

LA CONCEPCIÓN DE JAVIER MUGUERZA SOBRE LA FILOSOFÍA ANALÍTICA

Lorenzo Peña

Instituto de Filosofía del CSIC*

..... Copyright © de Lorenzo Peña 1987

Resumen

Muguerza ha criticado a la filosofía analítica como un paradigma rebasado por otras perspectivas que se habrían percatado de las nuevas tareas del filosofar, asumiendo un bagaje extraído de otros campos de la actividad intelectual. Aboga por una filosofía adjetiva, a la zaga de los resultados de la ciencia y de otras facetas de la cultura humana. Frente a ese enfoque, esta Nota defiende una filosofía sustantiva, y en particular las aportaciones metafísicas de un número de filósofos analíticos.

.....

Sumario

- 1.— ¿Agotamiento de la filosofía analítica?
- 2.— Crítica del enfoque metafilosófico de Javier Muguerza
- 3.— Cuestiones de método: ¿Es la lógica es un instrumento filosóficamente neutral? ¿Es la filosofía un quehacer sustantivo?
- 4.— La filosofía analítica en España

§1.— ¿Agotamiento de la filosofía analítica?

Apareció reimpresa hace algún tiempo la colección de trabajos compilada años atrás por J. Muguerza titulada *La concepción analítica de la filosofía*,¹ colección abundantemente citada y consultada desde entonces por muchos de los (pocos) que en el mundo de habla hispana se han interesado por el filosofar analítico. Hállanse en ella textos, en general pulcramente traducidos —y es tarea difícil, desde luego—, de Russell, Moore, Carnap, Ayer, Ryle, Quine, Strawson, Smart y otros autores.

Toda selección de textos tiene algo de arbitrario y —en el mejor de los casos— es discutible. Luego discutiré yo algo esa selección —muy distinta de la que yo mismo hubiera hecho. Esta reimpresión aparece con un Prólogo a la segunda edición de J. Muguerza, quien manifiesta ahí que ‘seguiría escribiendo la mayor parte de los juicios’ que se vertían en la Introducción —Introducción ahora íntegramente reproducida con el resto de la obra. Es comentar esa Introducción aquello a lo que va encaminada principalmente la presente Nota.

Para quienes somos, o nos creemos, filósofos analíticos, resulta satisfactorio que Muguerza se interese por nuestro filosofar como lo hace en esas largas páginas introductorias —nada menos que 123 grandes páginas, agrupadas en siete secciones, y todo ello bajo el subtítulo de ‘Esplendor y miseria del análisis filosófico’.

Quejarse de que Muguerza destaca unilateralmente más la pretendida miseria que el esplendor no sería hacer una crítica convincente —el filósofo antianalítico, y los hay, lamentará lo contrario. Y no puede, claro está, fingir el autor de esta Nota una imparcialidad que no tiene ni desea. Es más: el rincón de la filosofía analítica en el que está ubicado quien esto escribe puede que no sea la atalaya mejor plantada para supervisar todo el panorama

¹ Javier Muguerza (comp.), *La concepción analítica de la filosofía*. Versión española de A. Deaño, J.C. García Bermejo, J. Muguerza, M. Sacristán, V. Sánchez de Zavala, C. Solís y J.L. Zofío. Madrid: Alianza 1986 (reimpresión de la 2ª edición, 1981).

analítico. No sé si la posición de Muguerza le da un campo de mira mucho más vasto, pero desde luego —y según voy a indicarlo— creo que poco se percibe desde ella ese paraje en el que nos encontramos quienes hoy hacemos metafísica analítica.

Las profundas divergencias de perspectiva entre Muguerza y quien esto escribe radican, ante todo, en una cuestión metafilosófica: sitúase Muguerza en una postura por encima de los paradigmas filosóficos, en un terreno en el cual se avizoran y divisan desde por encima los cambios de paradigma (p.16) en filosofía como en otros campos de la cultura. Desde tal punto de vista aventajado, trátase de ver con ecuanimidad al filosofar analítico como uno más entre tantos. Y, al aquilatar el vigor de ese filosofar y sus limitaciones, aparece como un agotamiento de la filosofía analítica que, de revolucionaria que era (o, casi más bien, que decía ser —éralo, según Muguerza, menos de como se imaginaba a sí misma—), habría pasado a escolastizarse y a diluirse, cayendo a menudo en el mejunje —dando acogida indiscriminadamente a cuanto se le ofrezca—; al estar ahora afectado por este segundo defecto, tal filosofar debe ser superado, ya que en verdad el cascarón de una etiqueta prestigiosa ya no encierra tras de sí ningún impulso claramente distinguible; y, al estar afectado por el primer defecto —su degeneración en escolástica—, tal filosofar revélase ya como rebasado por la problemática misma y el quehacer filosófico de nuestro tiempo.

Si todo ello fuera así —y yo veo las cosas de muy otro modo—, lo que me resulta extraño de veras es que, al final de su Introducción, opte, no por desechar ese paradigma del filosofar analítico, sino por trabajar para una transformación del mismo. Claro que lo hace con palabras susceptibles de más de una interpretación (p. 138): ‘la opción por la «transformación» del giro analítico podría ser entendida a la manera de una opción reformista por la «filosofía normal» con exclusión o en detrimento de *otras revoluciones filosóficas* pendientes de advenir. No hay que decir que, en la medida en que el análisis filosófico haya podido un día representar una «revolución» en la filosofía, su consolidación no excluye en modo alguno la posibilidad de una «revolución en la revolución». Pues las revoluciones filosóficas ... han de ser permanentes o no serán revoluciones’.

Lo que a mí no me queda del todo claro es si se trata de revolucionar esa revolución o de trascenderla e ir supuestamente más allá de ella —de hacer una revolución contra la revolución, algo a lo que entonces yo permitiríame llamar más bien ‘contrarrevolución’. Por lo demás, estamos en cosquilleos verbales mientras no se precise el sentido de esa revolución —algo en lo que Muguerza y yo no estamos de acuerdo. En realidad, no he logrado encontrar en esa Introducción ninguna caracterización concisa y clara de en qué haya consistido el carácter revolucionario del filosofar analítico; ni siquiera sé si Muguerza cree más que a medias (o a tercias) en tal carácter. Mas, si no se da, ¿a qué querer revolucionar una inexistente revolución? Parece que, si se ha abstenido Muguerza de tal caracterización, es por un prurito de respetar la pluralidad de tal filosofar, las peculiaridades de los diversos grandes de la analítica cuyo tenor filosófico va glosando —y extractos de cuya obra respectiva aparecen en la antología.

Ahora bien, si en general tales glosas me parecen bien logradas, no veo en cambio cómo puede agruparse todo eso en un movimiento si no hay denominador común; y a mi modo de ver lo más interesante sería debatir acerca de semejante común denominador. Lo otro, ese escrupuloso respeto a lo particular, muy a lo último Wittgenstein tal vez, no nos

permite fijar posiciones netas sobre el movimiento estudiado en su conjunto ni, por ende, abrir una discusión en torno a tales posiciones.

No desearía que el amable lector que me ha seguido hasta aquí fuera sacando la impresión de que un airado e irascible cultivador del «análisis filosófico» limitase aquí a emprenderla a mamporros contra un libro ecuánime simplemente por que no pone al análisis todo lo bien que a él le gustaría que lo pusiera. No, el problema no se plantea así. Lo que más echo en falta no son piropos a la analítica —no falta alguno, aunque muy comedido y nunca lisonjero—, sino algo que haga las veces de una definición del movimiento analítico. Por mi parte, sí voy a proponerlo (y es una definición osada, esta que yo brindo u otra, lo que me hubiera gustado ver en esas páginas de Muguerza: algo que dé netamente lugar a la discusión): es analítico el método filosófico que se caracteriza por estos tres rasgos:

- 1º) la argumentatividad formal, entendida como el intento de presentar argumentos formales o al menos formalizables a favor de cuantas más cosas mejor —reduciendo al mínimo lo que se siente porque sí, como postulado y sin justificación (y eso de ‘formal’ ha de entenderse así: según reglas de inferencia que permitan tener, si no siempre una noción fuerte de prueba —e.e. una noción decidible, recursiva— sí al menos una noción de prueba que resulte por generalización o concatenación de esa noción fuerte);
- 2º) el intento de definir al máximo —por uno u otro tipo de definición, sea explícita, sea en uso— los más términos que se introduzcan y que no sean expresiones «claras», de sentido común y relativamente improblematizadas (o, cuando no se encuentran definiciones, al menos proponer dilucidaciones, algo que venga a ser como conjuntos de postulados significacionales aunque entrañe su uso algún género de circularidad «virtuosa»);
- 3º) una sensibilidad y atención especial a los problemas de la relación entre lenguaje y realidad —tomando al lenguaje de un modo u otro, si no siempre como espejo de la realidad, sí al menos como campo de estudio que puede proyectar de un modo u otro luz para nuestra concepción filosófica general. Añadiría yo que es analítico un pensador contemporáneo en la medida en que cumple estos tres requisitos: 1º) que su método sea analítico; 2º) que los problemas que estudie se vinculen al ámbito de problemas estudiados ya en la filosofía griega; 3º) que se vincule de un modo u otro a la corriente filosófica iniciada con Gottlob Frege. Bien, hay mucha tela en todo eso. Y resulta todo muy controvertido. Discutir con Muguerza sobre cada uno de tales puntos permitiría ir viendo cómo una serie de asertos de la Introducción comentada podrían aparecer desde un enfoque del filosofar analítico como el que acabo de bosquejar. Erróneo o no, lleva ese bosquejo la ventaja de delinear un perfil preciso. Claro, ya sé que Muguerza y muchos otros comenzarán a acosarme con consideraciones como la de qué se hacen en eso Carnap, Strawson, Austin, Wisdom; que el perfil parece hecho *ad hoc* para los ontólogos, y éstos no son mayoría en la Analítica. A tales objeciones cabría responder: que la formulación arriba propuesta es suficientemente flexible para dejar dentro también a todos esos adversarios analíticos de la metafísica (no meramente descriptiva); y que hay grados de analiticidad. O, si se quiere, demos esta otra «definición»: es filosofía analítica (hoy) lo que (hoy) hacen los filósofos analíticos, valga decir: lo que —mayoritariamente— constituye el contenido de *Mind*, *Noûs*, *Dialogue*, etc. etc.

Entonces yo sostendría que ese filosofar caracterízase por los rasgos que he sentado antes.

Lo que más irritará a los antianalíticos en mi caracterización es eso de que la filosofía de hoy deba seguir trabajando con los problemas de la filosofía griega y con sólo aquellos otros que con ellos se vinculen temáticamente (e.d. de aquellos cuyo mero planteamiento no marque una ruptura total con el ámbito de cuestiones debatidas por los griegos). Pero ¿es que no se han descubierto nuevos problemas, que brotan de las nuevas situaciones humanas? ¿Es que no quedan rebasados los problemas mismos —no ya sus meras soluciones— al irse abriendo nuevos horizontes intelectuales? ¿Es que el filósofo va a permanecer sordo y ciego ante la realidad cambiante que lo rodea, masticando hasta la náusea variaciones sobre los diálogos platónicos, o la categoría del *ubi*?

Respondo esto: no digo, como Jaspers, que la filosofía haya, si acaso, retrocedido respecto de Platón: digo que es filosofía en la medida en que su problemática —con todas las nuevas matizaciones que se quiera, con los nuevos aspectos, con los nuevos problemas, con tal de que éstos broten de los otros por conexión intrínseca— guarde una conexión suficientemente estrecha con la de Platón y Aristóteles. Puestos a abandonar etiquetas que ya hayan perdido su significación originaria, invitaría yo a quienes se ufanen de haber rebasado tal paradigma a que se descarguen del término de ‘filosofía’.

Vistas así las cosas, no puede un analítico como yo estar de acuerdo con Muguerza en que (p.25) la obra de Kant ‘constituye una de las más radicales tomas de conciencia, por parte de la filosofía de todos los tiempos, acerca de sus propias posibilidades y limitaciones’. Como Brentano en la segunda mitad del siglo XIX, querría yo hoy emprender una cruzada por un género de filosofar que no sea en clave kantiana. No es de extrañar eso: el enfoque de Kant es sin duda sugestivo, pero tiene el defecto de cambiar de problemática: desde sus planteamientos ya no tiene sentido seguir planteando problemas como los de Platón y Aristóteles, o bien éstos quedan totalmente modificados. (Algo por el estilo pasa con Husserl, sobre todo en sus etapas posteriores —y no digamos con Jaspers, o Lévinas, o Derrida.)

Dado ese «conservadurismo» de la Analítica, entiéndese bien su pretensión de ser la filosofía, sin más, de nuestra época —una pretensión que ningún otro movimiento ha tenido la osadía de apropiarse, ni siquiera el marxismo. Muguerza parece un poco acercarse a ver las cosas desde un punto de vista que me permitiría calificar de «historicista»: marcha siempre (?) adelante la historia de la filosofía por cambios de paradigmas; nosotros estamos inevitablemente insertos en un paradigma pero también, aunque sea desde él, podemos avizorar el más allá de ese paradigma y atisbar otro(s) nuevo(s); mas lo que no tiene sentido es pronunciarse sobre los problemas de espaldas al sentido de la historia de la filosofía: plantear problemas como problemas eternos y que serían tales al margen o independientemente de a qué paradigma pertenezcan —o al menos de en el marco de qué paradigma se planteen—, argumentando sobre ellos con un género de argumentación meramente formal, que lo mismo podría valer ahora que en el siglo V a.C.

A eso un analítico replicaría que precisamente sí tiene sentido —y hacer *eso* es hacer filosofía: lo demás, bonito, interesante, apasionante, será hacer *historia de* la filosofía, o sociología de la filosofía, o lo que sea. Desde el punto de vista analítico, pues, no es menester aceptar como revolucionario o como paso adelante todo lo que haya sido cambio de paradigma. (Y, si se me objeta, a lo Hegel, que esa postura ahistórica del analítico viene

a ser que más valiera que lo por él descartado no hubiera existido —y eso es colocarse en la posición del que ve el mundo como irracional, exponiéndose así a que el mundo lo ponga a él como irracional—, contestaré simplemente alegando que no pierden su racionalidad la historia en general ni la historia del pensamiento porque no cada novedad en éste último constituya un paso adelante para lo que al filósofo, al de veras, interesa, que es el conocimiento de la Verdad.)

No sé si, planteadas así las cosas, queda ya mucho terreno para la discusión: Muguerza verá mi planteamiento como típicamente escolástico, quizá no tanto por esa socarrona caracterización del escolástico (p.133) como alguien que se parece a otro escolástico como un huevo a otro huevo, sino por (p. 134) la ‘insensibilidad histórica que lleva, en momentos en que hay cosas más interesantes que hacer o en que pensar, a prestar atención desmesurada a minucias que entonces no pasan de minucias, malgastando en ellas sutilezas que resultan ya ociosas’.

Si entiendo bien lo que nos quiere decir Muguerza, no es de suyo malo argüir sobre, p.ej., el principio de individuación; pero, cuando la tarea histórica nos impone otras cosas, lo que se redarguya en torno a eso serán sutilezas escolásticas desfasadas. No, claro, yo no comparto tal sentimiento: para mi, siguen siendo apasionantes y actuales (lo serán *siempre*) las disquisiciones escotistas o tomistas sobre la esencia y la existencia, sobre la unidad y la identidad, o sobre la potencia y el acto. Pasarán Atila y sus hunos, Nixon, su Watergate y los bombardeos contra Vietnam, las ferocidades de Botha: dentro de diez mil años se seguirán dando vueltas a los futuros contingentes, el determinismo y el libre arbitrio, la relación de causación, las contradicciones del movimiento o la identidad de los indiscernibles.

Y, si Muguerza, ante tan abierta toma de posición —que no hace sino reflejar un sentir y una práctica filosófica comunes en la Analítica—, alega que con ello se desestiman los problemas candentes del hombre en su situación histórica, responderé —desde una perspectiva «arbórea» de lo más tradicional— que el articular un sistema ontológico que nos permita ver claro en cómo es la Realidad, lejos de estar reñido con elaborar una teoría ética, una teoría filosófica de la historia, y una filosofía de la política, antes bien es lo que confiere a tales elaboraciones un cimiento racional; y, sobre la base de esas teorías, cabe racionalmente plantearse los problemas —esos ya extrafilosóficos— de qué actitud adoptar ante las exigencias históricas de nuestro tiempo, como la de acabar con la injusticia social, el desempleo, la pobreza, el atraso, la incultura, el racismo, el hambre en el (tercer) mundo (si se permite aquí expresar una opinión sobre las ‘cosas más interesantes que hacer’ hoy por hoy).

Las líneas que preceden revelan también el desacuerdo entre Muguerza y yo en la posición a adoptar, no ya ante la filosofía analítica y otras filosofías contemporáneas —aunque un analítico convencido no puede decir esto último sin reservas—, sino ante la situación filosófica española, líneas de demarcación y de evolución de la misma. Con Muguerza (p. 117) sostengo que ‘no hay en rigor nada a que poder llamar la filosofía «española» del momento como no sea la filosofía que se hace ahora en España’. (Entre paréntesis: que no se incluya ahí a mi propio filosofar, que en 1981 no se hacía en España.)

Muguerza traza con razón un cuadro sombrío de la filosofía española en la postguerra (pp. 117ss). No voy a comentar todo eso en detalle, ni mucho menos. Bástame con precisar que, mientras Muguerza reprocha a nuestra Escolástica o Neoescolástica del

franquismo el ‘presentar a la filosofía —contra toda corriente— como un saber de primer orden’ (y supongo que quiere decir: un saber en el que prima la *intentio recta*, reproche que naturalmente afecta por igual a la mayor parte de la Analítica, pero también a un filósofo como N. Hartmann, p.ej.), y por supuesto el hacer metafísica (pues (p.122) ‘hacer hoy metafísica por las buenas ... es no darse por enterado de la aportación kantiana a la filosofía’), mi reproche es muy otro: lo malo de esa nuestra Escolástica es que no dio de sí ninguna obra grande: no sólo nada que pueda, ni de lejos, parangonarse con el gran trabajo de nuestros Escolásticos del Siglo de Oro —en vez de eso, sucintos manuales que despachan en pocas páginas, si no líneas, lo que un Juan de Sto. Tomás o un Suárez discutían a lo largo de dilatadas disputaciones (y en verdad pregúntase uno si de veras nuestros recientes neoescolásticos creían en lo que hacían: ¿por qué no echaron de lleno manos a la obra, enfrascándose en disputaciones del tenor, envergadura, densidad y riqueza de precisiones argumentativas que caracterizaran a los autores que decían admirar e imitar?)—; no sólo nada de todo eso, pues, sino ni siquiera una obra, ya más modesta que la de un Báñez o un Molina o un Zumel, pero así y todo apreciable, como la de Maréchal, o Maritain, o C. Fabro, o Gilson.

Y lo peor es que esa infecunda pobreza de la tal neoescolástica española y la postura política que adoptaron sus cultivadores sumieron en el desprestigio a la gran tradición de la filosofía perenne, dando lugar a que —por una reacción no muy disculpable— los ambientes de la profesión filosófica en la España de hoy estén anegados por la antimetafísica y la antiescolástica, por la obsesión por lo «moderno» y por el intento de arrancar las raíces ontológicas del filosofar mismo, suplantando las cuestiones metafísicas por cualesquiera otras que huelan a otra cosa.

En una situación así resulta que la Analítica redescubre su fuerte entronque con la tradición de la filosofía perenne y, más allá de Husserl y de Kant, más allá de Descartes incluso, quiere retomar contacto con las grandes corrientes de la metafísica tradicional.

Lo quiere hacer y lo hace. Muguerza no puede ver nada de eso con buenos ojos, increpando a A. Quinon como exponente de lo obsoleto en esa renovación analítica de la metafísica (p. 113: ‘lo único obsoleto [en la obra de Quinon] no es por desgracia el título, sino todo su adusto aire de tratado sistemático de ontología (coronada por su correspondiente metafísica)’); quéjase de lo que parece la nueva divisa de los analíticos, ‘*Back to Aristotle!*’ (y ¿qué diría de la divisa de quien esto escribe: ‘*Back to Plato!*’?). Parece que están ya claras las características y motivaciones de ambas posiciones en conflicto.

Si Muguerza hubiera valorado más positivamente ese actual quehacer de los filósofos analíticos y su problemática ontológica, creo yo que la selección hubiera sido diversa. Algún texto de al menos uno de estos autores no hubiera podido omitirse: Chisholm, Castañeda, G. Bergmann, Geach, H. Hochberg, R. Grossmann, S. Kripke, M. Munitz, A. Plantinga, D. Lewis, por no mencionar otra pléyade de cultivadores de la metafísica en el presente filosofar analítico.

Creo yo que quien quiera formarse una idea de la filosofía analítica por esta antología deberá tener en cuenta que la misma refleja mucho más lo que era tal filosofía hace unos 20 años que lo que es hoy. (El propio Muguerza, en cambio, defiéndese de un reproche que le formula F. Carbonell (p.67, n.57) de dedicar al análisis clásico y especialmente a Moore atención desproporcionadamente escasa en comparación con la dedicada a las etapas ulteriores de la Analítica. Mi observación sería justamente opuesta a

ésa. Además, ‘las’ no me parece el artículo adecuado ahí. Desde una perspectiva como la aquí esbozada pasa a segundo o tercer plano alguno de los autores que figuran en la antología, mientras que, en cambio, cobrarían un protagonismo que Muguerza les rehúsa los analíticos pertenecientes a la lista de más arriba.)

Tendrá todos los defectos que se quiera el filosofar analítico, pero desde luego no ése de carecer de firmeza e ímpetu en sus posiciones tajantes, en la defensa ardiente de su ideal racionalista. Lejos de dar hoy muestras de languidez, decadencia o componenda ecléctica con quien se ofrezca a algún maridaje de compromiso, el actual filosofar analítico prométeselas felices empeñándose en seguir por su propio y luminoso sendero.

§2.— Crítica del enfoque metafilosófico de Javier Muguerza

Antes de pasar a abordar una cuestión metodológica central en el planteamiento de Muguerza —su principal reproche tanto a la Escolástica como a buena parte de la filosofía analítica—, voy a comentar lo que podríamos llamar el punto de vista metafilosófico de Muguerza, según ha quedado ya bosquejado —no sé si fielmente— más atrás; a saber: el filósofo no debe encerrarse en una escuela, en una óptica o en un modo de hacer filosofía, sino columbrar desde por encima el más allá de cualquier óptica o de cualquier posición en que esté ubicado y, enriquecido con la conciencia que ello le dará de la relatividad de tal óptica o posición, tender a trascenderla.

A mi juicio es insostenible tal punto de vista porque —como lo diría Frege— es uno de esos vanos intentos por salirse de la propia piel. Un punto de vista así es fácilmente vulnerable con un simple argumento transcendental que revelará que, siendo presuposición de toda tesis y hasta de toda conjetura el que tenga validez aquel aparato conceptual que se maneja hasta para simplemente formular esa tesis o conjetura, y requiriendo ello que sea verdadero el cuerpo principal de creencias u horizonte de intelección en el cual está uno situado y sin el cual carecería de sentido (para uno) ese aparato conceptual —o en todo caso no habría manera alguna de determinar un significado de los términos que lo constituyan—, no puede uno nunca, sin incurrir en supercontradicción, e.d. en incoherencia total, emitir la hipótesis de que sea totalmente falso ese cuerpo de creencias, e.d. de que el mismo sea uno más de los muchos acerca de los cuales la historia de la filosofía pronunciará un veredicto que, en lo tocante a su aspiración a ser verdaderos, no será absoluta.

Siendo, pues, pragmáticamente absurda esa hipótesis, hay una buena razón para rechazarla —por el principio metodológico, subyacente a todo argumento transcendental, de que no puede ser verdadera una tesis, *t*, tal que será incoherente el cuerpo de creencias que resulte añadiendo a cualquier otro cuerpo, del que se parta, la tesis de que quien lo profesa también profesa *t*: una tesis así es pragmáticamente autorrefutadora; por supuesto que habría «soluciones» (malas) que toleraran de algún modo la presencia en un cuerpo de creencias de tesis pragmáticamente autorrefutadoras; no las voy a discutir aquí; sobre todo, no viene demostrada la falsedad de una tesis por el ser ésta pragmáticamente autorrefutadora; salvo, claro, de aceptarse una regla de inferencia que autorice a concluir tal falsedad, habiendo dos excelentes razones epistemológicas a favor de adoptar tal regla de inferencia:

1^a) un principio que nos obliga a escoger aquella hipótesis que mejor permita sistematizar y ampliar nuestro cuerpo de creencias;

2ª) el principio de que no hay verdades absolutamente inconocibles.

Así pues, frente a una actitud «de vuelta de todo», como la que combate Juan de Mairena, o a un resabido o resabiado relativismo, mi propuesta sería la de seguir trabajando honradamente en los problemas filosóficos de siempre, aportando lo que uno buenamente pueda, pero lejos ya de esperanzas ilusorias de garantías epistemológicas inconcusas, lejos en verdad de todo fundacionalismo, lejos incluso de la errónea idea de que el conocimiento es algo más que creencia verdadera —lejos, pues, de erigir la justificación en un fin de la empresa epistemológica.

No tenemos garantía «neutral», «imparcial», «externa» a la economía de nuestro propio proceso cognoscitivo, ni dentro de éste instancia privilegiada alguna que se autosustente con una evidencia corroborativa por sí suficiente e inamovible. Mas tampoco la necesitamos ni es sensato que aspiremos a ella. ¡No, no! ¡Manos a la obra del filosofar sobre los problemas filosóficos mismos, sin querer poseer sobre la corrección del conocimiento un criterio ajeno, anterior, o superior, al propio conocimiento, al propio flujo o decurso de nuestras meditaciones filosóficas! ¡Adiós a esa pedantería de querer saber nadar antes de echarse al agua!

Y, ya en esa agua procelosa y dulce del filosofar, retomemos todos los viejos problemas, incluido el de si no es preferible postular un ser *perfecto* (necesaria y absolutamente existente, omnipotente, omnibenevolente, eterno, omnisciente, ubicuo) en virtud de un ideal regulativo de la razón —el de elaborar la mejor imagen del mundo compatible con la evidencia disponible, un ideal que Husserl en su «Idea de la filosofía» de 1909 formulaba como un imperativo para la razón de ver al mundo como el mejor posible; ideal que se puede justificar con un argumento transcendental, según lo he hecho en un trabajo que será publicado en breve —a partir de consideraciones epistemológicas que explotan, y a la vez justifican, la regla de inferir (la verdad de) la mejor explicación (disponible) de la evidencia que esté a nuestro alcance: consideraciones, pues, en la línea de teorías del conocimiento científico próximas al holismo de Quine; proyectan esas reflexiones una nueva luz sobre la teología filosófica y nos hacen replantearnos los viejos argumentos a favor de la existencia de Dios a través de un prisma que permite captar la corrección de los mismos bajo ciertos supuestos —en definitiva trátase siempre de añadir un postulado regulativo de la razón como el que anotábamos pocas líneas atrás. De donde resulta la postulación de ese ser omniperfecto como foco de convergencia de la realidad, nudo unificador de la misma, que le da cohesión y sentido: lo real es racional.

Entregarse a consideraciones así —sean correctas o no (aunque a mi juicio sí lo son)— es lo que yo llamaría hacer filosofía sustantiva. Frente a la excesiva tendencia actual a la metafilosofía —que entre los más recientes eurocontinentales llega a desalojar por completo del terreno a la filosofía sustantiva—, la óptica por la que estoy abogando aquí evidentemente desemboca en reentronizar lo sustantivo en filosofía, retornando así a un planteamiento prekantiano.

§3.— Cuestiones de método: ¿Es la lógica es un instrumento filosóficamente neutral? ¿Es la filosofía un quehacer sustantivo?

Llego, pues, a lo que ya anuncié un poco más atrás y que será mi penúltimo comentario al texto de Muguerza: una cuestión de método. En la p. 42 dícenos Muguerza

que la lógica es un instrumento filosóficamente neutral. No puedo compartir ese parecer: no hay una única lógica que sea «la» lógica: la lógica clásica es una más entre otras, igualmente respetables. Cada lógica descansa en una metafísica —expresa o subyacente—, en una visión del mundo que ella articula de manera rigurosa. Y nada obsta para que una lógica incorpore axiomas sobre la temporalidad, la causalidad, la bondad: ya existen lógicas así. Los afanes de neutralidad quedaron superados por la evolución de la investigación lógico—matemática. Y una vez más lo que todo eso ha revelado es lo insoslayable de uno u otro enfoque metafísico.

Ahora bien, si señalo esto es porque nos permite situar mejor el foco del desacuerdo entre Muguerza y yo acerca tanto de qué significa hacer metafísica hoy (para mí lo mismo que en cualquier otro período histórico) como especialmente de cuál es y cómo ha de ser valorado el papel de la metafísica en la filosofía analítica. Vuelvo a la crítica —ya citada más atrás— de Muguerza a Quinton y a sus afanes ontológico—metafísicos: repróchale Muguerza a Quinton (p. 113, *sub fine*) el que ‘con estos últimos [los neoaristotélicos] (y otros) colegas comparte, por lo menos, la pretensión de llevar adelante su andadura con la lógica por único viático. Y ésa es empresa que hoy debiera parecernos difícil de consumir...’.

Lo que sugiere Muguerza —si lo entiendo correctamente (y teniendo en cuenta las observaciones metodológicas del contexto)— es que hacer filosofía hoy no es posible más que en asociación y enlace estrecho con las ciencias particulares y con los diversos campos de la cultura, o sea: que el acervo (o «viático») de un filósofo que sea verdaderamente de hoy ha de comprender vastos conocimientos con relación, por lo menos, al ámbito del saber o de la actividad cultural humana que más cercana esté a la problemática filosófica en la que se especialice. Sólo en confluencia con conocimientos así, extrafilosóficos, y con su auxilio, podrá el filósofo llegar a proponer algo útil y válido. Nunca conseguirá, en cambio, resultados prometedores y que aporten algo nuevo e interesante si únicamente trabaja con lo que tengan que decir la lógica o el análisis del lenguaje, toda vez que así tan sólo se dejará descarriar y concluirá, p.ej. (vide p. 114, *sub initio*) que el mundo es así o asá porque se deja expresar mediante un lenguaje, como el de la lógica formal o cualquier otro, que posea tales o cuales determinaciones.

Bien: hasta aquí mi lectura de lo que sobre tales temas nos dice Javier Muguerza. Mi comentario va a consistir en matizar todo eso más que en rechazarlo.

Ante todo cabe notar la significación de lo ya más arriba apuntado: la no—neutralidad de determinada teoría lógica. No es banal o anodino el viático de la lógica por la sencilla razón de que ya el mero hecho de optar por esta lógica en vez de aquella otra es una opción teórica que sólo cabe efectuar en el transfondo de una determinada concepción filosófica, de un horizonte de intelección que contiene también unas posiciones últimas de valor. Quien haga filosofía con el viático de la lógica clásica estará abocado a rechazar como absurda toda contradicción y, por lo tanto, a desechar como irracional toda concepción dialéctica de lo real. Mientras que quien use una lógica paraconsistente podrá muy bien dar sentido a muchas de las tesis defendidas en la tradición dialéctica. Así las cosas, está claro que la opción por una de esas lógicas —si, para simplificar, las tomamos aquí como únicas alternativas entre las que haya que optar— habrá de hacerse desde la base de una orientación filosófica u otra; orientación a la que no serán ajenos unos intereses en el sentido en que un pensador está «interesado» en ver la realidad de una manera cuando el hacerlo es ventajoso ya sea para avalar y sustentar sus valores, sus principios axiológicos y éticos, ya

para optimizar su concepción global de lo real —permitiéndole ajustarse a principios epistemológicos como los de mayor continuidad con el cuerpo de sus creencias previas y máxima cohesión, claridad y simplicidad del resultado.

Vemos, pues, que en cualquier aplicación de criterios legítimos de opción por una u otra teoría lógica de entre alternativas viables intervendrán principios nada neutrales y factores que podríamos llamar «ideológicos» (en una acepción no peyorativa). Es curioso que, si a la luz de cuanto precede recordamos un episodio —que he glosado en otro lugar— de la discusión interna en el marxismo, a saber las controversias sobre la lógica formal suscitadas por la dicotomía de Zhdanov entre ciencia burguesa y ciencia proletaria, podremos percatarnos de que (por malo que fuera —y lo era— un libro como el de Henri Lefebvre, *Logique formelle et logique dialectique* por acertadas que nos parezcan las ulteriores consideraciones del propio Lefebvre en *La somme et le reste*, semiautocriticándose y denunciando tal dicotomía como algo que, por vía de consecuencia, conduciría a hablar de una geometría burguesa y otra proletaria; por discutibles, en fin, que sean, no ya la dicotomía de Zhdanov en particular, sino en general las tesis del materialismo histórico —una doctrina que, a fuer de propugnadora de una «última instancia» que, no obstante, presupone y requiere instancias no últimas, choca, como es bien sabido, con serias dificultades que afectan a su misma inteligibilidad y coherencia, sin que esté nada claro que puedan resolverse con el recurso a una lógica dialéctica, e.e. paraconsistente) una cosa al menos sí era certera en esa tesis de Zhdanov: si admitimos —y ¿cómo no admitirlo?— que hay un algo que es «ideología burguesa» (un código de valores y deberes favorable a la sociedad capitalista y a la clase en ella dominante, de consuno con ciertos modos de ver lo real que mejor respaldan, de alguna manera, dicho código —sin que quepa empero perder de vista que tal «respaldo» sólo viene dado por un sistema de creencias en su conjunto, nunca por tal o cual creencia aislada de su contexto—) así como paralelamente algo que pueda denominarse, con estricta propiedad o sin ella, «ideología proletaria», entonces desde luego la opción por una teoría científica no puede en general garantizarse que sea independiente de la preferencia por una u otra de esas dos ideologías; y ello es tanto más cierto precisamente cuando se trata de la opción por una teoría lógica, que sólo cabe hacer desde unos supuestos metafísicos y, por ende, cargados ideológicamente.

En verdad esta observación no debiera parecer más polémica de lo que de hecho es: no hace sino aplicar en este punto bien conocidas advertencias de la hermenéutica de un Gadamer o un E. Coreth, p.ej., afines en esto a posiciones holísticas como la de Quine, aunque éste omita en su consideración las «posiciones últimas de valor»—, o en todo caso no muy dispares, por su meollo, su envidia, de una epistemología holística.

Para precisar más lo que precede conviene traer a colación la idea, tan cara a Quine, de la subdeterminación de las teorías científicas por la evidencia disponible; lo cual no significa sino que es posible construir diversas teorías, no equivalentes entre sí, compatibles con un mismo cuerpo de enunciados observacionales que se suponga provisto de confirmación empírica.²

² Son cuestiones aparte tanto la de hasta qué punto lo esté cuanto la de cómo pueda venir confirmado un cuerpo de enunciados, de la índole que sea, por hechos como son determinados actos de observación, e.d. por procesos neurofisiológicos de índole particular en entornos físicos dotados también de ciertas características.

Esa tesis de la subdeterminación de las teorías empíricas está lejos de ser aceptada por todos los epistemólogos, pero goza de tan grande plausibilidad y abonan a su favor tan persuasivas consideraciones que sí resulta, en todo caso, un punto de vista sumamente plausible. Ahora bien, de existir tal subdeterminación, entonces no bastarían enunciados observativos adicionales ni para confirmar una teoría frente a otras alternativas ni para refutarla, probando en su lugar la corrección de alguna de esas alternativas. Puesto que la filosofía es parte integrante de nuestro cuerpo global de creencias sobre el mundo —de eso que llamamos pomposamente ‘ciencia’—, el sino de una concepción filosófica será el de cualquier otra teoría científica; con la única particularidad, precisamente, de lo mínimamente particular que es la filosofía, esto es: de que una teoría filosófica sólo entra en conflicto con la evidencia empírica, o sólo viene confirmada por ella, de manera tan indirecta que es casi siempre más probable que en la práctica uno recurra a ajustes en campos extrafilosóficos dejando inalterable la teoría filosófica por la que haya optado previamente; pero no está excluida la revisión de la teoría filosófica.

(Ésas son cuestiones de hecho; sobre las de derecho hay que decir que esa metodología tiene a su favor el indicio de que así opera la comunidad de investigadores siempre, y cada investigador por separado, y operando así estamos donde estamos; un argumento transcendental revelaría entonces cuán poco envidiable es la actitud de quien descalifique semejante aproximación metodológica a lo real: la revisión de la teoría ontológica queda abierta como último recurso o cuando mediante la misma se obtenga una simplificación global de la teoría científica.)

Admitido ese enfoque holista en teoría del conocimiento, lo único que es menester añadir es que la subdeterminación subsiste incluso cuando añadimos requisitos epistemológicos generales como el de la simplicidad. Entre otras cosas, claro, porque la misma «magnitud» de simplicidad puede obtenerse de maneras muy diferentes e incompatibles entre sí; pero también porque, al menos en muchos casos, aun determinando más qué tipo de simplicidad desea conseguirse, persiste un margen que es el de la subdeterminación.

Es ahí donde intervienen otros criterios para pronunciarse a favor o en contra de tal o cual teoría frente a otras alternativas; criterios que tienen que ver con eso que —siguiendo a Gadamer, Coreth y otros hermeneutas— he llamado las posiciones últimas de valor. Criterios como los de, p.ej., optar por la (teoría que nos suministre la) «mejor» imagen del mundo, o que por lo menos se ajuste a normas o ideales de cierta índole; normas e ideales cuya postulación tiene mucho que ver con opciones ético—valorativas. Es ahí donde surten su efecto esas actitudes u opciones que están involucradas en posturas tan complejas como esas que, con muchas reservas, cabe denominar ‘ideología burguesa’ e ‘ideología proletaria’ (ideologías que, naturalmente, incluyen, además de actitudes ético—valorativas, también preferencias por ver el mundo de una manera más que de otras, o al menos pautas para conceder diversos grados de aceptabilidad a teorías que incorporen tesis de una u otra índole).

La incidencia de esas actitudes valorativas (el «efecto surtido» por las mismas) se da, claro está, en la medida en que existen reglas plausibles de inferencia algunas de cuyas premisas son asertos valorativos y cuya conclusión es un aserto fáctico; sostener que se dan tales reglas de inferencia es neutral respecto a si, convenientemente analizados, los asertos valorativos son o no asertos fácticos; tales reglas de inferencia pueden ser rechazables sin

que con ello se incurra forzosamente en irracionalidad; todo lo que se está aquí presuponiendo es que, dados ciertos supuestos, algunas de tales reglas sean racionalmente aceptables.³

Por lo demás, qué reglas de inferencia se acepten depende también en parte de qué supuestos se adopten y de qué actitudes valorativas se tengan. Nada es completamente neutral: ni las reglas de inferencia, ni las actitudes valorativas, ni las creencias sobre el mundo. A menudo será muy indirecto el efecto de una de esas opciones en la construcción teórica; pero en principio siempre son viables alternativas, tanto si tenemos en la práctica suficiente imaginación para que se nos ocurran como si no. Y lo que más me interesa ahora destacar es que esa viabilidad de alternativas —con acoplamientos mutuos de esos tres tipos de factores mencionados— afecta tanto a la lógica como a lo demás en la construcción teórica. (Problema que tiene que ver con ése es el de si, dadas todas esas consideraciones, el acto de creencia es voluntario, o puede serlo; pero, aunque la respuesta correcta es seguramente negativa, ello no invalida nada de lo hasta aquí dicho.)

Ahora bien, siendo ello así, lo que en cambio no es verdad es que sea lo mismo una lógica que un lenguaje. Comprometémonos con una realidad —mejor dicho: a postular que la realidad es así o asá, contiene o deja de contener esto o lo otro— por el hecho de profesar una teoría lógica, mas no por el mero hecho de usar un lenguaje. Lo que sucede es que un lenguaje como el natural es susceptible de numerosas interpretaciones —de numerosos análisis sintácticos y de aún mas numerosas valuaciones semánticas—; y, eso sí, el optar por alguna interpretación no es neutral, anodino o indiferente, en general, a cuál sea nuestra concepción de lo real —tal o cual concepción de lo real es incompatible con tal o cual interpretación del lenguaje; y, en cambio, ciertas interpretaciones entrañan reconocer que la realidad es de determinada manera. No deseo empero extenderme aquí más en ese asunto.

No es, pues, baladí el viático formado por una teoría lógica y una determinada interpretación del lenguaje. Con él vienen, o al menos puede que vengan, dados determinados supuestos ontológicos, epistemológicos y valorativos. (Vienen dados por lo menos en el sentido en el que vienen dadas con una afirmación determinadas presuposiciones, cuando la afirmación se hace de tal manera que, si quien la hace la justificara, aduciría como premisas dichas presuposiciones.)⁴

³ Deseo hacer una advertencia más, para evitar malentendidos: poco o nada tiene que ver el reconocimiento de que un científico opera así, presuponiendo en cada caso un horizonte de intelección que incluye ciertas posiciones de valor, las cuales de algún modo lo condicionan y orientan en cierto sentido más bien que en otro, con aquel proceder que, con toda razón, se ha reprochado a los «científicos» nazis como el tristemente célebre Dr. Rescher, director de los espeluznantes experimentos en Dachau y Auschwitz: el de, presuponiendo a menudo los resultados, trucar o amañar el experimento. Digo 'poco o nada': en verdad hay un *continuum* de procedimientos, en esto como en todo; conque aseverar que nada —nada de nada, nada en absoluto— tienen que ver dos cosas sería estar de espaldas a algo que a mí me parece una verdad: que todas las diferencias son de grado (principio de gradualidad que he defendido en una serie de trabajos); pero una diferencia de grado puede ser una enorme distancia, siendo tal el caso en este punto que nos ocupa. No es menester ser un monstruo de perversidad y falta de escrúpulos como el aludido para tener desde el comienzo una idea de lo que uno quiere y espera conseguir como resultado —en muchos casos (no en todos, desde luego: piénsese en Fleming). Pero hay luengo trecho de ahí a un manipuleo arbitrario o deshonesto del experimento. Desde luego en la vida hay miles de casos muchísimo menos extremados en los cuales no es fácil saber qué prevalece.)

⁴ Más claramente expresado, es esto lo que quiero decir: se presupone una doctrina filosófica determinada —o al menos una disyunción entre varias de tales doctrinas, disyunción que excluye otras opciones posibles— en la articulación de una teoría, p.ej., física o sociológica en el sentido de que el modo más natural de justificar esa teoría a partir de la evidencia empírica disponible es precisamente esgrimiendo —a título de premisa— la doctrina filosófica en cuestión, entre otras cosas para así

Mas ¿cómo entonces se justifican esos supuestos? ¿No será menester acudir, para cualquier justificación, a argumentos lógicos, lo que a su vez presupondrá el previo reconocimiento de una teoría lógica como al menos tal que es valido cualquier razonamiento que ella autorice? Y, por otra parte —podrá alegar Muguerza—, aun dejando de lado tal dificultad, si todo ello es así, ¿no será precisamente menester que, antes de hacerse al camino con ese viático, y justamente porque hay que decidir previamente cuál de tales viáticos va a llevarse uno consigo, se pertreche uno abundantemente de un amplio conocimiento extrafilosófico (pues estamos en que tal conocimiento, al condicionar nuestra visión de lo real, no va a ser indiferente a la hora de optar por una u otra lógica)? Respondo a la primera dificultad esto: desde el prisma de una epistemología coherentista (y lo son las más que hoy se defienden, si bien el fundacionalismo, p.ej. el de Chisholm, dista de estar extenuado o de haber sido desalojado de la escena filosófica), puede articularse perfectamente una teoría del conocimiento que acepte o bien cierto tipo de circularidad o bien una regresión al infinito —de alguna índole no viciosa— y que haga ver que, en el fondo, no se da tal dificultad.

Paso a algo que ya toca más de cerca a la posición de Javier Muguerza y por otra parte constituye de suyo un tema tan importante que nos va a ocupar a lo largo de varias páginas. En principio sería muy deseable eso de que el filósofo se cargara del conocimiento de lo más posible acerca de lo real; justamente una epistemología coherentista como la que yo sostengo —próxima a un holismo como el de Quine— sostendrá que es pertinente para el filósofo, el cual hállese en el centro, toda la periferia del saber y de la actividad teórica, pues no existe ningún *a priori*, sino que en cualesquiera momento y campo del saber puede aparecer alguna incompatibilidad que podría llevar al filósofo, al lógico, a modificar su teoría en aras de restablecer la coherencia del corpus de las teorías científicas en su conjunto; sí, todo eso es así, y está bien concebido; mas, gústenos o no, el tiempo del filósofo es limitadísimo: y puede que, mariposeando en pos de conocimientos extrafilosóficos que vengan a dar materia «concreta» a sus elucubraciones filosóficas, a asentar éstas en el suelo del quehacer común de los hombres de ciencia y de la aún más amplia comunidad de productores de obras culturales —un suelo que se sospecha será mas sólido y más sedimentado que el del filósofo puro—, acabe el filósofo por extraviarse, por desatender al estudio con hondura de su propia temática, de sus propias fuentes y de su propia metodología, todo lo cual requiere y conlleva una tecnicidad también propia que sólo muy luengos años de consagración exclusiva y profesional permiten conseguir, aunque nunca plenamente.

Recordemos que Hegel —aun quejándose del sentir bastante común según el cual, mientras que para cada una de las ciencias no filosóficas será menester, antes de poder emitir una opinión autorizada, haberse empapado de las técnicas y del utillaje conceptual de la ciencia en cuestión, en cambio en filosofía sería dado a todo hijo de vecino lanzar su parecer por las buenas, sin haberse tomado la molestia de haber nutrido su pensamiento ni de haberlo disciplinado con la paciencia, el trabajo y el dolor de ese negativo que es el

justificar las reglas de inferencia utilizadas. (En ciertos casos la presuposición es más fuerte que ésta; pero nos basta que sea verdad lo recién indicado para decir que siempre se da una presuposición de la índole señalada.) Por la mayor generalidad, en cambio, de la teoría filosófica, resulta más improbable que se dé una presuposición así de la teoría física por la ontológica (a menos que se emplee en la justificación de que se trate una regla inductiva un tanto extrapolatoria y, a fuer de tal, poco atractiva). Pero, eso sí, una teoría ontológica —o en general filosófica— acarreará (dadas ciertas reglas de inferencia) conclusiones que sí pueden entrar en conflicto con asertos de la física o de otras ciencias particulares.

manejo de la técnica específica que la filosofía requiere— fue así y todo, a la vez, uno de los últimos en entender que el cultivo de la filosofía requería un vasto conocimiento enciclopédico del conjunto del saber disponible (pues, según lo dijo en la *Introducción a la Ciencia de la lógica*, como lo general especulativo, lejos de prescindir de la riqueza de lo particular, contiénela en sí subsumida —aunque también cancelada—, ‘la lógica no puede ser apreciada en su valor más que cuando es el resultado de la experiencia científica’, que requiere ‘un conocimiento más hondo de las otras ciencias’). Y está en la mente de todos el balance de tal intento. Dejando ya de lado lo insatisfactorio de ese soberbio empeño hegeliano, es obvio que la evolución ulterior del quehacer científico muestra lo utópico de semejante enciclopedismo. (Y, en cuanto al supuesto de que lo general subsume la riqueza de lo particular, más de una cosa habría que puntualizar al respecto —incluso desde un realismo extensionalista o colectivista como el profesado por el autor de estas líneas.)

Valga, pues, como ideal meramente regulativo el *desideratum* de un quehacer filosófico que meticulosamente incluya en su reflexión abundante material «empírico» —llamémoslo así por simplificar—, extraído de un dilatado y acaso especializado conocimiento personal, por parte del filósofo, de ciertos campos extrafilosóficos de la cultura afines a su especialidad filosófica (más irrealizable sería un modelo enciclopédico a lo Hegel); pero deje de valer como ideal cuando —y en la medida en que— venga a estorbar al más perentorio requerimiento de que el filósofo domine a fondo las propias técnicas filosóficas junto con cuanto ellas entrañan de conocimiento histórico y filológico.

Además, ¿por qué va a ser sólo el filósofo quien trabaje en la necesaria confluencia entre la filosofía y las otras disciplinas? ¿Por qué no pedir al matemático, al químico, al historiador, al economista, al lingüista, que también ellos se acerquen a los problemas filosóficos y se facilite así la interdisciplinariedad «desde abajo» (por así decirlo) y no sólo «desde arriba»? Y, sea como fuere, déjesele al filósofo la opción de trabajar más en su propia problemática filosófica, más concentrado en el manejo de sus técnicas y su aparato conceptual, que en el —desde luego deseable— entronque con otros saberes; al igual que se reputa lícito para el sociólogo «prescindir (hasta cierto punto) de filosofías» en su propio quehacer —si bien en verdad no se da paralelismo, ya que el sociólogo, o cualquier otro cultivador de una ciencia particular, usa siempre, consciente de ello o no, instrumental y supuestos filosóficos, teniendo, pues, necesidad de asumirlos reflexiva y críticamente. Haya, pues, filósofos para diversos gustos, que atiendan, unos más a tales ideales regulativos de la actividad filosófica, otros más a tales otros ideales, acaso opuestos a los primeros. («¡Que florezcan cien flores!»)

No se me oculta que, al sostener la posición que acabo de esbozar acerca de cómo engarzar la actividad filosófica con el resto de la actividad científica, estoy no sólo nadando contra la corriente sino, lo que es más, aparentemente condenado a la derrota a fuer de propugnador de lo que podría ser motejado de oscurantismo y de principio del mínimo esfuerzo. Ahora bien: admitiendo que, efectivamente, mi posición va contra la corriente, no creo que tenga la batalla perdida, ni mucho menos.

El principio del menor esfuerzo es un principio central de toda la actividad intelectual del ser humano —o de cualquier otro animal— (y hasta un principio general de toda nuestra actividad, como lo ha mostrado Abraham Moles, al examinar los conflictos entre aplicaciones diversas del mismo principio). Ese principio, además, es sustentable, entre otros argumentos, con el de que, de no corresponder de algún modo a cómo es la realidad,

lo más probable sería que, aplicándolo con tanta testarudez, nos hubiéramos extraviado cada vez más (una conclusión inaceptable, refutable con un argumento transcendental perfectamente correcto: como quien pone al mundo como irracional es, él, puesto como irracional por el mundo, por su mundo, igualmente quien suponga ese extravío general supónese a sí mismo extraviado en esa misma suposición). Comoquiera que sea, el principio es admitido como correcto por casi todos los epistemólogos. Lo que no está claro es cómo aplicarlo en cada caso. Y efectivamente estamos constantemente teniendo que optar por una economía o por otra, en conflicto mutuo. Así, en el caso que nos ocupa, el problema es (para un filósofo) el de si hay que economizar tiempo, a expensas del enfrascamiento en los temas de las ciencias particulares, para dedicárselo a los de la filosofía o si, por el contrario, esta última dedicación debe mantenerse dentro de sobrios límites que dejen tiempo suficiente para mantenerse permanente y detalladamente al tanto del quehacer de las otras ciencias.

Alguien que, como Muguerza, no parezca sentir un aprecio excesivo por disquisiciones o elucubraciones puramente metafísicas será más propicio a preconizar que se economice tiempo no parándose demasiado en las vueltas y revueltas de las interminables disputas escolásticas. Tendrá una orientación opuesta la economía de tiempo que propugne alguien que —como el autor de estas líneas— tome más en serio tales disputas, viendo en las reflexiones constitutivas de la filosofía primera una valiosísima actividad intelectual. Lo mismo cabría alegar frente a la acusación de oscurantismo: es el enciclopedismo el que nos condena a quedarnos en la oscuridad, en un superficial contacto no más, con relación a una técnica como la de la filosofía y a unas argumentaciones, como las filosóficas, que toda una vida humana no bastaría para dominar y escrutar con plena hondura.

A todo lo cual añadiré todavía esta consideración: desde un punto de vista epistemológico como el defendido por el autor de estas líneas, muy próximo —según lo indiqué poco más arriba— al holismo de Quine, el engarce entre la lógica o la filosofía, por un lado, y por otro las ciencias particulares es el de que en cada una de éstas últimas presupónese, al menos en parte, una doctrina filosófica (un acervo de verdades lógicas y de reglas de inferencia), en tanto que a su vez una doctrina filosófica no presupone la verdad de ninguna doctrina particular en el terreno de ninguna de esas otras ciencias, pero podrá venir falsada —en uno u otro grado— al entrar en conflicto con tesis pertenecientes al ámbito de alguna de ellas, en la medida en que haya buenas razones para profesar dichas tesis.

Así las cosas, aquel conocimiento de las ciencias particulares que más necesita el filósofo es uno que le permita ir tendiendo hacia la comprobación, hacia la corroboración, de la ausencia de tales conflictos entre la doctrina filosófica que profese y las tesis que quepa sustentar en las ciencias particulares; una corroboración, claro está, que, siendo inacabable —aparte de los problemas ya bien conocidos en las pruebas de coherencia—, tan sólo puede consistir en ir mostrando indicios a favor de la plausibilidad de la teoría que se quiere precisamente así corroborar, ir corroborando;⁵ a lo cual cabe aspirar como a un ideal

⁵ La corroboración o confirmación a que aludo es la normalmente aceptada, a saber: una teoría gana en grado de corroboración o confirmación cuando, y en la medida en que, se comprueba la verdad de conclusiones que se deducen de tal teoría (presuponiéndose ciertas reglas de inferencia, claro está). Tal concepción de la corroboración no está exenta de dificultades, según es bien sabido; pero no me parece que eso invalide la corrección de la misma ni su fructífera aplicabilidad. Así pues, una teoría ontológica vendrá corroborada por toda la actividad científica, y por la experiencia general de la humanidad, en la medida en que abunden indicios a favor de la tesis de que dicha teoría no entra en conflicto con nada que digan las teorías «aceptables» en las diversas disciplinas científicas. Cuando entre en conflicto una teoría filosófica con una determinada teoría, p.ej., física pero en cambio sea compatible con otra teoría física alternativa, entonces, naturalmente, no será neutral el fallo sobre

—o, quizá mejor dicho: a algo que sólo cabe ir realizando parcialmente, avanzando pero siempre, no obstante, igual de alejados de la meta (salvo, claro está, cuando el resultado que se alcance sea una prueba de incongruencia: ábrese entonces la tarea de imaginar una reconstrucción del sistema y de buscar un criterio para optar entre varias de tales reconstrucciones); mas, por otra parte, y así circunscrita la tarea, sabe el filósofo que, si le es menester explotar los contenidos positivos de las doctrinas hoy sustentadas en el ámbito de las ciencias particulares para construir con ellos su propia teoría, ello es así sobre todo en la medida en que el hacerlo sea parte de esa serie no convergente de esbozos de prueba de la no incompatibilidad entre esta teoría y aquellas doctrinas; tarea que, por lo infinita que es, hay que abordar habiendo aprendido de su misma inacababilidad la virtud de modestia.

Quiero, eso sí, precisar que lo que acabo de decir no debe entenderse en un sentido demasiado restrictivo, como una tesis según la cual el filósofo únicamente necesita ocuparse de lo que digan las ciencias no—filosóficas para evitar un conflicto con ellas; porque, así entendida mi posición, lo mejor sería que el filósofo se abstuviera de afirmar nada que tuviera que ver con la naturaleza, con el hombre, con el lenguaje; o sea: que en su vocabulario no aparecieran términos que figuren con ocurrencias esenciales —en la consabida acepción técnica de Quine— en algunos saberes no filosóficos aunque no en todos: interesaríase él entonces tan sólo por verdades en las cuales las ocurrencias esenciales sean sólo de palabras comunes al vocabulario de todas las ciencias. Eso sería reducir toda la filosofía a la sola ontología; y, además, como es bien sabido, la frontera es de lo más difusa.

No, por tres razones no es esa idea de una filosofía tan frugal, descomprometida y austera lo que yo defiendo.

- En primer lugar porque es insostenible un minimalismo así —no existe ningún mínimo que a buen seguro no vaya a entrar en conflicto con nada que digan las teorías que quepa admitir en campos no—filosóficos de la investigación.
- En segundo lugar, rebajaría el importantísimo papel de la filosofía, desgajándola de la vida comunitaria y colectiva del quehacer cultural y del científico en particular.
- En tercer lugar, separaría a la filosofía de su historia, en la que siempre se han planteado las grandes cuestiones cosmológicas, antropológicas y lingüísticas, así como las teológicas —científica o no, hay desde luego también una teología no filosófica.

Así pues, mi tesis sobre el nudo de articulación entre filosofía y ciencias particulares hay que entenderla en el transfondo de una concepción del propio campo del saber filosófico que sea lo suficientemente abarcadora. Mi tesis es, pues, cuestión sólo de acento; nada más.

(Que esta reserva que hago venga a banalizar la tesis misma es algo que no me parece suceder. Aquí estamos, más que fijando pautas metodológicas propiamente dichas, estableciendo principios generales para la fijación de tales pautas. Y creo que el principio postulado en mi tesis, lejos de ser baladí, constituye una advertencia que vale la pena no desoír, tanto para no enfrascarse o desperdigarse excesivamente en una busca desorientada o al buen tuntún como asimismo para no convertir la filosofía en aquello por lo que a menudo

si la teoría filosófica entra o no en conflicto con la experiencia y con la ciencia. Un veredicto más ponderado (nunca neutral) demandará tomar en consideración más elementos de juicio: grado de simplicidad y de belleza de la teoría global que se constituya, cohesión con teorías de otros campos científicos y así sucesivamente.

la han suplantado muchos dizque filósofos eurocontinentales contemporáneos: sociología, semiótica, economía, política, psicología, o cualquier otra disciplina sobre todo del ámbito de las humanidades.)⁶

Concluyo ya este apartado con una precisión más. Puede que, tras las matizaciones que preceden, sospeche el lector que (casi) viene a con ellas disiparse como el humo (el motivo de) mi controversia con Muguerza en esta cuestión de la relación entre la filosofía y las otras ciencias. Acaso, en efecto, nuestras posiciones no estén tan alejadas como pareciera a sobrehaz. Sin embargo, creo que subsiste una discrepancia: ¿no cabe atisbar en su posición una tendencia —común en nuestros días— a ver a la filosofía como cohibida, dócil y humilde *ancilla scientiarum* —como una reflexión que sólo encontraría hoy justificación y sentido en el trabajo interdisciplinar con materiales y con especialistas de otros campos investigativos? Es justamente eso aquello contra lo que yo quería alertar.

§4.— La filosofía analítica en España

Pondré punto final a esta Nota con una observación en parte lamentativa y en parte, sin embargo, optimista: en España, donde —por razones históricas de todos conocidas— ha llegado la filosofía analítica con casi medio siglo de retraso (pensemos que en los 60 empezaban a apreciarse en nuestro medio académico —y eso por una minoría de jóvenes disidentes— los trabajos de Russell de comienzos de siglo) y, además, en adaptaciones a menudo de vía estrecha, se ha tendido a reducir la filosofía analítica a lo que parecía más visible del cultivo de tal filosofía en (lo que vulgarmente —y dado el desconocimiento de Frege— se consideraba) su «primera gran época» (el Circulo de Viena y su inmediata continuación a ambos lados del Atlántico): teoría del conocimiento «científico» —en un sentido de lo más estrecho— completada con poca lógica y con una filosofía del lenguaje entendida también como algo de pocos vuelos, apenas más que un epílogo o glosar lo escrito por algún lingüista (y aun eso, desgraciadamente, sin ninguna labor en profundidad de carácter realmente interdisciplinar entre la lingüística y la filosofía del lenguaje, salvo una o dos excepciones recientes, de lo más meritorias).

Además, por razones «sociológicas» —así como por la ya más arriba aludida reacción antimetafísica—, en nuestra Patria hemos llegado a una situación en la que muchos de quienes investigan sobre temas o autores más o menos pertenecientes a la Analítica vienen poco menos que obligados a hacer profesión de fe antimetafísica, mientras que quienes se interesan por temas de ontología, de teología filosófica (si es que alguien es a estas alturas lo suficientemente osado como para ocuparse de eso) o de teoría del conocimiento vénselas algo difíciles para cultivar tales materias en el ambiente de la

⁶ En resumidas cuentas: yo no estoy contra la mutua acción entre investigación filosófica e investigación en los diversos campos científicos. Sólo pido que al filósofo no se le exija demasiado; que se tenga en cuenta algo que es una banalidad (para cualquier holista por lo menos), a saber: que será normalmente indirecto el efecto de una opción teórica en un campo diferente de aquel en el que se tome (sea ese otro campo uno «inferior» como la física respecto a la filosofía, o a la inversa); como, generalmente, el efecto estribará en que, detectándose un conflicto, sea menester proceder a la modificación de alguna de las teorías, ese conflicto —las más veces que se dé— aflorará, no por la labor exclusiva del filósofo, por su competencia en el aludido campo, sino como resultado de muy complejos procesos de comunicación que involucren una serie de eslabones intermedios. ¿En qué medida puede entonces el filósofo ufarse de que va siendo corroborada su teoría por la experiencia registrada por el científico? La medida dependerá, claro, de cómo se busquen —aunque indirectamente— las ocasiones para averiguar si se dan o no tales conflictos.

filosofía analítica y tomando como interlocutores, de entre los contemporáneos, a filósofos analíticos —cosa que debiera tolerarse como legítima desde una opción metodológica y una concepción determinada sobre la contribución y el valor históricos de las diferentes escuelas filosóficas contemporáneas. Así se han embrollado las dos distinciones: aquella que se da entre diferentes escuelas y aquella que en cambio debiera darse sólo entre diferentes temáticas o ámbitos de problemas.

Un poquitín sí empiezan a aclararse las cosas, aunque dudo que se logre pronto un esclarecimiento general, dadas las aludidas barreras sociológicas —y en particular la malhadada división de áreas, la cual ha segregado de esa magna entidad que se ha venido a instituir con la denominación de «Área de filosofía» nada menos que a la lógica, a la filosofía del lenguaje y a la filosofía de la ciencia, agrupadas éstas tres en un Área aparte, cortándose así los lazos entre teoría del conocimiento y filosofía de la ciencia, entre metafísica y lógica, entre antropología filosófica y filosofía del lenguaje e imponiéndose en cambio interdisciplinaridades que en ningún otro lugar se verían como obligatorias (todo lo cual, si es malo para el analítico, no lo es mucho menos para el no—analítico: pensemos en la tragedia de un filósofo heideggeriano del lenguaje hoy en España).

Lo que sí quería destacar es la perspicacia de Muguerza, quien, si bien (ya lo he anotado más arriba), al elaborar la antología que he comentado en estas páginas —llevado en parte por el propio ambiente mayoritario de la Analítica en el momento de su composición—, dio en ella poca cabida a planteamientos ontológicos (contribuyendo así quizá a fomentar esa equivocada visión de la Analítica como algo ajeno y hasta hostil a los problemas metafísicos, algo de uso y consumo sólo por los filósofos de la ciencia y sus socios), precatóse, así y todo —según lo revelan no sólo sus observaciones críticas en torno a Quinton, su andanada contra el neoaristotelismo analítico y su nota a pie de página (en la p. 105) acerca de la obra de G. Bergmann y su escuela, sino más en general su invectiva contra el sesgo escolástico que iba tomando la Analítica—, de cómo estaban ya asomando en el movimiento analítico las tendencias, hoy preponderantes en él, a dedicar a la vieja problemática ontológica el lugar central y, sin renunciar a la aplicación de las nuevas técnicas rigurosas de prueba y dilucidación, reanudar un fecundo diálogo al respecto con la tradición filosófica prekantiana y hasta precartesiana.

Lorenzo Peña

Instituto de Filosofía del CSIC

* Esta nota crítica es propiedad intelectual del autor, Lorenzo Peña. Fue escrita en la primavera de 1987. Javier Muguerza tuvo entonces la amabilidad de leerla y hacerme algunos comentarios al respecto. No llegó a ser presentada para su publicación a ninguna revista filosófica. En la actual versión electrónica (diciembre de 2007) sólo he alterado el texto original en lo siguiente: los títulos de los apartados; algunos pequeños detalles de notación (puntos y aparte, comas, guiones); el resumen. Está disponible en mi página web, JuriLog, www.jurid.net. Autorizo incondicionalmente su reproducción íntegra y textual en cualquier medio.