



Análisis. Revista Colombiana de
Humanidades

ISSN: 0120-8454

revistaanalisis@usantotomas.edu.co

Universidad Santo Tomás
Colombia

Santamaría, Freddy

De la analítica al (neo) pragmatismo. El giro de la filosofía anglosajona

Análisis. Revista Colombiana de Humanidades, núm. 80, enero-junio, 2012, pp. 105-143

Universidad Santo Tomás

Bogotá, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=515551990007>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

De la analítica al (neo) pragmatismo. El giro de la filosofía anglosajona*

Freddy Santamaría**

Recepción: 15 de noviembre de 2011 • **Aceptación:** 18 de enero de 2012

Resumen

En el presente texto se encuentra, en un primer momento, un breve recorrido por los albores de la filosofía analítica liderados por Frege y Russell, y los dos momentos de la filosofía de Wittgenstein, para luego recalcar la idea del fin y disolución de los problemas filosóficos. Luego, en un segundo momento, se hará una revisión a la filosofía analítica y “sus sucesivas transformaciones”; teniendo siempre presente la figura de Wittgenstein, hasta las más recientes versiones pragmatistas. Para finalizarse exponen los posibles encuentros y cambios, con los debidos matices, desde la filosofía del llamado segundo Wittgenstein con algunas tesis pragmatistas, y la ulterior transformación neopragmática, especialmente en la obra de Rorty y Shusterman.

Palabras clave: Filosofía analítica, neopragmatismo, Wittgenstein, Rorty, Shusterman.

* El presente trabajo es una reflexión resultante de las investigaciones que el autor ha llevado a cabo en las universidades Javeriana, Santo Tomás y San Buenaventura. Están directamente relacionadas con las investigaciones previas sobre filosofía analítica y enmarcan, en buena parte, el conjunto entero de su trabajo investigativo.

** Doctor en Filosofía de la Universidad Pontificia de Salamanca (Salamanca, España). Filósofo y Licenciado en Filosofía de la Universidad Pontificia Bolivariana de Medellín. Actualmente es Profesor de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Santo Tomás y de la Pontificia Universidad Javeriana. Ha ampliado sus estudios en Freiburg y Roma. Entre sus publicaciones se encuentran sus libros: *Hacer mundos: el nombrar y la significatividad. Una investigación desde la filosofía analítica*, Universidad Santo Tomás, Bogotá, Colombia. 2009. *Nombres, significados y mundos*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, España. 2007. *Lecturas analíticas*, Universidad de San Buenaventura, Bogotá, 2011. Correo electrónico: santafilosofia@yahoo.es

From Analytics to NeoPragmatism. The Pragmatic Turn of Anglo-Saxon Philosophy

Abstract

This paper starts with a brief tour of the beginnings of analytic philosophy which was lead by Frege and Russell, and the two moments of Wittgenstein's philosophy. Thus, it can be deeped on the idea of the end and dissolution of philosophical problems. Then, in a second moment we can see analytic philosophy and its "consecutive changes," bearing in mind Wittgenstein's figure compared up to the most recent pragmatic ones. Finally, it will be seen possible encounters and changes in Wittgenstein's philosophy joined with some pragmatic dissertations and the subsequent neo-pragmatic change, especially in the works by Rorty and Shusterman.

Key Words: Analitic philosophy, neopragmatism, Wittgenstein, Rorty, Shusterman

De l'analytique au (néo-) pragmatisme: Le tournant pragmatique de la philosophie anglosaxonne

Résumé

Dans ce texte, nous ferons, en premier lieu, un bref parcours à travers les débuts de la philosophie analytique sous l'égide de Frege et Russell, et les deux moments de la philosophie de Wittgenstein, pour arriver ensuite à l'idée de la fin et de dissolution des problèmes philosophiques. Puis, dans un second temps, nous verrons la philosophie analytique et ses "transformations successives" en ayant toujours la figure de Wittgenstein présente à l'esprit, jusqu'aux versions pragmatistes les plus récentes. Pour terminer, nous verrons de possibles rencontres et transformations, avec les nuances nécessaires, depuis la philosophie de celui qu'on appelle le "second Wittgenstein", avec certaines thèses pragmatistes, et la transformation néo-pragmatique ultérieure, en particulier dans l'œuvre de Rorty et Shusterman.

Mots-clés: La philosophie analytique, le néo-pragmatisme, Wittgenstein, Rorty, Shusterman

Caracterización de la filosofía analítica

Lograr caracterizar¹ una filosofía, un movimiento filosófico, no es tarea fácil, menos aún cuando ese movimiento ha sufrido numerosas transformaciones, bien sea porque él mismo ha renunciado a pertenecer a una particular filosofía o a llamarse de manera unívoca². Todo lo contrario, con la filosofía analítica ocurre algo que podríamos llamar, como reiterativamente se recuerda, una especie de “parecidos de familia” entre ciertos autores con sus diversas filosofías. No fue una simple reunión de amigos con un propósito soteriológico y hermético, fue un encuentro cuyo deseo común, más o menos, fue la *claridad*.

Como afirma Bustos (2006), la tradición analítica

No disfrutó de una metodología unitaria, ni muchos menos de un cuerpo de doctrina común. En particular, si se entiende por ‘filosofía analítica’ un movimiento filosófico más amplio o general que la ‘filosofía del lenguaje’, tal falta de consistencia metodológica o doctrinaria es aún más evidente. Por eso, cabe preguntarse si es posible una caracterización conceptual de la filosofía analítica a comienzos del siglo XXI. La caracterización, según se propone, solo es posible sobre una base axiológica, esto es, sobre la adhesión a un conjunto de ‘valores intelectuales’ que dan una consistencia mínima al análisis filosófico tal como se practica en la actualidad (Bustos, 2006, p. 45).

En los mismos años en que en los Estados Unidos se anunciaba el “giro post analítico”, Michael Dummett (1978) en su libro *La verdad y otros enigmas*, por ejemplo, proponía “una redefinición de tareas, del origen y

1 En la presentación oficial de la European Society for Analytical Philosophy se describe la filosofía analítica de este modo: “La filosofía analítica se caracteriza sobre todo por el objetivo de la claridad, la insistencia en la argumentación explícita y la exigencia de someter cualquier propuesta a los rigores de la evaluación crítica y la discusión”.

2 Entre los estudios más destacados que pretenden dicha caracterización se encuentra, entre otros, M. Dummett, *Origins of analytical Philosophy* (1993). La profesora Carolina Rodríguez afirma “el análisis filosófico es una de las tendencias que se presentan en el interior del paradigma constituido por la filosofía del lenguaje. El análisis, a su vez, se subdivide en dos grandes bifurcaciones, a saber: análisis lógico y análisis del lenguaje ordinario (filosofía lingüística)” (Rodríguez, 2002, p.17).

de la praxis” de la filosófica analítica, y la caracterizó con tres principios comunes, a saber:

- 1) La meta de la filosofía es el análisis de la estructura del pensamiento;
- 2) El estudio del pensamiento debe distinguirse tajantemente del estudio del proceso psicológico del pensar; y
- 3) El único método apropiado para analizar el pensamiento consiste en el análisis del lenguaje.

Ahora bien, a pesar de la presencia de dichos principios —que servirían de ruta y con los que seguramente estemos muchos de acuerdo—, la analítica no puede reducirse a ello, pues muchos que practican los mismos principios, por ejemplo el norteamericano Richard Rorty, no se llamarían así mismo analíticos. Por eso, preferimos quedarnos con la ya reconocida conclusión que formuló Javier Muguerza en la introducción de la compilación titulada *La concepción de la filosofía analítica*, en la que el autor español afirmaba que

La filosofía analítica no es un cuerpo de doctrina, sino una actividad; no una escuela, sino un mosaico de tendencias; no una metodología convencional, sino un estilo de pensamiento- pues ella se ha venido entendiendo, a lo largo de casi tres cuartos de siglo de existencia, con suficiente flexibilidad como para garantizar un mínimo de consenso a sus diversos practicantes (Muguerza, 1981, p.16).

Con todo lo anterior, no es posible hacer referencia estricta a “una” filosofía analítica, sino a una serie de corrientes filosóficas que se pueden reunir bajo ese rótulo. El cual surge de la especial centralidad que conceden todas ellas al análisis del lenguaje. Por otro lado, recordemos que en 1903 Moore publica las obras *Refutación del idealismo* y *Principia Ethica*, que permitieron poner la piedra fundamental y fundacional de lo que hoy conocemos como filosofía analítica. Sin embargo, no solo hicieron eso, dichas obras también abrieron el camino a la filosofía de Russell y, más adelante, a las del austriaco Ludwig Wittgenstein, una de las figuras más

decisivas e influyentes, no solo de la tradición analítica, sino del panorama filosófico general. Todas las corrientes que se podrían alinear bajo el nombre de filosofía analítica cuentan con “un mismo aire de familia”, con *parecidos* que, si bien las hermana, no por ello las unifica o las cierra en los análisis que le son propios. Prueba de ello es su punto de partida, su punto de llegada y sus ulteriores desarrollos; a saber, la filosofía del *atomismo lógico*, en un primer momento, la filosofía del *lenguaje ordinario* después, y *ahora*, sus desarrollos con el neopragmatismo.

Decurso del análisis filosófico: esplendor y terapia

Richard Rorty tomó prestada de Gustav Bergman (Bergman, 1964 & Rorty, 1990) la afortunada y elocuente frase, *The Linguistic Turn* (El giro Lingüístico) (Rorty, 1990), para caracterizar el grado de compromiso y atención que tiene la filosofía “anglosajona” con el lenguaje. La feliz expresión “Giro Lingüístico” fue acuñada como título de una antología de textos de la considerada “filosofía lingüística”, por excelencia en el siglo XX, es decir, la llamada “filosofía analítica”, que así misma se atribuiría la tarea de cultivar sistemáticamente el análisis del lenguaje. Ahora bien, propiamente este giro no es monopolio exclusivo de la filosofía analítica, sino es una búsqueda que se ha dejado ver a lo largo de la historia, ya desde el mismo nominalismo occamista, pasando por el empirismo y recalando en el positivismo lógico.

De este modo, no se sigue entonces, como advertimos, que la filosofía analítica haya monopolizado el interés por el lenguaje, ni la participación en el “Giro Lingüístico”; pues, como advierte Muguerza, acabarían interesándose otras corrientes filosóficas contemporáneas, como el estructuralismo, con sus diferentes *post*; la filosofía de la razón dialógica de Apel o Habermas; y qué no decir de la hermenéutica en sentido amplio³.

3 Apartes de la Conferencia pronunciada por Javier Muguerza con el título “Medio siglo de avatares de la razón”, fundación Juan March.

A finales de los años sesenta Rorty afirmaba que el objetivo de su antología era proporcionar materiales de reflexión sobre la revolución filosófica más reciente, la lingüística. Y entenderá por filosofía lingüística

El punto de vista de que los problemas filosófico pueden ser resueltos (o disueltos) reformando el lenguaje o comprendiendo mejor el que usamos en el presente. Esta perspectiva es considerada por muchos de sus defensores el descubrimiento filosófico más importante de nuestro tiempo (Rorty, 1990, p. 50).

La relevancia del análisis del lenguaje es el “común denominador” de tres momentos que pretendemos abordar, que a pesar de sus diferencias y sus restricciones, pueden agruparse bajo el “rótulo” de filosofía analítica⁴.

4 Un decurso de la filosofía analítica tendría que ser más detallado, mostrando los diferentes momentos del “filosofar analítico”, por ejemplo, traemos aquí la visión *standar*, a grandes rasgos, de su decurso:

1. Giro Lingüístico: como una reacción a la filosofía tradicional imperante en las facultades de filosofía inglesa surge el pensamiento analítico. La lógica, el método y la estructura del saber serán las herramientas propias para el esclarecimiento y la elucidación del lenguaje filosófico.

2. La analítica y sus albores en el siglo XX: con Frege y Moore nace la idea de analiticidad como una propuesta para depurar el trabajo filosófico. En el caso de Frege es importante romper con el mentalismo psicologista para acceder a una comprensión objetiva de la verdad y el pensamiento. Por su parte Moore afirma que “el lenguaje que usa el filósofo es fuente de malentendidos e incurre en confusiones que ni el científico ni el hombre corriente formularía”.

3. Tendencia formalista: la búsqueda de un lenguaje *lógicamente perfecto*. El filósofo se equivoca al formular problemas, porque lo hace empleando el hablar común. Por ello es necesario crear un *metalenguaje* de validez universal, que por su nivel especializado permita disolver las ambigüedades y dar coherencia y estructura lógica a la filosofía. Ahora bien, esta concepción en torno a lenguaje es un ideal que está sustentado en una forma específica de ontología. Este es el caso de Russell y Wittgenstein, quienes a través del atomismo lógico y la teoría pictórica, respectivamente, lograron vincular el lenguaje formal con una estructura de la realidad completamente rígida.

4. Tendencia científicista: El *Tractatus Logico Philosophicus*, de Wittgenstein, se convierte en la obra que ejerce una notoria influencia para los empiristas lógicos. Particularmente, los autores del Círculo de Viena divulgaron una interpretación estrictamente positivista del *Tractatus*, que en su momento les ayudó para articular su propuesta de una Ciencia Unificada, del criterio empirista de la verificación y de su interpretación de la realidad en clave fisicalista. Los empiristas piensan que la filosofía debe perder el estatuto privilegiado que ostentará en el pasado y ahora se convierte en un apoyo metodológico para el análisis del lenguaje científico. Sin temor a exagerar, podría decirse que si en el medievo la filosofía llegó a ser una sirvienta de la teología, para el empirismo lógico ahora la filosofía hará lo propio en el contexto de la ciencia.

5. Tendencia naturalista: se abandona el interés por los lenguajes formalizados perfectos de la Ciencia y al mismo tiempo se reconocen los despropósitos científicistas cometidos por el empirismo lógico. A raíz del cambio de dirección en el pensamiento de Wittgenstein, -quien abandona por completo el programa intelectual del *Tractatus* al escribir las *Investigaciones Filosóficas*-, es posible observar que el rumbo de la filosofía analítica también se reorienta. La categoría de “juego de lenguaje” resulta ahora lo suficientemente revolucionaria como para renunciar a la dimensión lógica del análisis y centrarse en el aspecto “áspero”, cotidiano y pragmático del lenguaje.

Esplendor: Frege y Russell

Sin lugar a dudas, gran parte de los “llamados analíticos” aceptarían que el esplendor de la filosofía analítica se inició en las obras del alemán Frege (1848-1925) y del inglés Russell (1872-1970), pues son ellos en quienes se centrará, en gran medida, la atención de autores tan diversos como Moore, Wittgenstein, Searle, Strawson, Quine, Kripke, Putnam, entre otros filósofos y analistas del lenguaje. En suma, Frege y Russell se han convertido en los ejes de toda discusión que tenga que ver con el análisis de nuestros enunciados; sus trabajos e investigaciones han servido, hasta el día de hoy, para enriquecer el panorama de la filosofía, además de convertirse en los padres e iniciadores de lo que posterior a ellos se llamó la “filosofía analítica”⁵.

6 Los actos de habla, los contextos y las reglas: Paradójicamente, no va a ser los filósofos de Cambridge los que reconocen los nuevos “aires” de Wittgenstein, sino los filósofos de Oxford. El análisis oxonienense, practicado por filósofos como Austin, Searle y Strawson, entre otros, asumirá la comprensión del lenguaje cotidiano dentro de los contextos naturales, a través de los problemas de la referencia y la descripción, los contextos, las reglas y los discursos y sobre todo en los trabajos de Austin sobre los actos de habla. Este decurso lo dejo ver también en mis libros *Lecturas analíticas* (Santamaría 2011), *Hacer mundos: el nombrar y la significatividad. Una investigación desde la filosofía analítica* (Santamaría 2009) y *Nombres, significados y mundos* (Santamaría 2007).

5 El profesor F. D’Agostini nos ilustra estos albores de la filosofía analítica en su obra *Analíticos y continentales. Guía de la filosofía analítica de los últimos treinta años*. En ella nos muestra la gran influencia que ejercieron Frege y Russell en la formación del movimiento analítico. Dice el historiador: “Para tener presentes todos estos aspectos se puede admitir que los ‘precursores’ del movimiento analítico han sido Frege, algunos discípulos de Brentano, los primeros lógicos polacos, Russell, Moore, el primer Wittgenstein, aunque el verdadero y propio movimiento analítico surja más tarde con la confirmación autoconsciente de una ‘filosofía lingüística’, primero pensada como filosofía ‘lógica’ y después como análisis del lenguaje (ordinario o ‘ideal’). En esta perspectiva, la fase inicial de la filosofía analítica puede ser ubicada a comienzos de la década de los treinta, cuando se inicia la publicación de la revista oficial del neopositivismo vienés, *Erkenntnis* (1930), y se funda, en Cambridge, *Análisis* (1933).

En la primera mitad de la década de los treinta también se fijan, en algunos aspectos, escritos canónicos de la corriente neopositivista y de la analítica, los principios esenciales de la filosofía ‘lingüística’: *Logische Syntax der Sprache* (Viena, Springer, 1934) de Carnap, el ensayo ‘Systematically Misleading Expressions’ de Gilbert Ryle (en *Proceeding of the Aristotelian Society*, 32, 1932), *Lenguaje, verdad y lógica* de A. J. Ayer (1936). Es en esta misma época cuando se inicia, además, la difusión del pensamiento neopositivista en el mundo anglosajón.

Con la llegada al poder de Hitler (1933), muchos intelectuales alemanes, austriacos y polacos se ven obligados a emigrar. Los principales neopositivistas encuentran refugio en América, donde se genera una fecunda mezcla con el *pragmatismo*; o bien en Inglaterra, donde se inicia un diálogo (promovido sobre todo por Ayer) entre las ideas del Círculo de Viena y la tradición analítica inglesa. Sin embargo, en Inglaterra (en Cambridge, 1929, retornaba Wittgenstein, y desde 1930 comenzaba a enseñar en el Trinity College) el neopositivismo no obtenía un gran apoyo y, en cambio, se iba afianzando la tradición de análisis filosófico propuesta por Russell y Moore.

Por tanto, al final de la década de los treinta se perfila una situación bastante clara: el componente lógico-neopositivista se ha instalado en los Estados Unidos, mientras que el componente propiamente analítico se encuentra sobre todo ubicado en Inglaterra. En ambos casos, el trabajo de la filosofía se concibe como un análisis del lenguaje dotado de requisitos particulares de ‘transparencia’ y rigor. En ambas corrientes, el análisis filosófico se concibe de forma general como un análisis lógico, y la lógica se identifica como una estructura normativa única o como cierto orden interno del lenguaje a partir

Tanto Frege como Russell sienten gran aprecio por el ejercicio de las matemáticas y de la lógica. Estas dos disciplinas se van a convertir en herramientas clave para exorcizar fantasmas y paradojas propias de nuestro lenguaje. Para tal fin, los dos autores sueñan con un lenguaje ideal, lógico y perfecto, lejos de la oscuridad y de la ambigüedad en el que la lógica será su máspreciado aliado.

Los avances en filosofía analítica deben en gran medida su éxito a los trabajos realizados por Frege y Russell: por ejemplo, las *teorías descriptivistas* no dejan de estar en sintonía, como veremos, con el autor alemán; y por otro lado, las *teorías de referencia directa* deben su legado a la concepción referencialista de Russell, desarrollada con detalle en su teoría de las descripciones. Kripke decía precisamente en *El nombrar y la necesidad* que:

Quiero pagar el justo tributo al poder del complejo de ideas entonces predominantes, que emanan de Frege y Russell, y que yo entonces abandoné. La manera natural y uniforme como estas ideas parecen dar cuenta de una variedad de problemas filosóficos —su maravillosa coherencia interna— constituye una explicación adecuada de su perdurable atractivo (Kripke, 1995, p. 11).

Al igual que Kripke, varios autores se dejaron seducir en sus inicios por Frege y Russell. Wittgenstein fue uno de ellos. El joven Wittgenstein, discípulo de Russell, ya escribía en una de sus cartas de 1912 la influencia que ejercía en él, tanto la obra de Frege como la de su maestro Russell, y en menor medida la de Moore. En ella se expresaba así el autor del *Tractatus*:

Querido Sr. Russell: He sentido la gran tentación de escribirle, aunque tengo muy poco que decirle. He estado leyendo una parte de los *Principia Ethica* de Moore (ahora, por favor, no se escandalice): no me gustan en absoluto. (Esto, totalmente aparte

del cual podemos medir la corrección o la insensatez de los enunciados de la filosofía y disolver los pseudo problemas" (Agostini, 2000, pp. 247-249).

de discrepar con la mayoría de sus afirmaciones). No creo –o mejor dicho, estoy seguro– que pueda soñar en compararse con las obras de Frege o con las de usted (excepto, quizá, algunos de los Ensayos Filosóficos).

Un cordial saludo de Ludwig Wittgenstein.

P.S. Mi lógica está toda en el crisol Wittgenstein, 1979, p. 15)⁶.

Russell fue uno de los primeros autores que se rebeló a comienzos de siglo contra el hegelianismo imperante en las facultades de filosofía inglesa. Russell, junto a Alfred North Whitehead, elaboraron un tratado de lógica matemática, titulado *Principia Mathematica* (1910-1913), en el que retomó el proyecto de Frege tratando de demostrar que se puede reducir la aritmética a proposiciones que contengan solamente conceptos lógicos, tales como: constantes, cuantificadores, variables y predicados. Russell no solamente tiene este deseo logicista, sino que también quiere concebir un *lenguaje lógicamente perfecto*. Esto quiere decir, un lenguaje claro y preciso, en el que se elimina toda ambigüedad y vaguedad. Un lenguaje propio de la ciencia. Russell logra, en parte, esta última meta con su *teoría de las descripciones*, pues en el 1905 en el célebre artículo titulado “Sobre la denotación” (Russell, 1966, pp. 51-74) propiamente y por primera vez, centra su atención en el problema de los nombres propios y las descripciones⁷. Con la teoría de las descripciones, expuesta en “Sobre la denotación”, Russell inicia su batalla contra la concepción de que la condición suficiente de un nombre es su intensión, es decir, la tesis de Frege que reza “el significado de un nombre es solo su significado”. En este sentido, es pertinente recordar que Frege distingue entre el referente (*Bedeutung*) y el significado (*Sinn*) de un nombre propio. El referente es su extensión, el particular al que el nombre señala, y el significado “la cascada” de descripciones y propiedades con las que cuenta tal nombre.

6 La carta probablemente es del mes de junio de 1912, fechada por Russell.

7 De hecho, puede decirse sin más que su reconocimiento filosófico se debió a esta teoría, ya que como advertimos, el autor inglés no solo fue fecundo en su actividad filosófica y matemática, sino que también destacó en diferentes campos de la actividad intelectual (Russell, 1967, p. 45).

Para Frege el *Sinn* de un nombre se reduce a conjunto de significados, es decir, el autor alemán reduce el significado de un nombre a sus propiedades, a sus descripciones y relaciones. Pero Russell —desde los antecedentes de John Stuart Mill y básicamente desde Alexius Meinong— considera que los *nombres propios* denotan “no connotan” un particular concreto; por lo tanto, un nombre se refiere a un individuo, a “algo” que es su significado y en el cual el nombre se agota por completo. Russell se adhiere a esta posición meinongniana, manteniéndose fiel a la fórmula: *nombre=individuo*, pero apartándose por completo del compromiso ontológico concedido por Meinong. Recordemos que Meinong pensaba que todo nombre se refiere a un individuo, *señalándolo y etiquetándolo*. Es decir, el significado de un nombre es su portador, puesto que “donde haya nombre existirá necesariamente el objeto nombrado”. De ahí que es posible pensar en un objeto como “la montaña de oro”, aunque ese objeto efectivamente no exista en el mundo externo⁸.

Russell está de acuerdo con Meinong en que *los nombres propios son etiquetas*, esto es, en que siendo idénticos su significado y su referente, carecen de intensión. Pero en lo que no está de acuerdo el autor inglés con Meinong es en afirmar que tales nombres son verdaderos nombres propios, es decir en que correspondan a un individuo. Por el contrario, cree el autor inglés que el referencialismo de Meinong está cargado de *inflacionismo ontológico* por falta de *instinto robusto para la realidad*, pues muchas de las palabras, términos y expresiones que engañosamente llamamos “nombres” no pasan de ser una descripción y, por lo tanto, son un error gramatical e hipertrofia ontológica (Russell, 1966, p. 313).

Los nombres poseen función referencial, esto significa que denotan individuos, elementos irreductibles e irrepetibles, su única misión es particularizadora. Esto nos lleva a afirmar categóricamente con Russell que la significatividad no está en la intensión, sino en la extensión, ya que, si

8 Una versión reciente del meinongianismo la encontramos en el norteamericano Terence Parsons. Quien habla del carácter *incompleto* de tales entes de ficción frente al carácter *completo* de los seres reales. En el caso de “Sherlock Holmes”, por ejemplo, nos hallamos frente a un objeto *incompleto*, cuyas propiedades “nucleares” (identificadorias) son las que narra Conan Doyle. Ahora bien, a pesar de contar con dichas propiedades “nucleares”, tales seres siguen siendo incompletos frente al carácter completo de los objetos reales, ya que el *corpus* de las aventuras de Sherlock Holmes no puede brindar todas las de propiedades que puede tener tal personaje de ficción. Especialmente el capítulo titulado “Fictional Objects, Dream Objects, and Others” del mismo libro (Parsons, 1980, pp. 23-27).

una propiedad, como por ejemplo “roja”, estuviese *vinculada lógicamente a un nombre* como “rosa”, la negación de la propiedad implicaría la pérdida del referente “rosa”.

Terapia filosófica: Del *Tractatus* a *Las investigaciones filosóficas* de Wittgenstein

Advertíamos en el apartado anterior que Russell tenía como objetivo encontrar un *lenguaje lógicamente perfecto*, traducible al mismo lenguaje de la ciencia en el que no habría lugar para ningún ente que no se correspondiera con la realidad. Por ejemplo, si no contamos con ejemplares de “Unicornios” en un zoológico (Russell, 1991, p.48) es absurdo incluir tales nombres dentro de un lenguaje lógicamente perfecto. Tales criaturas, según Russell, únicamente podrían hacer parte del excéntrico universo inflacionista de Meinong.

Tenemos que resaltar que la concepción extensional de la lógica modal tiene su mérito, pues ella exorciza, correctamente, el inflacionismo ontológico de Meinong; esto se da al afirmar que la posibilidad es lo mismo que decir: *La posibilidad=juicios extensionales*. Ahora bien, Russell desea que tengamos un *sentido robusto de la realidad*, pero paradójicamente desea, por otro lado, sacar “algo oculto” de la realidad del lenguaje, algo misterioso, por llamarlo así.

Para Wittgenstein, por el contrario, el uso del lenguaje ordinario no exige más que su uso *sencillo, cotidiano y austero*. El Wittgenstein de las *Investigaciones filosóficas* pasó de concebir un lenguaje lógicamente perfecto a reivindicar un lenguaje, por así decirlo: “un lenguaje para andar por casa” que no transgreda las prácticas comunes y que no se golpee continuamente con los “límites del lenguaje” (Wittgenstein, 1988, I, § 119, p. 127 y 1999, p. 301)⁹.

9 Utilizaremos la edición de *Suhrkamptaschen buchwissenschaft*. Cfr. L. Wittgenstein, *Werkausgabe Band 1. Tractatus logico-philosophicus. Tagebücher 1914-1916. Philosophische Untersuchungen*. Frankfurt am Main, Suhrkamp 1999. Citaremos la traducción de las *Investigaciones filosóficas* de A. García Suárez y U. Moulines, luego añadiremos la página y parágrafo, según el caso, correspondiente de la *Werkausgabe*.

Dice Kripke que ideas “fuertemente” expuestas por el mismo Wittgenstein en el *Tractatus* como:

- a) la concepción de correspondencia como un elemento clave en una teoría del lenguaje,
- b) el desvelamiento de una estructura profunda *oculta-esencial* del lenguaje,
- c) la construcción de oraciones a partir de “átomos” mediante operadores lógicos,
- d) y la idea de que el lenguaje natural tiene una estructura profunda.

Son también ‘fuertemente’ repudiadas en las *Investigaciones filosóficas* (Kripke, 2006, p. 84).

Para el Wittgenstein de las *Investigaciones filosóficas* estas ideas atomistas deben ser recusadas, de ahí que, a partir de este momento, ya no va ser Russell el maestro a seguir, como lo fue un primer momento, sino el enemigo a combatir. Y es desde esta “lucha” como se puede descubrir el hilo conductor que atraviesa en gran parte sus *Investigaciones filosóficas*, a saber, la crítica a dos modelos de la tradición filosófica,

- 1) El modelo referencialista de significado, y
- 2) El intento de hallar un lenguaje ideal.

Estos dos modelos se sostienen por una idea metafísica, a saber, *en el que el lenguaje descansa sobre una ontología que le sirve de aureola y fundamento*. Tanto la concepción referencialista del significado como el intento de un “lenguaje ideal” buscan, claramente, defender el modelo clásico de la correspondencia, es decir, la concepción que sostiene que el lenguaje debe guardar fidelidad con la realidad, de que las palabras deben *corresponder* con los objetos nombrados.

En sus *Investigaciones filosóficas* el modelo clásico es sustituido por una idea muy diferente del lenguaje, una idea ordinaria y clara, lejos del logicismo que él mismo, por ejemplo, defendía en el *Tractatus*¹⁰. Lenguaje que, para Wittgenstein, no está mediado por hermetismos filosóficos y ontologías oscuras, sino todo lo contrario, es un lenguaje, y esto es clave, donde la “comunidad lingüística” es la que determina los criterios de conveniencia, o no, de tal lenguaje (criterios como: correcto-incorreto, válido-inválido o aceptable-inaceptable). Wittgenstein, desde estos criterios, propone una concepción del lenguaje basado no en condiciones de verdad, sino en *condiciones de justificación*. Recordemos esto.

Estos nuevos criterios nada tienen que ver con el modelo clásico de verificación. Ya no es que las oraciones, palabras o términos deban “enunciar hechos” o corresponder con objetos, sino, todo lo contrario, estos enunciados, palabras o términos deben ser parte de un entramado lingüístico en el que el uso va a ser el criterio válido para su significatividad. El uso es, como dirá Wittgenstein: “una regla de medir; y no un prejuicio al que la realidad tiene que corresponder” (Wittgenstein, 1988, I § 131, p. 131, y 2009, 304). El modelo clásico verificacionista es recusable.

Por ejemplo, en los primeros párrafos (Wittgenstein, 1988 y 2009, I §§ 1-137) de las *Investigaciones*, Wittgenstein se enfrenta a la idea del lenguaje como el mero traductor de hechos y a los nombres como meros “rótulos” adheridos a los objetos (Wittgenstein, 1988, I, § 26, p. 43 y 2009, p. 251). El significado de un nombre no va a ser la necesaria *correspondencia* con el objeto nombrado, sino el *uso* de ese nombre en un lenguaje concreto y determinado. Escribe el autor austriaco: “El significado de una palabra es su uso en el lenguaje. Y el *significado* de un nombre se explica a veces señalando a su *portador*” (Wittgenstein, 1988, I, § 43, p. 61 y 2009, p. 262).

10 Escribe Kripke: “La más simple y básica de las ideas del *Tractatus* mal puede ser desechada: una oración declarativa obtiene su significado por virtud de sus *condiciones de verdad*, por virtud de su correspondencia con los hechos que deben darse si es verdadera. Por ejemplo, ‘el gato está sobre el felpudo’ es entendida por aquellos hablantes que reconozcan que es verdadera si y sólo si cierto gato está sobre un cierto felpudo; es falsa en otro caso. La presencia del gato sobre el felpudo es un hecho o condición-en-el-mundo que, si se diese, haría verdadera a la oración (haría a ésta expresar una verdad)” (Kripke, 2006, p. 85).

Ya no es la definición ostensiva el medio “privilegiado”¹¹ de dar significación, sino el uso que hacemos de tal o cual palabra dentro de cierta comunidad lingüística, el que se lo otorga. Para Wittgenstein, la definición ostensiva puede *explicar* el significado, si ya de antemano tenemos claro cómo hay que usar tal o cual palabra en el lenguaje. No se puede decir que nombrar o designar sea señalar ostensivamente, ya que si tomamos la definición ostensiva como *método fundamental* de significación, advierte Robert J. Fogelin, hemos fracasado, pues “la actividad de dar una definición ostensiva tiene sentido solo en el *contexto* de una estructura lingüística previamente establecida” (Fogelin, 1995, p.118).

Para Wittgenstein afirmar que el significado depende de la correspondencia entre lo nombrado y el portador del nombre, no solo es *contraintuitivo* sino que cae en el error de confundir abiertamente el significado del nombre con el portador del nombre, tal es el caso:

Cuando el Sr. N. N. muere, se dice que muere el portador del nombre, no que muere el significado del nombre. Y sería absurdo hablar así, pues si el nombre dejara de tener significado, no tendría sentido decir ‘el Sr. N. N. está muerto’ (Wittgenstein, 1988, I, § 40, p. 49 y 2009, p. 261).

Más clara e ilustrativa no puede ser la crítica de Wittgenstein, puesto que ¿cómo puede tener sentido seguir hablando de un nombre que muere con su portador?

Ahora bien, para Wittgenstein cuando se afirma que “toda palabra del lenguaje designa algo” no se ha dicho nada con ello, ya que no hay razón para pensar en el lenguaje desde un modelo ideal, en el que cada palabra tiene su correlato y el significado de un nombre, por lo tanto, depende

11 A propósito, dice el profesor Robert L. Arrington: “La definición ostensiva ha sido considerada por muchos filósofos como el medio por el cual se conecta el lenguaje con la realidad, y se conecta de manera que el lenguaje pueda ser utilizado para transmitir información acerca del mundo. Es la base, piensan los empiristas, de toda intencionalidad, del hecho de que podamos pensar y hablar acerca de las cosas, de que podamos significarlas. Según esta concepción, las palabras deben estar conectadas a algo más que otras palabras, pues de lo contrario nos encontraríamos en círculo lingüístico, significando por una palabra nada más que otras palabras, por estas otras palabras y así sucesivamente. Sin la definición ostensiva, sostiene ese argumento, nunca podríamos salir de este círculo lingüístico y usar nuestras palabras para significar cosas” (Arrington, 2003, p.166).

únicamente del objeto al que nombra (Fogelin, 1995, p. 110)¹². La teoría referencialista se equivoca al afirmar que el significado de los nombres es su portador y que, por lo mismo, nombrar es hacer una definición ostensiva del objeto nombrado. No es necesario nombrar y señalar a la vez, es decir no necesitamos del objeto que nombramos.

Ahora bien, para Wittgenstein el significado de una palabra, de una proposición, de una oración, depende de su *uso* en cierto universo lingüístico, no de su referente. Es así que, bajo esta misma idea todas las palabras hacen parte de la *gran familia de lenguaje* donde tienen usos diferentes dentro del entramado lingüístico en el que se desarrollen. Debemos pensar en el lenguaje como una caja de herramientas, donde hay martillo, tenazas, sierra, destornillador, regla, pegante, clavos y tornillos. “Tan diversas como las funciones de estos objetos son las funciones de las palabras” (Wittgenstein, 1988, I, §11, p. 27 y 2009, p. 243). El significado de una palabra no se sostiene por la relación entre ella y el referente sino que, por el contrario, está ligado a una serie de *descripciones más o menos homogéneas*.

El significado depende de los elementos *configuradores*, como son las *descripciones y el contexto* donde se usa; por ejemplo, un nombre. Ahora bien, este cúmulo de apoyos es contingente y no rígido; las descripciones son todas contingentes, pero a pesar de su contingencia, *todas ellas* garantizan el significado. Si falta una se reemplaza por otra, la ausencia de una no es motivo de contradicción; por el contrario, la falta de *rigidez* es la constante en las descripciones.

Nombrar es una *preparación para describir* ya que el significado de un nombre propio no lo da el objeto al que se refiere, sino el *uso* en el *contexto*

12 Especialmente el capítulo IX “Themotley of language”. También vale la pena traer el parágrafo 28 de las *Investigaciones filosóficas* en donde Wittgenstein deja ver los límites y las diferentes interpretaciones que tiene una definición ostensiva y por ende los problemas que conlleva. Veamos el siguiente ejemplo del autor austriaco: “Se puede definir ostensivamente un nombre de persona, un nombre de un color, el nombre de un material, un numeral, el nombre de un punto cardinal, etc. La definición del número dos ‘Esto se llama’ ‘dos’ –mientras se señalan dos nueces– es perfectamente exacta. – ¿Pero se puede definir así el dos? Aquel a quien se da la definición no sabe *qué* se quiere nombrar con ‘dos’; ¡supondrá que nombras ese grupo de nueces! –Puede suponer eso; pero quizá no lo suponga. A la inversa, cuando quiero asignar un nombre a ese grupo de nueces, él podría también malentenderlo como un numeral. E igualmente, cuando explico ostensivamente un nombre de persona, él podría considerarlo como nombre de un color, como designación de una raza e incluso como nombre de un punto cardinal. Es decir, la definición ostensiva puede en *todo* caso ser interpretada de maneras diferentes” (Wittgenstein, 1988, I, § 28, p. 45 y 2009, pp. 252-253).

donde “funciona” la palabra. El significado de un nombre, de una palabra, de una oración, son *circunstancias* específicas dónde se emplean dichas herramientas. Nombrar no es señalar o “etiquetar” —como pensaba Russell—. Nombrar es preparar el camino para describir.

Es necesario afirmar categóricamente que la filosofía tiene como meta desenredar los *nudos* que se han hecho a lo largo de pensamiento. Uno de dichos nudos es la tendencia a buscar la correspondencia entre el nombre y el objeto, esto es: *que los enunciados correspondan a hechos*. Para Wittgenstein esta búsqueda de parecido, de semejanzas, es un *mito* arraigado en la tradición filosófica. Nosotros, en muchas ocasiones, al usar el lenguaje caemos en la trampa del arquetipo, “ensamblando” a través de *imágenes rememoradas* una realidad esencial, modélica. Por ejemplo, si se le dice a alguien: “¡Mira ese maravilloso *azul* del jarrón tal!” el observador *intentará* hallar la belleza de ese color en el azul del cielo, por ejemplo, en el color del mar. El hablante *corresponde* unos y otros bellos azules con el del jarrón para justificar su respuesta. No puede hacerse tal correspondencia, no hay tal modelo arquetípico que sirva para todos los azules y defina a todos los demás, no hay tal esencia a buscar.

Escribe Wittgenstein en sus *Investigaciones filosóficas* que:

Sólo podemos, pues, salir al paso de la injusticia o vaciedad de nuestras aserciones exponiendo el modelo como lo que es, como objeto de comparación —como, por así decirlo, una regla de medir; y no como prejuicio al que la realidad tiene que corresponder. (El dogmatismo en el que tan fácilmente caemos al filosofar) (Wittgenstein, 1988, I, § 131, p. 131 y 2009, p.304).

Ahora bien, para Wittgenstein resulta evidente que este *afán* esencialista nace del intento fundacional que obnubila en muchos momentos al filósofo, esto es, el hallar cimientos para todo lo que la experiencia enseña. De ahí que invente *súper-conceptos*, fabrique neologismos y tienda puentes donde no se necesitan, dejando a un lado lo más importante, la caja de herramientas, esto es, las palabras sencillas del lenguaje ordinario. Según Wittgenstein, el filósofo que busca fundamentos se siente a

oscuras, se siente en un mundo de sombras, donde lo único que ve son meras representaciones fantasmagóricas, remedos de la realidad, “como si nuestras formas de expresión usuales estuviesen, esencialmente, aún in-analizadas; como si hubiera algo oculto en ellas que debiera sacarse a la luz” (Wittgenstein, 1988, I, § 91, p. 113). Este tipo de filósofo cree que hay algo que *yace bajo la superficie*, algo que yace en el interior, que vemos cuando penetramos la cosa y que “pide a gritos” —por decirlo de algún modo— ser rescatada de las sombras.

El fin de los problemas filosóficos ¿muerte o transformación de la filosofía analítica?

Resaltamos hasta ahora que, sin lugar a dudas, eso que llamamos filosofía analítica tuvo como objetivo inicial el indagar acerca de la relación entre el lenguaje y el mundo, y promover una visión crítica de la filosofía tradicional, consolidando una clara actitud *antimetafísica*, liderada por el círculo de de Viena, que permitiera acceder a una práctica filosófica caracterizada por el ideal de claridad, exactitud, precisión y rigor. De esta manera, fue como el lenguaje se convirtió en *objeto central* de la filosofía y la lógica en la principal herramienta de trabajo. Los problemas filosóficos no se resuelven, se disuelven si prestamos atención al uso que hacemos de nuestro lenguaje. Wittgenstein afirma en sus *Investigaciones filosóficas* que:

Prestamos atención a nuestros propios modos de expresión concernientes a estas cosas, pero no los entendemos, sino los malinterpretamos. Somos, cuando filosofamos, como salvajes, hombres primitivos, que oyen los modos de expresión de hombres civilizados, los malinterpretan y luego extraen las más extrañas conclusiones de su interpretación (Wittgenstein, 1988, I, § 194, p. 197 y 2009, p.341).

Para Wittgenstein los filósofos nos enredamos y confundimos fácilmente en discursos que en sus orígenes no representaban problema alguno, es como si estuviéramos *hechizados* a la hora de interpretar el lenguaje, *enredando* a nuestro paso toda *la filosofía*. De ahí que, según el autor

austriaco, más que dar respuestas definitivas lo que la filosofía debe buscar y a lo que debe aspirar es a la *claridad completa*. La claridad es el único camino posible para el trabajo filosófico, pues si contamos con claridad en la filosofía, todo problema y *nudo* debe desatarse seguidamente y, por lo mismo, ya no puede haber lugares oscuros e intransitables. En el párrafo 133 de las *Investigaciones filosóficas* Wittgenstein deja ver su itinerario intelectual. Escribe el autor:

Pues la claridad a la que aspiramos es en verdad completa. Pero esto solo quiere decir que los problemas filosóficos deben desaparecer completamente. El descubrimiento real es el que me hace capaz de dejar de filosofar cuando quiero. –Aquel que lleva la filosofía al descanso, de modo que ya no se fustigue más con preguntas que la ponen a *ella misma* en cuestión (Wittgenstein, 1988, I, § 133, p. 113 y 2009, 305).

Para el autor de las *Investigaciones* estos *enredos* hacen que la actividad filosófica sea *violenta*. En muchas ocasiones el filósofo, según Wittgenstein, es como una persona que está *presa* en una habitación y que violenta la puerta hasta romper el picaporte sin darse cuenta de que, por hacer movimientos tan “agresivos y fustigantes” pasó por alto que, en vez de tirar, lo que debía era empujar la puerta que nunca estuvo cerrada. El filósofo es para Wittgenstein “aquel que ha de curar en sí mismo muchas enfermedades del entendimiento antes de que pueda llegar a las nociones del sentido común” (Wittgenstein, 1987, V, § 53, p. 253 & Fogelin, 1996).

Esto implica dos cosas: el descanso de la filosofía, no su eliminación, y la cura, o mejor dicho, su “sanación”. Hacer filosofía analítica no es otra cosa que suscribir un programa, concederle prioridad a la filosofía del lenguaje sobre la otras ramas de la filosofía, y una opción metodológica, y de este modo “deshacer los nudos conceptuales hechos por los filósofos convencionales” (Tomasini, 2004, p. 12). Según Wittgenstein, “La filosofía es una lucha contra el embrujo de nuestro entendimiento por medio del lenguaje” (Wittgenstein, 1988, I, § 109, p. 123).

Ahora bien, según lo anterior, si hacemos la “tarea completa”, esto es, listos nuestros enunciados, libres de metafísica y acompañados de lógica y gramática, listo el uso adecuado del lenguaje, es decir desatado el nudo filosófico, desembrujados del hechizo y libres del calambre mental y de los chichones provocados por el mal uso de nuestras formas lingüísticas ¿qué hacer entonces?, ¿se puede seguir haciendo filosofía?, ¿hay más filosofía o no?

Podría decirse entonces que la filosofía analítica nos dio el método para “limpiar la casa” de cuanta oscuridad había y luego de tal higiene mental lo que queda son tiempos, no solamente post-analíticos sino tiempos post-filosóficos, y tendríamos, entonces que unirnos a Wittgenstein cuando afirma en su prólogo al *Tractatus* que “en lo esencial, se han resuelto los problemas de modo indiscutible y lo que queda es silencio” (Wittgenstein, 1999, p.105). La filosofía ya no será especulativa de ningún modo ¿qué será entonces?, ¿será esta, entonces, su miseria?, ¿será este su silencio? o ¿será que a partir de esta higiene mental se dará su necesaria transformación?

La filosofía analítica que pretendió resolver todos los problemas genuinamente filosóficos, ya no puede identificarse solamente con este deseo, pues, como bien llamó Rorty, “este será su lento suicidio”. Ese lento suicidio, “profesionalización” y “super especialización”, “aisló” a la filosofía analítica, de algún modo, de los problemas del resto de la esfera pública, y esto, según la tradición continental, la llevó a su miseria.

Juan José Acero, tal vez el filósofo analítico más importantes en lengua española, por su parte ya en 1987 afirmaba que, “la filosofía analítica es ya un movimiento filosófico finalizado y, por tanto, agua pasada” (Acero, 1987, p. 17).

Las compilaciones *Post-analytic Philosophy* (Rajchmany West) y *After Philosophy. Endor Transformation?* (Baynes y McCarthy) de finales de los años ochenta dejan clara una idea, el fúnebre diagnóstico rortyano del fin de la filosofía, o si se quiere mejor del fin de la filosofía con “F” mayúscula, es ya un fenómeno con el que tiene que convivir la filosofía contemporánea. La filosofía analítica ha sufrido un agotamiento que la

llevó necesariamente a su urgente transformación¹³. Pues hecha su tarea, de liberarnos de nuestros malos usos del lenguaje, lo que queda son dos únicos caminos, su fin o transformación, tal vez, si se quiere, con un “salvable programa escondido” como diría Rorty.

Hacer filosofía después de Wittgenstein ¿acaso era Wittgenstein un pragmático?

Wittgenstein, advierte Rorty, junto con Heidegger, representante de la tradición continental, son los pensadores más importantes del siglo XX, por el hecho de habernos introducido en una filosofía revolucionaria. Ahora bien, Wittgenstein, con otro programa distinto al de Heidegger, iniciado con el *Tractatus*, donde los problemas de la filosofía no son más que “sinsentidos”, pasando por la visión *embrujadora* de la filosofía en las *Investigaciones* y recalando en el Escepticismo de *Sobre certeza*, nos deja la pregunta ¿Es posible hacer filosofía después de Wittgenstein?

13 Una de las figuras más importantes de este paso, de la analítica a la post-analítica, es sin duda Willard van Ormar Quine. Quine ha recorrido el movimiento analítico desde sus albores hasta su crisis post-analítica o “miseria”. Ha sido llamado por muchos “como el último filósofo analítico” y “el primero de los filósofos postanalítico”. Como bien afirma D’Agostini “se le considera —a Quine— como uno de los iniciadores, en el contexto anglosajón, del giro que va desde el neopositivismo a la filosofía analítica propiamente dicha y, por tanto, como uno de los primeros filósofos analíticos en sentido propio”. El aporte de Quine es paradójicamente una crítica a la concepción de análisis. Quine en “Los dos dogmas del empirismo” de 1951 señaló que la noción de analiticidad es “ambigua”. “Hablamos de verdades analíticas en relación con enunciados como “ningún hombre no casado está casado”, pero también en relación con enunciados como “ningún soltero está casado”, y esto es debido al hecho de que “soltero” es sinónimo de “no casado”. Por tanto, la noción de analiticidad presupone la noción de sinonimia”. Quine, en *Palabra y objeto*, afirma D’Agostini, “desarrolló esta crítica de analiticidad (que en definitiva es una crítica a la noción de significado, ya que el significado, según Quine, refiere a la sinonimia, ésta a la analiticidad y esta última de nuevo a la sinonimia y al significado) añadiendo algunas precisiones [...] El segundo “dogma” del empirismo que Quine pone en duda en el texto de 1951 es la pretensión de determinar empíricamente (solo en términos de “estímulos” sensoriales) los significados” “La proposición analítica, —afirma Quine en *From a Logical Point of View*—, representa el caso límite de la proposición que se confirma independientemente de cuáles sean los datos de hecho”.

Pero ¿es realmente posible distinguir lo “no factual”? En *Der logische Aufbau der Welt*, dice Quine, Carnap ha intentado determinar una lengua de los datos sensoriales y mostrar cómo es posible traducir en ésta cualquier discurso signifiante, proposición por proposición, aunque su solución ha sido solo esbozada, de manera insuficiente, por parte del propio autor. De todas formas, todo esto se apoya sobre la convicción de que cada proposición, tomada en sí mismas y aislada de las demás, se puede confirmar o invalidar. “Mi parecer, al contrario”, concluye Quine, “es que nuestras proposiciones sobre el mundo externo se someten al tribunal de la experiencia sensible no de una forma individual sino solo como un conjunto solidario” [...]. Un empirismo no dogmático, “sin dogmas”, tiene que adherirse a esta visión “holística” del significado, según la cual el conocimiento se configura como un “edificio” complejo “construido por el hombre, que roza la experiencia solo a través de sus márgenes o bien como “un campo d fuerza cuyos puntos límites son la experiencia” (D’Agostini, 2009, pp. 272-275)

Respondamos a esta pregunta —aparentemente arrogante, tal vez por reducirla a un autor—, que sin lugar a dudas sí es posible.

Por supuesto que se puede hacer filosofía después de Wittgenstein. Pero, ¿de qué manera hacerla?, con “Urbanidad intelectual”, como bien afirma Jesús Mosterin, donde prime la claridad, donde no se deslegitime ni se endiose el discurso de la ciencia, en donde los postulados metafísicos y universalistas de la tradición sean revisados; en fin, en donde le hagamos caso a la importancia de los límites de nuestro lenguaje filosófico. Lo anterior llevará necesariamente a una filosofía autónoma, creativa, liberadora, en la cual paradigmas y teorías tradicionales pueden emplearse, eso sí, una vez expurgados de absolutismo, dogmatismo e intoxicación metafísica, y que, por supuesto, desde la razonabilidad no lo permita todo, para no caer en tan nefasto “relativismo” posmoderno. Pues eso sí sería su muerte (Gómez, 2010, p. 297).

Podemos decir que ser un filósofo analítico ya no implica pensar que todos los problemas filosóficos son lingüísticos, o que su solución se basa única y estrictamente en el análisis lógico o gramática. “Es cierto que hay que analizar los conceptos que usamos en nuestra cosmovisión, y que hemos de evitar caer en las trampas que nos tiende el lenguaje. Pero la filosofía no se limita al análisis conceptual ni al lingüístico” (Mosterin, s.f.). Pues se podría caer en lo que tanto se recalcado, en un reduccionismo filosófico, casi “parasitario”¹⁴. Nada de eso, la filosofía analítica no es una filosofía regional, su objeto de estudio se encuentra en el centro mismo de la reflexión filosófica general. No hay estudio profundo, como advierte Blackburn, que pueda prescindir del lenguaje, de lo mental, de la naturaleza de la verdad y por supuesto de la realidad (Nubiola, 1996, p. 70). La filosofía analítica *implica*, según Mosterin “un cierto estilo y unas mínimas normas de urbanidad intelectual” (Mosterin, 1999, p.35), de lo cual se sigue la reiterada claridad filosófica, no la eliminación de la filosofía. “Para ascender al Everest se necesitan buenas botas, dice el autor español, pero la obsesión por las botas no debe hacernos olvidar la ascensión de la cumbre” (Mosterin, 1999, p. 37). La filosofía analítica no puede quedarse

14 (Del latín *parasitus*, y este del griego $\pi\alpha\rho\alpha\sigma\iota\tau\eta\varsigma$, comensal).adj. *Biol.* Dicho de un organismo animal o vegetal: que vive a costa de otro de distinta especie, alimentándose de él y depauperándolo sin llegar a matarlo.

en preparativos, sino que debe ser “útil”, debe transformar o al menos intentar desde su discurso el *ethos*.

Es inevitable entonces hacernos la pregunta de si se pueden acercar las tesis de Wittgenstein a las tesis pragmáticas¹⁵. En las que el lenguaje abandona la mera sintaxis y pasa a la pragmática. Respuesta difícil, más aun cuando el propio Wittgenstein en el parágrafo 422 de *Sobre la certeza* rechaza, o mejor desconfía, ya que “lo que está tratando decir suena a pragmatismo” (Wittgenstein, L. 1995 § 422, p. 96). Y advierte al lector que él no lo es. Pero a pesar de su desconfianza, sin lugar a dudas encontramos grandes encuentros en sus tesis de la práctica de la filosofía con las tesis de *los usos* que hacen los pragmatistas. Ahora bien, en cuanto a las afinidades de Wittgenstein con el pragmatismo, por ejemplo con Dewey, por nombrar a uno de los 3 grandes pragmatistas, se puede con derecho evocar cierto “pragmatismo” de la segunda filosofía de Wittgenstein, como advierte Cometti; pero esto no anula, y hay que recordarlo, las muchas diferencias que hay entre el pragmatismo el autor austríaco (Cometti, 2010, p. 392). Lo anterior sería el tema seguro de otro texto.

Ahora bien, teniendo esto claro y siguiendo a Brandom, Wittgenstein desprecia el pragmatismo porque lo identifica con el llamado pragmatismo estereotipado, es decir, el pragmatismo de las *meras utilidades interesadas* y de los *meros resultados y productos*, del que seguro estaríamos todos muy distantes, no solo Wittgenstein, quien en cierta ocasión en su obra (Wittgenstein, L.1967, 320), a propósito de este afán “utilitarista” se responde “No, (soy pragmático), porque yo no digo que una proposición es verdadera si es útil”. Por eso podríamos, para hacer el matiz necesario, si se quiere, hablar de un “filosofar pragmático” antes que ponerle a Wittgenstein el rotulo de “pragmático” o hablar propiamente de “el pragmatismo de Wittgenstein” (Lenk, 2005, p.177), como advierte Hans Lenk. Por eso, para nuestro caso, veamos más los encuentros que las rupturas.

Por ejemplo, según von Wrigth Peirce, el padre del pragmatismo norteamericano, puede, de algún modo contarse, junto a Russell y Moore, entre

15 Afirma Sáenz Rueda que: “Uno de los hitos más fascinantes en este siglo es, sin duda, el protagonizado por el giro que el propio Wittgenstein experimentó desde la posición logicista a una pragmatista” (Sáenz, 2002 p.272).

los fundadores también de la filosofía analítica, pues en lugar de ver su proyecto filosófico, como una “rupturas” hay que ver mejor su continuidad y desarrollo. Las tesis fundamentales de Peirce son, por ejemplo, cercanas a las tesis de las *Investigaciones Filosóficas*¹⁶. En su concepción comunitaria, por ejemplo, de la realidad y de la racionalidad científica Peirce afirma, en su (escrito 2.239) *Writings*:

Lo real es aquello a lo que más pronto o más tarde, abocan la información y el razonamiento, y por tanto es independiente de tu capricho o del mío. De este modo, el origen mismo del concepto de realidad manifiesta, implica esencialmente la noción de

- 16 Passmore advierte que el pragmatismo en Pierce es “un método para determinar el significado, método que se halla explícitamente expuesto por primera vez en un artículo “HowtoMakeOur Ideas Clear” (Cómo hacer claras nuestras ideas) aparecido en la *Popular Science Montly* (1878). En él resumía este método del siguiente modo: “Consideremos qué efectos, que puedan tener comportamiento práctico, pensemos que tiene objeto de nuestra concepción. Entonces, nuestra concepción de estos efectos constituye la totalidad de nuestra concepción del objeto”. Se trata obviamente de una definición cuidadosamente ideada; pero el hecho es que no es fácil de interpretar. Peirce hizo con posterioridad muchos intentos de expresar el principio pragmatista de una forma que realmente le satisficiera, que excluyera el sinsentido sin ser al mismo tiempo una “barrera para la investigación”. Peirce creía que James había llevado el método pragmático “extremos tales que tienden a darnos qué pensar” —esto es demasiado lejos en la dirección de admitir el sinsentido, había el peligro por el otro extremo de que el pragmatismo pudiera excluir como carentes de sentido, importantes ramas de la matemática—. En un artículo aparecido en el *Monist* (1905), Peirce, tratando de evitar estos riesgos reafirma el *dictum* pragmático del siguiente modo: “El significado intelectual completo de un símbolo consiste en la totalidad de modos generales de conducta racional que se seguirán de la adaptación de dicho símbolo, condicionalmente a todas las distintas circunstancias y deseos posibles”. Conviene señalar que el énfasis ha pasado aquí de los conceptos a las categorías más general de los símbolos —a lo que Peirce llama “signos”— que incluye palabras y oraciones además de ideas y conceptos. De ahí que buena parte de la filosofía de Peirce sea un intento de establecer una teoría del simbolismo que resulte satisfactoria”.

En segundo lugar, los “comportamientos pacticos” se han transformado en conducta racional. La mala interpretación que se había hecho de Peirce y que a él le horrorizaba era la de que restringía la ciencia a lo “útil desde el punto de vista practico”, entendiendo en su sentido más estricto. El significado de un símbolo, establece ahora, es la conducta racional a la incita. Así, entendemos el término “litio” si sabemos qué pasos hay que dar para identificar el litio entre los minerales. Un signo es una galimatías si, como ocurre con muchos de los signos de la metafísica tradicional, no nos conduce a ninguna variedad particular de conducta racional.

Esto implica, naturalmente, que sabemos cómo decidir qué conducta es racional; Peirce no tiene inconveniente en aceptar la consecuencia de que para la investigación son fundamentales las “normas” de conducta. La definición de Pierce lleva a la consecuencia de que el significado es “social”. El significado de un símbolo no consiste, para Peirce, como a menudo se ha supuesto, en las “ideas” que representa en nuestras mentes; para comprender un símbolo solo tenemos que considerar la conducta que desencadenaría en un hombre racional.

En la filosofía de James, no hay nada semejante a esta lucha de Peirce por elegir a una formulación satisfactoria de la teoría pragmática del significado. Por el contrario, cuando A. D. Lovejoy en su “TheThirteenPragmatisms” (Los trece pragmatismo) (J.P 1908) demostró que los pragmatistas no habían logrado asignar un único significado estable al término “pragmatismo”, a James le entusiasmó. Esto estaba muy bien, pues demostraba lo “abierto” que era el “pragmatismo” —actitud que distaba mucho de las escrúpulidades y exámenes de conciencia de Peirce—(Passmore, 1981, pp.114-115)

una Comunidad, sin límites definidos, y capaz de un crecimiento indefinido de conocimiento (Peirce, en Nubiola, 1982, p.76).

De este modo, para Peirce el significado es eminentemente “social”¹⁷. Podemos decir, que

La contribución más relevante de Peirce es su creación de la Semiótica pragmática o, lo que viene a ser lo mismo, del pragmatismo semiótico. Aquí es donde hay que situar la famosa “máxima pragmática”, según la cual el significado de una idea o de un signo hay que buscarlo en los efectos prácticos (de conducta) que produce (Bello, 2001, p. 78)¹⁸.

Ahora bien, siguiendo a Wittgenstein, y acercando la idea de Comunidad peirciana, toda comunidad lingüística supone una sociedad, unas “formas de vida”, (*Lebensformen*) (Wittgenstein, 1988 II, p. 517 y 2009 p. 572), que se realiza dentro de cierta práctica de vida. De este modo, todo “nuevo lenguaje” o formas de vida, con sus nuevas reglas de juego es “asumido” por una comunidad lingüística y su significatividad está asegurada, pues no depende de la aceptación o no de un miembro particular, ya que no se siguen reglas privadamente. Como bien afirma K. T. Fann:

Cuando aprendemos un lenguaje, sin embargo, no solo aprendemos una técnica, sino todo un complejo conjunto de técnicas.

17 “Sigamos la regla pragmática, dice Dewey, y para descubrir la significación de la idea busquemos sus consecuencias” (Dewey, S.f. p. 86). “La significación de una silla, escribe Mead, es sentarse encima, la significación del martillo es clavar un clavo”

18 Bello Reguera afirma: “Pero la Máxima del Pragmatismo, como yo la formulé originalmente, *Revue philosophique* VII, es como sigue. En francés en el original. Considerar cuáles son los efectos prácticos que pensamos pueden ser producidos por el objeto de nuestra concepción. La concepción de todos estos efectos es la concepción completa del objeto [p. 48.]. Para desarrollar el sentido de un pensamiento es necesario pues simplemente determinar qué hábitos produce, pues el sentido de una cosa consiste simplemente en los hábitos que ella implica. El carácter de un hábito depende de la manera en la que él puede hacernos reaccionar no solamente en tal circunstancia probable, sino en toda circunstancia posible, por más improbable que pueda ser. Lo que sea un hábito depende de estos dos puntos: cuándo y cómo él hace reaccionar. Con respecto al primer punto: ¿cuándo? Estimulando totalmente a la acción derivada de una percepción; con respecto al segundo punto: ¿cómo? El fin de toda acción es el de llevar aún resultado sensible. Nos atenemos así a lo tangible y lo práctico como base de toda diferencia de pensamiento, sea todo lo sutil que ella pueda ser [p. 47.]. (El [Nota del T.] Lecciones de Harvard sobre el pragmatismo. Lección I: “Pragmatismo: Las ciencias normativas”, Charles S. Peirce (1903). Traducción castellana de Uxía Rivas (2003).

Hablar un lenguaje no es tan solo participar en una práctica, sino también participar en muy distintas prácticas. Se podría decir que un lenguaje es una práctica compleja compuesta de un número de prácticas" (Fann, 1975, p. 101),

Esto es, solo es posible seguir una regla siendo miembro de una comunidad lingüística que de igual modo siga reglas. "Entender una oración significa entender un lenguaje. Entender un lenguaje significa dominar una técnica" (Wittgenstein, 1988 I, § 199)¹⁹.

Los problemas, como afirma Hookway, que a Pierce le preocuparon siguen presentes, pues "él buscaba hacer algo similar a la filosofía analítica del lenguaje contemporánea, anticipando el giro lingüístico de la filosofía mediante su teoría general de los signos"²⁰. La teoría de los juegos del lenguaje de Wittgenstein; los actos de habla y performatividad de Austin; la teoría contextualista de Strawson y Searle; la importancia de la Comunidad científica en Putnam; y el pragmatismo modal de Goodman, implican, como advierte, D'Agostini,

El tránsito de una visión de el lenguaje como algo constituido a partir de términos que describen estados de cosas a una visión pragmática, pues el lenguaje, no es traductor del mundo, 'se encuentra formado a partir de acciones enunciativas que se definen no solo mediante condiciones de verdad sino también a través de las "condiciones de éxito" o (felicidad)' (D'Agostini, 2000, p.182).

19 Ahora bien, recordemos que el *criterio* para seguir una regla según Wittgenstein no es meramente una concordancia de opiniones o definiciones sino una práctica o *forma de vida*. Dice el autor del las *Investigaciones*: "A la comprensión por medio del lenguaje pertenece no solo una concordancia en las definiciones, sino también (por extraño que esto pueda sonar) una concordancia en los juicios. Esto parece abolir la lógica; pero no lo hace. —Una cosa es describir los métodos de medida y otra hallar y formular resultados de mediciones. Pero lo que llamamos 'medir' está también determinado por cierta constancia en los resultados de mediciones"—. (Wittgenstein, 1988, I, § 242, p. 219 y 2009, p. 356).

20 Nubiola, afirma, líneas adelante que "en la obra de Peirce no solo hay un desarrollo paralelo de los temas que se encuentran en Frege, Russell o Wittgenstein, sino además el marco general para una teoría integral de la cultura y de la actividad científica y filosófica. Cf. Nubiola, J., *La renovación pragmatista de la filosofía analítica*, op.cit., p. 78. También el texto de Hookway, C., *Peirce* (Londres, Routledge&Keagan Paul 1985).

Por eso nos unimos a Rorty, cuando afirma que esta transformación si se quiere, debe estar más cercana de la “solidaridad o la conversación” que a la misma “objetividad”, es decir, debe estar más cerca de una *praxis* que de una mera especulación sin fin alguno.

Volvamos a hacernos la pregunta inicial de este apartado, a saber, hacer filosofía después de Wittgenstein ¿es posible?, y cómo no responder con las “esperanzadoras” y gratificantes palabras de Richard Rorty, que no solo se ajustarían a la filosofía analítica sino a toda filosofía y filósofo que vea en su actividad no un “mesianismo” sino una profesión en sentido serio y estricto.

No pretendo sugerir que los filósofos estén haciendo algo que no deban hacer. Si, como yo creo, se considera que la filosofía no es de la clase de cosas que tengan una esencia o misión históricas, se entenderá que no estoy diciendo que el movimiento analítico haya abandonado el camino verdadero. 'Filosofía' en un sentido estricto y profesional es justamente todo lo que hagamos los profesores de filosofía. Tener un estilo común y un lugar habitual entre los departamentos académicos, es suficiente para hacer de nuestra disciplina algo identificable y tan respetable como cualquier otra (Rorty, 1982, p. 220).

De la analítica al (neo) pragmatismo

Creemos que hay un resplandor de la tradición analítica que la ha llevado a encontrarse con las ya clásicas tesis pragmatistas²¹; según Jaime Nubiola:

En lugar de considerar al movimiento analítico como una abrupta ruptura con el pragmatismo, el resurgimiento más reciente del pragmatismo parece avalar, por el contrario, una

21 Recordemos que aunque el adjetivo “pragmático” aparece, por ejemplo ya en la *Crítica de Razón Pura*, cuando Kant se refiere a la “creencia pragmática” (Cfr. Kr VA 824/B 852), el sustantivo, “pragmatismo”, no sé empezó a utilizar propiamente sino hasta finales del siglo XIX por parte del filósofo William James, quien a su vez lo atribuye a su mentor Charles Sanders Pierce. Cfr. Pintor (2007).

profunda continuidad entre ambos movimientos: el último puede entenderse como un refinamiento, como un genuino desarrollo del movimiento precedente. Así el redescubrimiento del pragmatismo en el seno de la más reciente filosofía analítica angloamericana puede ser entendido como señal de una radical renovación (Nubiola, 1996, p. 21).

Richard Rorty advertía que los filósofos contemporáneos suelen ver en el pragmatismo un movimiento filosófico desfasado que floreció a comienzos de siglo XX en una atmósfera algo provinciana y que hoy día ya ha sido “refutado por completo” (Rorty, 1996, p. 23). Comprobamos que esta idea aún gravita en ciertas escuelas académicas (más en las nuestras) que ven, o mejor no ven, no alcanzan a vislumbrar los aportes de la tradición anglosajona, por tildarla apresuradamente de una filosofía al servicio de la ciencia y de problemas alejados del “hombre concreto y arrojado”, como dramáticamente se muestra al hombre hoy y su entorno social. Lo que suele denominarse Krisis, con K; nada más equivocado que esto. Basta ver y comprobar dentro de la corta pero prolífica tradición norteamericana, que son muchos los aportes de la filosofía pragmática a los llamados “problemas concretos”, es el caso por ejemplo, de la política y la ética, o los avances de la estética contemporánea, o si se quiere, al cuestionamiento mismo del filosofar, que como bien saben ustedes ha sido y sigue siendo puesto en duda por las “filosofías” actuales o mejor llamadas “posmodernas” y de “pensamiento débil”²².

La razón principal de esta equívoca interpretación y, por lo mismo escasa recepción del pragmatismo se encuentra en la *imagen* que se conservó de su albor y florecimiento que está ligado a la figura de Wittgenstein, quien no siendo “pragmático”, en el sentido estricto de la palabra, como lo vimos líneas atrás, sí fue quien animó en parte los debates ulteriores en la filosofía norteamericana. Wittgenstein desde su primera gran obra, el *Tractatus-logico-Philosophicus*, aparecida en 1922, y sus *Investigaciones*

22 Afirma Kloppenberg al respecto que: “Algunos posmodernistas son atraídos hacia el pragmatismo debido a que ofrece una crítica devastadora de todos los fundamentos filosóficos y justifica un escepticismo lingüístico de amplio rango contra todo reclamo de objetividad, consenso y verdad. Concebida así, como una especie de posmodernismo, más que como una versión actualizada de la búsqueda por la verdad, que James identificó con Sócrates y con Mill, el pragmatismo se ha convertido pues en un viejo nombre para nuevas formas de pensamiento” (Kloppenber, 1998, pp. 83-84& Cardona,2011).

filosóficas, publicada póstumamente en 1953, es el autor analítico, de referencia obligada del que hay que partir y al que hay que volver cuando se emprende un trabajo de corte analítico y neopragmático. Vemos, que desde la evolución de la filosofía analítica y su camino hacia la pragmática, Wittgenstein aparece con el mismo peso, en los dos momentos decisivos de esta corriente, a saber: la analítica fiscalista y la analítica de la filosofía del lenguaje ordinario que desemboca o ve su realización, a mi modo de ver, en el neopragmatismo; es decir, en las filosofías del llamado segundo Wittgenstein.

La filosofía analítica, iniciada por Frege, Moore, Russell y el mismo Wittgenstein, parten del deseo logicista de hacer de la filosofía un saber cercano a la ciencia partiendo desde la búsqueda de un *lenguaje lógicamente perfecto*. Este primer florecimiento no se quedó allí, todo lo contrario, estos primeros desarrollos permitieron el surgimiento de la filosofía del “lenguaje ordinario”, donde el *uso* y las relaciones se instauran como el fundamento mismo del lenguaje, no ya los signos entre sí, o de los signos con sus significados, sino de los signos con sus usuarios, y los usuarios con su contexto. Es decir, el lenguaje tendrá un carácter *constitutivamente social*, donde las creencias son productos colectivos y se resuelven en el contexto social, tesis donde la pragmática se abrirá paso para dar, como consecuencia de este resurgimiento, al “neopragmatismo”, a través, según Gabriel Bello, de dos obras “fundacionales”, a saber, *La filosofía y el espejo de la naturaleza* (1979) y *Consecuencias del pragmatismo* (1982), las dos de Richard Rorty, quien ya en 1979 se confiesa posanalítico en los objetivos y fines, claro está, pero no en el método común de hacer filosofía (Bello, 2000, p.16).

Vemos, como advierte Javier Muguerza (1981) que este punto en torno al cual se desenvuelve la pragmática, no es otro que el reconocimiento de la función del lenguaje, es decir, *como medio de intercomunicación*, que consiste básicamente en decir algo a alguien, y que ese “algo” sea significativo para quien lo escucha, es decir, el significado lo da el *uso* de tal o cual enunciado. Un *uso* del lenguaje en cualquier caso, *preponderantemente comunicativo*, de suerte que la estación final de semejante transición, es decir, desde la sintaxis pasando por la semántica y concluyendo en

la pragmática, es el mismo recorrido emprendido por el *Tractatus* a las *Investigaciones filosóficas*. Este punto de llegada no es otro que entender el testimonio entregado a la pragmática por parte de la analítica, y de la que bien sabe sacar dividendos la tradición norteamericana²³.

Como advierte Bernstein, resurge el pragmatismo norteamericano, también llamado el neopragmatismo, que aboga por un carácter antifundacionalista y anti-metafísico de la filosofía, y que se abre hacia nuevas orientaciones filosóficas, a los problemas teóricos y prácticos de la realidad²⁴. El mismo Bernstein se preguntará ¿cómo se debiera valorar este resurgir del pragmatismo? Parte de la respuesta está relacionada con las recientes controversias "moderno/post-moderno". Bernstein afirma que ya Habermas en *El discurso filosófico de la Modernidad* advierte lo que los filósofos tradicionales suprimen y olvidan:

23 Advierte Bernstein "Una tradición vive, no cuando es simplemente honrada o embalsamada, sino cuando es constantemente reinterpretada y proporciona nuevas fuentes de inspiración. Siempre ha habido aquellos que han perseguido dejar vivo el espíritu del pragmatismo —aún cuando parecía alcanzar su nadir. Sidney Hook, John E. Smith, John McDermott y Sandra Rosenthal están entre los que se dedicaron a articular y defender el pragmatismo en un tiempo en el que pocos filósofos escuchaban. Recientemente otros filósofos como Joseph Margolis y Richard Shusterman han proporcionado frescas interpretaciones del pragmatismo. Se ha producido un renacimiento del interés en una estética pragmática. Hay ahora una nueva generación de historiadores intelectuales, incluyendo a David Hollinger, James Kloppenberg y Robert Westbrook, que proporcionan una reflexión en el más amplio contexto histórico y cultural del pragmatismo en la cultura americana. Estamos asistiendo hoy al renacimiento del pragmatismo en las humanidades, las disciplinas sociales y políticas, y la teoría legal. En teoría política, podemos ver esto en el trabajo de Benjamin Barber, William Sullivan y Timothy V. Kauffman-Osborn. En sociología, están las originales contribuciones de Dmitri Shalin y Eugene Rochberg-Halton. En teoría literaria, los temas pragmáticos son evidentes en los trabajos de Frank Lentricchia, Richard Poirier, Barbara Herrstein Smith y Giles Gunn. En teoría feminista, la voz de Nancy Frazer tiene un matiz pragmático distintivo. En los estudios religiosos, Jeffrey Stout ha hecho un uso creativo del legado pragmático. Recientemente, Steven Rockefeller ha sacado a relucir algunos de los temas religiosos en la obra de John Dewey. Las revistas de derecho están llenas de artículos que hacen uso tanto de la generación clásica de pragmatistas, como de la nueva. Rara vez pasa un mes sin que aparezca un nuevo artículo o libro que trate de algún aspecto del legado pragmático o que ha sido inspirado por este legado. Para alguien como yo, que comencé "trabajando en" los pragmatistas hace más de 35 años cuando la "sabiduría" convencional entre los filósofos profesionales decía que el pragmatismo estaba muerto (y merecía estar muerto), este resurgimiento reciente es una confirmación de lo que desde hace mucho tiempo vengo creyendo: que el legado pragmático tiene riqueza, diversidad, vitalidad y poder para ayudar a clarificar y para proporcionar una orientación filosófica al tratar con los problemas teóricos y prácticos con los que nos enfrentamos actualmente" (Bernstein, 1993).

24 Como advierte el profesor Porfirio Cardona "Las interpretaciones en el campo de la estética, la historia, el derecho, la literatura, el feminismo, la religión, las humanidades, las disciplinas sociales y políticas. Aparece en escena una vasta producción intelectual en libros, revistas especializadas, foros, seminarios, así como también un número importante de pensadores que, si bien es cierto, asumen temas clásicos del pragmatismo como la acción, el antiesencialismo, la contingencia, la democracia, la pluralidad, la experiencia, el antifundacionalismo, entre otros, ahora oxigenan la discusión con nuevos programas e interpretaciones en los más variados temas y disciplinas". Cfr. Cardona, P., *Ética política. Estética neopragmática*, op.cit., p. 21.

La conciencia falibilista de las ciencias alcanzaron a la filosofía hace mucho tiempo. [...] La razón por la cual se está produciendo un resurgir del pragmatismo y por la que estamos apreciando de nuevo a los pragmatistas clásicos, es que ellos estaban por delante, afirma Habermas, de su tiempo. Ellos tenían ya un sentido profundo de las aporías que están en el centro de las controversias, moderno/postmoderno" contemporáneas (Bernstein, 2000 & Habermas, 1989).

Tomemos dos casos paradigmáticos de esta controversia "moderno-posmoderno", —es decir, del paso del análisis a los problemas vitales; de la gramática a los universos lingüísticos; del espejo de la naturaleza a las prácticas de la vida; y finalmente de la analítica al neopragmatismo—. Veremos brevemente, por una parte, a Richard Rorty desde la comunidad lingüística y sus implicaciones sociales, y a Richard Shusterman desde la función estética de la filosofía; los dos autores son un ejemplo del resplandor de la analítica.

Richard Rorty, del espejo de la naturaleza a la filosofía conversacional

Richard Berstein afirma que no solo se puede ver hoy un resurgir de temas pragmáticos sino que, por otro lado, hay un interés creciente en los pragmatistas clásicos —James, Pierce y Dewey— que va más allá de los límites propios de las Facultades de Filosofía, dejando ver así una "visión" nueva de la filosofía (en este caso norteamericana), que expone la continuidad y persistencia del legado pragmático; la figura más representativa sin lugar a dudas será Richard Rorty. Según el profesor Gabriel Bello (2001) los puntos centrales para caracterizar la filosofía de Rorty son cuatro:

- 1) su compromiso ético,
- 2) su antifundamentalismo o antiautoritarismo filosófico,
- 3) su método pragmático-conversacional, y
- 4) su articulación del espacio conversacional, tanto con sociedades democráticas occidentales como con aquellas que no lo son (Bello, 2001, p. 83).

La crítica que hace Rorty a la filosofía tradicional es que esta se ocupó cada vez más en cuestiones epistemológicas, relegando las demás dimensiones prácticas de la vida. La *Metáfora del Espejo de la Naturaleza* que surgió con el genio de Descartes hizo del filósofo un buscador de verdades infalibles, creando la imagen de filosofía como ciencia, “como tribunal de la razón”. Este tribunal fue posible gracias a la idea de sujeto que surgió con el autor francés: una esencia de vidrio donde se encuentran las representaciones del mundo exterior.

Este mismo sujeto cuenta con un “Ojo Interior” (*perceptiomentis*) que examina de primera mano las representaciones mentales, con la ilusión de encontrar verdades claras y distintas: el yo cartesiano es pura representatividad. Esta centralización en cuestiones epistemológicas surgió en torno a la necesidad de saber si nuestras representaciones internas eran exactas, a fin de que pudiera alcanzar una autoridad epistemológica frente a las demás áreas del saber.

Para Rorty, este proyecto de la modernidad fue el esfuerzo filosófico de encontrar un núcleo central, a-histórico y transcultural en el sujeto mismo, desde donde fuera posible establecer, de una vez por todas, el *paradigma de racionalidad universal*. La filosofía de la subjetividad partía del principio de que en nuestra interioridad se esconde un “terreno común”: la mente, el escarabajo wittgensteiniano, y que al entrar en contacto con esa realidad, estaríamos entrando en contacto con nuestro *verdadero yo*, desde donde procede la racionalidad universal.

Como podemos observar, para la filosofía cartesiana era necesario que desde el sujeto mismo fuera posible una objetividad, no solamente ontológica sino también epistemológica. En este sentido, nos dice Rorty que es necesario dejar de lado la imagen clásica de los seres humanos como representaciones incorregibles, antes de poder dejar de lado una filosofía cuyo centro esté en la epistemología. En otras palabras, para *des-epistemologizar* la filosofía es necesario “destruir” la idea cartesiana de sujeto. Estamos frente a la idea de sujeto como realidad ontológica (mente), desde donde se torna posible el acceso inmediato y absolutamente cierto a las esencias de la naturaleza, a través de representaciones

mentales. Rorty, siguiendo el *nominalismo psicológico* de Sellars, afirma que el conocimiento es una *cuestión lingüística*.

Sellars *lingüistiza* lo que antes era considerado pura *representatividad* de acceso inmediato e infalible. Esto nos lleva a entender que el conocer no es un contacto inmediato con nuestra conciencia, sino que es la capacidad de *justificar* lo que se dice frente a otro. El conocimiento se torna una cuestión de práctica social, de poner nuestras creencias en el espacio lógico de las razones, justificándolas frente a un determinado auditorio. Rorty afirma junto con Sellars, que se puede superar el solipsismo cartesiano, entendiéndolo ya no como un *ego cogito*, sino como un miembro activo de una comunidad lingüística.

De este modo, nuestro ordenamiento político, nuestras instituciones sociales y nuestras culturas, quedarían bajo el dominio de una comunidad lingüística, por eso Harvey Cormier, afirma que Rorty debe ser leído ante todo como un “reformador” (Cormier, 2008, pp. 73-92), pues ofrece nuevas rutas para entender la actividad misma de la filosofía, ya que hay que ver al filósofo no como alguien que tiene un “conocimiento superior”, que puede conducirse sin obstáculos, sin dificultad, hacia afirmaciones más ciertas o seguras, sino que los filósofos son los que practican o mejor practicamos, esta “forma de vida”, en la que si se nos permite, “reflexionamos, revisamos y proponemos”, en dicha comunidad lingüística, si tal o cual enunciando finalmente es válido o no.

Richard Shusterman: Ética y estética son lo mismo

Otro caso de este paso de la analítica al neopragmatismo es Richard Shusterman, quien entiende que el lenguaje es eminentemente comunicación y que con este mismo lenguaje *performativo* se pueden hacer cosas con palabras, es decir, la tesis de *los actos de habla*, difundida por Austin y Searle; pero que aparece en este momento. Es importante resaltar lo anterior, pues se pasa por alto que muchos años atrás en el parágrafo 546 de las *Investigaciones filosóficas*, Wittgenstein lo enuncia de este modo, *Wortesindauch Taten* (las palabras son también actos).

Ahora bien, el paso de la analítica a la pragmática de Shusterman se da a través de un hilo conductor, “la filosofía desde la experiencia estética”, distanciándose del neopragmatismo de Rorty, pero conservando “aires de familia” que permiten un “avance” del mismo análisis filosófico. Para decirlo de manera llana, aunque son actuales, parten de la tradición, es decir, *son vinos nuevos en odres viejos*.

Por otro lado, a partir de la idea wittgensteiniana de que “ética y estética son lo mismo” o literalmente “son Uno” (*sind Eins*), y desde la idea “existencial” de “hacer nuestras vidas obras de arte”, Shusterman ve que la función de la filosofía a través del arte cobra vital importancia en la actualidad, pues al *repensar* el arte desde una estética pragmatista se repiensa la función misma de la filosofía. Shusterman refresca con nuevas interpretaciones el pragmatismo norteamericano en temas básicos como la experiencia, la vida filosófica, la interpretación, el arte popular, el cuerpo y la soma-estética, entre otros.

Todas estas interpretaciones permiten identificar nuevas problemáticas en diálogo con la tradición continental, por eso vemos que si bien las fuentes de inspiración de Shusterman oscilan entre el pragmatismo clásico y la filosofía analítica, como por ejemplo, Dewey y Wittgenstein; no solo ellos enriquecen su obra, también otras y diversas tradiciones hacen presencia, propiamente no analíticas o pragmáticas, tal es el caso de la sociología de Bourdieu; la filosofía de Foucault; la filosofía de Nietzsche; las terapias sobre el cuerpo desarrolladas por Feldenkrais; y el pensamiento de tradiciones orientales. Hay que anotar que esta diversidad de “filosofías” que atraviesan el pensamiento de Shusterman son inspiraciones que alcanzan su reflexión en la estética, la ética, la teoría política y la llamada *philosophical life*. Aunque su obra se ubica claramente en el neopragmatismo norteamericano, se acerca a algunas corrientes y pensamientos continentales en el afán de renovar conjuntamente la reflexión filosófica, confirmando con ello que la filosofía, como afirma Schopenhauer, es “La Tebas de las mil puertas”, entremos por donde entremos siempre podremos alcanzar su centro, eso sí, si avanzamos con paso firme.

Shusterman es uno de los autores que desde Norteamérica promueve la *Philosophical life*, es decir la filosofía como el arte de vivir, acercándose de este modo no solo a la concepción epicúrea de la filosofía, o a la terapia filosófica de Wittgenstein, sino a autores francófonos como por ejemplo Hadot y Volke. La corriente llamada *philosophical life* pretende una recuperación de la tarea del filósofo, acudiendo, por ejemplo, a Séneca cuando recuerda a partir de una sentencia epicúrea que se “enseña a hacer, no a decir” y que “vano es el discurso del filósofo que no cura las enfermedades del alma”. La tarea filosófica más que la especulación ha de estar al servicio de la vida filosófica, por lo mismo “la filosofía sería una actividad eminentemente terapéutica”²⁵. Vale la pena recordar que la idea de la “democratización de la vida filosófica”, esto es, *philosophical life* (la vida filosófica) como terapia y embellecimiento de la vida misma, no solo hace presencia en la obra de Shusterman, sino también se puede dejar ver en cierta escuela actual francesa actual, solo basta ver los títulos, por ejemplo, de M. Onfray, *La fuerza de existir. Manifiesto hedonista, Anti manual de filosofía*; P. Hadot, *Ejercicios espirituales*; Volke, *La filosofía como terapia del alma*; o L. Ferry, *¿Qué es una vida realizada?*

El propósito último, compartido por Shusterman y estos títulos, consiste en *des-academizar* la filosofía, *des-élitizar* y dotarla, por lo mismo, de “utilidad”, cura y sentido para el hombre, cosa que olvidaron los filósofos metafísicos tradicionales, según Shusterman y esta escuela francesa. Es decir, la filosofía olvidó la máxima latina, recordada por Schopenhauer en su magna obra *El mundo como voluntad y representación*, que reza así: *primum vivere, deinde philosophari*.

Podemos comprobar con estos dos autores (que se encuentran en la tradición del análisis, transformada en las tesis del neopragmáticas), descartan por completo la trágica muerte de la filosofía analítica, pues su prolífica actividad acaba como afirma Putnam:

25 Para Piere Hadot la concepción práctica de la filosofía ha sido olvidada. La línea que ha intentado revitalizar Hadot, siguiendo a Arniz, ha tenido eco en también autores como Sellars, Pol-Droit y Horn, entre otros.

Enterrando a sus propios sepultureros. La muerte de la filosofía vive de la muy conocida paradoja que alimenta el vivificante asesinato: cada puñalada asestada en su *corpus philosophicum* abre una nueva arteria vital (Nuño, 2006, p. 21).

La filosofía es una herramienta, como advierte Wittgenstein, que solo es útil contra los filósofos y contra el filósofo que llevamos dentro” (Wittgenstein-Kenny). Si pretendemos que la filosofía “sirva para algo”, debemos primero curarnos a nosotros mismos con una “dieta” gramatical. Como lo advierte Volke, (1993), esto es, concebir la filosofía como una actividad terapéutica debe de estar ligada a la importancia del lenguaje, pues la cura filosófica supone una nueva actitud frente a los problemas filosóficos como lo enseña Wittgenstein.

Referencias bibliográficas

- Acero, J.J. (1987). *Filosofía y análisis del lenguaje*. Madrid: Cincel.
- Arrington, R. L. (2003). La autonomía del uso en las *Investigaciones filosóficas, Del espejo a las Herramientas. Ensayos sobre el pensamiento de Wittgenstein*. A. Flórez, M. Holguín y R. Meléndez (eds.). Bogotá: Siglo de Hombres Editores-Universidad Javeriana-Universidad Nacional de Colombia.
- Bello Reguera, G. (2001). Pragmatismo y neopragmatismo. *Daimon, Un siglo de Filosofía* Nº. 22. Murcia: Universidad de Murcia. 57-76
- Bergman, G. (1964). *Logic and Reality*. Madison: The University of Wisconsin Press.
- Bernstein, R. (1993). El resurgir del pragmatismo. En, Rubio, J., (ed). *El giro postmoderno*, Suplem.1 de Philosophica Malacitana.
- Bustos, E. (2006). Perspectivas de la filosofía analítica en el siglo XXI. *Revista de Filosofía*, Vol. 31, Nº 2. 45-58
- Cardona, P. (2011). *Ética política. Estética neopragmática*. Medellín: UPB.

- Cometti, J. P. (2010). El pragmatismo: de Peirce a Rorty. En, Meyer, M., (ed.) *La filosofía anglosajona*. Buenos Aires: Prometeo.
- Cormier, H. (2008). Rorty the Reformer?. *Ideas y Valores*, Vol. 57, N°. 138, 73-92.
- D'Agostini, F. (2000). *Analíticos y continentales. Guía de la filosofía de los últimos treinta años*. Trad. M. Pérez Gutiérrez. Madrid: Cátedra.
- Dummett, M. (1993). *Origins of analytical Philosophy*. Londres: Duckworth.
- Fann, K. T. (1975). *El concepto de filosofía en Wittgenstein*. Madrid: Tecnos. Título original: Wittgenstein's Conception of Philosophy. Oxford: Basil Blackwell, 1969. Traducción de Miguel Ángel Beltrán.
- Fogelin, R. (1995). *Wittgenstein*. London: Routledge & Kegan Paul Ltd.
- Gómez Alonso, M. (2010). El futuro de la filosofía después de Wittgenstein. *Daímon. Revista Internacional de Filosofía, Suplemento 3*. 297.
- Habermas, J. (1989). *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Tauros.
- Hookway, C. (1985). *Peirce*. Londres: Routledge & Keagan Paul.
- Kloppenbergh, J. T. (1998), Pragmatism: An Old Name for Some New Ways of Thinking?. En: Dickstein, M. (Ed). *The Revival of Pragmatism: New Essays on Social Thought, Law, and Culture*. Durham: Duke University Press.
- Kripke, S. (1995). *El nombrar y la necesidad*. Trad. M. M. Valdés. México: UNAM.
- Kripke, S. (2006). *Wittgenstein: a propósito de reglas y lenguaje privado*. Trad. J. Rodríguez Marqueze. Madrid: Tecnos.
- Lenk, H. (2005). *Wittgenstein y el giro pragmático en la filosofía*. Córdoba: Ediciones del Copista.

- Mosterín, J. (1999). Grandeza y miseria de la filosofía analítica. En: López Cuenca, A. *Resistiendo al oleaje: reflexiones tras un siglo de filosofía analítica*. Madrid: Cuaderno Gris 4. Universidad Autónoma de Madrid.
- Muguerza, J. (1981). Esplendor y miseria del análisis filosófico. En: J. Muguerza (ed.). *La concepción analítica de la filosofía*. Madrid: Alianza.
- Nubiola, J. (1996). *La renovación pragmatista de la filosofía analítica*. Navarra: Eunsas.
- Nubiola, J. (1999). Neopositivismo y filosofía analítica: balance de un siglo. En: *Filosofía el XX secolo, Acta Philosophica, VIII/2*. 197-222.
- Nuño, J., (2006). *Los mitos filosóficos*. Barcelona: Reverso Pensamiento.
- Parsons, T. (1980). *None xistent Objects*. New Haven: Yale University Press.
- Passmore, J. (1981). *100 de filosofía*. Madrid: Alianza.
- Peirce, C. (1982). *Writings of Charles S. Peirce: A Chronological Edition*. (2.239)
- Pintor, A. (2007). *Nudos Zubiranos*. Salamanca: UPSA.
- Rodríguez, C. (2002). *La filosofía en Colombia*. El Buho: Bogotá.
- Rorty, R. (1996). *Consecuencias del pragmatismo*. Madrid: Tecnos.
- Rorty, R. (1990). *El giro lingüístico*. Bacerlona: Paidos.
- Rorty, R. (1982). *Philosophy in America Today, en Consequences of Pragmatism*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Russell, B. (1996). Sobre la denotación. Trad. J. Muguerza. *Lógica y conocimiento. Ensayos 1901-1950*. Madrid: Taurus.
- Russell, B. (1991). "Descripciones", Trad. L. MI. Valdés Villanueva. *La búsqueda de significado*. Valdés Villanueva, L. MI. (ed.). Madrid: Tecnos.

- Russell, B. (1996). *La filosofía del atomismo lógico*. Trad. J. Muguerza. Madrid: Taurus.
- Sáenz, L. (2002). *El conflicto entre continentales y analíticos*. Barcelona: Crítica.
- Santamaría, F. (2011). *Lecturas analíticas*. Bogotá: Universidad de San Buenaventura.
- Santamaría, F. (2009). *Hacer mundos: el nombrar y la significatividad. Una investigación desde la filosofía analítica*. Bogotá: Universidad Santo Tomás.
- Santamaría, F. (2007). *Nombres, significados y mundos*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca.
- Sluga, H. & Stern, D. G. (eds.). (1996). *The Cambridge Companion to Wittgenstein*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tomasini, A. (2004). *Filosofía analítica: un panorama*. México: Plaza y Janés.
- Voelke, J. A. (1993). *La philosophie comme therapie de l'ame, Etudes de philosophie hellénistique*. Friburg: Editions Universitaires Friburg.
- Wittgenstein, L. (1999). *Werkausgabe Band 1. Tractatus logico-philosophicus. Tagebücher 1914-1916. Philosophische Untersuchungen*. Frankfurt: am Main, Suhrkamp.
- Wittgenstein, L. (1988). *Investigaciones filosóficas*. Trad. A. García Suárez y U. Moulines. Barcelona: Crítica, UNAM.
- Wittgenstein, L. (1987). *Observaciones sobre los fundamentos de la matemática*. Trad. I. Reguera. Madrid: Alianza.
- Wittgenstein, L. (1979). *Cartas a Russell, Keynes y Moore*. Trad. N. Míguez. Madrid: Tauros.
- Wood, A. (1967). *Bertrand Russell, el escéptico apasionado*. Trad. J. García-Puente. Madrid: Aguilar.