

Ángel Faerna es profesor de Historia de la Filosofía en la Universidad de Castilla-La Mancha. Es autor de *Introducción a la teoría pragmatista del conocimiento (Siglo XXI, 1996)*, de la edición crítica de textos de John Dewey *La miseria de la epistemología. Ensayos de pragmatismo (Biblioteca Nueva, 2000)* y de *Identidad, individuo e historia (Pre-Textos, Valencia, 2003, codirigido con Mercedes Torrejeano)*.

## La filosofía analítica

Ángel Faerna

George Santayana dejó escrito que «el fanatismo consiste en redoblar el esfuerzo cuando uno ha olvidado ya el objetivo». La frase data de 1905, justo cuando a este lado del Atlántico el *análisis filosófico* daba sus primeros pasos y, por lo tanto, los objetivos no podían estar más frescos en la memoria de sus pioneros. Pero si, cien años después, todavía puede decirse que el esfuerzo de la filosofía analítica continúa, no es de extrañar que en ocasiones haya sido al precio de incurrir en el vicio que el pensador hispano-estadounidense definió tan certeramente. De ahí que a menudo no les falte razón a quienes acusan a esta corriente de pensamiento de mantener un discurso encapsulado, cercano por momentos al autismo, en el que problemas cada vez más pequeños ocupan un espacio cada vez más grande, y donde las herramientas se vuelven tanto más sofisticadas cuanto menor es la relevancia de lo que se aspira a hacer con ellas. No obstante, este ocasional fanatismo «de escuela» –del que, por lo demás, tampoco están libres otras tradiciones de la filosofía– no nos dispensa de considerar con seriedad aquellos objetivos que un día se persiguieron, ni de preguntarnos por la vigencia que hoy puedan tener.

¿Cuáles eran, pues, esos objetivos? Si atendemos a sus orígenes, resulta bastante claro que la filosofía analítica nace con el propósito de reconducir la reflexión filosófica hacia (al menos una parte de) los problemas y las preocupaciones que habrían caracterizado la mayor parte de su historia. En este sentido, y desde el punto de vista de sus propios practicantes, se trataba de un intento de restitución de la filosofía a su condición históricamente «normal». No estaríamos, pues, ante un movimiento rupturista sino, todo lo contrario, deseoso de retomar un hilo aparentemente interrumpido. En realidad, los filósofos analíticos nunca sintieron la necesidad de romper con la tradición, salvo que se tratara de la tradición *inmediata*: concretamente, la que deriva de Kant y el idealismo alemán y ejerce su supremacía en la filosofía académica del siglo XIX. G. E. Moore y Bertrand Russell –los dos filósofos ingleses a los que es común situar en el origen del *análisis*– se sentían a sus anchas con Platón, Aristóteles, Descartes, Locke o Leibniz, pero de ninguna manera con Fichte, Hegel o los neohegelianos que marcaban la pauta en su propia Universidad de Cambridge a la vuelta del siglo. La aversión hacia ese estilo filosófico entonces imperante se resume en una única palabra, que en el contexto analítico se cargará enseguida de las más nefandas resonancias: «metafísica». Bien es cierto que en este punto la filosofía analítica traicionaba sus propios ideales de rigor y precisión conceptual, pues no es fácil definir con exactitud lo que se quería dar a entender con semejante término. El propio Russell hizo gala de una sana autoironía al reconocer que, a juzgar por la largueza con que acabó usándose, no venía a significar otra cosa que «cualquier opinión no compartida por este autor». En todo caso, no hay duda de que las tesis del mismo Russell, de Moore o del primer Wittgenstein en torno a «los constituyentes últimos de la realidad», los «objetos simples», pertenecen de pleno derecho a la metafísica en su sentido más propio.

En un principio, en efecto, la «metafísica» contra la que se combatía era sólo una doctrina particular e identificable (el idealismo, según el cual no existe una verdadera indepen-

dencia entre el pensamiento y el mundo, éste tiene la misma naturaleza que aquél y no existen los objetos separados de la mente que los piensa), pero a medida que el análisis fue adquiriendo consistencia como método filosófico general se amplió también el espectro de lo que quedaba fuera de él, y así el término multiplicó sus connotaciones. Por un lado, y puesto que dicho método descansaba en la identificación precisa del significado de los conceptos que se emplean en la filosofía, se tachaba de «metafísico» cualquier discurso filosófico que utilizara nociones difusas, términos aparatosos pero no suficientemente clarificados, o neologismos introducidos caprichosa o arbitrariamente. Por otro, y atendiendo al talante netamente empirista que caracterizaba a sus practicantes, caían también en el oscurantismo «metafísico» quienes apelaran a instancias de conocimiento distintas de la experiencia, tratando de oponerle otras fuentes del juicio supuestamente superadoras de la parcialidad o la subjetividad de aquélla. En último término, cuando la filosofía analítica entre en plena posesión autoconsciente de su herramienta metodológica capital, el *análisis lógico del lenguaje*, cualquier tesis filosófica que pase por alto la condición lingüísticamente mediada del pensamiento, quedando así enredada en lo que Wittgenstein denominó «el hechizo del lenguaje», será considerada por eso mismo una tesis «metafísica» o –y con este sinónimo culmina el desprestigio definitivo del término– un «sinsentido».

Como acabamos de señalar, aquel hilo perdido de la filosofía, extraviado en la espesura especulativa de un idealismo dispuesto a confundirlo todo ayudándose de nociones tan opacas como las de «Absoluto», «dialéctica» o «intuición intelectual», se remontaba para los analíticos a los estudios de los empiristas clásicos de la escuela inglesa (Locke, Shaftesbury, Hutcheson, Butler...) en torno a las operaciones de la mente humana en su tarea de hacernos presentes los objetos del mundo y sus propiedades a partir de la información suministrada por los sentidos. Ya en esa instancia clásica del empirismo, con la que la filosofía analítica quiere enlazar y de la que se considera continuadora, Hume había advertido contra las «ilusiones y sofisterías» en que incurren los metafísicos (escolásticos en este caso) cuando pretenden enarbolar un tipo de conocimiento que no se atiene ni al «razonamiento experimental» ni al «razonamiento abstracto sobre la cantidad y el número» (esto es, ni a los datos de los sentidos que suministran el contenido de nuestras ideas, ni a las relaciones lógicas que la mente establece entre ellas, fórmula que anticipa el programa del «empirismo lógico» con el que durante un tiempo se identificó la escuela analítica). El propio Kant se inserta todavía en este hilo: primero, porque parte del conocimiento empírico (la ciencia) como un *factum* al que la filosofía no puede oponer juicios pretendidamente más profundos o penetrantes, más «verdaderos» en suma, sobre la configuración del mundo; segundo, porque, al igual que Locke y Hume, se aplica a describir el funcionamiento del intelecto que hace posible la conversión del material empírico bruto en juicios conceptualmente organizados, volviendo así *inteligible* ese mundo. En este sentido, la obra del alemán participa de la cruzada «anti-metafísica» en la que la gran tradición filosófica, ésa que lucha contra el oscurantismo, la impostura intelectual y el dogma, habría estado siempre embarcada. Por desgracia, la filosofía kantiana contenía también otros ingredientes –por ejemplo, la distinción entre el entendimiento (*Verstehen*), facultad que, sometida a las restricciones de un proceder ceñido a la experiencia, produce el conocimiento válido al que denominamos «ciencia», y la razón (*Vernunft*), que opera con conceptos carentes de tales restricciones (el Mundo como totalidad, la Inmortalidad, Dios) a los que Kant deseaba seguir reservando una función significativa– susceptibles de ser usados, como en efecto hicieron sus seguidores alemanes, para reincidir en los vicios de la metafísica especula-

tiva y perder de nuevo el rumbo del pensamiento riguroso. Sólo unos pocos, como John Stuart Mill, habrían mantenido vivo a lo largo del siglo XIX el espíritu de la vieja lucha...

Esta particular lectura de la tradición proporcionó a la filosofía analítica sus referencias intelectuales distintivas, acuñando un perfil de pensador perfectamente reconocible tanto en sus compromisos teóricos (empirismo, realismo, nominalismo, cientificismo..., todo ello con muy diversas matizaciones y modulaciones) cuanto en sus modos expresivos (retórica austera, estilo directo, minuciosidad...). Pero también revela, por el propio carácter selectivo de esa lectura, la «ceguera histórica» que igualmente caracteriza al filósofo analítico, si por tal se entiende un modo esencialmente *intemporal* de considerar los problemas filosóficos. Éstos, en efecto, no serían –como quiso Hegel– la «elevación a concepto» del espíritu de cada época, en cuyo caso *todas* las etapas de la reflexión mantienen una misma relación, parcial aunque progresiva, con la verdad, pues son eslabones necesarios en el camino hacia una plena «autoconciencia del Espíritu»; más bien serían fragmentos de un gran rompecabezas que ha permanecido durante largo tiempo ante nuestros ojos, siempre igual a sí mismo, y respecto del cual se han ido sucediendo las más variadas tentativas de solución. Nada más lógico, entonces, que moverse entre esas «soluciones» como por un muestrario en el que escoger las que parecen haber acertado con la ubicación adecuada de algunas piezas, ignorando las que no sirven a ese propósito. Es por ello por lo que, a diferencia de otras escuelas filosóficas contemporáneas, la tradición analítica en su conjunto ha contribuido relativamente poco a revisar nuestra forma de leer la historia de la filosofía, a descubrir en ella significados nuevos e imprevistos. Aunque entre sus miembros ha habido notables estudiosos de ese pasado, en su ejercicio teórico tendieron a mantener con él una relación en cierto modo plana y de tipo eminentemente instrumental.

No obstante todo lo dicho, es imposible negar que el análisis representa al mismo tiempo una auténtica inflexión que introduce una ruptura perfectamente clara con los usos filosóficos anteriores. Quizá de ninguna otra corriente de pensamiento del siglo XX quepa decir a este respecto que haya aportado una perspectiva inédita, renovadora y fecunda en ese mismo grado. La fórmula que expresa este «cambio de marcha en filosofía» –como lo denominó José Ferrater Mora, el primer filósofo analítico español tanto en orden cronológico como de importancia– se ha convertido ya en el epítome de una de las aportaciones duraderas de ese siglo: el *giro lingüístico*. Nelson Goodman sugirió en una ocasión la existencia de una secuencia lógica como la siguiente: Kant empezó por reemplazar la estructura del mundo por la estructura de la mente como tema de descripción filosófica; la estructura de la mente se vio luego sustituida por la estructura de los conceptos; finalmente, ésta dejó su sitio a la estructura del lenguaje (diversificado por el propio Goodman en una pluralidad de «sistemas simbólicos», lo cual remite a una fase más avanzada de la historia del análisis filosófico). Ciertamente, el paso desde el análisis trascendental kantiano (la deducción de los esquemas posibilitantes de toda representación, ínsitos en el sujeto) al análisis conceptual mooreano (la clarificación de nuestros conceptos mediante perífrasis iluminadoras), más allá del elemento de continuidad que implica la instalación en ambos casos en un «meta-discurso» respecto de nuestros juicios o nuestras proposiciones «de primer orden», ya pertenezcan al discurso científico o al ordinario, supone una quiebra fundamental: la reorientación de toda la problemática filosófica hacia la noción de *significado*.

Para Moore, con todo, los conceptos todavía permanecen en un plano extralingüístico: desde su punto de vista, analizar un concepto era algo bien diferente a definir una palabra. El tercer paso de la secuencia anterior, por el que de una vez se consagra el giro lingüístico

de la filosofía, viene ejemplificado más bien por la «teoría de las descripciones» de Russell (que él mismo consideró su contribución teórica más perdurable) y, sobre todo, por el *Tractatus Logico-Philosophicus* de Ludwig Wittgenstein, obra singular que propone –a la vez que ejecuta de manera pretendidamente definitiva– un programa de resolución de las preguntas filosóficas tradicionales basado en la comprensión profunda de la forma general de la proposición (esto es, del *decir* algo en absoluto) y de la relación del lenguaje con aquello de lo que éste habla. El diagnóstico explícito de Wittgenstein era que las preguntas de la filosofía surgen de un mal entendimiento de estas cuestiones, por lo que constituyen en realidad pseudoproblemas (para ser exactos, el pensador vienés, más que negar la existencia de auténticos problemas filosóficos, se limitó a afirmar su radical *inefabilidad*: la filosofía lucha inútilmente contra los límites del lenguaje, que son los límites del pensamiento y de *nuestro* mundo). Buena parte de la escuela analítica haría luego suya esta divisa de que los problemas de la filosofía se *disuelven*, más bien que se *resuelven*.

Por influjo de Wittgenstein y Russell, pues, el análisis de los conceptos se transformó en el análisis de la forma lógica de las proposiciones en que aquéllos aparecen. No obstante, el objetivo seguía siendo el mismo: dotar a la filosofía de un método claro y preciso, desenmascarar los sinsentidos de la metafísica y respaldar el discurso empírico de la ciencia. El hallazgo de que proposiciones aparentemente semejantes en su forma, donde una propiedad se predica de un sujeto, pueden poseer en realidad estructuras lógicas enteramente diferentes, procede de las investigaciones previas de Peano y Frege en el terreno de la filosofía de las matemáticas, y de él se siguen consecuencias de gran calado. No en vano, desde los tiempos de Aristóteles, el esquema gramatical «sujeto [nombre] + predicado» venía siendo la fuente del esquema ontológico básico «sustancia + propiedades». Sobre este esquema descansaba –en palabras de Russell– toda una concepción no sólo «de las formas de los juicios y las inferencias, sino también [de] los vínculos de las cosas con sus cualidades, desde la existencia concreta hasta los conceptos abstractos, desde el mundo de los sentidos al mundo de las ideas platónicas»; una concepción, por cierto, que en aquel mismo momento estaba produciendo la proliferación de entidades tan extravagantes como los «objetos inexistentes» postulados por Meinong (las teorías de éste y de Brentano, que servirían de punto de partida a la fenomenología de Husserl, eran otro exponente de la «metafísica» que había que combatir) y que ahora se revelaba viciada de raíz por el modo en que la gramática nos oculta la sintaxis lógica del lenguaje. Así, el filósofo pasaba a disponer de una herramienta nueva y poderosa: el lenguaje artificial, pero lógicamente «transparente», que Russell y Whitehead diseñaron en los *Principia Mathematica*, obra en tres volúmenes que vio la luz entre 1910 y 1913 y marcó el punto de arranque de la moderna lógica matemática. Armada de este instrumento, la filosofía analítica confiaba en obtener una solución inequívoca para todos los problemas metafísicos en el sentido noble del término –identificando qué objetos, y qué relaciones entre ellos, se desprenden de nuestra descripción empírica del mundo a partir de la forma lógica que manifiestan las proposiciones que la expresan–, así como la disolución definitiva de los pseudoproblemas planteados por su ejercicio en sentido innoble. Con ello había de tocar a su fin un largo capítulo de la filosofía occidental, que al cabo habría resultado ser en muchas de sus controversias tan sólo una estéril disputa motivada por algunos errores lógicos de base.

Aunque no llegara a alcanzar este ambicioso –y a la vez ingenuo– objetivo, no se le puede regatear al esfuerzo de los filósofos analíticos el haber aportado considerables dosis de claridad a muchos debates tradicionales de la filosofía (empezando quizá por el del pro-

pio estatuto de las proposiciones existenciales, la pregunta ontológica por «lo que hay»), el haber suministrado nuevos e inesperados ángulos de aproximación a otros tantos (por ejemplo, el de la naturaleza de la mente, con las originales indagaciones de Wittgenstein o de Gilbert Ryle en torno al significado de las proposiciones que contienen informes sobre «estados mentales»), e incluso el haber impulsado y consolidado ramas enteras de la filosofía que actualmente gozan de una tradición propia y casi autosuficiente (como es el caso de la filosofía de la lógica o de la filosofía de la ciencia). Y aún hay otro logro de índole más general, consecuencia en este caso –y la paradoja no es infrecuente– de las propias simplificaciones en que el primer giro lingüístico tuvo que incurrir para cobrar impulso. Pues, en efecto, la idea de que el significado de cualquier proposición es una función de verdad de determinadas «proposiciones elementales» componentes, dotadas de una estructura lógica simple y de una forma claramente especificable de correspondencia con «los hechos», resultó ser, como se suele decir, demasiado bella para ser verdad. Parafraseando a Walter Lippmann, podría aducirse aquí que para todo problema filosófico hay siempre una solución simple y clara, pero equivocada. Es mérito indiscutible de Wittgenstein el haber sido el primero en echar por tierra ese bello «poema lógico» que fue su *Tractatus* al denunciar cuán inapropiada resultaba la noción de «forma lógica» para describir el mecanismo que permite al lenguaje hablar del mundo. Para este «segundo Wittgenstein» (cuyas avenencias y desavenencias con el «primero» se han ido haciendo cada vez más matizadas para sus intérpretes), ese «hablar de» ya no se apoya en un *isomorfismo* lenguaje-mundo, sino que descansa en un tejido de prácticas sociales que se sostienen a sí mismas –y se relacionan con lo que no es lenguaje– sin anclaje lógico alguno (salvo en el sentido, al que Wittgenstein supo dotar de una profundidad insospechada, en que toda práctica incorpora en sí misma toda la lógica que necesita). Dicho de modo más gráfico, pero también más directo: el lenguaje común (u «ordinario», como se prefirió traducir) no *cabe* en el lenguaje formal, aunque para ciertos propósitos pueda resultar útil someterlo de vez en cuando a ese lecho de Procusto. Y son precisamente los propósitos lo que ahora se multiplica, hasta el punto de que piensa Wittgenstein que deberíamos dejar de considerar el lenguaje como un instrumento de un solo uso –ése que en el *Tractatus* se describía como «figurar» el mundo– para pasar a entenderlo como una completa caja de herramientas cada una de las cuales se ajusta de manera distinta a aquello que debe abarcar, girar, pinzar, presionar, medir, golpear, etc., sin dejar por ello mismo cada herramienta de «ajustarse» a las cosas a su peculiar manera. Con su probado talento para las analogías, Wittgenstein lo dejó dicho así: «Podemos comparar el lenguaje con el dinero (al contado); pero entonces nos ponemos a pensar en el dinero como si equivaliese a algo que uno puede obtener a cambio de él y llevarse consigo (un repollo, una silla, un cigarro, etcétera). Sin embargo, con el dinero también se puede obtener un asiento en el cine: lo cual no es algo que te puedas llevar luego a otra parte.»

De modo que las angosturas formales del primer giro lingüístico permitieron, una vez reveladas, descubrir la verdadera y casi inabarcable anchura del lenguaje natural. Al proclamar que «el significado es el uso», la filosofía analítica daba un nuevo giro y abría un segundo frente –la denominada «escuela del lenguaje ordinario»– en el que la pragmática lingüística (para la que las contribuciones de Grice resultaron seminales) lograba roturar campos para el estudio del significado que habían escapado al punto de vista de la sintaxis lógica. Si el primer método de análisis se prolonga a través de los trabajos del Círculo de Viena, y su posterior trasplante a Estados Unidos, hasta culminar en la figura señera de Quine, el segundo no se alimenta sólo de Wittgenstein sino que, arrancando independientemente de

la «teoría de los actos de habla» de Austin, conduce por su lado a filósofos de la importancia de Searle o Strawson. En la medida en que unos y otros se disputan un mismo territorio, el del lenguaje como laboratorio para la filosofía, pero desde presupuestos metodológicos sumamente distintos, no es de extrañar que las relaciones tiendan a ser tirantes o, en el mejor de los casos, se reduzcan a la indiferencia mutua. Este pequeño cisma de la filosofía analítica estaba ya perfectamente anunciado por el alejamiento entre Russell y Wittgenstein, maestro y discípulo rápidamente convertidos en estrechos colaboradores pero que, tan pronto éste emprendió su segunda singladura, se abocaron a la más absoluta incompreensión. Russell opinó de las *Investigaciones filosóficas* de Wittgenstein que sólo contenían afirmaciones gratuitas, exceptuando las que eran triviales; Wittgenstein pensaba que Russell había sido realmente un gran filósofo, pero que se apagó muy pronto. La última vez que se encontraron, en 1945, pasaron el uno junto al otro sin hablarse; según el antiguo discípulo, «no habría servido de nada».

Como ya hemos apuntado, el desarrollo de la filosofía analítica ha ido dejando por el camino un saldo relativamente consolidado bajo la forma de diversos campos de estudio y técnicas discursivas nacidos a su calor y que permanecen perfectamente vigentes. En el área de influencia de la lengua inglesa, la filosofía sigue siendo hoy «analítica» de manera predominante. Ahora bien, si nos preguntamos por la pervivencia, por debajo de ese conjunto de temáticas, métodos y referentes compartidos, de un *proyecto filosófico* comprensivo y unitario, la respuesta no puede ser la misma. Últimamente, incluso, se ha generalizado la expresión «filosofía post-analítica» para designar precisamente ese estadio más bien difuso en el que las «maneras» de una cierta forma de pensamiento se prolongan más allá del vencimiento de los ideales teóricos que les dieron origen. Es común situar en el tránsito de la década de los años cincuenta a la de los sesenta del pasado siglo el punto en el que el impulso interno del proyecto analítico empieza a perder su fuerza, como consecuencia principalmente de las crisis abiertas en dos de sus referencias capitales: el concepto de significado y el modelo epistemológico suministrado por la ciencia.

En relación con la primera, los famosos «dos dogmas del empirismo» denunciados por Quine –pensador al que en muchos sentidos se puede considerar como uno de los paradigmas del filósofo analítico– supusieron una revisión radical de los postulados en torno al significado establecidos por el *positivismo* (o *empirismo*) *lógico* –el programa filosófico del Círculo de Viena, inspirado en el primer Wittgenstein y abanderado por Carnap–, de los que había acabado por depender la noción misma de *análisis*. En esencia, se trataba de difuminar la frontera entre aquellos enunciados que son o no verdaderos en función de «cómo es el mundo» y los que lo son en virtud del significado de sus términos (dogma de la analiticidad), y de desterrar la idea de que hay enunciados básicos susceptibles de ser comprobados en la experiencia de manera independiente (dogma del reductivismo). En estas condiciones, la filosofía ya no puede aspirar a desentrañar algo así como la estructura última del mundo a partir de la del lenguaje (sólo cabe, según Quine, traducir unos lenguajes a otros, pero no establecer la «referencia» absoluta de ninguno de ellos), ni ofrecer un fundamento definitivo para la ciencia mostrando en qué puntos precisos el discurso empírico entra en contacto directo y verificable con la realidad (las teorías se relacionan con ésta como un todo, «holísticamente», y no a través de informes de experiencia neutrales desde el punto de vista teórico).

En cuanto a la segunda, las no menos famosas propuestas de Kuhn en torno a la dinámica del progreso científico minaron de manera irreversible la concepción, asimismo de raigambre positivista, de una ciencia que progresa por acumulación lineal, o por ramifica-

ción, hacia una «Teoría Verdadera», cumpliendo así con la función esencial del lenguaje de «figurar el mundo». Lejos de esto, nos encontramos en Kuhn con una explicación del cambio teórico en términos de *redefinición* de los problemas y los vocabularios que maneja el científico (lo cual significa que los significados no se conservan a través de tales cambios), y con una interpretación de la actividad científica misma a la luz de las prácticas colectivas y los consensos interiorizados de sus practicantes. Con ello, la perspectiva histórica, sociológica y psicológica irrumpe imparable en los dominios antes reservados a la fría lógica del «método» y al problema de cómo retrotraer mediante ella el complejo entramado de las teorías a una impersonal e incontrovertible «base observacional».

De modo que, cualquiera que sea la dirección en la que miremos dentro del variado panorama de la filosofía analítica actual, nos encontramos con que lo que un día fue «el» lenguaje se ha fragmentado, como decía Goodman, en una pluralidad de códigos y sistemas simbólicos donde la relación con «el» mundo adquiere formas múltiples, temporalmente cambiantes y, sobre todo, contextualmente dependientes. En esa medida, la posibilidad de fundar sobre la relación entre uno y otro un proyecto *sistemático* de filosofía se ha evaporado (por más que el giro lingüístico no pueda sino encontrar en ese estado de cosas nuevas direcciones en las que desarrollarse). Al menos tal es la conclusión que, asociada a propuestas de muy diferente cariz, encontramos en filósofos «post-analíticos» tan renombrados como Putnam, Davidson o Rorty. El caso de éste último resulta especialmente interesante, al tratarse de un autor que, formado en la más ortodoxa tradición del análisis (fue alumno de Carnap y Hempel en Princeton), ha reflexionado después sobre sus límites, buscando acabar con su proverbial aislamiento respecto de otras corrientes del pensamiento contemporáneo.

A juicio de Rorty, la filosofía analítica ha sido el último capítulo en esa larga epopeya de la «búsqueda del fundamento» que movilizó los esfuerzos de los grandes pensadores del pasado. La idea era hacer residir en el Lenguaje los principios universales y absolutos depositados con anterioridad en la Razón (aquella secuencia lógica a que más arriba hicimos referencia sería muestra de ello). En este sentido, la concepción analítica de la filosofía se habría caracterizado todavía por un «clasicismo» que contrasta vivamente con otros planteamientos contemporáneos (Heidegger, el estructuralismo, Derrida, Foucault...) que, en la estela de Nietzsche, optaron por cuestionarse la tradición filosófica *como un todo*. Pues bien, la propia trayectoria del análisis habría acabado por desembocar, siguiendo su propia lógica interna, en ese mismo punto, haciendo converger al cabo los discursos en sí mismos tan distantes de la corriente «analítica» y la «continental». Tanto Heidegger como Wittgenstein, arguye este autor, han hecho saltar en pedazos el vocabulario de la filosofía clásica, no para ceder su sitio a otro nuevo y pretendidamente superior, sino para revelarnos que no hay vocabularios privilegiados que la filosofía pueda esgrimir con el fin de seguir dispensando fundamentos al conocimiento, la moral, la política y, en general, a la cultura. Así pues, ya no hay un «espejo» –la mente, el lenguaje– por cuya limpieza y acuidad la filosofía deba velar; se ha roto en los mil añicos de las perspectivas y los intereses culturalmente contruidos. La lente de precisión ha dejado paso al caleidoscopio con sus infinitas composiciones, irrepetibles y caprichosas, y son sus frutos «pragmáticos», más que su adecuación a un modo de ser trascendente de las cosas, lo que debe determinar su valor para nosotros. Tal situación, concluye Rorty, debería ser interpretada como una liberación y no como una pérdida: la filosofía, descargada de aquellas graves responsabilidades, acompasa ahora su labor a una nueva fase de la cultura que está aprendiendo a convivir con su historicidad, su fragmentación y la ausencia de anclajes firmes.

El punto de vista «irónico» de Rorty dista mucho de representar la posible «autoconciencia» de los filósofos analíticos actuales. El mensaje de *La filosofía y el espejo de la naturaleza* –la obra en que lo dio a conocer, publicada en 1979– fue todo lo mal recibido que cabía esperar desde los cuarteles a los que iba dirigido. Pero la habilidad con la que su autor supo volver contra ellos sus propias armas –poniendo de su lado las críticas «internas» de Quine, Sellars, Davidson o Kuhn– y encuadrarlas en un horizonte filosófico más amplio, hizo de este libro un espejo en el que, a regañadientes, todos se vieron obligados a mirarse. Es posible que desde entonces algunas cosas hayan cambiado. A instancias de Putnam y del propio Rorty, por ejemplo, una parte de la filosofía analítica –sobre todo la norteamericana– ha buscado en la fuente del *pragmatismo* (la corriente intelectual que Charles S. Peirce, William James y John Dewey impulsaron en las últimas décadas del siglo XIX y las primeras del XX) un medio para inyectar savia nueva a sus planteamientos, aprovechando la parcial pero significativa similitud entre ambos. Si hubiera que resumir el efecto de esa exploración en una sola frase, podríamos decir que se ha traducido en un nuevo énfasis sobre los aspectos *comunitarios* y *comunicativos* de la tríada lenguaje-pensamiento-mundo. En cierto modo, se trata ahora de leer la dinámica que articula esos tres espacios desde un punto de vista en el que predomina la categoría de «negociación», lo que le confiere un aspecto sin duda más proteico, pero también más «humano». ¿Qué quedaría entonces de aquella inicial esperanza de dibujar con total nitidez, y de una vez para siempre, los límites del sentido, del conocimiento y del mismo mundo?, ¿qué hay de aquella aspiración a la absoluta claridad y precisión por la que la filosofía analítica se definió siempre? A nadie extrañará que William James, un filósofo al que siempre se le reprochó una cierta laxitud de pensamiento, pudiera escribir: «la evidencia objetiva y la certeza son sin duda ideales muy hermosos con los que moverse, pero ¿dónde han de encontrarse en este planeta iluminado por la luna y visitado por los sueños?» En cambio, es curioso que el más indispensable de los filósofos analíticos fuera capaz, quizá porque nunca se tuvo a sí mismo por tal, de apreciar el melancólico encanto de ese planeta nocturno. Tras uno de sus paseos con Wittgenstein en Cornell, en el verano de 1949, el profesor Bouwsma registró en su diario estas palabras de su acompañante:

«Luego subimos hasta lo más alto de la colina que hay cerca de la biblioteca y contemplamos la ciudad desde lo alto. La luna estaba en el cielo. “Si yo hubiera sido quien planeó todo esto, jamás habría creado el sol. ¡Mire! ¡Qué hermoso! El sol es demasiado brillante y demasiado cálido”. [...] Fue una tarde memorable.»



Pablo Palazuelo:  
*Dibujos*, (1978)



