite. Ambas pueden tomarse sin ningún problema como lecturas comentadas de la obra, como guías de viaje, en las que nos llevan desde la ingenuidad de la certeza sensible hasta la identificación de Ser y Concepto en el Saber Absoluto. En definitiva, la lectura de Kojève, su traducción al castellano, es ya un libro clásico dentro de los estudios sobre Hegel, y más especialmente, dentro de los estudios de la PhG.

Más allá de la lectura más o menos lineal o pegada al texto que puede hacer Kojève y que, dada la complejidad de la escritura de Hegel, se nos aparece como una nueva fisura para destruir ese muro de piedra, lo que más sorprende, como ya hemos dicho, es la cantidad de elementos nuevos que sugiere la lectura de la PhG a través de los ojos de esta obra. Son múltiples los elementos que destacan para unos ojos del siglo XXI, alejados

del idealismo alemán del XIX o de la metafísica occidental en general, es decir, para unos ojos 'posmetafísicos'. Todos estos elementos podrían reunirse, efectivamente, alrededor de la idea de «final de la historia» que ya hemos comentado, y que supone uno de los conceptos más prolíficos de los últimos tiempos. Lo sorprendente es que, con esta nueva traducción del libro de Kojève, nos damos cuenta de hasta qué punto una idea acaba por perder gran parte de su componente dialéctico cuando se convierte en un fetiche, en un concepto que parece querer explicarlo todo, es decir, cuando se cosifica y pasa del ámbito de la dialéctica al de la mera «crítica cultural».

Uno de estos elementos es la cuestión de la *circularidad* del proceso descrito en la PhG. En todo el libro, aunque especialmente en el cap. VIII, hay toda una retórica de la circularidad que se muestra progresivamente como cada vez más importante. Llegando al final del proceso de despliegue de la conciencia, en el que el Concepto acabará por identificarse con el Ser, en el que el Sujeto y el Objeto acabarán por ser lo mismo, lo que aparece al final del proceso resulta ser el comienzo mismo. En la Certeza Sensible, el sujeto cree tener un acceso directo al Ser, a las cosas tal y como éstas son, es decir, el sujeto, la conciencia ingenua, cree que no hay proceso, intermediación entre él y el mundo. Las cosas son tal y como las ve. Pronto se dará cuenta de su error, a través del descubrimiento del carácter universal del lenguaje y de la imposibilidad de aprehender lo Particular de un modo inmediato. Sin embargo, el final de todo el proceso de la PhG le lleva justamente a la verdad de esta afirmación, pero ahora en lo que tiene de Universal, no en lo que tiene de Particular. Esta circularidad del proceso revela dos características:

-el proceso histórico, descrito aquí como una especie de historia de la conciencia, es un proceso en el que el final se convierte en el principio. No es un final que dé lugar a algo nuevo, sino que es el salto al principio mismo. En este sentido, se podría decir que es más que discutible el concepto de «final de la historia». En todo caso, existiría un final de la historia que daría lugar al comienzo de la historia misma.

² Sobre esta cuestión ya se han hecho algunos avances. Cf. BAUGH, Bruce; *French Hegel. From Surrealism to Postmodernism*. Routledge, New York and London, 2003.





-el proceso histórico se cierra sobre sí mismo.

La categoría de «novedad» propia de la Modernidad queda relativizada al quedar inserta en un proceso histórico replegado sobre sí. No hay una novedad radical que apunte más allá del proceso histórico mismo. Si la PhG puede pasar por una descripción de la Modernidad a través del despliegue de la conciencia, ¿cómo defender la novedad, lo nuevo, como una de sus características básicas si está *determinada* a cerrarse sobre sí misma?

Por lo tanto, el «final de la historia» aparece como el resultado de la etapa de mayor desarrollo de la conciencia, como el estadio final de la producción de conocimiento, como el resultado de todo un conjunto de superaciones (*Aufhebungen*) que la Conciencia ha tenido que ir superando para llegar al Saber Absoluto. Sólo así aparece el «final de la historia». A través de Kojève entendemos que, fundamentalmente, existe una conexión esencial entre el nivel de conocimiento adquirido por el conjunto de los individuos y su forma de estar en el mundo, la forma en la que organizan su vida:

«Con el advenimiento del Sabio, dice Hegel, se acaba la serie de fenómenos históricos y sociales, es decir, de los fenómenos verdadera y específicamente humanos. El advenimiento del Sabio es, pues, el *último* acontecimiento histórico. Y Hegel recuerda que la evolución histórica es 'la distinción-o-diferenciación no sobrepasada de la Conciencia-exterior'. Lo cual quiere decir que el Hombre propiamente dicho o el Hombre histórico está *opuesto* a la Naturaleza y que la Historia durará mientras el Hombre no haya conseguido 'suprimir' esta oposición por medio de la Acción negadora de la Lucha y el Trabajo. En cuanto aparece el Sabio y, en consecuencia, la Ciencia, la oposición en cuestión ya *está*, por tanto, suprimida. Dicho de otra manera, el Hombre ya no tiene Deseo; él está perfecta y definitivamente *satisfecho* con lo que *es*, con lo que *él es*; así que ya no *actúa*, ya no transforma el Mundo y, por consiguiente, él mismo ya no cambia» (p. 466).

El Sabio es la figura que supone el punto final en la historia del conocimiento. El Sabio, por serlo, ya conoce todo lo que la humanidad puede

conocer. Es el conocimiento llevado a su límite. ¿Cómo no concebir un final de la historia justo en ese momento en el que el Hombre ya no se tiene que enfrentar a ninguna región de su mundo como si le fuera hostil, en tanto que zona desconocida? Cuando el conocimiento ha llegado ya a todas las zonas del Ser, no queda nada por hacer, la acción del Hombre ya no puede dirigirse a la conquista de lo desconocido, a la dominación de lo que todavía se le resiste. Lo que queda es el trato del Hombre con un Mundo que se le ha convertido en Naturaleza, es decir, con un Mundo en el que ya no hay Lucha, no hay Deseo, no hay Acción negadora por parte del Hombre. Aparece aquí la satisfacción del Sujeto con respecto a su Mundo:

«La Historia se detiene cuando el Hombre ya no actúa en el sentido fuerte del término, es decir, cuando ya no niega, no transforma ya lo dado natural y social por medio de una Lucha sangrienta y un Trabajo creador. Y el Hombre ya no lo hace cuando lo Real dado le proporciona plena satisfacción (*Befriedigung*) tras realizar plenamente su Deseo (*Begierde*, que en el Hombre es un Deseo de reconocimiento universal de su personalidad única en el mundo [*Anerkennen* o *Anerkennung*])» (p. 521).

¿Cómo puede saberse que ese Deseo es satisfecho en el Estado Universal y homogéneo? Sólo suponiendo que el Deseo de reconocimiento agota todas las posibilidades humanas. Pero esto sólo es posible si se tiene un conocimiento completo y perfecto del Hombre, es decir, universal y definitivamente válido (pp. 521-522). Esta es la explicación epistemológica del «final de la historia», de ese concepto que ha servido para establecer el final de toda lucha por la transformación, toda lucha por la satisfacción del Deseo.

Sin embargo, aquí reside el problema de esta tesis. El uso que ha hecho Fukuyama de tal concepto ha aparecido, a ojos de muchos, como una tergiversación del contenido original del concepto hegeliano. Sin embargo, ¿y si Fukuyama ha sido demasiado fiel a Hegel? Para Hegel, tal y como Kojève lo explica de forma absolutamente detallada (pp. 319-498), el Estado Napoleónico era la realización del Espíritu Absoluto en la tierra, es decir, era la forma política perfecta que reflejaba la omnipotencia del pensar. Una organización social absoluta paralela a un conocimiento que

ya no tenía zonas oscuras. Lo que hizo Fukuyama fue transponer ese concepto a la situación política mundial tras la caída del Muro. Con el derrumbamiento del socialismo real y la expansión mundial de la democracia representativa y el libre comercio, es cierto que parecía que ya no asistiríamos a nuevas transformaciones sociales importantes a nivel mundial.

El propio Kojève trata este tema en el contexto de su comentario del capítulo VIII. Hay una nota especialmente importante en la página 489, nota VI. En ella, Kojève trata el tema del Final del Hombre en la época del Saber Absoluto. Este nuevo Hombre estaría en armonía con la Naturaleza, con el Ser. Lo que desaparecería sería la acción negadora de lo dado y el error radicado en el conocimiento, en definitiva, el sujeto como contrapuesto al objeto. Sería el final de la acción humana en general. Esto conllevaría el final de las guerras y de las revoluciones sangrientas. También supondría el final de la filosofía, ya que si el hombre no cambia esencialmente, ya no habría razón para cambiar los principios que están en la base de su conocimiento de sí mismo y del mundo en el que existe. Todo lo demás, podría mantenerse indefinidamente: el arte, el amor, el juego, etc., es decir, según Kojève, todo lo que hace *feliz* al Hombre.

Sin embargo, en una Nota a la segunda edición, Kojève matiza lo dicho en esta nota VI:

«Si se admite 'la *desaparición* del Hombre al final de la Historia', si se afirma que 'el Hombre seguirá vivo como *animal*', precisando que 'lo que *desaparecería* es el Hombre *propriadamente dicho*', no se puede decir que 'todo lo demás podrá mantenerse indefinidamente: el arte, el amor, el juego, etc.' Si el Hombre se convierte de nuevo en un animal, sus artes, sus amores y sus juegos también deben convertirse de nuevo en puramente 'naturales'. Así que habría que admitir que, tras el final de la Historia, los hombres construirían sus edificios y sus artefactos como los pájaros construyen sus nidos y las arañas tejen sus telarañas, que ejecutarían conciertos musicales a la manera de las ranas y las cigarras, que jugarían como juegan los cachorros y que se entregarían al amor como lo hacen los animales. Pero entonces no puede decirse que todo esto 'hace al Hombre *feliz*'.

A partir del «final de la Historia», los hombres se dedicarían a ser felices en su desarrollo artístico, erótico o lúdico. Ya no existiría la nece-

sidad de seguir conociendo el mundo, ni de seguir confrontando una negatividad a lo dado, puesto que la identificación entre el sujeto y su mundo sería total. La cuestión crucial aquí es que para Kojève, el final de la Historia hegeliano-marxista *ya era un presente*. Las dos Guerras Mundiales habían producido una transformación tal del mundo que ya no cabía la posibilidad de un cambio superior. Todo el conocimiento de la época se había puesto al servicio de la destrucción, transformando con ello toda la vida social.

Más tarde, en diversos viajes efectuados durante los años 1948-1958, Kojève observa las similitudes entre los Estados Unidos y la Unión Soviética: los primeros son vistos como «sino-soviéticos enriquecidos», mientras que los rusos aparecen como «americanos todavía pobres, pero en vías de rápido enriquecimiento» (p. 490). El *american way of life* le parecía ya el futuro eterno de toda la humanidad. Así, la animalidad aparecía como una certeza ya presente. A partir de 1958, Kojève ejemplifica esa condición poshistórica en Japón (pp. 490-491).

Lo que asoma por detrás de toda esta temática del «fin de la historia» es la puesta en marcha de una categoría fundamental en la PhG y en toda la filosofía hegeliana y que es, a la vez, epistemológica y política: la categoría de *totalidad*. Para Hegel, como demuestra el libro de Kojève, todo saber encuentra su coherencia dentro del Saber Absoluto, dentro de una perspectiva de unidad, donde cada elemento ganado en el desarrollo de la conciencia forma parte del todo. Cada fragmento de desarrollo de la conciencia ha acabado por dar lugar al saber que es ya el Ser. Los comentarios de Kojève en relación a las distintas configuraciones sociales en las que se podía ver el «final de la historia», demuestran que dicho concepto tenía que remitir a una materialización determinada. Lo que pone en juego aquí es que el concepto hegeliano sí remitía a una organización social determinada, caracterizada, principalmente, por la falta de perspectiva de cambio social profundo. Por ese motivo, cuando Fukuyama rescató ese concepto estaba haciendo lo mismo que, en su momento, había hecho Hegel en relación al Imperio napoleónico y, más tarde, Kojève con las sociedades norteamericanas y soviéticas, para luego desplazarlo a la sociedad japonesa.





El problema no reside en la mera aplicación del concepto de «final de la historia» por parte de Hegel, sino en su producción. Ciertamente, dicho concepto aparece en la PhG en el momento en que aparece la mayor libertad asociada a la consecución de la mayor cantidad de conocimiento. Aparece en el mayor momento de liberación de la conciencia, de mayor conocimiento del mundo, de mayor control de la naturaleza. En una situación así, anunciar que la historia, ya enunciada desde el principio como el devenir de la acción negadora del mundo contrapuesto al sujeto, ha acabado no parece descabellado cuando se ha llegado al límite del despliegue de la negatividad. El problema radica en que, cuando usamos el concepto en una organización social determinada, tal y como hicieron Hegel, Kojève y Fukuyama, nos encontramos con la arbitrariedad de asignar a la sociedad de turno de reunir en sí todo el conjunto de conocimientos que han convertido al sujeto en un ser libre, de tal forma que ya puede identificarse a sí mismo con el mundo que le rodea como un mundo absolutamente propio. El mismo Kojève, al pasar de una organización social a otra, no hace más que expresar la incertidumbre que tal concepto genera, ya que los rasgos políticos, económicos y sociales por los cuales juzgar la imperfectibilidad de una sociedad no son de contenido, sino formales, en última instancia, metafísicos.

El desnivel que existe entre la producción metafísica del concepto de «final de la historia» y su aplicación práctica lleva al absurdo, y a la amenaza, para el pensamiento emancipatorio, de querer buscar la sociedad poshistórica en aquellas sociedades más cerradas, más autoritarias, con menor capacidad de autotransformación. Desde esta perspectiva, podríamos tomar la Unión Soviética como un ejemplo de sociedad poshistórica, es decir, como la realización del Saber Absoluto en el Estado Universal hegeliano. Si fuera así, si la Historia ya hubiera acabado con la aparición de la Unión Soviética, la realización de sus contenidos emancipadores ya habrían estado allí desde el principio. La materialización de la revolución tenía que convertirse en un hecho consumado, y con ella el fin de la historia. Podríamos haber visto en ella la constitución de una sociedad en la que el conjunto de elementos que la conforman tenían ya una relación de absoluta determinación

entre sí, no pudiendo quedar ninguno de sus elementos aislados. La posibilidad de una esfera social no integrada tenía que implicar la imperfección del proceso descrito en la PhG y, por lo tanto, la continuación de la apertura provisional de la historia. Sin embargo, la creación de un Estado fuerte, de una sociedad completamente ideologizada, bajo la eterna amenaza del enemigo y de la contrarrevolución, convertían a la URSS en un tipo de sociedad poshistórica en el sentido de que buscaba por todos los medios conjurar el fantasma del comunismo, es decir, expulsar de sí el verdadero motivo de la emancipación.

Es, en definitiva, la transición de la categoría hegeliana de «totalidad» a la categoría política de «totalitarismo» la que marca el peligro esencial que tiene la figura del Saber Absoluto en lo que tiene de figura epistemológica desde la que ordenar el mundo político. Ciertamente, quedaría la esperanza de ver en estas sociedades una especie de materialización «invertida» de dicha categoría, ya que la figura hegeliana partía, como hemos visto en Kojève, de la satisfacción plena de todos los individuos al haber llegado a una etapa de la conciencia superior y al haberse ordenado socialmente a través del Estado correspondiente a ese conocimiento. No obstante, cierta experiencia histórica nos demuestra que, incluso en las sociedades más totalitarias, la historia, entendida como la acción de la negatividad en el mundo, siempre acaba por abrirse paso. Por otro lado, nos demuestra también que no existe sociedad humana en la que todos sus miembros se encuentren en absoluta identificación con su sociedad y su modelo social, salvo, precisamente, en los regímenes totalitarios en los cuales una superficie de ideología no puede ocultar, otra vez, la marcha constante de la negatividad.

Tal vez, sería mucho más productivo confrontar la dialéctica hegeliana de la conciencia, expresada en la PhG, con una dialéctica abierta, en la que la posibilidad de la emancipación no se convierta en la pesadilla de la felicidad forzada. Una dialéctica así, como la formulada por Adorno en *Negative Dialektik*, tendría la ventaja de dejar siempre abierta la posibilidad de nuevas transformaciones sociales, precisamente porque el método dialéctico habría reconocido su limitación a la hora de convertirse en la forma superior de conocimiento que podría

englobar al resto. Esto no significa, tampoco, pensar que las «sociedades abiertas» tematizadas por Popper sean el modelo social menos malo de todos. Esto equivaldría a dar por buena la tesis del liberalismo clásico y de la Escuela austríaca (Von Mises, Hayek) que siempre vio en el socialismo real un tipo de sociedad demasiado cerrada como para garantizar la aparición de individuos satisfechos y más o menos identificados con su organización social. Tales sociedades, como llevamos viendo desde hace décadas, formulan su principio de libertad sin reconocer que algunos son más libres que otros, sin reconocer que, en el idílico mercado de compra-venta de bienes y fuerza de trabajo, algunos acumulan una gran cantidad de medios e influencias, mientras que otros ni siquiera pueden llegar a soñar con hacerse visibles en la competencia.

En definitiva, no es que la figura hegeliana del Saber Absoluto tenga que producir Estados absolutos o que, por lo menos, les sirvan de coartada metafísica. Pero tampoco se trata de que la

solución sea quitarnos de encima todo rastro de hegelianismo para no caer en determinaciones históricas y, por tanto, dejar rienda suelta a la libertad de mercado y a la libre prosperidad de los individuos sin la menor intervención del Estado. De lo que se trata es de saber si la filosofía hegeliana nos dice algo con sentido y nos sirve todavía para entender, justificar, proponer, proyectar formas de organización social en relación con un estadio determinado del conocimiento disponible. Todavía queda la posibilidad de que no haya aparecido, hasta el momento, un conjunto de relaciones sociales que pongan en marcha todo el conjunto de conocimientos producidos hasta ahora en aras de una sociedad en la que todos, ahora sin excepción y en mayoría, puedan sentirse identificados con ella. Esa posibilidad es la que Hegel sigue ofreciendo en la PhG, y la que podemos extraer de *Introducción a la lectura de Hegel*.

Cristopher MORALES BONILLA



REVISORES

Margarita VÁZQUEZ CAMPOS
Manuel LIZ GUTIÉRREZ
Pablo RÓDENAS UTRAY
Roberto RODRÍGUEZ GUERRA
Carlos MARZÁN TRUJILLO
Vicente HERNÁNDEZ PEDRERO



ULL | Universidad
de La Laguna