
Selecciones

El progreso en filosofía

Todd C. Moody

Se ha escrito muchísimo sobre el progreso en ciencia; se ha escrito poco sobre el progreso en filosofía¹. Quizá el asunto mismo produce cierta perplejidad.

Lo que se ha de evitar al emprender una tarea de esa índole es la tentación de evaluar el progreso en filosofía de acuerdo con un paradigma científico. Esta tentación es casi irresistible, debido al *éxito* de la ciencia. Sólo un oscurantista de terquedad heroica pretendería negar el progreso impresionante de la ciencia. Con todo, mientras nuestra noción de progreso se limite a su modalidad científica, seremos incapaces de vislumbrar algún sentido al progreso en filosofía. Se necesita una comprensión del progreso que sea un contexto adecuado para formular observaciones sobre la filosofía.

A primera vista, parecería que el progreso en cualquier actividad presupone alguna meta, y que se mide por referencia a dicha meta. Por consiguiente, la primera cuestión que debe proponerse es: «La filosofía, en general, ¿tiene una meta? En caso afirmativo, ¿cuál es?». No obstante, antes que podamos esperar darle respuesta, hay que hacer otra labor.

Quien está a dieta hace, o no logra hacer, progresos hacia la esbeltez, el corredor hacia la rapidez, el agente de seguros hacia el cupo de asegurados, y así sucesivamente. Lo que cada uno de estos casos tiene en común es una meta decidible: un peso ideal, un tiempo de carrera prefijado, la venta del número de pólizas exigido. En cada caso, el individuo puede decidir sin vacilación si se ha hecho progreso durante un período determinado. Asimismo, lo puede decidir un observador cualquiera. Llamémoslo «progreso», la clase de progreso que se puede alcanzar cuando hay una meta que se puede especificar o decidir.

¹ *The Strife of Systems* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1985) de NICHOLAS RESCHER es un intento reciente de llenar este vacío.

No tiene nada de sorprendente que haya toda una gama de casos en que las cosas no se pueden decidir de forma tan resuelta. El convaleciente hace progresos hacia la salud, el patinador artístico hacia la forma perfecta, la poetisa hacia la perfección de su poema. ¿Puede cualquiera de ellos decir de antemano precisamente lo que señalará el logro de su meta? Probablemente, no. Con todo, es verosímil que cualquiera de ellos tenga un sentido muy desarrollado de cuándo se ha hecho progreso y cuándo no. Pueden, pero no necesitan, apoyarse en el juicio de un observador para que se lo diga. A veces deben apoyarse en su propio juicio. Llamémoslo «progreso». El progreso, es la clase de progreso que puede hacerse incluso cuando no se puede especificar la meta de una forma clara, pero ciertos intervalos o períodos de cambio *pueden*, sin embargo, ser identificados como progreso o retroceso, tanto por el interesado como por algún observador. Para poner una ulterior restricción al progreso, estipularemos que ni la meta de conjunto ni las submetas intermedias tiene criterios claramente especificables.

El poeta, el pintor, el compositor y el escultor se guían por cierto sentido interior que les dice cuándo «lo están consiguiendo» y cuándo no. Es un sentido intuitivo; es altamente inverosímil que cualquiera de ellos pueda articular criterios, aun estrictamente personales, para las submetas (de haberlas) que entran en sus actividades. Por consiguiente, lo que ellos hacen ejemplifica el progreso.

El rasgo sobresaliente del progreso, es que sus criterios principales son subjetivos; es la clase de progreso que asociamos con la actividad «creadora». A pesar de esta subjetividad, todavía es un sentido muy real de progreso. La subjetividad está equilibrada por las limitaciones impuestas a la práctica individual por el contexto público en que se produce. Incluso la artista más iconoclasta trabaja dentro de un contexto cultural que le permite a ella (y a otros) juzgar el progreso de su obra. La intérprete musical consumada hace progreso, ampliando su poder interpretativo (en cuanto distinta de la intérprete novel que aprende la escala). Hasta cierto punto, es capaz de conocer que está progresando en virtud de su sentido de que es capaz de ejecutar trozos más difíciles que los que ejecutaba anteriormente. El sentido subjetivo de aumentar el propio campo de competencia y de penetrar en áreas de creciente dificultad es muy importante para apreciar el progreso, hasta cierto punto. Con todo, no habría que concluir que la meta del progreso, es una serie de mejoras. No está claro precisamente que, pasado cierto punto, sea todavía conveniente para un músico o un pintor, por ejemplo, apreciar el progreso en términos de extensión o de dificultad de ejecución. Un pianista como Rubinstein en sus últimos años puede seguir haciendo progreso musical aunque disminuya su repertorio, en virtud de la sublime interpretación de las piezas que quedan en él. De forma similar, resulta difícil dar mucha importancia a los términos «difícil» y «fácil» una vez alcanzado ese punto. Quizá la satisfacción personal y la asimilación por una cultura son los únicos criterios fiables del progreso. Ciertamente, la distinción entre lo subjetivo

y lo objetivo vacila aquí. El mejoramiento puede ser una fuente de satisfacción, pero no es ciertamente la única.

El progreso₃ es híbrido. Se aplica al científico, al gimnasta, o al músico novel que todavía está tratando de dominar los rudimentos de su actividad. Se puede caracterizar por la capacidad de alcanzar una serie de metas intermedias plenamente decidibles, pero no meta alguna de terminación. El matemático puede no saber cuál es la meta «final» de las matemáticas, o puede desentenderse de la cuestión, pero sabe perfectamente cuándo (y cuándo no) ha probado un teorema, resuelto un algoritmo, y cosas por el estilo. Esto es así a pesar de que puede no ser capaz de decir de antemano lo que vale como prueba en general y lo que *valdría* como prueba en un caso dado. Sin embargo, las matemáticas son una actividad con progreso₃, por al menos dos razones. Primero, el matemático puede no ser capaz de decir al principio lo que valdría como prueba de un teorema dado, pero muy probablemente puede decir lo que valdría como refutación o contraejemplo. Segundo, y más importante, las matemáticas progresan gracias a la solución de problemas separados, las cuales soluciones son aceptadas como conocimiento matemático por la comunidad matemática en general. Esto puede ser más problemático hoy, con la proliferación de «escuelas» de matemáticas —formalista, intuicionista, logicista—, que hace cien años, pero todavía parece ser correcto.

Parecería que las ciencias físicas son también actividades con progreso₃. Puede que no haya ningún acuerdo sobre su meta final, pero el progreso dentro de ellas comprende las soluciones de una serie de problemas; el acrecentamiento de tales soluciones se llama conocimiento científico. Hasta aquí no hay desacuerdo. El progreso₃ está ilustrado por el eslabonamiento de casos de progreso₁, con ausencia de una meta global, o final.

El primer paso es suponer provisionalmente que la filosofía es una *indagación*; un discurso que pretende descubrir cosas. La expresión «indagación filosófica» está sin duda suficientemente bien atrincherada para indicar que ésta es una suposición plausible.

Al designar a una actividad con el término «indagación» (una clase más restringida que el término «discurso»), pasamos a un contexto en el que están ya en su sitio algunas suposiciones más. Una indagación en este sentido es típicamente una actividad colectiva. Cuando hablemos de progreso en una indagación, nos estaremos refiriendo al progreso del conjunto, y no al progreso de este o aquel investigador individual, por el momento. Una indagación adopta una posición «realista» respecto al asunto en cuestión, al menos en la medida, limitada, en que supone que hay algún aspecto del asunto en cuestión que está «ahí» independientemente de los esfuerzos investigadores. El individuo que participa en una indagación supone que está dentro de su poder descubrir cosas verdaderas sobre el asunto en cuestión.

Adoptemos la terminología de Kuhn y estipulemos que hay una razonable distinción entre la indagación normal y la anormal («revolucionaria»), y

que la primera se caracteriza por la presencia relativamente estable de procedimientos que engendran consenso (PsEC). Los ejemplos de investigación normal incluyen las llamadas ciencias «duras» (al menos, durante períodos «normales»), la ingeniería y la investigación tecnológica, y las matemáticas.

Una manifestación de la indagación normal es la educación de manual. Es decir, en la investigación normal se aprende a participar leyendo el libro de texto, resolviendo problemas sencillos, y generalmente dominando los paradigmas usuales. En la indagación normal hay constancia de una acumulación de problemas resueltos. Esto nos da una secuencia de casos de progreso, y la secuencia acumulada, de progreso.

Ahora bien, *ex hypothesi*, la filosofía es una indagación. Pero ¿es una indagación normal? ¿Cuántos rasgos característicos de la indagación normal se pueden discernir fácilmente en la indagación filosófica?

El primer punto que vamos a considerar es el PEC. Es difícil discernir consensos, especialmente consensos positivos sobre *resultados*. Puede haber una clase imprecisa de consenso entre filósofos dentro de las distintas «escuelas» o «tradiciones» sobre la forma apropiada de aplicarse a una cuestión filosófica.

Una parte importante de la indagación filosófica es el talante combativo; se espera que a uno se le llame a ocuparse en cualesquiera asuntos. No hay ninguna zona de seguridad en filosofía. Si se ha advertido esto, es muy plausible suponer que la fuerza motriz inmediata para continuar la investigación filosófica no es en absoluto el consenso, sino un perpetuo y vociferante desacuerdo. Hay un sentido, que examinaremos algo más tarde, en el que el consenso entre los filósofos acerca de las soluciones a los problemas filosóficos principales señalaría el fin de la filosofía. En realidad, lo único en que los filósofos están probablemente de acuerdo con entusiasmo es en la *insuficiencia* de una teoría particular. Este consenso negativo es peculiarmente corrosivo debido a la manera en que perpetúa la ausencia de consenso positivo dando pie a los filósofos para acusarse mutuamente de «cometer el mismo error que comete X». El acuerdo sobre la insuficiencia de una teoría se convierte en una estrategia para el desacuerdo efectivo sobre la suficiencia de otra teoría.

La educación de manual está también notablemente ausente en filosofía. Generalmente, los únicos manuales son introductorios. En ellos se expone alguna terminología básica y se familiariza al principiante con las insuficiencias de distintos puntos de vista históricos importantes. Rara vez se usan estos libros después del curso introductorio inicial, y no siempre se los usa en él. En filosofía es mucho más popular la antología de lecturas como instrumento pedagógico básico. Cuanto más discutibles y polémicas sean las lecturas, tanto mejor. El docente acostumbra a los estudiantes a pensar en los problemas filosóficos como «cuestiones» y sus posibles soluciones como «posiciones». Compárense estos términos con «hipótesis» y «resultado» en las

ciencias, o «teorema» y «solución» en matemáticas (por no mencionar «prueba»).

¿Presenta la filosofía una lista de problemas resueltos? Es difícil pensar un solo problema filosófico que pudiera etiquetarse inequívocamente y sin lugar a discusión como «resuelto». Además, es instructivo comparar la situación que se da en filosofía con la que se da en las ciencias naturales. Larry Laudan propone el siguiente criterio de éxito para una teoría científica:

La prueba crucial primera y esencial para cualquier teoría consiste en si proporciona respuestas aceptables a cuestiones interesantes: en otras palabras, consiste en si proporciona soluciones satisfactorias a problemas importantes².

Naturalmente, esto presupone PsEC para distinguir entre soluciones «satisfactorias» y errores, entre problemas «interesantes» y tentativas propias de un loco. Laudan prosigue razonando que los problemas conceptuales en la ciencia han de ser minimizados en favor de los «empíricos». Los problemas empíricos son susceptibles de métodos normales de solución: observación, experimento, y así sucesivamente. La conclusión de Laudan es energética:

He tratado de sostener que el único propósito cognitivo más general de la ciencia es resolver problemas. He afirmado que la maximización de los problemas empíricos que podemos explicar y la minimización de los problemas anómalos y conceptuales que engendramos en el proceso son la *raison d'être* de la ciencia como actividad cognoscitiva. He afirmado que cualquier tradición investigadora que pueda ilustrar este proceso a través del tiempo es progresiva³.

Es muy poco convincente pretender que la minimización de los problemas conceptuales es la *raison d'être* de la filosofía. Si hay progreso en filosofía no se manifiesta como acumulación de problemas resueltos, ni se logra minimizando los «problemas anómalos y conceptuales».

Sería un error concluir, basándonos en estas comparaciones con las ciencias naturales, que no hay precisamente ningún progreso en filosofía. Más bien, estas reflexiones nos colocan en una posición que permite emitir el siguiente veredicto con alguna confianza: la filosofía no es una indagación normal. Sin embargo, puesto que todavía estamos procediendo con la suposición de que es una indagación, necesitamos decidir si la filosofía vista como indagación anormal es también una indagación progresiva. Entre

² LARRY LAUDAN, *Progress and Its Problems* (Berkeley: University of California Press, 1977), p. 13.

³ *Ibid.*, p. 124.

tanto, aparece una conclusión intermedia: puesto que no podemos presentar una lista de problemas filosóficos resueltos, hay que excluir el progreso₁ y el progreso₂. Por consiguiente, tenemos que examinar con especial cuidado la hipótesis restante de que hay progreso₂ en filosofía.

El inconveniente que tiene caracterizar a la filosofía como una indagación anormal es que, a falta de PsEC estables (falta que es uno de los rasgos típicos del discurso anormal), es difícil defender la hipótesis de que la filosofía es una indagación, después de todo. Estamos entre la espada y la pared. Nos acosan dos intuiciones aparentemente incompatibles: en primer lugar, como filósofos, tenemos el sentimiento inmediato y convincente de que lo que estamos haciendo es, de hecho, averiguar cosas y *no* inventarlas según avanzamos. Por mucho que podamos reconocer gustosamente nuestra propia contribución a lo que afirmamos «descubrir», pienso que nos mostraríamos reacios a abandonar del todo la posición realista. En segundo lugar, y esto es muy importuno, somos harto conscientes de que es difícil o imposible señalar una lista de «descubrimientos» filosóficos positivos permanentes (o de problemas resueltos), y de que frente a este hecho la caracterización de la filosofía como una indagación —tal que nunca consigue suficientemente averiguar algo— pierde mucha de su plausibilidad.

Enfrentados con este dilema, una opción consiste en abandonar la idea de que la filosofía es una indagación. Dos filósofos que enfocan así la cuestión son Ludwig Wittgenstein y, más recientemente, Richard Rorty⁴. Llamaré a sus modelos de actividad filosófica «modelo terapéutico» y «modelo conversacional», respectivamente.

Los pensamientos de Wittgenstein sobre la naturaleza de la filosofía no se prestan a un encasillamiento fácil. Es bien sabido que hay serias divergencias entre su obra «temprana» y «tardía». No obstante, hay un punto de convergencia entre los dos períodos: Wittgenstein creía que los problemas filosóficos son algo espúreo y que la actividad filosófica —al menos en su aspecto de resolver problemas y responder a cuestiones— debería terminar con la retirada, o la deconstrucción, de las cuestiones filosóficas. Llamar a ciertas cuestiones filosóficas espúreas no es ciertamente un procedimiento notable; es un comportamiento filosófico corriente. La parte notable del punto de vista de Wittgenstein es que la filosofía como indagación es vista como una actividad *que tiene fin o remate*. Este pasaje del prefacio al *Tractatus* es limpiamente explícito:

Por otra parte la *verdad* de los pensamientos aquí comunicados me parece intocable y definitiva. Soy, pues, de la opinión de que los problemas han sido, en lo esencial, finalmente resueltos. Y si no estoy equivocado en esto, el valor de este trabajo consiste, en se-

⁴ Rorty, naturalmente, se considera continuador de las intuiciones de Wittgenstein y otros.

gundo lugar, en el hecho de que muestra cuán poco se ha hecho cuando se han resuelto estos problemas³.

«Solución intocable y definitiva» es una expresión inequívoca. Wittgenstein no abandonó este punto de vista. En su obra tardía desarrolló la idea de que es posible discernir una meta clara y decidible para la actividad filosófica; a saber, la cesación de la indagación filosófica, o, más precisamente, la curación de la tentación de formular cuestiones filosóficas.

Solamente se puede defender el sentido común contra los ataques de los filósofos resolviendo sus enredos, es decir, curándolos de la tentación de atacar el sentido común...⁶.

Este último pasaje es de *Los cuadernos azul y marrón*, una colección asociada con el desarrollo del pensamiento del «segundo» Wittgenstein. Adviértase que ya no habla de resolver problemas; lo que ahora se resuelve es «enredos». Este viraje está lejos de contemplar la filosofía como una indagación, pero la noción de que la filosofía tiene un fin (o al menos de que esa clase de filosofía puede llegar a un fin) todavía está presente. También en esta obra desecha Wittgenstein la noción de «problemas filosóficos».

... en su uso correcto y ordinario vaguedad se opone a claridad, flujo a estabilidad, inexactitud a exactitud y *problema a solución*. Podría decirse que la misma palabra «problema» se aplica mal cuando se usa para nuestras dificultades filosóficas. Estas dificultades, en la medida en que se las toma como problemas, son el suplicio de Tántalo y parecen insolubles⁷.

Más tarde, en las *Investigaciones Filosóficas*, se desarrolla más completamente el modelo terapéutico. Es importante recordar, sin embargo, que Wittgenstein consideró la terapia como un proceso que tiene un término o remate, no como un fin en sí misma. Su nota de que «el descubrimiento real es el único que me hace capaz de dejar de hacer filosofía cuando quiero»⁸, compendia el modelo terapéutico.

No es que Wittgenstein quisiera negar que hay enredos, o enigmas, o dificultades filosóficas; al contrario, era creencia suya que la única forma de

³ LUDWIG WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus*, trad. de E. Tierno Galván (Madrid: Revista de Occidente, 1957) p. 31.

⁶ LUDWIG WITTGENSTEIN, *Los cuadernos azul y marrón*, trad. Fr. Gracia Guillén (Madrid: Tecnos, 1968) p. 92.

⁷ *Ibid.*, p. 77.

⁸ LUDWIG WITTGENSTEIN, *Philosophical Investigations* (London: Basil Blackwell, 1958; reimpr. New York: Macmillan Publishing Co. Inc., 1968), p. 49e (& 133).

tratar estas dificultades era verlas lúcidamente. Esto implica «ver» el origen de estos enredos en el lenguaje que usamos.

Así, muchísima de la producción tardía de Wittgenstein implica lo que él describió como «advertencias reunidas para un propósito particular»⁹. El propósito es eliminar la tentación de formular cuestiones filosóficas. Estas advertencias no son pruebas rigurosas. Así, no ofrece un argumento deductivo en las secciones 66-67 de las *Investigaciones* con el propósito de que entendamos la palabra «juego» mediante nuestra sensibilidad a una serie (que se recubre parcialmente) de parecidos de familia y la participación en una forma de vida. Por el contrario, se supone que vemos la fuerza de la analogía entre los parecidos de familia y las hebras de un hilo. Una vez que vemos esto, nunca nos sentiremos tentados a indagar sobre la «esencia» de los juegos, aun cuando no hayamos «probado» nada sobre el esencialismo.

El hecho de que el modelo terapéutico de filosofía proporciona un término decidible indica que, según dicho modelo, la filosofía es una actividad con progreso. Cuando la filosofía acabe, se habrá alcanzado la meta, y eso es todo. Según el modelo terapéutico, hay poco más que decir. Hay un problema de historiografía acerca de si Wittgenstein se sentía a gusto instalado en el modelo terapéutico. Comentaré algo más adelante lo que pudo haber contemplado como sucesor de la terapia.

Tenemos, pues, una respuesta a la cuestión: «¿hay progreso en filosofía?» Pienso que pocos filósofos pueden aceptar hoy esta respuesta particular. En primer lugar, la eficacia de la terapia descansa en que bastantes filósofos «vean» la fuente de la dificultad. Mientras que filósofos individuales pueden adentrarse con éxito en una variedad de enredos filosóficos, la única vez que parece razonable atribuir esta «visión» a la comunidad filosófica en general es cuando se «ve» que una determinada teoría no funciona. No se puede sostener que las ideas de Wittgenstein han sido ignoradas, pero tampoco tiene la filosofía motivos para detenerse. La terapia, incluso para aquellos que la han emprendido con mucho celo, no ha erradicado las dificultades filosóficas. Podemos perfectamente buscar otro modelo.

Lo que vengo llamando modelo conversacional de filosofía es articulado por Richard Rorty como una posición en rebeldía o incomparecencia, basado en lo que percibe como el fracaso de la filosofía en la consecución de la tarea que se había asignado. La mayor parte de *Philosophy and the Mirror of Nature* está dedicada a demostrar la naturaleza y amplitud de este fracaso. Los dos pasajes siguientes son representativos:

De este modo, la filosofía como disciplina se ve a sí misma como la tentativa de respaldar o de demoler las reivindicaciones de conocimiento hechas por la ciencia, la moralidad, el arte o la religión.

⁹ *Ibid.*, 127.

Conocer es representar exactamente lo que está fuera de la mente; así, comprender la posibilidad y naturaleza del conocimiento es comprender el camino por el que la mente es capaz de construir tales representaciones. La preocupación central de la filosofía es la de ser una teoría general de la representación, una teoría que dividirá la cultura en las áreas que representan la realidad bien, aquellas que la representan menos bien, y aquellas que no la representan en absoluto (a pesar de su pretensión de hacerlo)¹⁰.

La pura verdad, como muestra la historia, es que estos esfuerzos no han tenido éxito y, remacha Rorty, el efecto acumulativo de la obra de ciertas figuras del siglo veinte, incluido Wittgenstein, ha sido el de sembrar dudas sobre la posibilidad misma del éxito. Como dice, «los intentos de los filósofos analíticos y de los fenomenológicos por “fundar” unas cosas y por “criticar” otras, fueron minimizados por aquellos cuyas actividades se tenía la intención de fundar o criticar»¹¹.

En este planteamiento de Rorty es central la tesis de que la tarea de la filosofía tal como la ha descrito es una resaca de elementos del pensamiento de los siglos XVII y XVIII que fueron reemplazados hace tiempo en otras disciplinas. Rorty explota a fondo el *anacronismo* de la filosofía, como puede verse en esta observación:

Es la noción de que la actividad humana (y la indagación, la búsqueda de conocimiento, en particular) se ubica dentro de un marco que puede ser aislado antes de la conclusión de la indagación —una serie de presupuestos que pueden descubrirse *a priori*— lo que empalma a la filosofía contemporánea con la tradición de Descartes-Locke-Kant¹².

Las observaciones de Rorty son, creo, importantes y en gran medida correctas. Sin embargo, la importancia y las implicaciones de estas ideas necesitan ser valoradas cuidadosamente.

En primer lugar, Rorty recomienda encarecidamente que se abandone la posición realista. Este es el motivo por el que rechaza la idea de la filosofía como indagación. Dice:

Podríamos simplemente estar *diciendo algo* —participando en una conversación más que contribuyendo a una indagación. Quizá decir cosas no siempre sea decir cómo son las cosas¹³.

¹⁰ RICHARD RORTY, *Philosophy and the Mirror of Nature* (Princeton, NJ: University of Princeton Press, 1978), p. 3 (ambos pasajes). Hay traducción española.

¹¹ *Ibid.*, p. 5.

¹² *Ibid.*, p. 8.

¹³ *Ibid.*, p. 371.

Nuestra certeza será cuestión de conversación entre personas más que cuestión de interacción con una realidad no humana¹⁴.

Pero éstos son falsos dilemas. No tenemos que escoger entre «decir algo» (lo cual es una noción bastante vacía que logra no decir virtualmente nada), e «indagar», o entre «conversar» y «estar en interacción con una realidad no humana». Es bastante claro que al hacer filosofía estamos en interacción con realidades demasiado humanas todas ellas; los filósofos están en interacción unos con otros.

Rorty opone una filosofía «edificante» a una filosofía «sistemática». Por filosofía «sistemática» entiende el intento de construir una representación francamente amplia y coherente de la realidad, o una porción de la misma. La filosofía «edificante» queda reducida a la siguiente recomendación:

... el objeto de la filosofía edificante es mantener la marcha de la conversación más que hallar una verdad objetiva. Tal verdad, en el planteamiento por el que estoy abogando, es el resultado normal del discurso normal. La filosofía edificante no es sólo anormal, sino reactiva, y tiene sentido sólo como protesta contra los intentos de dar la conversación por concluida mediante la hipostatización de alguna serie privilegiada de descripciones. El peligro que el discurso edificante trata de prevenir es que cierto vocabulario dado, cierta forma en que la gente podría llegar a pensar de sí misma, la lleve a pensar que de ahora en adelante todo discurso podría ser, o debería ser, discurso normal¹⁵.

De nuevo, Rorty propone un falso dilema en la primera proposición del pasaje citado. No está claro que la objetividad se salga por la ventana con la «normalidad». Si por «reactivo» Rorty quiere decir sencillamente «que surge como resultado de la sospecha sobre la confianza con que se habían mantenido anteriores puntos de vista», entonces todo discurso es hasta cierto punto reactivo. Aquí hay, por tanto, tres recordatorios de algunas dificultades del modelo conversacional:

1. Si el objeto de la filosofía edificante es mantener la marcha de la conversación (de la cultura occidental), apenas necesita ser «edificante» para realizarlo. *Cualquier* actividad filosófica, por implacablemente dogmática, sistemática, metafísica o apriorista que sea, bastará.
2. No puede hacerse filosofía edificante sin hacer, en el proceso,

¹⁴ *Ibid.*, p. 157.

¹⁵ *Ibid.*, p. 377.

algo sistemático también. *Philosophy and the Mirror of Nature* es una representación extremadamente sistemática de la relación entre la filosofía y la cultura.

3. El papel reactivo que Rorty asigna a la filosofía edificante acaba no siendo otra cosa que una reintroducción de la filosofía como el tribunal de la razón, el desenmascarador de los desenmascaradores. Pero no se puede desenmascarar al desenmascarador, como tampoco se puede refutar la refutación. La filosofía edificante es el nuevo espejo del emperador.

Retornando a la cuestión del progreso, el modelo conversacional no se presta a una valoración pronta. Quizá según avanza la conversación se está progresando. Esta es una clase extremadamente minimalista de progreso que no parece ajustarse a ninguno de los sentidos bosquejados antes en este capítulo. Más probablemente, la conversación sería vista como no-progresiva y como inacabable, es decir, meramente perpetua.

Se ve que dejando la noción de filosofía como una indagación la hemos puesto más bien, en realidad, fuera del alcance del progreso, a menos que aceptemos el modelo terapéutico con término o remate propuesto por Wittgenstein. Este es, en el mejor de los casos, un paso desesperado, y se puede sostener que Wittgenstein mismo lo adoptó con intenciones polémicas: para sacudir los sueños dogmáticos del positivismo.

Evoquemos la dificultad a que ha llegado este ensayo: si consideramos la filosofía como una especie de discurso anormal, como parece que debemos hacerlo, no podemos considerarla plausiblemente como una indagación. Pero no hemos hecho justicia a la posibilidad de una indagación anormal, aparte de señalar la resistencia dentro de la comunidad filosófica al abandono del punto de vista de que la filosofía es una indagación.

Un intento reciente de desarrollar un modelo de actividad filosófica basado en la indagación lo ha hecho Robert Nozick. Lo designaré, con expresión impropia, «modelo explicacional». El modelo explicacional es abiertamente normativo; Nozick está haciendo categóricamente recomendaciones para la rehabilitación de la filosofía. Parafraseados, los rasgos más sobresalientes del modelo son éstos:

1. La tarea básica de la filosofía es explicar no las condiciones necesarias de algo, sino meramente las condiciones suficientes. La filosofía ofrece explicaciones de cómo son posibles las cosas.
2. El teorizar filosófico debería incorporar referencia explícita a la orientación metateórica, cuando sea posible.
3. La dimensión combativa y argumentadora de la filosofía debería ser suspendida, o modificada de algún modo.

Respecto a (1), escribe Nozick:

La forma de estas cuestiones es: ¿cómo es posible una cosa, dadas (o suponiendo) ciertas otras cosas? Algunos enunciados r_1, \dots, r_n son supuestos o aceptados o se los da por sentados, y hay una tensión entre estos enunciados y otro enunciado p ; aparentemente, excluyen que se tenga a p por verdadero. Designemos r_i a los enunciados que aparentemente excluyen a p . Puesto que el enunciado p también es aceptado, afrontamos la cuestión de cómo es posible p , dados los que aparentemente lo excluyen¹⁶.

La contribución real del modelo explicacional es su atención a «los aparentemente excluyentes». Muchos de los temas más interesantes de la especulación son precisamente aquellas cosas cuya posibilidad misma no sólo necesita ser explicada, sino que son aparentemente excluidas por alguna otra. La indagación de la posibilidad del conocimiento científico deriva algo de su urgencia de la existencia de argumentos escépticos. El altruismo es muy enigmático cuando contrasta sobre un fondo de egoísmo.

Lo que he presentado como recomendación (2) del modelo explicacional de Nozick apunta a una franqueza metafilosófica mayor. Los filósofos deberían quizá hacerse más autoconscientes y explícitos sobre las condiciones metafilosóficas de fondo de su trabajo, incluso si éstas pueden ser presupuestas sin discusión. Nozick señala que «una metafilosofía será parte de una visión filosófica total más bien que una teoría neutra separada que no quiere entrar en el fragor de la batalla»¹⁷.

Su uso de «batalla» es revelador, dado que está en pugna con la tercera recomendación. Sin duda, los argumentos filosóficos, como cualquier argumento, pueden desmandarse, volverse destructivamente violentos y crear más confusión que la que disipan. Sin embargo, la recomendación (3), bastante ingenuamente, no cumple con la perentoriedad normativa de toda explicación, no sólo del argumento filosófico. Ofrecer cualquier explicación, o metáfora, o expresión de placer, o maldición, es por lo menos en parte cursar una *invitación* a «ver el mundo como yo». Nozick ve la argumentación como «coercitiva», pero ¿es necesariamente más coercitiva que una invitación? ¡Es sencillamente increíble imaginar a los filósofos dándole a la manivela de las «argumentaciones» sin preocuparse de si se les cree! Tan pronto como uno se preocupa de si lo que dice se lo creen las personas a las que se lo dice, ha entregado a ello su voluntad; ha adoptado la posición discuti-dora, o, mejor, agonista o combativa. Escribe Nozick:

¹⁶ ROBERT NOZICK, *Philosophical Explanations* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1981) p. 9.

¹⁷ *Ibid.*, p. 19.

Así como la dependencia no se elimina tratando a una persona dependientemente, y uno no puede ser forzado a ser libre, una persona no mejora mucho si se la fuerza a creer algo contra su voluntad, tanto si quiere como si no. La persona valiosa no puede ser modelada encasquetándole la filosofía ¹⁸.

Aquí Nozick haría bien en hacer caso a su propia recomendación (2). Es realmente sorprendente sugerir que los filósofos tienen intención de «mejorar» a las personas, o de «modelar» a las valiosas. Hay un sentido muy preciso en el que el propio respeto a una persona incluye la buena voluntad de poner en duda sus puntos de vista, tomarlos con la suficiente seriedad como para combatirlos. Nozick piensa que esto «no es agradable» ¹⁹. En lo que muchos filósofos estarían fácilmente de acuerdo, creo yo, es en que no es agradable ser ignorados o ser tratados con aire protector, aunque este es el resultado de la recomendación de Nozick. Quizá, una vez se ha reconocido que la discusión es esencial a la práctica filosófica, lo que hace falta que se diga es que los filósofos deberían estar atentos a cuándo la discusión ha alcanzado su límite. Pasar por alto la importancia de la discusión en filosofía con la suave observación de que «no es agradable» es personificar lo que la comunidad no filosófica probablemente considera el *peor* vicio filosófico: el olvido de lo que pasa alrededor de uno.

¿Cuál es el juicio respecto al progreso en filosofía, si usamos el modelo explicacional? Aparentemente, conseguimos una acumulación de explicaciones, sin coherencia dialéctica particular, dado que la argumentación no está incluida en el modelo. Sin discusión que las confronte, las teorías no se pueden comparar fácilmente, ni se las ve como sucesoras de otras teorías, ni se las juzga adecuadas o inadecuadas. La comunidad filosófica las fabricará simplemente, sin «forzar» a nadie ni siquiera a que se entere de ellas. El problema de la ausencia de PsEC se esquiva declarando que el consenso no tiene ningún valor en absoluto en filosofía. Con todo, mientras los filósofos estén ocupados, según el modelo explicacional se ha hecho progreso. Nozick usa una expresiva analogía:

Si tratamos la filosofía como una caja negra, podemos considerar su «producción» no como una teoría única, ni siquiera como un conjunto de teorías, sino como un conjunto de cuestiones, cada una con su propio conjunto de teorías asociadas como posibles respuestas ²⁰.

En la medida en que hay «producción», hay progreso. Quizá lo podamos considerar progreso, sin término o remate. Sin duda, esto es una caricatura

¹⁸ *Ibid.*, p. 5.

¹⁹ *Ibid.*, p. 13.

²⁰ *Ibid.*, p. 20.

de la idea real de Nozick. Como muchas caricaturas, tiene un rasgo importante. El rasgo importante es que no se puede retirar de la filosofía el elemento discutidor, combativo, coercitivo, sin mutilarla.

En último análisis, lo que se necesita es un sentido de «filosófico» que no intenta orillar el desacuerdo filosófico, antes lo incorpora. El hecho de que hay PsEC negativos en filosofía, resultantes en grado notable del consenso en que esta o aquella teoría, tal como está formulada, no funciona, es significativo precisamente porque impulsa a los filósofos a nuevos esfuerzos.

Como se afirmó antes, el consenso positivo en todas las cuestiones representaría el fin de la filosofía, su agotamiento final. Una idea que he sostenido en otra parte²¹ es que la conmensurabilidad posible de los discursos actualmente inconmensurables informa la teoría de la objetividad filosófica, sin proporcionar un procedimiento de decisión, aunque puede *sugerir* ciertas líneas de indagación.

Hay otro modelo que también quiero incluir. Es una destacada contribución reciente a la literatura metafilosófica. Lo llamaré modelo «perenne», desarrollado por John Kekes en su libro *The Nature of Philosophy*²².

Básicamente, la idea de Kekes es que el único propósito defendible de la filosofía es ofrecer soluciones a ciertos problemas perennes. En su opinión, es, en el mejor de los casos, una disciplina que resuelve problemas. En el primer capítulo, titulado «Proceso a la filosofía», recoge algunas observaciones notablemente desaprobatorias de lo que ha llegado a ser la filosofía en la tradición analítica. Señala que el pequeño consenso que hay en filosofía es negativo, el desenmascaramiento de errores. Incluso los mayores filósofos, se queja, están destinados «a convertirse en etiquetas para un estilo de pensar respecto del cual se ordena a los estudiantes de filosofía que no tomen parte en él»²³. Más significativamente, Kekes acusa a los filósofos contemporáneos de que se aparten de los problemas que se suelen considerar importantes en la cultura en general. Sus debates se han vuelto estériles e incapaces de aportar contribución alguna a la humanidad. En la medida en que los filósofos se han retirado al aislamiento de reyertas técnicas que los llevan a la mutua aniquilación, se han hurtado a sus responsabilidades tradicionales.

Kekes pretende que los problemas propios de la filosofía son los problemas llamados «permanentes», de los que hay dos clases: problemas vitales y problemas reflexivos. Los problemas vitales son esencialmente problemas de supervivencia, tales como la alimentación, cobijo o vivienda, y similares. Los problemas reflexivos surgen cuando se reflexiona sobre la línea de conducta que mejor capacitará a uno para salir airoso en un problema vital.

²¹ TODD C. MOODY, «The objectivity of Transcendental Arguments», de próxima aparición en *Metaphilosophy*.

²² JOHN KEKES, *The Nature of Philosophy* (Ottawa: Rowman and Littlefield, 1980).

²³ *Ibid.*, p. 6.

Aquí, el punto importante para el ulterior desarrollo del planteamiento de Kekes es que los problemas vitales no son cosas «teóricas»; son preteóricas y primordiales. En cierto sentido, los problemas vitales son lo «dado» en la metafilosofía de Kekes. El siguiente pasaje lo afirma bastante claramente:

Los problemas reflexivos son, en efecto, engendrados por la teoría, pero los problemas vitales no lo son. Los problemas reflexivos surgen porque los problemas vitales tienen soluciones adecuadas. Así, mientras que es verdad que los problemas reflexivos presuponen una teoría, no es menos verdad que se mantiene la teoría porque se espera proporcionar soluciones a problemas vitales. Las teorías presuponen problemas vitales²⁴.

Kekes, naturalmente, está anticipando y rechazando la objeción de que *todos* los problemas, incluso los problemas vitales, llevan carga teórica. Lo comentaré algo más adelante.

Puesto que los problemas vitales nunca se resuelven de forma definitiva, sus correspondientes problemas reflexivos son, asimismo, problemas permanentes. Estos engendran perennes disputas sobre «ideales», fines humanos. Estas disputas pueden ser internas, relativas a la definición precisa de algún ideal, o externas, relativas a su conveniencia o aceptabilidad. La justicia, la racionalidad y la democracia son ideales en el sentido de Kekes, como también la tiranía y la opresión, si por ventura se desean y valoran estas últimas de hecho. La filosofía se aplica a engendrar los argumentos perennes sobre la naturaleza y aceptabilidad de los ideales. Puesto que los hechos primordiales que son responsables de problemas vitales están cambiando constantemente, la necesidad de estos argumentos es, de hecho, perenne.

Resulta que Kekes piensa en tres pruebas o criterios para determinar si una teoría, o cosmovisión, contiene la solución a un problema vital. Dos son bastante sencillas: la coherencia lógica y la «criticabilidad», que es su versión de la falsabilidad. Se debe mostrar que una teoría dada no es autocontradictoria y que es posible identificar posibles condiciones que tenderían a socavarla. El tercer criterio es la «adecuación de la interpretación». Escribe Kekes:

La segunda forma de examinar la orientación hacia la verdad de una teoría es a través de la adecuación de la interpretación que ofrece. Como hemos visto, una teoría aceptable debe ofrecer una solución lógicamente e inicialmente plausible al problema permanente que la ha inspirado. La solución es una interpretación que proporciona una forma posible de pensar sobre un segmento de la realidad. Se puede pensar que las interpretaciones dan lugar a un

²⁴ *Ibid.*, p. 44.

enunciado condicional: si piensas sobre la realidad de esta forma y actúas de acuerdo con ello, lo que antes era problemático ya no seguirá siéndolo²⁵.

La teoría verdadera es la única que resuelve el problema permanente. Puesto que los problemas de la vida no están ligados a una teoría, no es evidentemente una cuestión teórica la de si una determinada teoría los resuelve o no.

Hay algunos problemas inherentes al modelo perenne, aunque es ciertamente un impresionante intento reciente por desarrollar una metafilosofía completa. El primero y más sobresaliente es la pretensión de que los llamados problemas vitales son en cierto sentido previos a cualquier teoría. Supóngase que rebautizamos los problemas vitales de Kekes como «problemas de supervivencia». Hecho esto, es claro que hay una gama bastante amplia de tales problemas, desde la «supervivencia como organismo biológico» hasta la «supervivencia como miembro de un grupo» hasta la «supervivencia como ser no alienado», y así sucesivamente. ¿Pretende Kekes restringir los problemas vitales permanentes a los problemas de supervivencia biológica? En tal caso (y sus referencias a la comida y al cobijo en este contexto apoyan esta interpretación), entonces se puede defender sin duda que éstos son problemas pre-teóricos o no-teóricos. Ello parecería acarrear también que cualquier ser cuya supervivencia biológica no está en peligro, como un esclavo bien alimentado, no *tiene* problemas vitales. A escala colectiva, esto significa que cuando se puedan proporcionar a cada ser humano los mínimos de la supervivencia biológica se habrán resuelto los problemas permanentes de la humanidad.

Sin duda, cuando se puedan proporcionar comida y cobijo a todos los humanos, se habrá resuelto *uno* de los problemas permanentes; sencillamente no es plausible pretender que no quedará ninguno. Ello implica, por ejemplo, que en los Estados Unidos, donde es rara la muerte por hambre y por frío, los únicos problemas vitales que quedan son médicos. En esto cabe discrepar.

La respuesta obvia es extender la noción de problemas vitales hasta incluir las otras diferentes clases de problemas de supervivencia mencionadas arriba. Naturalmente, esto significa que debemos rechazar la pretensión de que los problemas vitales no están en modo alguno ligados a una teoría, puesto que los problemas de justicia, distribución, alienación y significado sólo son inteligibles dentro de una teoría. ¡Hasta la supervivencia biológica no es el mismo problema para el aspirante a suicida que para el aspirante a octogenario! ¿Podemos distinguir sus problemas sin «teorías»?

El rechazo de la pretensión de que los problemas vitales permanentes son «dados» y no están ligados a una teoría vicia el uso de éstos como fuente

²⁵ *Ibid.*, p. 115.

de un conjunto de criterios de adecuación externos a cualquier teoría. Nos vemos llevados a la conclusión de que no hay ningún punto cognitivo extra-filosófico privilegiado a partir del cual podamos enjuiciar las pretensiones de la filosofía. Por desgracia, el modelo perenne se apoya bastante fuertemente, y fatalmente, en la pretensión de que existe tal punto privilegiado. Sin ella, las siguientes observaciones de Kekes resultan insípidas:

Pues hay una respuesta verdadera o falsa a la cuestión de si una teoría es lógicamente coherente, de si su interpretación da cuenta de todos los hechos pertinentes, y de si ha sobrevivido a todas las críticas de que se disponía. De que hay una respuesta correcta, no se sigue que sea fácil hallarla. La persistencia de desacuerdos indica lo difícil que es²⁶.

A la postre, la dicotomía de problemas vitales y problemas reflexivos fracasa. La noción de criterios de adecuación externos fracasa. ¿Hay progreso en filosofía según el modelo perenne? Si se toman en serio las advertencias precedentes, es difícil ver cómo puede haber más que «producción» de nuevo. Nadie ha dudado nunca que los debates filosóficos son perennes; buscamos un progreso que sea más que perpetuidad.

El estado del debate es éste: se ha ofrecido un análisis del progreso. Se han comparado y criticado cuatro modelos de indagación filosófica. Se ha señalado la ausencia de PsEC estables en filosofía. Se define el consenso como acuerdo, o como el cese de la controversia, al menos. Queda por ver cómo se han de tratar los desacuerdos reales en la comunidad filosófica actual, dado que la «persistencia del desacuerdo» es notable en todos los modelos examinados.

Nicholas Rescher ha afirmado que, respecto al desacuerdo filosófico, «la naturaleza de la empresa es ella misma tal que no es realista esperar un consenso, y es impropio lamentar su ausencia»²⁷. Al tiempo que urge el reconocimiento del «pluralismo de orientaciones» en filosofía —la idea de que «las cuestiones filosóficas son siempre tales que pueden construirse argumentos de una lógica a primera vista aplastante a favor de un grupo de tesis mutuamente incompatibles»²⁸— Rescher no se propone tirar por tierra el papel del argumento. En cambio, señala que los argumentos no hacen valer unos «derechos de prioridad y de exclusiva»:

²⁶ *Ibid.*, p. 125.

²⁷ NICHOLAS RESCHER, «Philosophical Disagreement: An Essay Towards Orientational Pluralism in Metaphilosophy», *Review of Metaphysics*, vol. 32 (1978), pp. 217-251 (véase p. 219).

²⁸ *Ibid.*, p. 220.

En filosofía, la argumentación que confirma o respalda una posición nunca excluye una alternativa. Así, el hecho de que se pueden presentar argumentos convincentes para dar una respuesta particular a una cuestión filosófica no se ha de considerar nunca como razón válida para negar que se puedan presentar argumentos igualmente convincentes a favor de algunas otras respuestas incompatibles a esta cuestión²⁹.

Llama a esta familia de soluciones alternativas a un problema filosófico dado «grupos aporéticos» y señala que todo problema filosófico las engendra. Al tiempo que proliferan las teorías respaldadas por una argumentación positiva, hay también en movimiento una resaca que elimina ciertos puntos de vista: los PsEC negativos. Sin embargo, no todas las posiciones son eliminadas; se convierten en clásicos filosóficos, en paradigmas, si se quiere, que engendran sus propios grupos aporéticos.

El proceso de resaca eliminadora no es simplemente el de demostrar deductivamente que unos argumentos son defectuosos. Rescher señala que los argumentos perfectamente válidos se valoran en razón de las conclusiones a que conducen y por su plausibilidad a primera vista, como también por la corrección de los pasos deductivos. Esta valoración toma en cuenta los «costos» de una determinada posición, frecuentemente en términos que se extienden mucho más allá de los parámetros de la posición tal como es presentada. Siguiendo el precepto socrático de «seguir el argumento adonde lleve», no tenemos derecho a detenernos una vez llegados allí. Debemos preguntar también si estamos dispuestos a quedarnos en el punto a que lleva el argumento.

Una orientación probativa de la clase de que aquí se trata es *axiológica* —encarna ciertas predisposiciones de valor respecto a la apreciación probativa de las tesis y los argumentos... Según esto, tal perspectiva no es un algoritmo para producir soluciones a problemas filosóficos dados ciertos límites, sino que más bien sirve para definir los límites mismos, que forman una parte de lo que se necesita para señalar una solución como aceptable, para ver que la solución es una solución³⁰.

Las fuentes de estas predisposiciones y límites pueden no ser fácilmente identificables, o incluso no estar cognitivamente estructuradas. Esto no las hace inadecuadas para el papel que representan en el razonamiento filosófico, pero requiere el esfuerzo dialéctico de la comunidad entera incluso para descubrir lo que son. Las cosas no son siempre lo que parecen, y esto

²⁹ *Ibid.*

³⁰ *Ibid.*, p. 226.

vale para los compromisos de orientación tanto como cualquier otra cosa.

Los dos rasgos más importantes de este planteamiento son: (1) no es anarquista; hay todavía límites racionales que sugieren la clase de posiciones que puede empalmarse plausiblemente con otra clase de orientaciones; (2) la viabilidad de una perspectiva dada depende en parte de la vitalidad de sus adherentes y de la habilidad de éstos para continuar el juego de la racionalidad.

¿Cuál es el momento decisivo de la línea de Rescher, si lo hay? Lo enuncia como sigue:

No sólo es posible, sino a la vez adecuado, elaborar lo que es la respuesta adecuada a los problemas filosóficos —lo mejor que podemos determinarlo «desde nuestra posición» —y, *sin embargo*, reconocer que hay disponibles otras soluciones y que hay que contar con ellas³¹.

Todavía nos puede sorprender por qué piensa Rescher que no se ha de lamentar este estado de cosas. La respuesta, adecuadamente, es que la proliferación de desacuerdo es la fuente de la variedad en el ámbito cultural de las ideas. La argumentación impide el estancamiento que la ortodoxia produce. El consenso negativo tiene el efecto de impulsar continuamente a los supervivientes filosóficos al proscenio. El resultado neto es que no sólo acumulamos teorías rechazadas, sino que seleccionamos las más idóneas para someterlas a un examen ulterior. La «idoneidad» de una teoría filosófica es, en cierto sentido, la medida de la objetividad de ese modo de razonamiento filosófico. Con todo, el hecho de que la indagación filosófica libre tiende a contrarrestar, por vía de su agonismo o combatividad, las fuerzas del dogmatismo que se dan en una cultura, sigue siendo un epifenómeno de tal indagación. Los filósofos individuales que intentan tomar esto como *su* meta privada no serían más que polemistas. De ahí que puede haber un error en ver esta combatividad en términos operacionales. Los filósofos individuales deben afrontar la cuestión de por qué se ha de desear evitar el dogmatismo; obrar así los remitirá de nuevo a la *indagación*.

Quizá lo que merecería destacarse es que se debería reconocer que numerosas posiciones están dotadas de alguna validez legítima, no meramente como posibilidades lógicas, sino como lugares *habitados*, si se permite la metáfora. Una perspectiva es interesante sólo si lo es de alguien. La objetividad requiere el reconocimiento de otros indagadores y el respeto hacia ellos.

La «justeza» o rectitud de una teoría no estriba en la amplitud con que excluye otras teorías. La peculiaridad de esta clase de objetividad reside en el hecho de que puntos de vista incompatibles pueden recabar iguales y legítimas pretensiones a nuestra atención. No hay nada peculiarmente filosófico

³¹ *Ibid.*, p. 241.

en ello; se ha conocido durante mucho tiempo en la crítica literaria y en el análisis histórico. Se ha comenzado a reconocer en las matemáticas y en las ciencias duras. Quizá la lección de estas diversas indagaciones del siglo veinte la verá la posteridad como la comprobación de que el pluralismo cognitivo no acarrea el nihilismo.

Por última vez nos preguntamos: «¿Hay progreso en filosofía?». La respuesta es: la filosofía progresa por su incapacidad para producir consenso a corto plazo, por su intrínseca inestabilidad, por el sometimiento de cada teoría a críticas «desleales» (críticas derivadas de una orientación probatoria diferente), por la prevención de un dogmatismo permanente al nivel del filósofo individual y al nivel cultural. De este progreso deja constancia la evolución de la objetividad misma. Dado un problema cualquiera en la tradición filosófica, es difícil evitar un sentido de desarrollo de las posiciones, incluso en medio de un inacabamiento frustrante. Que haya «grupos aporéticos» es prueba de una clase de progreso. Que la necrología de argumentos sin éxito sea tan larga es una ulterior prueba.

Habiendo distinguido tres clases de progreso, es pertinente preguntar qué clase es aplicable a la filosofía, aun cuando la respuesta ya se ha insinuado por exclusión. Pienso que debemos concluir que en la filosofía hay progreso₂. Recordamos que el progreso₂ es un progreso paradigmáticamente indecible, la clase en que no se puede formular una meta final, y en la que las submetas intermedias carecen asimismo de criterios uniformes de éxito, pero en la que, a pesar de todo, sigue importunando el sentido de desarrollo. A este respecto, por lo menos, la filosofía es más cercana a las artes que a las ciencias. Habiendo llegado a esta conclusión —que hay progreso en filosofía— la utilidad provisional de distinguir los tres sentidos de progreso está, sin duda, agotada.

Hay, entre los filósofos, un sentimiento muy difundido de que la especulación filosófica es en cierto modo defectuosa, o al menos decadente. Esta actitud de desprecio se manifiesta, por ejemplo, en el siguiente pasaje de «Ordinary Language», de Gilbert Ryle:

Corremos, por lo general, peor, no mejor, si pensamos mucho en nuestros pies. Así que, al menos en días alternos, hablemos del concepto de *causación*, en lugar de investigarlo. O, todavía mejor, en esos días no hablemos de él en absoluto, sino simplemente hagámoslo³².

Me opongo al planteamiento de que la especulación metafilosófica es un síntoma de decadencia; al contrario, pienso que es su antídoto. Es la señal de

³² GILBERT RYLE, «Ordinary Language», en V. C. Chappell (ed.), *Ordinary Language* (New York: Dover Publications, Inc., 1964) p. 39.

El progreso en filosofía

una nueva dedicación del esfuerzo a una de las más venerables cuestiones socráticas: ¿en qué difiere el filósofo del sofista? Si hay tal diferencia, no es, como sabía Sócrates, simplemente cuestión de lo que *dicen*. Está en lo que *hacen*. Los sofistas, a la postre, eran especialistas en la conversación; los filósofos pueden serlo; pero no son meramente esto. La respuesta socrática se merece todavía nuestra atención: mientras que el sofista sólo habla, el filósofo busca. Así es como puede haber progreso en filosofía.

Título original: *Progress in Philosophy*.

Tomado de: *American Philosophical Quarterly*, 23/1 (1986), pp. 35-46.

Traductor: Pablo LARGO DOMINGUEZ.