

PABLO QUINTANILLA, editor

ENSAYOS DE METAFILOSOFÍA

Capítulo 3



**FONDO
EDITORIAL**

PONTIFICIA **UNIVERSIDAD CATÓLICA** DEL PERÚ

Ensayos de Metafilosofía

© Pablo Quintanilla, editor

Primera edición, marzo de 2009

De esta edición:

© Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2009

Av. Universitaria 1801, Lima 32 - Perú

Teléfono: (511) 626-2650

Fax: (511) 626-2913

feditor@pucp.edu.pe

www.pucp.edu.pe/publicaciones

*Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio,
total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.*

ISBN: 978-9972-42-884-5

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2009-03068

Impreso en el Perú — Printed in Peru

Tugendhat, la filosofía analítica y la pregunta por el ser humano

Eduardo Fernandois

Pontificia Universidad Católica de Chile

1. Introducción

Ernst Tugendhat abre sus *Lecciones de introducción a la filosofía analítica del lenguaje* con la siguiente afirmación:

En la llamada filosofía analítica o filosofía analítica del lenguaje se reflexiona poco, y hoy menos que antes, sobre los propios fundamentos. Los autores se mueven esencialmente en cuestionamientos heredados que no son problematizados como tales¹.

Eso lo dijo Tugendhat en 1976. No creo que en la filosofía analítica de hoy exista *aun menos* reflexión metodológica que por esos años, pero me atrevería a sostener que continúa escaseando. ¿Hay contribuciones metafilosóficas importantes en Kripke, Lewis, Davidson, Michael Devitt, Michael Williams o Crispin Wright? A Dummett le debemos *un* artículo, del que hablaré más adelante; Brandom y Searle tienen un par de reflexiones más bien dispersas. En fin, se puede tener la impresión de que si bien la *palabra* «metafilosofía» es de raigambre analítica (¿no genera acaso una peculiar extrañeza en públicos no analíticos?), *en la práctica* la filosofía de la filosofía sigue siendo materia descuidada por los analíticos. Bien es cierto que Kripke, Devitt y otros podrían alegar que no hay nada nuevo que decir, o nada nuevo importante, sobre cuestiones de método. Tendríamos que discutir entonces si resulta *justificado* «moverse esencialmente en cuestionamientos heredados que no son problematizados

¹ Tugendhat, E., *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, p. 9. Existe una versión en castellano de la primera parte de este libro: Tugendhat, E., *Introducción a la Filosofía Analítica*, Barcelona: Gedisa, 2003.

como tales». Pues bien, esto es precisamente lo que hoy parece poner en entredicho el propio Tugendhat, al presentar, treinta años después, una novedosa reflexión sobre el objeto, el método y la estructura de nuestra peculiar disciplina. El presente trabajo es una reacción —tan favorable como crítica— a los textos en que dicha reflexión se ha vertido, en particular a los dos que encabezan el libro *Anthropologie statt Metaphysik* (*Antropología en vez de metafísica*), aparecido hace algunos meses². Asimismo, aprovecharé la discusión de estos textos para formular un par de comentarios sobre la filosofía analítica actual.

El *planteamiento general* de Tugendhat no hace más que explicitar el título del libro y consiste en una doble afirmación:

...que la antropología filosófica debiera ocupar el lugar de la metafísica como *philosophia prima* y que la pregunta «¿qué somos en cuanto seres humanos?» es la pregunta en la que todas las demás preguntas y disciplinas tienen su fundamento³.

Este planteamiento general se desarrolla básicamente a través de *tres tesis* que iré examinando una a una a lo largo del texto, pero que deajo anunciadas desde ya:

- (1) Así como la metafísica fue considerada antiguamente la disciplina fundamental, las diversas disciplinas filosóficas actuales debieran ser entendidas y practicadas en un marco unitario⁴.
- (2) La antropología filosófica —la propuesta disciplina fundamental— tiene, a su vez, un tema fundamental: la *comprensión humana*, que es el núcleo de lo humano en general⁵.
- (3) El hilo conductor para el tratamiento de dicho tema es el *carácter proposicional del lenguaje*⁶.

² Cf. Tugendhat, E., *Anthropologie statt Metaphysik*, München: Beck, 2007. Los textos aludidos son «Nietzsche y la antropología filosófica: el problema de la trascendencia inmanente» y «Antropología como 'filosofía primera'», ambos en: Tugendhat, E., *Problemas*, Barcelona: Gedisa, 2001. Mis comentarios giran predominantemente en torno a este segundo texto, de más reciente data. El libro en cuestión acaba de aparecer en castellano en la editorial Gedisa, pero no he tenido acceso a él.

³ Tugendhat, E., *Anthropologie statt Metaphysik*, pp. 18, 34.

⁴ *Ibid.*, p. 35.

⁵ *Ibid.*, pp. 39ss.

⁶ *Ibid.*, p. 42.

2. Marco unitario y fragmentación

Es un mérito de Tugendhat haber planteado sin ambages la pregunta de si las diferentes disciplinas filosóficas precisan de algo así como un marco de unidad brindado por alguna pregunta en común. El mérito reside en que la necesidad de un marco tal dista de ser una cuestión obvia. Tampoco es obvio que dicha cuestión *no* sea obvia. El asunto ha sido poco tratado.

Un somero vistazo a la realidad actual de la filosofía revela una tendencia a la fragmentación, al aislamiento de unas disciplinas respecto de otras. No hablo aquí de la presencia coetánea de métodos o paradigmas filosóficos diferentes, sino de la relación casi inexistente entre disciplinas particulares (ontología, epistemología, ética, filosofía del lenguaje, etc.) al interior de una misma corriente de pensamiento. Es más, temas pertenecientes a una sola disciplina son tratados a veces, en el caso de la filosofía analítica al menos, de un modo completamente inconexo. Scott Soames ha presentado hace no mucho un cuadro relativamente detallado de lo que con propiedad llama «la era de la especialización» en el presente de la filosofía analítica⁷. Ahora bien, ¿es que las cosas debieran ser distintas? ¿Y por qué?

Intentaré mostrar (a) que al responder afirmativamente a la primera pregunta, Tugendhat identifica dos aspectos que no necesariamente van de la mano, y (b) que en su respuesta a la pregunta del porqué, un importante asunto queda sin nombrar.

Revisemos la tesis (1) de su planteamiento general. Así como la metafísica fue considerada antiguamente la *disciplina fundamental*, las diversas disciplinas filosóficas actuales debieran ser entendidas y practicadas en un *marco unitario*. Ahora bien, Tugendhat no distingue —ni en la presentación de esta tesis, ni en su ulterior discusión— las dos posibilidades a las que apuntan las expresiones que ahora he puesto en cursivas: por un lado, la de que las diferentes disciplinas operen dentro de un marco que de algún modo las vincule, las encauce y sirva así de contrapeso a una dinámica de disgregación; por otro, la de que una de ellas posea, en algún sentido todavía por esclarecer, un estatuto o rol más básico que el de las demás. Estas dos posibilidades no son equivalentes, porque para que se verifique la primera no es necesario que se cumpla también la segunda. Bien podríamos querer y tener lo que Tugendhat llama un *marco unitario*⁸, sin tener —ni querer— una disciplina más *fundamental* que las demás. Porque evidente no lo es (que dicho marco unitario, horizonte común o lazo

⁷ Cf. Soames, S., *Philosophical Analysis in the Twentieth Century*, II, Princeton: Princeton University Press, 2003, pp. 461-476.

⁸ Estoy traduciendo así la expresión «*einheitlicher Zusammenhang*» (cf. Tugendhat, E., *Anthropologie statt Metaphysik*, p. 35).

vinculante tenga que constituir el *tema de una disciplina*). La promoción de algo así como una *prima philosophia* representa, entonces, solo una de dos alternativas, y en términos argumentativos, ambas se hallan, por ahora, en igual pie. No es obvio que requiramos de una filosofía primera, ni como la mejor figura alternativa de cara a la actual dispersión, ni como la forma correcta de pensar, en general, la unidad de la filosofía.

Además, lo que, según Tugendhat, justifica la pertinencia de un marco unitario (indistinto, en su caso, de una disciplina fundamental) es una confluencia de contenidos. Según él, existe de hecho un tema al cual remiten en último término todas las disciplinas filosóficas: la comprensión humana, el *Verstehen*. Me ocuparé de esta afirmación en la siguiente sección. Pero incluso si la aceptáramos —y si aceptáramos que, existiendo tal tema en común, la idea del marco unitario recibe una justificación decisiva—, la pregunta de *porqué* desaprobamos el carácter fragmentario de la actividad filosófica actual, al menos la de muchos analíticos, no encuentra en Tugendhat una respuesta satisfactoria. Mal que mal, ¿es que la fragmentación —nuestro autor habla de una «filosofía compartimentalizada» — puede ser considerada *en sí misma* un estado de cosas censurable⁹? Algunos podrían alegar que tal estado de cosas responde simplemente al modo como, durante períodos normales, avanza y debe avanzar toda ciencia —para estos efectos, también la filosofía—, por lo que no cabe lamentarlo en absoluto. Otros lo lamentarán, pero solo hasta cierto punto, considerándolo un mal menor, un precio a pagar a cambio de investigación seria (ésta pareciera ser la posición que adopta Soames¹⁰). Más o menos categóricos, estos defensores de la fragmentación hasta podrían conceder que existe un tema filosófico central, añadiendo, eso sí, que hablar de tal modo solo vale y sirve en «declaraciones oficiales», mientras que la investigación filosófica concreta, dado su avance actual, requiere del trabajo minucioso al interior de algún compartimiento minúsculo e infinitamente alejado de ese tema. En fin, obsérvese también que aunque tendemos a mirar con aprensión fenómenos como la atomización y el aislamiento, no ocurre lo mismo con la especialización, pese a su estrecha ligazón con ellos. ¿Qué decir a todo esto?

⁹ Tugendhat señala que una filosofía «compartimentalizada» representa una traición a la idea de filosofía, tal como se la entendió a partir de Platón: como una reflexión en torno a la pregunta de qué somos en cuanto seres humanos (cf. Tugendhat, E., *Anthropologie statt Metaphysik*, p. 18). Sin embargo, si bien la fidelidad al proyecto original constituye hasta cierto punto una justificación para asumir la causa del marco unitario, no puede tratarse de su única justificación, ni siquiera de la más importante. Después de todo, el proyecto podría haber cambiado —y por buenas razones— en el transcurso de la historia. No está claro, en todo caso si con la referencia a tal traición Tugendhat quiso ofrecer una justificación propiamente tal, por lo que he relegado esta observación crítica a una nota.

¹⁰ Cf. Soames, S., *Philosophical Analysis in the Twentieth Century*, p. 469. En otros pasajes (pp. 464, 476), Soames defiende más decididamente la fragmentación.

En mi opinión, buena parte de lo que cabe decir está relacionado con el asunto que en Tugendhat queda sin nombrar: el del peligro, en filosofía, de caer en la disquisición fútil, puramente técnica y sin visión alguna. Requerimos de algún marco unitario — ésta es mi tesis—, si nos importa hacer frente a la cuestión del *escolasticismo*, en el sentido peyorativo de esta palabra. Dicha cuestión es el tema de la siguiente sección.

3. Filosofía ajedrecística

Sospecho que el fantasma de la nimiedad merodea siempre y sin importar el método filosófico con que se trabaje (como pareciera atestiguarlo, por lo demás, la tensión entre tendencias esotéricas y exotéricas ya en las filosofías de la Antigüedad), pero con independencia de aquello, lo cierto es que en el caso específico de la filosofía analítica de nuestros días resulta difícil sustraerse a la impresión de que hay síntomas —ora latentes, ora bastante manifiestos— de un preocupante escolasticismo. Fue Richard Rorty, fallecido a mediados del año pasado, quien quizá más alertó sobre este riesgo; llamada de alerta que le valió invectivas, a veces destempladas y personalizadas, por parte de autores analíticos *hard core*. En mi opinión, Rorty no podía llevar más razón en este punto¹¹. En no pocos autores analíticos —mayores, pero sobre todo menores—, se constata una desmesurada valoración de la sutileza lógica y un consiguiente uso de tecnicismos y fórmulas que va más allá de lo prudente, por quedarse más acá de lo relevante. Tendencias inversamente proporcionales: a más agudeza lógica, menos peso filosófico; a más discusión de minucias, menos participantes en la discusión. Resultado: tres o cuatro autores publican *papers* que solo tendrán tres o cuatro lectores (no cuesta imaginarse quiénes). Otro aspecto ligado a este *paperismo* es que pareciera imperar en el ambiente una suerte de automatismo, en virtud del cual se reacciona por escrito frente a prácticamente cualquier artículo que toque ciertos temas, más aun proviniendo de ciertos autores. Los textos se suceden vertiginosamente, pero en no pocos de ellos vemos, o bien criticadas posiciones que *de entrada* carecen de plausibilidad, o bien defendidas afirmaciones que *no precisan* de mayor defensa. En filosofía analítica (y no solo en ella), hoy se escribe quizá demasiado.

En mi opinión, toda esta situación pone al descubierto una suerte de *descontrol*, descontrol que es sinónimo de una pérdida de rigor filosófico. El rigor de la filosofía

¹¹ Críticas de Rorty a la filosofía analítica las hay en muchos de sus textos; cf. Rorty, R., «Analytische Philosophie und verändernde Philosophie», en: *Philosophie und Zukunft*, Frankfurt a.M.: Fischer, 2000, pp. 54-78. En una línea parecida, Putnam critica a David Lewis por el uso de lo que Peirce llamó el «método de lo que es agradable a la razón» (cf. Putnam, H., *Cómo renovar la filosofía*, Madrid: Cátedra, 1994, pp. 194-198).

no consiste en la exactitud de las ciencias naturales o formales, sino —y sigo aquí al filósofo alemán Friedrich Kambartel— en el constante cuidado por que nuestros conceptos y distinciones no se *alejen* de los problemas reales que pusieron en marcha la reflexión¹². La obsesiva búsqueda de precisiones puede acabar alejándonos de los problemas filosóficos reales. Al presentar una distinción, debiéramos tomar cuidado de que sea *relevante*: que muestre alguna faceta de nuestras experiencias reales o que tenga consecuencias conceptuales, y que no se trate, en cambio, de una mera pirueta hecha por la pirueta misma. No altera las cosas, importa destacarlo, el que obviamente ningún sabio iluminado esté en poder de un criterio para determinar con exactitud a partir de qué momento una discusión deja de ser relevante y deviene bizantina. Sucede como con las hoy por hoy tan estudiadas calvicies: el que no podamos decir en qué momento exacto un señor pasa a ser calvo, no significa que no podamos señalar la calvicie de muchos señores. Lo que Rorty bautizó polémicamente como «gettierología» es un buen ejemplo: *en algún momento* esa discusión pasó a ser escolástica pura. El predicado «discusión bizantina» es, como el predicado «cabeza calva», tan irremediamente vago como real. Por cierto, no estoy negando aquí que discusiones bizantinas puedan ser un entretenido pasatiempo, un modo de ejercitar la sesera o una expresión acorde con lo enigmático de todo. No las estoy atacando en cualquier sentido, sino solo en cuanto forma más o menos regular de hacer filosofía.

Ahora bien, todas estas consideraciones resitúan nuestro problema. Como la especialización, la tendencia a la fragmentación es, en buena medida, asunto inevitable y, en el fondo, el enemigo no es tanto la fragmentación *per se*, sino la irrelevancia que ésta suele, pero no necesariamente tiene que acarrear consigo. Nuestro temor a la atomización debiera ser menor que nuestro temor a la futilidad, porque de este último debiera depender. En efecto, la cultura del especialista es el forzoso resultado de una cierta profesionalización de la filosofía en tanto que disciplina universitaria, profesionalización que, por lo demás, sus muchos lados buenos también tiene. Lo baladí, en cambio, sí se puede evitar: trabajando con *rigor*, en el sentido de Kambartel. El especialista se convierte en lo que en alemán se suele llamar un «especialista idiota» (*Fachidiot*), no tanto porque sabe solo de sus materias y es un ignorante en otras, sino más bien porque pierde el control, *i.e.*, porque no se da el trabajo —o ya simplemente no es capaz— de *desandar* el camino que va desde las preguntas originales hasta los debates más especializados. Me resulta plausible pensar que cada vez que

¹² Cf. Kambartel, F., *Philosophie der humanen Welt*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1989, p. 10.

hagamos ese camino de vuelta (si es que aún existe), le estaremos dando a la filosofía aquel mínimo de unidad que realistamente cabe desear¹³.

Así las cosas, la cuestión del marco unitario puede ser enfocada bajo una luz distinta. Su función sería la de impedir que los estudios, por especializarse tanto (lo que en sí no está mal), acaben tornándose estériles e irrelevantes. Dicho de otro modo, el denominador común que brinda la pregunta por el ser humano, o alguna pregunta relacionada, es el que nos permite afirmar que la filosofía no es ajedrez o algún tipo similar de gimnasia mental¹⁴. La actividad filosófica no solo se distingue de la ajedrecística por seguir reglas distintas, como resulta obvio, sino además porque algo nos podría enseñar sobre quiénes somos, sobre el sentido de nuestra existencia o sobre lo que cabe imaginarse por una vida buena, en suma, porque —a diferencia del ajedrez— posee una *importancia espiritual y práctica en nuestras vidas*. Se suele decir, y es cierto, que la actividad filosófica surge de una actitud ociosa, que es un canto a lo perfectamente inútil. Pero eso vale también de la resolución de crucigramas. Se puede ser ocioso en muy diferentes sentidos y la importancia de serlo, en uno u otro, también puede resultar muy diferente.

No todos, huelga decirlo, verán las cosas de este modo. Se cuenta que Saul Kripke, al ser consultado por qué investiga en filosofía del lenguaje, responde derechamente: «Porque me divierte hacerlo». La idea de que la filosofía pueda ser, en algún sentido relevante para la vida, no le es, claro está, desconocida; empero, le resulta completamente ajena. Y más de alguien habrá, entre quienes lean estas líneas, que vea las cosas como Kripke. Pues bien, me parece que aquí, o más o menos aquí, la discusión llega a su fin. Kripke simplemente no está interesado en establecer una diferencia, más allá de las reglas, entre filosofía y ajedrez. Y siendo así, dudo de que exista un argumento para moverlo de su posición. De todo hay en la viña de la filosofía. Como sostiene Robert Nozick, no parece posible satisfacer el deseo de comenzar a filosofar de un modo neutral, es decir, exento de supuestos filosóficos (y desde luego que al sostener *esto*, Nozick tampoco fue neutral)¹⁵. Es muy probable que se trate de un deseo desproporcionado. Por ello, en el fondo solo cabe *presentar* nuestra opción, iluminándola desde ángulos siempre diversos y describiéndola de un modo que

¹³ En la discusión precedente hay, pienso, dos cuestiones de fondo que sería menester tratar con más detención: la relación entre filosofía y ciencias exactas y la cuestión de si la filosofía se agota en su existencia como disciplina universitaria. Los filósofos analíticos «duros» subrayan los parecidos entre ciencia y filosofía, mientras que apenas se plantean si ésta pueda ser algo distinto de lo que solemos ver en la academia, dejando así de lado lo que Kant llama el concepto mundano (*Weltbegriff*) de filosofía o lo que pudiera significar la filosofía como forma de vida. Abordar estas cuestiones me llevaría aquí demasiado lejos.

¹⁴ Pienso en la pregunta por la vida buena y en la cuestión del sentido de la vida. Véase también la nota 16.

¹⁵ Nozick, R., *Philosophical Explanations*, Oxford: Oxford University Press, 1981, p. 19.

acaso *dé que pensar* a quienes mantienen opciones muy diferentes, que acaso eche a andar una discusión¹⁶. Quizá quepa recordar, por ejemplo, que fue una extraña mezcla de motivaciones existenciales y pura curiosidad intelectual la que a muchos de nosotros nos llevó a estudiar filosofía. Sorprenderá menos, entonces, que a muchos nos importe distinguir entre filosofía y ajedrez (aunque este último también nos pueda encantar).

Comparto entonces con Tugendhat la idea de que las disciplinas filosóficas sean practicadas dentro de un marco de unidad, así como su propuesta de ver ese marco en la pregunta por el ser humano o alguna pregunta similar¹⁷. Pero el *motivo* de mayor preocupación es, pienso, el riesgo, siempre latente, de que nuestras discusiones, por volverse inevitablemente especializadas, acaben volviéndose también —pero esta vez de un modo evitable— indistintas de tal o cual deporte cerebral. Es en contra de eso que mantener viva la cuestión del ser humano pareciera servir como buen antídoto. Ahora bien, surge entonces la duda de si hablamos del tema de una disciplina fundamental llamada antropología filosófica, o si no hablamos de algo mucho más vago, pero no por ello dispensable: una pregunta que es el horizonte al que debiera apuntar, el marco en el que debiera estar inscrita toda indagación filosófica. Esta sospecha se ve alentada por un pequeño detalle histórico. Me refiero a las famosas cuatro preguntas de Kant: qué puedo conocer, qué debo hacer, qué me cabe esperar, y qué es el ser humano¹⁸. Como se recordará, el pasaje dice que las tres primeras *se refieren a (beziehen sich auf)* la pregunta antropológica¹⁹. Y en este contexto, el verbo no solo es vago, sino que cabe leerlo como *pretendidamente* vago —tanto como la retórica del marco o del horizonte. Wittgenstein nos recuerda que la imagen que necesitamos es a veces precisamente la difusa²⁰.

¹⁶ ¿Será necesario decir que esto es cualquier cosa menos relativismo metafilosófico? Se trata, en cambio, de la *profunda* verdad que encierran las siguientes palabras: «...en filosofía no existen pruebas; no hay teoremas ni problemas que se puedan resolver con una afirmación o una negación» (Waismann, F., «Mi perspectiva de la filosofía», en: Ayer, A.J. (ed.), *El positivismo lógico*, México D.F.: FCE, 1965, p. 349. El texto de Waismann es una admirable defensa de esta triple afirmación).

¹⁷ Sobre la pregunta «¿qué es el ser humano?» habría que decir, desde luego, mucho más: sobre su estructura, su carácter tan descriptivo como normativo, su alcance universal o histórico, su relación con las preguntas por la vida buena y por el sentido de la vida, entre otros aspectos. Junto con algunas indicaciones en los textos de Tugendhat, lo más iluminador que he encontrado al respecto está en Wolf, U., *La filosofía y la cuestión de la vida buena*, Madrid: Síntesis, 2002.

¹⁸ Cf. Kant, Immanuel, *Logik*, en: *Werkausgabe*, VI, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1982, pp. 447ss.

¹⁹ Es cierto: en la primera parte de la misma oración Kant señala que, en el fondo, la metafísica, la moral y la religión podrían ser *incluida* en la antropología («Im Grunde könnte man alles dieses zur Anthropologie rechnen»). Pero si se lo piensa bien, tampoco este «incluir en» (el *rechnen zu*) resulta tan claro.

²⁰ Wittgenstein, Ludwig, *Investigaciones Filosóficas*, Barcelona/México D.F.: Crítica/UNAM, 1988, § 71.

4. Sobre la idea de una disciplina primera

Tugendhat concibe la comprensión humana, ya se dijo, como aquel aspecto en el que convergen todas las disciplinas de la filosofía. «Resulta francamente difícil tener que imaginarse una disciplina filosófica que no remita de vuelta a la comprensión humana»²¹. Esto vale incluso de la ontología, pues «el ser es algo que encontramos únicamente en nuestra comprensión»²². Es más, si se enfoca la problemática de la fe como una inquietud humana, se admitirá que también la teología remite a la comprensión.

Tengo mis problemas con este recurso al *Verstehen*. Por de pronto, habría que mostrar en qué descansa el privilegio que aquí se le concede. Sin tanta maldad, uno podría decir, parafraseando la cita anterior, que no cabe imaginarse una disciplina filosófica que no remita a la actividad del *pensar* o a la práctica de *dar razones* o al gesto de *preguntar*. Es cierto que Tugendhat mostró en sus *Lecciones* de 1976 que la pregunta por el ser en general se reformula con provecho como la pregunta por la estructura de la comprensión humana. Además, quizá se pueda decir que pensar, sin ser exactamente lo mismo, indica una relación con el dar y pedir razones, y que éste, a su vez, remite a la comprensión. Sin embargo, todas estas relaciones son conexiones *mutuas* y no reducciones. Los conceptos en juego son igualmente originarios, por lo que las remisiones de unos a otros no justifican el privilegio que recibe en Tugendhat la comprensión por sobre otros candidatos tradicionales.

La presente discusión está relacionada con la tesis (2) que nos dice que la antropología filosófica —la propuesta disciplina fundamental— tiene, a su vez, un tema fundamental: la *comprensión humana*, el núcleo de lo humano en general²³.

La consecuencia implícita en esta tesis, y Tugendhat no titubea en hacerla explícita, es que la pregunta «¿en qué consiste la comprensión humana?» constituye, al mismo tiempo, la pregunta fundamental de la filosofía. Salta a la vista el profuso empleo del vocabulario asociado al *fundamento*, a lo *básico*, lo *nuclear*²⁴. Ahora bien, ¿qué *significan* aquí estas palabras? Tugendhat no se plantea esta pregunta.

Resulta por ello conveniente revisar aquí la propuesta de Michael Dummett, quien, tras definir la filosofía analítica como aquella corriente que «sigue a Frege en

²¹ Tugendhat, E., *Anthropologie statt Metaphysik*, p. 36

²² *Ibid.*, p. 35.

²³ *Ibid.*, pp. 39ss.

²⁴ En usos relativos al tema: *Grundfrage* (pregunta fundamental; *ibid.*, pp. 39, 40, 47), *Grundlage* (base, fundamento; *ibid.*, p. 34), *Grunddisziplin* (disciplina fundamental; *ibid.*, p. 35), *Grundlagendisziplin* (disciplina de los fundamentos; *ibid.*, pp. 37ss.), *Kern* (núcleo; *ibid.*, p. 18), *Kernbereich* (zona nuclear; *ibid.*, pp. 39, 45), etc.

lo que respecta a aceptar que la filosofía del lenguaje es el fundamento del resto de la disciplina»²⁵, puntualiza su definición, señalando que:

...*hasta que* no sepamos con razonable certeza qué forma ha de tener una teoría razonable del significado... la corrección de una parte del análisis llevada a cabo en otra parte de la filosofía no puede determinarse cabalmente²⁶.

Dummett aboga por una filosofía del lenguaje que suceda a la epistemología en su rol de *prima philosophia* y, valiéndose de la imagen del árbol, la presenta como el tronco que sostiene aquel trabajo que se realiza en las ramas, es decir, en el resto de disciplinas (a cuyos temas llama, consecuentemente, «temas especiales»). En suma: bajo este esquema hay un asunto a resolver en primer lugar, mientras que lo demás es cuestión de ulterior aplicación. Es una manera concreta de entender el discurso de los fundamentos²⁷.

Sin embargo, la historia de Dummett no ha convencido a muchos en el mundo analítico (y ni hablar de otros). En mi opinión, la razón obedece a que en ella se confunden dos cosas diferentes: un *linguistic turn* bien entendido, por un lado, y la clarificación filosófica del concepto de significado, por el otro. Una cosa es considerar que, en un sentido muy amplio, las cuestiones de la filosofía son *cuestiones relativas al lenguaje*, dado que el mejor modo de comenzar a investigar conceptos —la materia prima del filósofo— es fijándose en características del uso de las palabras correspondientes en un lenguaje natural. A eso se le ha llamado *linguistic turn* y resulta aquí particularmente interesante recordar que es lo mismo que Tugendhat denominó en 1976 «un concepto metódico *vago* pero irrenunciable de filosofía analítica del lenguaje»²⁸. Una cosa muy *distinta* es buscar una elucidación filosófica del concepto de significado lingüístico (y algunos agregaríamos que intentar construir una teoría sistemática del significado es incluso *otra* cosa). Lo primero es plegarse a un consejo muy general de carácter *metodológico*; lo segundo es embarcarse en una investigación *temática*, una entre muchas otras posibles. Para lo primero es *suficiente* un marco general de referencia como el que acabo de indicar: que los conceptos dicen relación con el uso reglado de ciertas palabras en un lenguaje natural. En cambio, para un filósofo interesado en el tema del significado afirmar eso es apenas *comenzar*.

²⁵ Dummett, M., *La verdad y otros enigmas*, México D.F.: FCE, 1990, p. 539.

²⁶ *Ibid.*, p. 552. Las cursivas son mías.

²⁷ Hay un planteamiento parecido en Searle, quien escribe: «Los filósofos lingüísticos del período que estoy discutiendo no tenían una teoría general del lenguaje sobre la cual basar sus análisis conceptuales particulares.» (Searle, J., *Actos de habla*, Madrid: Cátedra, 1986, p. 151). El objetivo que Searle asocia con su teoría de los actos de habla es precisamente el de llegar a establecer tal teoría general del lenguaje.

²⁸ Tugendhat, E., *Vorlesungen*, p. 127. El énfasis es mío.

En este punto acudo a Wittgenstein, quien alguna vez señaló sin ambages que «la palabra ‘significado’ no ocupa una posición superior a la de otras palabras»²⁹. Pero Wittgenstein tiene además una alternativa plausible a historias como la de Dummett, y es por esto que conviene sacarlo a colación. En uno de los lugares en que aparece la famosa idea de la filosofía como terapia filosófica, leemos:

Se resuelven problemas (se apartan dificultades), no un *único* problema. No hay un *único* método en filosofía, si bien hay realmente métodos, como diferentes terapias³⁰.

Al enfatizar la pluralidad de los problemas filosóficos y de los correspondientes métodos de solución, Wittgenstein pretende contrarrestar lo que Anthony Kenny llama apropiadamente una «visión fundacional de la filosofía» (*foundational view of philosophy*), en especial, la concepción cartesiana de la epistemología como disciplina fundamental³¹. Ahora bien, Wittgenstein critica en el caso particular de la filosofía cartesiana una actitud filosófica *en general*, por lo cual su crítica afecta igualmente al estatuto «fundamental» que en la filosofía clásica se atribuyó a la metafísica, que Dummett y Searle asignan a la filosofía del lenguaje y del cual Tugendhat quiere imbuir ahora a la antropología filosófica. Lo que propone Wittgenstein es reemplazar la inveterada metáfora de la construcción de un edificio, fuente inspiradora del modo fundacionalista de pensar, por una nueva imagen:

En la filosofía no colocamos un cimiento, sino que ordenamos una habitación y al hacerlo tenemos que asir todas las cosas una docena de veces³².

Esto recuerda, a su vez, la conocida comparación de la actividad filosófica con la clasificación de libros en una biblioteca³³. Ambas imágenes cuestionan la idea de que el problema filosófico genuino sea aquél que deba solucionarse *antes* de que se pueda emprender seriamente cualquier otra indagación. Con Kenny pienso que a

²⁹ Wittgenstein, Ludwig, *Vorlesungen 1930-1935*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1989, p. 185.

³⁰ Wittgenstein, Ludwig, *Investigaciones Filosóficas*, § 133.

³¹ Cf. Kenny, A., *The Legacy of Wittgenstein*, Oxford: Basil Blackwell, 1984, pp. 46ss. Wittgenstein no desapruera una *interpretación* del problema del conocimiento, que va desde Descartes hasta el positivismo lógico. Resulta por ello convincente que Toulmin lea las conocidas formulaciones antifilosóficas de Wittgenstein, no como referidas a *toda* la historia de la filosofía, sino solo a un período: «...the philosophy whose ‘death’ Wittgenstein proclaimed was less the entire tradition of philosophical thinking, from Thales on, than it was the new, purely theoretical style in philosophy inaugurated by Descartes in the 1630s...» (Toulmin, S., «Wittgenstein and the Death of Philosophy», en: Haller, R. y J. Brandl (eds.), *Wittgenstein. Eine Neubewertung. Akten des 14 Internationalen Wittgenstein-Symposiums*, I (1990), p. 225).

³² Wittgenstein, Ludwig, *Vorlesungen 1930-1935*, p. 46.

³³ Wittgenstein, Ludwig, *Los Cuadernos Azul y Marrón*, Madrid: Tecnos, 1976, p. 75.

esto se refiere la enigmática observación: «El descubrimiento real es el que me hace capaz de dejar de filosofar cuando quiero»³⁴. En efecto, en el marco de la *foundational view* sería una irresponsabilidad dejar de filosofar antes de haber solucionado *el* problema. Sin embargo, no hay en la filosofía problemas «más filosóficos» que otros; ni los epistemológicos ni los semánticos, ni los ontológicos ni los antropológicos, pueden arrogarse tal distinción. Las imágenes de ordenar un cuarto o de reubicar los libros de una biblioteca sugieren, por el contrario, una concepción *holista* del quehacer filosófico, que en el *Cuaderno Azul* aparece formulada en los siguientes términos: «...cada nuevo problema que surge puede poner en cuestión la *posición* que nuestros resultados parciales previos han de ocupar en el cuadro final»³⁵. Podemos reconocer en esta descripción si pensamos, por ejemplo, en la experiencia concreta de redactar un texto; pero la cita describe también muy adecuadamente la situación en que nos encontramos, en general, al revisar nuestras opiniones filosóficas. Las más de las veces no es tanto una cuestión de rechazar de plano tal o cual opinión. Se trata más bien de acomodarla o hacerla calzar mejor con otras.

No es casual entonces que la propuesta de poner la filosofía del lenguaje en el lugar de la epistemología —la que a su vez habría reemplazado antes a la metafísica, la misma que ahora Tugendhat propone sustituir por antropología— haya tenido tan escasa acogida. Y es que no resulta *realista* concebir la actividad filosófica en términos fundacionalistas. La figura del problema fundamental y la posterior aplicación de su solución a otros problemas es demasiado rígida y simplista, *aunque* leamos el «posterior» en un sentido puramente lógico y no temporal. Las cosas simplemente no parecen funcionar así, ni tampoco se advierte por qué debieran hacerlo. Y es que existe una manera alternativa y más realista de oponerse a la fragmentación y, sobre todo, al escolasticismo. Por lo demás, en el escenario fundacionalista todo se volvería mucho más aburrido: los problemas de aplicación tienden a oponerse a las *búsquedas* auténticas, a la solución de verdaderos *dilemas*, en fin, a cualquier tarea que requiera no solo de inteligencia calculadora, sino también de fantasía y profundidad intelectual. En dicho escenario, filósofos o filósofas que no trabajaran en temas de antropología filosófica —más precisamente, en el tema de la comprensión humana— serían filósofos o filósofas que se contentan con temas *secundarios*. De llegar una generación realmente ambiciosa de filósofos o filósofas, habría que temer por la suerte de la epistemología, la estética, etc. Acaso Tugendhat no percibió lo anterior como el resultado consecuente de su propuesta, porque no se detuvo en el sentido de la palabra «fundamental» en este contexto. Por mi parte, no veo por ahora que la

³⁴ Wittgenstein, Ludwig, *Investigaciones Filosóficas*, § 133.

³⁵ *Ibid.*

idea de una disciplina primera pueda ser articulada claramente de un modo distinto a como ocurre en Dummett.

5. Lo antropológico: ¿pregunta o disciplina?

Demos ahora un paso más, ¿Cabe hablar en realidad de la antropología filosófica como una *disciplina* (una disciplina más, ya que no la fundamental), así como hablamos de la moral, la estética, la ontología, la lógica, etc.?

¿Cuáles serían las preguntas que competen a una tal disciplina? Habiendo rechazado la comprensión como *el* tema de los temas antropológicos, cabe pensar en muchas posibilidades, todas importantes. Una pregunta que obviamente se plantea es la de si el ser humano es solo cuerpo o existe además algo así como la mente. Sin embargo, esto ya se discute, y a un nivel muy avanzado, en la filosofía de la mente. También es antropológicamente relevante esclarecer si el hombre posee realmente libertad, y en qué medida; pero esto es lo que ya se intenta hacer en un viejo debate metafísico. ¿Somos los seres humanos esencialmente egoístas, como pensaba Nietzsche? A eso debieran ofrecer alguna respuesta, siempre más o menos tentativa las investigaciones éticas. Y, en fin, el significado profundo de que hombres y mujeres seamos seres racionales es lo que procuran desentrañar teorías de la racionalidad, que, sin conformar una disciplina propiamente tal, representan una pequeña sección al interior de la filosofía teórica. Se ve hacia dónde voy: *los temas de la supuesta antropología filosófica ya tienen su lugar* —sus expertos, sus congresos, sus vocabularios—, o bien en disciplinas tradicionales, o bien en lo que se podría llamar «contextos de discusión» (como el de la teoría de la racionalidad, cuyas preguntas no son suficientes o lo suficientemente diversas como para constituir lo que llamaríamos una disciplina). Estas disciplinas y estos contextos de discusión se han ido formando espontáneamente a lo largo el tiempo y su vitalidad varía con el correr del mismo. Y aunque las divisiones nunca son del todo exactas, ni menos fijas (sobre todo las de los «contextos de discusión», más propensos a nacer, morir y, a veces, resucitar), dichas divisiones poseen, por cierto, utilidad práctica a la hora de organizar programas de estudio, contratar profesores o buscar evaluadores de proyectos de investigación.

Los grandes temas relativos al ser humano ya poseen, entonces, su lugar en los organigramas tradicionales de la filosofía. No necesitamos *de una disciplina más*, llamada «antropología filosófica», como pensaron Scheler, Plessner y Gehlen a comienzos del siglo pasado en Alemania. No puede ser casual que la idea de fundar una tal disciplina surgiera tan tarde en la historia de la filosofía occidental, a pesar de que la preocupación por lo humano se remonta a la sofística y Sócrates. Tampoco

creo que sea una vicisitud histórica, como piensa Tugendhat, el que después de la primera mitad del siglo pasado tal disciplina haya pasado de moda, hecho que él atribuye a la influencia del pensamiento de Heidegger, en el que la pregunta por el ser desplazó a la pregunta por el ser humano³⁶. El asunto es al revés: la peculiaridad histórica fue —y esto al margen de las críticas de Heidegger y Husserl— la de querer fundar en algún momento una antropología filosófica como disciplina. En mi opinión, la ausencia de tal disciplina a lo largo de casi toda la historia de la filosofía obedece a una razón más profunda: que la inquietud antropológica está presente, o debiera estarlo, en prácticamente *toda* ocupación filosófica. Scheler, Plessner y Gehlen escogieron una estrategia equivocada para una buena causa. Es lo que pienso también sobre la reciente propuesta de Tugendhat³⁷. Y el punto importa: tener una disciplina filosófica especializada en la cuestión de lo humano equivaldría en la práctica a *dispensar* a los filósofos que trabajan sobre el lenguaje, la ética, el conocimiento, la experiencia estética, etc., de ocuparse, aunque siempre de forma indirecta, precisamente de esa cuestión, so pena de tornar baldío su trabajo especializado. O bien no existe en filosofía el especialista sobre lo humano, o bien todos debemos serlo.

Por otro lado, ¿tiene la supuesta antropología filosófica un método? Tugendhat así lo cree, como queda de manifiesto en su tesis (3) que nos dice que el hilo conductor para el tratamiento del tema del *Verstehen* es el *carácter proposicional del lenguaje*³⁸.

Como las anteriores, se trata nuevamente de una tesis metodológica. Sin embargo, en el siguiente apartado la comentaré como la tesis de contenido que también es, a saber, la del ser humano como el ser dotado de un lenguaje proposicional: el «ser proposicional», como podríamos decir. Sobre la existencia de un supuesto método de una supuesta antropología filosófica, me limitaré a decir que no se ve mucho en común entre los modos y estilos en que han sido confeccionado textos como «Sobre la antropología del actor» de Plessner, «Sobre el hombre y sus emociones» de Elias, el excelente trabajo de Hartmut Böhme sobre el tacto, el ensayo en que Ursula Wolf

³⁶ Cf. Tugendhat, E., *Anthropologie statt Metaphysik*, pp. 17ss.

³⁷ Si me preguntaran dónde ubicar entonces algunos de los textos de Plessner, Scheler, Gehlen y otros autores, textos que abordan explícitamente la pregunta «¿qué es el ser humano?» y que no resultaría natural catalogar como filosofía de la mente, ética o epistemología, respondería que podemos hablar de un *contexto de discusión* llamado antropología filosófica, así como lo son también la teoría de la causalidad o la de la argumentación. Lo que señalo a continuación en el texto principal demuestra que esta respuesta (antropología filosófica como contexto de discusión, pero no como disciplina) *no* es una salida puramente terminológica.

³⁸ Cf. Tugendhat, E., *Anthropologie statt Metaphysik*, p. 42.

comenta textos de Handke y el libro de Harry Frankfurt sobre el amor³⁹. Se trata de estrategias muy diferentes y ninguna pareciera más legítima que las demás. El punto de referencia puede ser la literatura o tal o cual descubrimiento biológico. Dependiendo del asunto, será oportuno conceder más o menos espacio a consideraciones históricas. El análisis puede ser fundamentalmente conceptual; el estilo ensayístico puede venir requerido por el tema. No se ve entonces que haya *un* hilo conductor (una pregunta rectora, una clave de entrada) para el tratamiento filosófico del tema humano, por lo que (3), tomada como tesis metodológica, parece por de pronto cuestionable.

Concluyo entonces que la cuestión del ser humano puede ser vista simplemente como eso: una *pregunta* que nos debiera importar a todos y no una *disciplina* a la que algunos pudieran dedicarse.

6. Dos visiones del lenguaje (y del ser) humano

El ser humano como «ser proposicional»: se trata de un motivo que Tugendhat había trabajado ya en su libro *Egocentricidad y mística* y que retoma en los textos que comento⁴⁰. Las limitaciones de un artículo me impiden ser justo con la riqueza, sutileza y profundidad de este material. A partir de la estructura proposicional del lenguaje, Tugendhat reconstruye con originalidad las ideas de racionalidad, responsabilidad y reflexión. Lo que Plessner y Scheler describieron como la objetivización de un mundo o el distanciamiento respecto del mismo, rasgo típico de la condición humana, es localizado ahora en características del lenguaje, con lo que las descripciones se hacen más concretas y menos metafóricas. En el primer texto de *Antropología en vez de metafísica*, Tugendhat elabora además la noción de «trascendencia inmanente», poniendo productivamente en juego aportes de Nietzsche, Fromm y Murdoch. Con todo, quiero explicar a continuación por qué su reflexión antropológica basada en el lenguaje me parece insuficiente.

Diversos pasajes del hoy llamado «tercer Wittgenstein» permiten elaborar una constante antropológica ligada al lenguaje que Tugendhat simplemente deje de

³⁹ Los textos mencionados de Plessner y Elias, al igual que el de Böhme («En pro de lo bajo. El sentido del tacto en el sistema de los sentidos») aparecen compilados en: Gebauer, G. (ed.), *Anthropologie*, Leipzig: Reclam, 1998. Las otras dos referencias son a Wolf, U., «El bosquejo de aquel día. Una lectura filosófica de la trilogía de ensayos de Peter Handke», en: *Estudios de Filosofía* (Universidad de Antioquia), 11 (1995), pp. 241-256, y a Frankfurt, H., *Las razones del amor*, Barcelona: Paidós, 2004.

⁴⁰ Cf. Tugendhat, E., *Egocentricidad y mística*, Barcelona: Gedisa, 2004.

lado⁴¹. Pienso concretamente en aquellos fenómenos a los que se alude en la segunda parte de las *Investigaciones* con la noción de «vivenciar el significado de una palabra». Por ejemplo, el que nos resulte natural llamar al día martes «delgado» más bien que «gordo», que calza mejor al miércoles. O que la palabra «Beethoven» le quede tan bien al rostro y las obras del compositor. O que nos parezca extraño el uso de la palabra «torre», cuando, habiendo convenido con otra persona usarla como «colegio», esta persona nos pide ir a la torre; más todavía: que nos parezca extraño, *aunque* de hecho entendamos la petición y vayamos al colegio. Wittgenstein habla en este contexto del «rostro familiar de una palabra», de «la sensación de que una palabra ha absorbido en sí su significado», de la palabra como «el retrato vivo de su significado»⁴². Seres que carecieran de estas experiencias fisiognómicas —que fueran ciegos para el así llamado «significado secundario»— carecerían, según Wittgenstein, de algo fundamental: «el cariño (*Anhänglichkeit*) por sus palabras»⁴³. Estos seres corresponderían en realidad a «un tipo diferente de ser humano»⁴⁴. Si preguntamos ahora *dónde* se juegan principalmente tales experiencias fisiognómicas, solo cabe la respuesta de Stephen Mulhall: se juegan en nuestra relación *con la lengua materna*, esa única lengua en que tenemos, por ejemplo, una experiencia profunda de la poesía y en la que más natural nos resulta expresar nuestras emociones más íntimas⁴⁵. La lengua materna —lengua, que no lenguaje— es el lugar donde nace y se cría esa segunda naturaleza que todo ser humano adquiere *qua* ser parlante, *qua* ser cultural. Nuestra relación con ella nunca se igualará, sabido es, a la que podamos establecer con otras lenguas. En mi interpretación, sujetos completamente «ciegos para el significado secundario» en rigor no existen, porque se trataría de sujetos *carentes de una lengua materna*. Un tipo muy diferente de ser humano, por cierto.

No es difícil apreciar que se trata de una perspectiva sobre el lenguaje muy diferente a la de Tugendhat. Sin ir más lejos, los fenómenos apuntados en el párrafo anterior de proposicional nada tienen, y esto en un doble sentido: por un lado, se juegan

⁴¹ El *corpus* asociado a la noción de «tercer Wittgenstein» abarca los textos escritos después de 1946, es decir: *Sobre la certeza*, *Observaciones sobre los colores*, *Zettel*, todos los textos sobre filosofía de la psicología y el que se publicó como segunda parte de las *Investigaciones*.

⁴² Las tres expresiones aparecen en Wittgenstein, Ludwig, *Investigaciones Filosóficas*, p. 499.

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ Wittgenstein, Ludwig, *Últimos escritos sobre filosofía de la psicología*, I, Madrid: Tecnos, 1987, p. 2. Estos y otros pasajes demuestran que la obra última de Wittgenstein ciertamente merece ser leída también en clave antropológica. Cf. Medina, J., «Wittgenstein's Social Naturalism: The Idea of 'Second Nature' After the Philosophical Investigations», en: Moyal-Sharrock, D. (ed.), *The Third Wittgenstein. The Post-Investigations Works*, Hampshire: Ashgate, 2004, pp. 79-92.

⁴⁵ Cf. Mulhall, S., «Seeing Aspects», en: Glock, H.-J. (ed.), *Wittgenstein: A Critical Reader*, Oxford: Blackwell, 2001, pp. 246-267.

o localizan fundamentalmente en *palabras* y no en oraciones (o en estas últimas, solo en la medida en que son experimentadas a partir de las primeras; piénsese en las frases que aparecen en un poema); y, por otro lado, se trata siempre de *cómo* se vivencian las palabras de una lengua y no de *lo que* con ellas podemos expresar. En fin, sospecho que una concepción antropológica en la que el énfasis puesto en el carácter proposicional del lenguaje lleva más o menos directamente a privilegiar lo racional en desmedro de lo emocional, perdería su unilateralidad (o tendría incluso que ser revisado más a fondo), si se quisiera hacer justicia a las consecuencias antropológicas que parecen seguirse de reflexiones igualmente pertinentes sobre el lenguaje, como las que acabamos de revisar en Wittgenstein⁴⁶.

Ahora bien, podemos ver ahora que existe además una conexión entre la *concepción* de lo humano en Tugendhat y el *método* que emplea para abordar el tema. Tugendhat busca algo común, esencial o último en el ser humano, de lo cual se derive lo demás —sino todo, buena parte de lo demás. Las cuestiones de forma y estilo suelen conllevar cuestiones de contenido (y viceversa). En este caso, la idea de una disciplina *fundamental* se refleja en la tesis del carácter proposicional como lo *fundamental* del lenguaje y del ser humano. He llamado la atención sobre la dimensión del apego emocional a nuestra lengua materna, también para sugerir que un modo de pensar fundacionalista, como el que se registra en Tugendhat, es quizá más propenso a generar visiones sesgadas que un modo de pensar holista. En este y otros temas debiéramos contentarnos con explicitar y describir parecidos de familia, aunque me apuro en conceder que esto no es más que un bonito deseo: una reflexión detenida sobre la relevancia metafísica de la noción wittgensteiniana es tarea que, hasta donde sé, no se ha llevado a cabo.

7. Una reflexión final

Antropología en vez de metafísica: mi reacción a este planteo ha sido crítica en muchos puntos, pero esto no debiera ocultar el hecho de que comparto lo que me parece ser la *motivación de fondo* de Tugendhat, a saber, la necesidad de mantener viva la pregunta por el ser humano, o alguna pregunta emparentada, como contrapeso a las tendencias de desintegración —donde yo puntualizaría: sobre todo, con el fin de no caer en el

⁴⁶ Cf. Tugendhat, E., *Anthropologie statt Metaphysik*, pp. 44ss, donde el autor matiza su posición, precisando que no pretende reducir la comprensión humana en general a la comprensión lingüística en particular (recuerda, para tal efecto, la comprensión de la música o las artes visuales, o fenómenos como los gestos, la sonrisa, la risa y el llanto). El disenso, sin embargo, sigue en pie, puesto que atañe a una cabal comprensión filosófica de la comprensión *lingüística*.

escolasticismo. Mis objeciones tienen que ver con la *articulación metodológica* de dicha motivación. En concreto, no pienso que la antropología filosófica constituya una filosofía primera, porque desconfío con Wittgenstein de *toda* visión fundacional de la filosofía, cual sea la disciplina de turno llamada a officiar de fundamento. Tampoco pienso que la antropología filosófica posea una pregunta fundamental en la pregunta por la estructura de la comprensión humana. Y ni siquiera considero conveniente fundar o refundar una tal disciplina, porque hacerlo sería dispensar a quienes no se dedicaran a ella de tratar sus respectivos temas en la perspectiva de lo humano (luz verde para que hiciera escuela el escolasticismo)⁴⁷.

Para terminar, una reflexión meta-metafilosófica: ¿es acaso necesario o conveniente ocuparse de cuestiones de método? ¿En esta vida tan corta no bastará con avocarse directamente al tratamiento de los temas filosóficos y dejar filosofías de la filosofía para otra vida? Si en cuestiones de contenido nunca nos ponemos de acuerdo, ¿será sensato esperar que lo podamos hacer en cuestiones metodológicas? En fin, ¿es siquiera deseable publicar *ensayos de metafilosofía*? Mi sincera respuesta a esta cuestión es que *de vez en cuando* sí importa, y mucho, preguntarse por lo que la filosofía es y debe ser. Es cierto, en toda reflexión metodológica existe el riesgo de olvidar los contenidos y generar un discurso sobre la filosofía que flota, por así decir, en el vacío. Por eso, en general intento disuadir a mis alumnos de escribir una tesis sobre la concepción de filosofía de tal o cual autor. La reflexión sobre cómo entrar en los temas o problemas debe realizarse *a propósito de* nuestro intento de entrar en ellos. Sin embargo, existe el peligro inverso de dar por descontado que se sabe definitivamente lo que la filosofía es y se cuenta con el método correcto. Esta es una actitud eminentemente antifilosófica, pues entre los extraños rasgos de la filosofía figura no solo el que nunca esté definitivamente claro cuál sea el método más conveniente, sino también que ni siquiera existan acuerdos pasajeros al respecto. El científico podrá acaso burlarse de lo siguiente, cambiarlo no podrá: de alguna manera lo que hace de alguien un filósofo o una filosofía es que nunca sabe («a ciencia cierta») lo que sea en realidad la filosofía. Es por ello que de vez en cuando debiéramos preguntarnos cómo procede una buena reflexión filosófica, intentando sobre todo incorporar aspectos de tradiciones filosóficas que conocemos

⁴⁷ Mucho de lo expuesto puede resultar casi obvio para quienes trabajan en filosofía práctica. Pero no son esos afortunados —cuyo tema los libra casi automáticamente del fantasma de la nimiedad— los que aquí he tenido en mente, sino más bien quienes trabajan en ontología, epistemología, filosofía del lenguaje o filosofía de la mente (no por nada las disciplinas en que más trabajan filósofos analíticos), o en teorías de la verdad, la causalidad, el significado, la argumentación, la intencionalidad o la metáfora. En todos estos campos, la idea de que la preocupación por lo humano debiera ser el norte de lo que hacemos, obviamente no es tan obvia como para quien se ocupa de debates éticos, sociales o políticos.

menos. Pequeños cambios metafilosóficos pueden llevarnos no necesariamente a desechar un resultado anterior, pero sí a reubicarlo con respecto a otros resultados. Es una de esas ocasiones en que nos toca reorganizar los objetos de un cuarto o los libros de una biblioteca.

Acabo con una cita del libro *Da Ilusão e do Auto-Engano na Filosofia* de Pedro Vasco de Almeida Prado, filósofo portugués del siglo XIX, un gran olvidado. El hallazgo es de Peter Bieri, autor analítico que —como Rorty, Putnam y varios más— ha sentido a ratos gran desencanto ante las tendencias escolastizantes de la filosofía en que se educó. Aunque en nada de lo anterior me referí a los «hagiógrafos» que de Almeida Prado menciona en la cita, sus palabras expresan inmejorablemente el espíritu de este trabajo:

Hay dos tipos de filósofos de los cuales no me fío. Los primeros son los técnicos, los que toman la exactitud de la matemática por modelo y creen que la claridad reside en la fórmula. Los segundos son los hagiógrafos, en cuyas manos la filosofía se convierte en una interminable interpretación de textos sagrados. Si es que existe realmente una comprensión filosófica, ésta tendría que generarse de un modo distinto: a través de un reflexionar cuya claridad, exactitud y profundidad consistan en una proximidad a la experiencia que cada cual hace consigo mismo, sin percibirla completamente y sin comprenderla⁴⁸.

⁴⁸ Citado como epígrafe en Bieri, P., *El oficio de ser libre*, Barcelona: Ariel, 2002.