

Filosofía práctica impura y normativa*

Recibido: noviembre 14 de 2013 | Aprobado: febrero 25 de 2014

Guillermo Lariguet**

gclariguet@gmail.com

Resumen En este trabajo defiendo una concepción de la filosofía práctica como disciplina impura y normativa. La impureza exige una mirada más sensible a elementos aportados por disciplinas empíricas y a revalorizar la importancia de la historia para el análisis conceptual. La normatividad requiere abandonar la pretensión de neutralidad de la filosofía práctica. Sostengo que la impureza y la normatividad hacen de la filosofía práctica una disciplina intelectualmente próspera. Para defender esta concepción, explico una crítica a un modo erróneo de caracterizar la filosofía analítica. Además, distingo la filosofía teórica respecto de la filosofía práctica y explico con qué rasgos de la filosofía analítica me comprometo.

Palabras clave

Filosofía práctica, impureza, normatividad, análisis conceptual, historia, metáforas.

Practical Philosophy Impure and Normative

Abstract This paper is meant to support a conception of practical philosophy as an impure and normative discipline. Impurity requires a more sensitive glimpse to evidence provided by empirical disciplines and revalues the importance of history for conceptual analysis. Normativity requires the abandonment of neutrality demand from practical philosophy. It is argued that impurity and normativity make the practical philosophy an intellectually prosperous discipline. In order to defend this view, a criticism about the wrong way to characterize analytic philosophy is stated. In addition, a distinction between practical philosophy and theoretical philosophy is presented. Finally, it is made clear what features of analytic philosophy I agree with.

Key words

Practical philosophy, impurity, normativity, conceptual analysis, history, metaphors.

* Este trabajo es un avance parcial de mi proyecto de investigación para CONICET titulado "Dilemas morales, Derecho y Literatura. Un análisis filosófico". Agradezco a las observaciones de los dos árbitros anónimos de *Coherencia* y a las críticas de Graciela Vidiella, Fabián Mié y Claudio Viale que también me ayudaron a mejorar el texto.

** Doctor en Derecho y Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Córdoba-Argentina. Investigador de CONICET. Se desempeña en el Centro de Investigaciones Jurídicas y Sociales de la Universidad Nacional de Córdoba-Argentina.

1. Introducción

Algún filósofo, posiblemente *alguna variante* de “analítico”, podría considerar temerario presentar a la filosofía práctica con los atributos de “impura” y “normativa”. Es más, este filósofo podría sentirse tentado a pensar que este trabajo estará dedicado a fustigar estos atributos. Al contrario, mi pretensión en este ensayo es defender la elaboración de una filosofía práctica impura y normativa. Tomo en préstamo del *analítico* Bernard Williams (2011: 180) estas dos expresiones, quien las presenta como características que la filosofía política –como sub-especie de la filosofía práctica– debería reunir, *pace cierto modo* de entender *ciertos desiderata* de la filosofía analítica.

Conforme a cierta clase de filosofía analítica, la distinción tajante entre “hecho-valor” y entre enunciados “sintéticos-analíticos”, conllevaría la aceptación de una filosofía “pura”, en el sentido de no ser confundida con ciencias de ciertos ribetes empíricos, por ejemplo ciertas ciencias sociales como la sociología, la psicología o la historia, y de una filosofía “neutral”, “no-normativa”, que sólo hace descripciones pero no se juega la partida por ningún compromiso normativo o axiológico.

Para despejar por anticipado algunas dudas sobre el carácter de la empresa que me propongo, quiero señalar que mi intención en este artículo es modesta en el sentido que no pretendo, de ningún modo, determinar de una vez por todas y de modo exhaustivo una cuestión como la de caracterizar de un modo satisfactorio la filosofía práctica como proyecto intelectual globalmente considerado. Más bien, solo aspiro a *bocetar*, a modo de “programa de investigación a profundizar a futuro”, algunas *notas* que podrían definir una filosofía práctica próspera. Entiendo la ‘prosperidad’ como la posibilidad no sólo de *clarificar* problemas y conceptos sino también como el cultivo de la capacidad de la filosofía de *orientarnos* por los entresijos de la vida práctica, es decir, de la vida que tiene que ver con la política, la moral, el derecho, la economía, la religión, el arte o la tecnología. Procuraré defender que la prosperidad de la filosofía práctica se incrementa si la dotamos de los atributos de impura y normativa. Pese a lo que pudiera pensarse, asumo esta empresa dentro del *framework* de la filosofía *analítica* o de una forma –espero que no extraordinariamente peculiar– de entenderla. En efecto, mis críticas estarán dirigidas a *cierta forma de concebir la filosofía analítica* que militan

en contra de una filosofía práctica analítica próspera. De modo que desearía que mi trabajo fuese visto como una discusión amigable y razonable entre parientes que forman una misma familia, en este caso, la analítica.

Antes de ingresar a la parte constructiva de mi trabajo basada en la defensa de cuatro tesis específicas sobre la filosofía práctica, voy a delinear la ruta que seguiré. En primer lugar, en la sección 2, haré algunas precisiones sobre el modo en el que voy a entender el sintagma “filosofía práctica” y su contraparte, el sintagma “filosofía teórica”. En segundo lugar, en la sección 3, tras mostrar el tipo de reparos que tengo con cierta forma de encarar el análisis filosófico, explicitaré aquellos rasgos de la filosofía analítica que me parecen todavía defendibles. En tercer lugar, esto es, en la sección 4, como parte medular de mi trabajo, voy a presentar el bosquejo de aspectos que una filosofía práctica impura y normativa debería reunir si pretende ser próspera en el sentido antes definido. Aquí presentaré las siguientes tesis.

Primero que el análisis conceptual puede ser enriquecido con recursos metafóricos y expresivos provenientes de la literatura sin por ello menguar la fuerza de los ideales de precisión, claridad, consistencia y argumentación estructurada con que normalmente identificamos a la filosofía analítica en general.

Segundo, que el análisis conceptual de la filosofía práctica no debería concebirse como neutral sino que cabría asumir un rol normativo en cabeza de los filósofos en cuanto suministradores de guías evaluativas de aspectos que conforman los distintos ámbitos de la praxis humana (moral, religión, derecho, política, estética, etc.).

Tercero, que la filosofía práctica se enriquece conceptualmente –y refuerza su “impureza”– si se vincula con otras disciplinas. Luego de explicar cómo tal impureza se incrementa a partir de la relación de la filosofía práctica con disciplinas empíricas que evocarían algún tipo de naturalismo a especificar (Papineau, 2007), me concentro en la alianza entre análisis conceptual e historia de los conceptos. Enfatizo que la historia es imprescindible para el dominio analítico de un concepto, por lo cual hay que desterrar la acusación de ahistoricismo cometido, supuestamente, por *todos* los analíticos.

Cuarto, que las distinciones son bienvenidas como elementos de clarificación conceptual, pero que las mismas deben estar animadas de un espíritu holista que muestre las conexiones que se dan entre

diversos conceptos distinguidos. Por último, en la sección 5, recapitularé algunos de los argumentos esbozados en el trabajo.

2. ¿Filosofía práctica vs. filosofía teórica?

Cuando hablamos de filosofía práctica no es para establecer una oposición con la filosofía teórica. La filosofía teórica, al menos como yo la entiendo, está basada en la manipulación de conceptos vinculados al conocimiento, descripción y explicación de eventos que pueden estar enlazados por relaciones de tipo causal.

Ahora bien, por lo menos desde Hume en adelante, la tarea del filósofo analítico es, prioritariamente, esclarecer y eventualmente revisar reflexivamente los presupuestos *conceptuales* que subyacen a las regularidades del mundo fenoménico. Es por ello que, parte de la tarea de excavación conceptual del filósofo, *trasciende* la experiencia puramente fenoménica y requiere de la explicitación de los criterios metafísicos que están subtendidos en el mobiliario del mundo¹. La metafísica, a su vez, se complementa con el trabajo de los filósofos de la mente cuando, por ejemplo, indagan en las condiciones que deberían estar satisfechas para decir que *percibimos* un mundo y de los filósofos del lenguaje para explicar cómo articulamos nuestras percepciones en el envase de determinados predicados. Desde luego, también hay que considerar bajo el término “teórico” la rutina de trabajo de los filósofos del conocimiento cuando, por ejemplo, cuestionan el “mito de lo dado” y revisan el papel que le damos al mundo empírico como tribunal acreditado para enjuiciar nuestras creencias sobre el mundo.

Por su parte, la filosofía práctica, tal como la voy a entender aquí, está preocupada eminentemente por dos cuestiones. Por un lado, por esclarecer la hechura de nuestros conceptos prácticos² (bello,

¹ En esta línea de trabajo se destaca, por caso, el trabajo de Millikan (2000) sobre el concepto de sustancias, el de Strawson (1989) sobre los “individuos” o de la metafísica analítica sobre las propiedades de las cosas o los cúmulos de propiedades que las caracterizan.

² Un punto a veces desatendido respecto del “análisis de conceptos” es que hay una pluralidad de teorías diferentes de conceptos; pluralidad que incide en distintas maneras de encarar el análisis conceptual. Así, por ejemplo, existen grupos de teorías con propósitos teóricos diferentes, como por caso las teorías psicológicas de los conceptos (definicional, de prototipos, etc.) que se ocupan de la adquisición y formación de conceptos, y por el otro tenemos teorías filosóficas (por ejemplo las analíticas o las pragmatistas) que se ocupan de las condiciones de individuación y posesión de conceptos. A su vez, los conceptos pueden enfocarse como representación internas cartesianas o pragmáticamente como habilidades cognitivas, etc. (Véase Aguilera, 2012).

feo, correcto-incorrecto, bueno-malo, pecado-gracia, etc.). Por el otro, su tarea no se agota en la elucidación de la gramática y semántica del lenguaje práctico, o en la reflexión sobre sus presupuestos ontológicos o epistémicos, sino por la empresa de proporcionar una *guía* sobre qué tipo de creencias –por ejemplo morales– deberíamos tener, qué cuenta como una justificación racional o no racional de una creencia, qué acciones o abstenciones deberíamos activar, qué tipo de carácter moral deberíamos desarrollar, qué tipo de sociedad justa y decente deberíamos diseñar, qué evaluaciones estéticas son normativamente aceptables, etc. Así como la filosofía teórica tiene un fin preponderantemente *descriptivo* la filosofía práctica, tal como la veo, tiene un fin preponderantemente *normativo*.

Ahora bien, las expresiones “teórica” y “práctica” con que calificamos la tarea filosófica son más una cuestión de *acento* que del establecimiento de una dicotomía tajante. Esto es así, si participamos del espíritu kantiano según el cual tiene que haber una amalgama entre teoría y práctica. O, también, del aliento de Leibniz a construir “*theoria cum praxi*”. Yendo más lejos todavía, creo que hay un grano de verdad en el espíritu del pragmatismo filosófico que le asigna al rendimiento práctico de los conceptos cierta importancia filosófica, a veces descuidada por ciertos filósofos en el marco brumoso de determinadas especulaciones.

De todas maneras, cuando digo que es una cuestión de acento, estoy diciendo que el filósofo práctico, preocupado, por caso, en el campo de la ética por la objetividad de los enunciados valorativos, no puede desconocer, por ejemplo, la discusión que los filósofos teóricos tienen sobre la percepción de los colores o la naturaleza de los *qualia*. De hecho, y ya que empleé este ejemplo, es común establecer una analogía explicativa entre la percepción de colores y la percepción moral (Appiah, 2010: 146). Otro ejemplo notable tiene que ver con los problemas metafísicos y de filosofía de la mente que se agrupan en torno al concepto de identidad moral. Derek Parfit (2005) o Harry Frankfurt (2006) son dos elocuentes ejemplos de cómo el filósofo práctico debe involucrarse con cuestiones de los teóricos, por ejemplo con ciertos problemas de filosofía de la mente y la metafísica que residen en los planteos sobre conceptos como el de unidad o identidad personal en tanto presupuesto de la responsabilidad moral.

Cuando, por su lado, el filósofo teórico está inquieto por tomar partido, por ejemplo, por la discusión “McDowell-Evans” entre *contenidos conceptuales* y *no-conceptuales* de la experiencia (por ejemplo McDowell, 1994 y Evans, 1982), tiene un campo fértil si proyecta esta discusión, plenamente imbricada con los requisitos de generalidad conceptual, por ejemplo al campo de la ética. En efecto, la discusión de si los conceptos llegan a cubrir todas nuestras experiencias perceptivas, o la discusión acerca de la “fineza de grano”, para mostrar que la percepción siempre está amparada por un espectro de conceptos, por ejemplo por conceptos de color en el ejercicio del matiz, no es una discusión sólo enclaustrada en el ámbito de la filosofía teórica. También los filósofos morales discuten sobre el radio de extensión de la percepción moral (por ejemplo, Blum, 1994) y la pregunta por la generalidad de los conceptos morales y el argumento de la fineza de grano podrían también aplicar al campo ético. Esto es así si se admite que la variedad fenomenológica compleja de las situaciones morales particulares nos enfrenta con el problema de la capacidad de inclusión de las mismas bajo conceptos morales generales.

3. ¿Qué tipo de filosofía analítica?

Bajo el sintagma “filosofía analítica” se han prohijado a lo largo de la historia de la filosofía diversas corrientes que no siempre mantienen acuerdo sobre aspectos centrales del quehacer filosófico (Beaney, 2009). Por ejemplo, un analítico que forme parte del círculo de Viena tendrá un rechazo –¿visceral?– a la posibilidad de “verificar” enunciados axiológicos o normativos. En lo posible, defenderá, a su vez, el ideal de axiomatizar parcelas de un cierto lenguaje natural bajo la nomenclatura rígida y estable de un lenguaje formal libre de las ambigüedades y vaguedades que *aquejaban* al primero. Intentará, además, explicar la aplicación de conceptos en términos de condiciones necesarias y suficientes, etc. Este tipo de filósofo analítico no cuaja exactamente con los filósofos analíticos que, con el *segundo* Wittgenstein, propugnan aproximaciones elucidatorias cercanas al lenguaje ordinario, intentando dar cuenta de las condiciones de uso efectivo del lenguaje y de conectar los conceptos por “parecidos de familia”. Tampoco se ajusta a los filósofos, que a partir de Quine, cuestionarán la distinción tajante entre enunciados

sintéticos y analíticos, distinción que, como señalaba siguiendo a Williams, se empleaba, entre otras cosas, para afirmar el carácter *puro* de la filosofía analítica.

El tipo de filosofía analítica que Bernard Williams cuestiona – cuestionamiento con el que identifiqué las principales críticas que hago en este trabajo a cierta forma de concebir la filosofía analítica – es una que, aunque no lo diga con todas las letras, está más próxima al análisis conceptual practicado *antes* del embate de Quine a la distinción analítico-sintético. Esta filosofía, pre-quineana aboga por una disciplina pura y neutral, o sea, no-normativa. A esto habría que añadir otros rasgos. Esta filosofía es una de tipo *ahistoricista* del estilo defendido por Strawson (1989: 14) cuando argüía la tesis de que los conceptos *siempre son los mismos*, no importando en absoluto el contexto de su génesis y evolución.

Es, además, una filosofía para la cual otras corrientes representan una degradación de la filosofía. A este respecto, por ejemplo, el término “continental”, más que una descripción serena de una corriente puede equivaler, para este analítico, a la invocación vehemente de un término peyorativo que señala con un dedo acusador un modo infértil, alambicado y abigarrado de hacer filosofía³.

Quiero afirmar que el modo de entender así la labor filosófica hace del analítico no tanto un filósofo cuanto un sectario o celoso corporativista. Un filósofo así delineado no es muy *polite* y no estaría preparado para sentarse a la mesa de las *naciones unidas de la filosofía* e intentar dialogar y nutrirse de las perspectivas de autores de otras corrientes. Por ejemplo, un filósofo que tuviera la desgracia de ser tildado de *posmoderno* sería, al analítico de esta laya, lo que un representante iraní sería para un Secretario de Estado norteamericano. Esta forma de entender la filosofía va en contra de la función de revisar racionalmente las propias herramientas de la razón que decimos utilizar. Porque, si el posmoderno defiende, por caso, una deconstrucción del logos occidental, al mejor estilo derrideano, o

³ Como ha señalado Bernard Williams (2011: 223): “Dichas etiquetas [continental-analítico] son doblemente desafortunadas. Primeramente, implican una clasificación cruzada entre lo metodológico y lo geográfico: es como distinguir entre autos japoneses y de tracción delantera”. Complementando su crítica a la distinción analítico-continental, añade Williams (2011: 223) “...quiero decir que es particularmente importante que “postanalítico” no debe ser entendido en términos de la supuesta distinción entre filosofía analítica y continental. Digo esto como alguien que es, tanto negable como innegablemente, un filósofo analítico: negablemente, porque estoy dispuesto a negarlo, e innegablemente, porque sospecho que pocos que tengan algo que decir sobre el tema aceptarían esa negación”.

denuncia los elementos policíacos del Edipo en el psicoanálisis, al mejor estilo foucaultiano o deleuziano, pues estos trabajos deberían ser parte de la mesa de diálogo con el analítico. A fin de cuentas, un genuino analítico debería estar dispuesto a examinar los presupuestos de sus oponentes, además de criticar los propios.

Este tipo de filosofía analítica que hay que dejar a un lado, además, defiende la descripción del mundo en los términos en que, *presumiblemente*, lo harían ciencias naturales como la física. Según esta forma de pensar, y en contra de las reticencias de Rorty tal como las pinta Boghossian (2009), la ciencia *describe de modo general el mundo tal como es*, de modo absoluto diría Putnam o desde ningún lugar como diría Thomas Nagel (1986). Esta concepción está enraizada en una forma de pensar que Bernard Williams (2011: 204) denomina “cientificismo” y sobre la que se ha moldeado un modo de entender la filosofía en términos puramente descriptivos⁴, neutrales y con el empleo de un lenguaje presuntamente aséptico.

Ahora bien, y regresando al científicismo que permea cierto modo de entender la filosofía analítica, habría que subrayar que el mismo no sólo está incrustado a nivel de una *concepción del estatus de la filosofía*. Parte de esta concepción científicista se ha plasmado también en un “estilo” preponderante de escribir textos filosóficos. La búsqueda de un *estilo característico* dentro del análisis tiene como trasfondo la plasmación de criterios de procedimiento filosófico correcto⁵.

Dicho estilo tiene dos manifestaciones bien retratadas por Williams (2011: 205) Vale la pena citarlo: “Una es la enseñanza de la filosofía mediante discusiones polémicas, la cual tiende a crear entre los filósofos un súper ego intimidante y escrupuloso, una mezcla de sus maestros más impresionantes y sus colegas más competitivos,

⁴ Lo que estoy indicado no va necesariamente en detrimento de la posibilidad de que la ciencia natural logre esta visión absoluta. Lo que quiero más bien plantear es la duda de si este conocimiento es viable en el ámbito filosófico tal como por ejemplo deseaba Sidgwick cuando hablaba de la ética y el “punto de vista del universo”, buscando un criterio de consideración imparcial con resonancias objetivistas que cuajaban con ciencias de tipo empírico. (Véase el análisis de Williams, 2012: 321 y ss).

⁵ Al respecto de los criterios de proceder correcto, vale la pena citar la matización de esta exigencia en los términos definidos por Williams (2011: 225) cuando señala lo siguiente: “A la forma correcta de proceder se le tiene que dar su lugar, y lo mismo vale, indiscutiblemente, para la claridad y la precisión, pero hay más que un modo de conseguir todas estas cosas—por ejemplo, más de un modo de proceder que pueda considerarse correcto: depende de qué es—. Entonces, ¿qué es lo que significa, en relación con esta particular interpretación de “proceder correctamente”, que los escritos en el estilo analítico terminen en el plan de estudios de filosofía, mientras que los escritos, realizados en algunos otros estilos filosóficos terminen en el departamento de literatura?”

que guían su escritura mediante anticipaciones contantes de culpa y vergüenza”.

En efecto, tal como indica Williams, el entrenamiento de estos analíticos –¡no de Williams que *también* lo es!– consiste en discusiones polémicas, en la vieja reedición de la agonística griega. Esto estaría muy bien salvo por el defecto, en mi opinión, de que crea contrincantes enconados y nos ciega para ver al interlocutor como “un aliado” que coopera en la búsqueda de la clarificación de los problemas. La filosofía, a diferencia de la política schmittiana no debería construirse bajo el lema “amigo-enemigo”.

En lo que atañe a la “escritura” este modo de concebir el análisis lleva a un cierto desdén o recelo por las cuestiones estilísticas como si éstas fuesen herramientas retóricas secundarias. No se las ve, como yo intento transmitir, como instrumentos inescindibles de un buen análisis filosófico que nos conduzca no sólo a la captación conceptual de un problema sino a una comunicación más “vívida” del tipo de problemas que enfrentamos (en esta misma línea se encuentra Nussbaum 2005). Al contrario, esta actitud de desdén o recelo explicaría la actitud –retratada irónicamente por Williams (2011: 227) de aquellos filósofos que, al escribir un texto, dijeran “primero lo hagamos bien, después le demos estilo”.

Este desdén por el estilo puede tener sintomáticamente la manifestación de un celo desmedido de control sobre la propia mente, amputando las alas de la imaginación, sólo viable mediante experimentos mentales y cincelando una escritura despojada de cualquier sospecha de connivencia con la literatura. Esto lleva al analítico, así dibujado, a anticipaciones constantes de “culpa” y “vergüenza”, como dice Williams.

Después de todo lo señalado, acaso se podría meditar en que lo mejor que puedo hacer es abandonar la filosofía analítica y declararme un desertor de sus filas al mejor estilo de los devenidos luego en pragmatistas Rorty o Putnam⁶. No creo que éste deba ser el caso. Como he sugerido antes, la filosofía analítica debe estar preparada

⁶ Los rútolos no son tan seguros. Desde otro lugar se podría pensar que Rorty y Putnam son analíticos reformulados. En mi opinión, parte del pragmatismo filosófico es una versión del análisis filosófico más auto consciente del carácter impuro y normativo. Esto no significa que no haya forma de determinar diferencias importantes entre analíticos y pragmáticos. Por ejemplo, las diferencias en torno a la verdad de las proposiciones entre Dewey y Russell son muy significativas y no pueden ser borradas por una simplificación metafilosófica que pase por alto las diferencias entre analíticos y pragmáticos.

para *criticar internamente* algunas de sus pocas felices manifestaciones. Mi retrato no va dirigido a dar razones para abandonar la filosofía analítica sino todo lo contrario.

Ante todo convengamos que “filosofía analítica” es una expresión que se dice de muchas maneras. No hay certeza, además, en qué compromisos uniformes conllevaría ser analítico. Sin pretensiones de agotar una temática tan compleja y dilatada como ésta, aquí me contentaré con indicar que creo que uno puede seguir sintiéndose cómodamente llamado analítico si admite cosas como las que menciono a continuación y que retratan el tipo de filosofía analítica que juzgo positivo desplegar.

Primero, el reconocimiento de una discreta importancia del giro lingüístico⁷ para el planteo de problemas filosóficos y de su relación con problemas vinculados a *conceptos*.

Segundo, la necesidad de claridad y argumentación estructurada y esforzadamente consistente para articular estos problemas⁸.

Tercero, la utilidad de exponer distinciones útiles para aclarar una cuestión, sin por ello perder de vista el propósito filosófico que las anima, etc.

⁷ No voy a defender aquí ninguna tesis específica sobre el tipo de relación lógica que quepa establecer entre conceptos y lenguaje. Éste es un tema controvertido, especialmente por los estudios que defienden la presencia de conceptos y actividades de razonamiento en criaturas prelingüísticas.

⁸ Tampoco el ideal de claridad debería radicalizarse pues, a fin de cuentas, no es tan claro qué sea la claridad. Hay textos analíticos, cuya estructura argumental es tan atormentadora, que no siempre terminamos entendiendo cabalmente qué se discute. Además, parece más un prejuicio, que el ejercicio de una *doxa* ilustrada, pretender leer “literalmente” todo el paquete que nos ofrece un texto filosófico. La escritura y lectura de los textos filosóficos debería resultar en una suerte de equilibrio reflexivo, para parafrasear a John Rawls, entre lo literal y la sugerencia, entre las afirmaciones contundentes, y los espacios abiertos del texto. La falta de sensibilidad a estos aspectos podría explicar por qué hasta cierto punto el diálogo entre filósofos analíticos y no-analíticos resulta en un fracaso. Por ejemplo, hace años, Ricardo Caracciolo, filósofo analítico, me contaba de un escasamente exitoso diálogo con otro filósofo –no analítico– como Óscar del Barco. Este último había publicado el libro *Exceso y Donación. La búsqueda del dios sin dios*. Caracciolo le preguntó “en qué sentido” usaba las palabras “exceso” y “donación”, a lo que del Barco, supuestamente replicó, ¡puf, ya salió el analítico! ¿Qué ocurrió aquí? Por un lado, tenemos un testimonio del celo semántico de Caracciolo, incluso, quizá, de cierta atención desmedida por la aprehensión “literal” de una idea y, por el otro el aparente desdén de del Barco por estas cuestiones. Pero yo creo que esto sería una manera simplista de contar la historia y entenderla. Creo que ambos, sin darse cuenta plenamente, tienen parcialmente razón y pueden converger. Por un lado, cierto interés por el modo en que usamos el lenguaje es relevante porque, a fin de cuentas, es la herramienta con la que intentamos expresar por lo menos parte de lo que pensamos. Por el otro, no toda enunciación filosófica tiene que tomarse de modo literal. Las metáforas pueden ser aliados cognitivos, tal como señalaré más adelante. Es más, del Barco, en mi opinión, en su búsqueda de un dios sin dios, nos sitúa ante una paradoja que pone sobre el tapete los límites del lenguaje y, en consecuencia, de lo que podemos decir. Por lo tanto no es descabellado adivinar aquí la influencia de Wittgenstein. De modo que, pese a que el diálogo entre Caracciolo y del Barco puede haber sido ruidoso, hay entre ambos filósofos un *punte* y no precisamente uno sobre el río Kwai. Caracciolo tiene una preocupación por la claridad y el uso del lenguaje, pero del Barco está influido por Wittgenstein y los límites de lo expresable. Hay, por ende, un puente que los conecta.

Cuarto, el provecho de desplegar alguna tarea de “reconstrucción” de los conceptos y sus relaciones internas⁹; reconstrucción que, según el filósofo de que se trate puede tender a la descripción de una práctica determinada y a su rearticulación a partir de un sentido común subyacente como en el caso de la estrategia metafísica de Strawson en *Individuos*, o bien ser “revisionista” y encararse como un revulsivo crítico de las intuiciones comunes, como acontece con *Razones y Personas* de Parfit.

Aclarado el tipo de compromisos analíticos que se pueden asumir, y sus matices correspondientes, quiero bosquejar, en términos de una “pars construens”, algunos de los aspectos que debería tener en cuenta una filosofía práctica de corte analítico que se corone con los atributos de impura y normativa. Estos aspectos adquirirán la forma de tesis –ya anunciadas en la introducción– que aquí expandiré en cuanto a su contenido conceptual. Quiero precisar que muchas sugerencias que realizaré, aunque tengan como ejemplo favorito la filosofía moral *qua subclase de la filosofía práctica*, podrían extenderse, *mutatis mutandis*, a otros brazos de la filosofía práctica como la filosofía política, jurídica, etc.

4. Un bosquejo de notas para una filosofía práctica impura y normativa que haya de presentarse como filosofía práctica analítica próspera

El primer aspecto, tan caro a la filosofía analítica prequineana que he cuestionado párrafos atrás, fraguada bajo el positivismo lógico de la escuela de Viena, es que la dicotomía, presuntamente

⁹ A su vez esta tarea de reconstrucción podría derivar en un molde de conceptualización muy abstracto e inclusive formalizable o bien en un esquema de clarificación más cercano al lenguaje ordinario. Por otra parte, esta tarea reconstructiva, que intentaría, volver más manejable un concepto, debería enfrentar, a mi parecer, el problema de las raíces *ideológicas* de ciertos conceptos prácticos (libertad, igualdad, democracia, etc). “Ideológicas” en el sentido de las relaciones complejas de poder o interés que circundan o moldean los conceptos. Los filósofos analíticos en general tenemos la expectativa de obtener –por la vía de alguna clase de reconstrucción– conceptos “lavados” de sus raíces ideológicas. Pero esto quizá sea un truismo. No tenemos certidumbre total sobre el grado de “pureza” analítica de nuestros conceptos una vez que han sido reconstruidos. El “aguijón ideológico” de los conceptos que traza, como dirían los seguidores de Ricoeur, una “hermenéutica de la sospecha” sobre la neutralidad o pureza universal de nuestros conceptos es un tema que requiere una elucidación filosófica independiente. Aun así quiero sugerir que cuando lidiamos con conceptos prácticos, esto es, aquellos que se vinculan con la moralidad, el derecho, la política o el arte, no podemos desembarazarnos tan rápido del problema de cómo dar cuenta de las raíces ideológicas de nuestros conceptos y el modo en que esto compromete la pretendida pureza de la reconstrucción conceptual.

excluyente y exhaustiva, entre un lenguaje declarativo y uno expresivo debe ser cuestionada si se formula en estos términos.

Si esta dicotomía apunta al hecho de que el lenguaje filosófico sólo debe ser *exclusivamente declarativo*, por su compromiso con la búsqueda de la verdad, mientras que el lenguaje *expresivo* debe ser reducido o eliminado por su reluctancia a la verdad, esto debe ser rechazado.

Como ha mostrado Ortiz Millán (2010: 189 y ss.) la literatura, por ejemplo la poesía, puede encarnar una forma de “conocimiento”, por caso por revelarnos aspectos de nuestro mundo social o moral¹⁰. Por lo tanto, no es cierto que determinadas manifestaciones de la poesía, o de la literatura en general, deban ser descartadas por un prurito analítico estrecho de miras. Por ejemplo, un representante emblemático de la filosofía analítica como Thomas Moro Simpson (2011: 1), nada menos que en un número de *Análisis filosófico*, inicia dicha revista con una poesía que intentar ser un “breve ensayo de psicología de la percepción”. En una estrofa plantea el problema de la ambigüedad de la perspectiva de un observador con mayor vivacidad que si optara por una fría explicación conceptual. Revela el problema de la ambigüedad de la percepción, tal como fuera formulada por Wittgenstein, cuando dice:

“Lo miro desde hace rato,
y si de mirar no dejo
a veces parece un pato
y otras veces un conejo”

Lo que acabo de señalar es el preámbulo para defender la idea de que la filosofía puede mejorar su trabajo si *complementa* su carácter *prioritariamente argumentado y conceptualista* con ingredientes expresivos y metafóricos.

¹⁰ Justamente en esta vena, Martha Nussbaum, (2005) en trabajos como *El conocimiento del amor y Sin fines de lucro*, ha planteado que el “estilo” expresivo de la literatura puede ser un “Hermes” adecuado para transmitir con mayor vivacidad y entendimiento ideas filosóficas de la ética o la política. La literatura no debe ser un estorbo para el análisis filosófico sino, antes bien, un catalizador de ideas filosóficas. De hecho, y aunque la literatura no se estructure por argumentos, no es óbice para negarle cierto carácter filosófico ampliamente entendido. Por ejemplo, esto explicaría el sentido de las investigaciones de Nussbaum sobre el tipo de filosofía que subyace a *En busca del tiempo perdido* de Proust o que, en esta línea, Miguel de Beistegui haya escrito un libro con el título de *Marcel Proust as a Philosopher. The art of metaphor* o que Brudney (1988: 265-281) haya escrito un paper sobre el juicio moral en *Lord Jim* de Conrad, etc.

La metáfora no debería ser vista por la filosofía como la historia de una “maldición” que lleva a un conocimiento ilusorio o engañoso (Parente, 2000: 2). Tampoco como un artilugio retórico meramente ornamental (Derrida, 2010: 61). Sin entrar a una disputa amplia sobre cómo caracterizar la función de las metáforas aquí voy admitir que las mismas consisten en exhibir una idea (que aparece en forma figurativa) bajo la semántica de otra idea (empleada en sentido ordinario) más conocida que se liga con la primera por un vínculo de analogía. Al igual que Lakoff y Johnson (1986), pienso que las metáforas tienen un valor *cognitivo* (también Zavadivker, 2005: 1-9 y Bustos, 2002: 1-11) dado por su capacidad heurística y de caracterización conceptual *creativa e iluminadora* de determinados aspectos del mundo. No sólo se da el hecho de que las mismas forman el *substractum* de nuestro *modus vivendi* cotidiano, sino que las mismas ayudan a *estructurar conceptualmente* nuestra experiencia y percepción de una manera *comprimida* que economiza un desarrollo conceptual más extenso. Una metáfora, empleada por un filósofo, puede ser un modo *vivo* de expresar con mayor nitidez e impacto conceptual una idea, que si lo hiciéramos de un modo puramente literal (Aguilar, 2011: 170 y ss.). Por ejemplo, filósofos como Isaiah Berlin (2009), o Ronald Dworkin (2013), para citar algunos ejemplos concatenados, no dudan en emplear la frase del poeta Arquíloco según la cual “muchas cosas sabe el zorro pero el erizo sabe una sola y grande” como una metáfora iluminadora de los núcleos de una actitud pluralista o monista frente a los valores en general. O, para citar otro ejemplo conocido, Jon Elster (1988) utiliza la metáfora de las “uvas amargas” para reflejar de manera incisiva problemas de racionalidad en comportamientos individuales que resultan circunstancialmente frustrados¹¹.

El segundo aspecto sobre el que quiero llamar la atención se refiere al carácter presumiblemente “neutral” del trabajo analítico, es decir “no-normativo”, como dije antes. Este ideal, empotrado ya en el positivismo lógico, había influido el trabajo del filósofo del derecho Hans Kelsen que, no por casualidad, llama a su producto filosófico favorito, “teoría pura del derecho”.

¹¹ Es posible que luego las metáforas se sedimenten en el lenguaje natural y terminen siendo empleadas como una apelación literal y no transpuesta de determinados estados de cosas.

El mentado ideal, recipiendario de la dicotomía tajante “hecho-valor”, se traduce en la concepción según la cual, el filósofo analítico diseña una maquinaria para forjar conceptos, para examinar sus relaciones lógicas, para esclarecer el modo en que usamos el lenguaje, etc. Pero esta maquinaria, se supone, es puramente *conceptual y descriptiva*, en el sentido de que aclara el uso de las piezas que constituyen nuestras prácticas, desenmarañando las confusiones que el lenguaje produce cuando se sale de sus ejes, como sostenía Wittgenstein. Pienso que esta manera de reconstruir el estatuto del análisis filosófico no debería *agotar* el rango de posibilidad de nuestras tareas intelectuales. Si es verdad que, como decía Ayer en un prólogo a una obra de Nowell Smith (Raphael, 1983: 3), hay que distinguir entre el moralista –por caso el literato– y el filósofo moral, porque el primero prescribe y el segundo *sólo describe*, debo decir, al igual que Nowell Smith mismo, que no estoy de acuerdo con trazar una línea tajante entre ambas tareas. Ello porque como ha indicado claramente ya von Wright en *Las variedades de lo bueno* (2010: 39-40), el trabajo del filósofo si bien es *conceptual* ello no significa que no sea al mismo tiempo *normativo*.

“Normativo” en el sentido que una estructuración determinada de nuestros conceptos sobre lo correcto, sobre lo bueno, lo bello, etc., incidirá no sólo en el modo en que organizaremos en forma inteligible o racional nuestras experiencias; tendrá también un impacto en lo que *debemos* pensar, sentir o hacer. Esto es así porque los conceptos morales, aunque esto podría extenderse a conceptos jurídicos, políticos, estéticos, etc., son, característicamente, *conceptos normativos*. Esto explica, por ejemplo, que filósofos que incuestionablemente llamaríamos analíticos como John Rawls (2006) o Ronald Dworkin (2013), o entre los latinoamericanos Ernesto Garzón Valdés (1993) o Florencia Luna y Rivera López (2004), desplieguen una filosofía analítica con fuertes protones normativos.

En esta misma línea Korsgaard (2000: 22) ha sostenido que los filósofos morales no sólo estamos interesados en explicar el modo *evolutivo* en que *hemos llegado a adquirir* determinados conceptos morales, cumpliendo así con el *requisito epistémico de adecuación explicativa o empírica*, sino también que los filósofos nos interesamos por las preguntas normativas y cuando hacemos esto nos involucramos en una tarea normativa o justificadora.

En una vena semejante, el filósofo pragmatista Faerna (2011: 115 y ss.), al analizar el trabajo donde Searle intenta desmenuzar el concepto de derechos humanos desde una pretensión puramente no normativa, arguye que esto es imposible. De hecho, Faerna señala el modo en que la concepción de Searle *impacta directamente en debates sustantivos* que mantenemos sobre los derechos. Pensar que el filósofo sólo tiene que contentarse, como decía *Ricardo Reis* de Pessoa, sólo con la “contemplación” del mundo, es mal entender el trabajo filosófico *en toda su complejidad*. El trabajo filosófico no puede ser visto sólo como una rueda que gira sobre sí misma; más bien, podría ser visto como un conjunto de conceptos que nos guían en nuestras vidas comunicándonos su sentido y el modo en que debemos vivir una vida satisfactoria. De hecho, y si volvemos de nuevo la mirada sobre Searle, su rechazo a que el término “derechos sociales” sea una categoría inteligible, es parasitario de opciones liberales, vinculadas al individualismo metodológico y, por tanto, para nada neutrales.

Pero cuando digo que el trabajo del filósofo práctico es normativo en la línea anteriormente explicada con el recurso a ideas que comparto con von Wright, Korsgaard o Faerna, estoy sugiriendo, además, que *tiene que serlo*. Si el trabajo del filósofo pretende ser “próspero, en el sentido de rendir frutos para los debates sustantivos que acucian a nuestras sociedades, el filósofo práctico no sólo contribuirá a la elucidación de los conceptos sino también a orientar la vida práctica en sus diversas parcelas¹². Que el trabajo del filósofo práctico sea normativo y se justifique en ciertas perspectivas no es el otorgamiento de un cheque en blanco para decir cualquier cosa. Asumir una perspectiva es dejar de ser neutral en un sentido absoluto. Pero *neutralidad* no es lo mismo que *objetividad* y lo que el filósofo práctico defienda en términos explícitamente normativos puede aspirar a ser discutido tanto en el seno de la academia, como en el seno más amplio de los debates morales, políticos o jurídicos encarados por los ciudadanos. Sin pretender aquí ofrecer una teoría de la objetividad normativa, quiero sugerir que si el filósofo práctico

¹² Por ejemplo, cuando el filósofo del derecho positivista, obsesionado por separar analíticamente derecho de moral, introduce el concepto de “autoridad”, no puede mantener indemne la coherencia metodológica de su propuesta (pues ha introducido un término con carga moral) y tampoco puede mantenerlo a salvo en el castillo de la neutralidad. Desde que el término autoridad es un concepto normativo, embutido en tradiciones de la filosofía práctica, tal inserción inserta una *perspectiva* en el trabajo del filósofo del derecho. Cuando digo “perspectiva” no estoy abonando la irremediable *subjetivización* del conocimiento normativo.

quiere saltar el cerco de la “primera persona”, deberá conjugar sus tesis normativas sustanciales en un conjunto de razones que puedan aspirar a debatirse en el foro público¹³.

Ahora bien, el tercer aspecto sobre el que quiero exponer mi visión parte de la defensa de las ventajas de un trabajo menos *endogámico* por parte de la filosofía práctica. Por esta razón, dejo ahora a un lado la defensa de una filosofía práctica abiertamente normativa.

Romper con la inercia endogámica del trabajo filosófico se traduce en la necesidad de revigorizar no sólo la “intradisciplinariedad”, fomentando el cruce entre la filosofía moral y otras disciplinas filosóficas sino también la “interdisciplina” cuando propiciamos el encuentro entre filosofía y disciplinas como por ejemplo la literatura, la historia, la psicología, o más genéricamente las neurociencias, o la economía.

Las hibridaciones o cruces disciplinares mencionados en el párrafo anterior, vienen a contaminar, positivamente, la ansiada pureza de la filosofía analítica practicada por filósofos aun influidos por ideas del positivismo lógico. La filosofía práctica, aprovechando los insumos de estas otras disciplinas, saludablemente se reconvierte en filosofía analítica “impura”. Aquí expondré dos modos en que la filosofía práctica puede ser considerada impura. Por un lado por medio de su vinculación con inputs empíricos suministrados por disciplinas que se enfocan en aspectos causales del mundo. Por otro lado, quitando del medio una versión puramente apriorística de los conceptos que les niega a los mismos la incidencia de la historia en la constitución de su sentido.

Deseo anticiparme a la posible réplica de que así se desdibujaría por completo la autonomía absoluta de la filosofía práctica. No creo, sin embargo, en el rasgo absoluto de esta presunta autonomía. Lo que señalaré a continuación, por ende, no va en detrimento de una *relativa* independencia identitaria de, por ejemplo, una disciplina como la filosofía moral que John Rawls (2001: 286 y ss.) relocalizó

¹³ Incluso, el filósofo, debería estar dispuesto a pasar la prueba del “peritropo” o “reversión”. Por ejemplo, una tesis que procurara ser completamente “subjetiva” sería, por reversión, refutable pues no podría esgrimirse la con pretensión alguna de generalidad y al mismo tiempo auto reivindicarse como subjetiva. Esto significaría incurrir en lo que filósofos a la *Apel* llamarían una contradicción performativa. Mi sugerencia, insisto, es que el filósofo práctico debe defender sus tesis con razones si es que desea orientarnos con los mejores argumentos posibles. Esto hace del filósofo práctico un aspirante a algún tipo de objetividad surgida del choque de argumentos cuidadosamente pensados y contra balanceados con opiniones adversas en el marco de debates y desacuerdos refinados.

en la teoría moral como disciplina que compara y examina concepciones morales sustantivas.

Quiero argüir que la filosofía práctica se beneficia y logra una mirada más compleja si se vincula no sólo con la filosofía de la mente, del lenguaje, la epistemología sino también con *disciplinas empíricas* como la psicología evolutiva o con ciencias cognitivas como la neurología.

En este caso, una sensibilidad por cuestiones empíricas introducirían en la filosofía práctica un saludable tipo de *naturalismo* que obligaría a reformular el estatus del análisis conceptual y a establecer nuevos equilibrios reflexivos entre la normatividad que defiende para la filosofía práctica y datos naturalistas proporcionados por las disciplinas mencionadas. Este naturalismo conduciría a la filosofía práctica analítica hacia un nivel de *impureza* sensible a la crítica quineana analítico-sintético. Tal nivel de impureza podría ser mensurable por un tipo de análisis conceptual sensible a elementos empíricos sintéticos y al hecho de que las guías normativas de las teorías prácticas tuvieran en cuenta los factores explicativos o causales que subyacen a nuestros conceptos prácticos.

El tipo de naturalismo en el que estoy meditando es de tipo “débil” en el sentido de que no promueve el rechazo del análisis conceptual, sino que busca acoplar esta clase de análisis con los métodos de las ciencias naturales en forma complementaria. Por ejemplo, si hacemos filosofía de la mente en esta vena naturalista, puede que saber más sobre el funcionamiento natural del cerebro nos ayude a perfilar un concepto más potente de mente. Tal concepto no tiene que confundirse con la materialidad del cerebro en que se interesan ciencias naturales como las llamadas neurociencias. Pero aun si proposiciones del tipo “la mente es consciente”, son conceptualmente inteligibles merced al análisis filosófico, no es menos cierto que el filósofo, en este caso de la mente, no debe darle la espalda a ciencias empíricas como las neurociencias que intentan explicar el funcionamiento de la base material de la mente. Esto cuando uno se percata que cualquier reconstrucción conceptual del concepto de mente no puede prescindir de datos empíricos sobre el funcionamiento de la base genealógica material de la mente: el cerebro. A lo cual se añade la necesidad de dar cuenta de sus posibles relaciones causales, evolutivas y conceptuales con la noción de mente, sea cual fuere la explicación filosófica favorita final.

Pues bien, la clase de complementariedad que acabo de ejemplificar es de tipo débil pues no busca eliminar una cierta independencia para el método del análisis conceptual respecto de elementos y métodos empíricos de conocimiento. Otro tanto ocurre por lo que hace a los múltiples aspectos con que puede presentarse la labor “normativa” del filósofo analítico práctico. En este último caso, el naturalismo es débil en tanto no abona la confusión de datos empíriológicos con la defensa de ciertas tesis normativas por parte del filósofo. Es más, muchas tesis normativas de los filósofos suelen ser de índole “contrafáctica”, se oponen férreamente a los datos empíricos, sin embargo, tampoco pueden darle totalmente la espalda. Para entender esto pensemos, por ejemplo, en la vieja distinción kantiana entre “inclinación” y actuar por “deber”. Una teoría normativa como la de Kant no confunde el obrar moral con las inclinaciones que son sensibles empíricos; sin embargo una teoría moral más completa no puede dejar completamente a un lado el análisis conceptual de estas inclinaciones o de lo que hoy denominamos “emociones morales”. Esto es así con independencia de una visión normativa fuerte como la kantiana porque, inclusive ella misma, no puede eliminar del escenario del análisis el papel de las emociones en la percepción, en la imaginación o en la deliberación propiamente morales.

A la luz de lo anterior, el naturalismo aceptable es en mi opinión aquél de tipo débil en tanto y en cuanto se advierta la necesidad de que los criterios conceptuales y normativos de las teorías filosóficas entren en una suerte de equilibrio reflexivo con datos empíricos; es decir, que las elucidaciones conceptuales y las teorías normativas que integran la filosofía práctica no le den la espalda al mundo empírico. El tema sin duda es muy complejo y suscita muchos problemas que aquí no puedo analizar, so pena de desviarme de mis propósitos centrales.

En este artículo mi otro propósito consiste en detenerme en otra clase de impureza, además de la naturalista, y que tiene que ver con la hibridación entre el análisis conceptual llevado a cabo por los filósofos prácticos y su conexión con la historia. Cuando digo “historia” tengo en mente principalmente a la historia *de la filosofía* como disciplina teórica relativamente autónoma. La historia de los conceptos no sólo produce un baño de “humanismo” para la filosofía como ha sostenido Bernard Williams sino que, además, destierra la

clásica objeción dirigida contra la filosofía analítica según la cual esta recurre a explicaciones “ahistóricas” y fosilizadas¹⁴.

Pero, ¿qué significa, en mi caso, argüir en favor de una conexión entre análisis conceptual e historia de la filosofía? Esta pregunta es inquietante puesto que, por lo general, los filósofos hemos identificado una cierta tensión entre la exigencia de practicar *análisis conceptual* y la demanda de que el mismo sea sensible a la *historicidad* de los conceptos. Mientras, por lo general, el análisis conceptual se ha identificado con la “aprioricidad” –y por tanto la estabilidad de los conceptos– la historicidad ha traído una poco envidiable dosis de relativismo (Jaran, 2011: 186).

Pienso que, trazando los matices del caso, esta tensión está en el centro de algunos de los conflictos que tienen entre sí continentales –en tanto que hermenéuticos– y los analíticos¹⁵. La sospecha de los así llamados “continentales” es que los analíticos construyen análisis ahistoricistas; mientras que la sospecha de los analíticos es que los primeros cuelan en sus teorías alguna forma de relativismo.

Por lo pronto, pareciera sensato, en principio, establecer una diferencia entre los conceptos de tipo teórico (básicamente los ligados con la física) de los conceptos de tipo práctico (básicamente los ligados con la ética, el derecho, la religión, la estética, la política, etc.). Si es verdad que los conceptos teóricos son la representación de alguna forma de legalidad general, entonces parece más natural que la reflexión filosófica articule el mobiliario causal del mundo sobre la presuposición de conceptos, por ejemplo de espacio-tiempo, que puedan tener un carácter a priori, y por tanto independiente de los vaivenes de la historia. Pero con los conceptos prácticos la cuestión es sensiblemente diferente. En conceptos como los de bondad moral, libertad religiosa, democracia deliberativa, para poner unos pocos ejemplos, la importancia de las capas tectónicas de la historia que los atraviesan no es una cuestión de la que uno se pueda desembarazar tan rápido. En tanto artefactos humanos productos de una evolución progresiva que se va modulando de manera plástica

¹⁴ En las ciencias el modelo de la historia –dice Williams 2011: 211– es “vindicativo” en el sentido que las teorías que desplazan a las anteriores se entienden como una *mejoría*; mejoría que explica la menor importancia que para los científicos –a diferencia de los filósofos– tiene el estudio histórico de la disciplina que cultivan.

¹⁵ Para un interesante esfuerzo de conciliación entre historia y análisis, entre filosofía analítica y continental vía Gadamer y su propuesta de un horizonte de comprensión véase Mié 2009: 143-172.

y diversa, necesitamos saber qué aspectos contingentes –históricos– han recorrido los conceptos si es que queremos tener un *dominio analítico* de los mismos en relación a cierta perspectiva histórica.

En *aparente* contraposición con mi cautela por el tipo de historia que es necesario incorporar al análisis, Bernard Williams (2011: 213) ha sostenido que el relativismo no es el principal problema sino nuestra actitud filosófica hacia *nuestras* concepciones. En efecto, el problema del relativismo decrece notoriamente si los conceptos que nos interesan forman parte de “nuestras” concepciones. El posible calambre mental surge con respecto a aquellas concepciones que no juzgamos “nuestras” y que, en consecuencia, reabren el tema del relativismo, primero histórico y cultural, para después deslizarse por uno de tipo normativo y con consecuencias, por ejemplo, para la moral. Creo que para conjurar este problema necesitamos admitir que el sintagma “nuestras concepciones” no tiene por qué aludir solo a una relación directa y lineal con aquellas porciones de conceptos que naturalmente vemos como pertenecientes a un depósito que “nosotros” compartimos. También podría extenderse, indirectamente al menos, a aquellas otras concepciones con las que podemos *compararnos*, establecer analogías, o *comprender caritativamente*¹⁶.

Ahora bien, la falta de sensibilidad por la historia de la filosofía produce el daño evidente de que nos despoja *del sentido del pasado* como ha dicho Williams, además de justificar la presencia “fantasmática” de ciertas teorías o conceptos que se defienden de manera ahistórica. Ajustar cuentas con el pasado es una necesidad del filósofo que quiere entender las diferentes capas de evolución o cesura entre los conceptos que son objeto de su investigación.

¹⁶ Bernard Williams diría que la “generalidad” de los conceptos, en el sentido de la posibilidad de su aplicación a diferentes culturas, dependerá de cuán estrecho o extenso sea el “nosotros” del que cuelgan nuestros conceptos. En todo caso, lo que Williams arguye es que no todo concepto ni toda teoría analítica pueden gozar del mismo grado de generalidad o absoluta aplicación como los conceptos científicos. La filosofía analítica *prequineana*, ciertamente, ha tratado de identificar la naturaleza del análisis filosófico haciéndolo radicar en conceptos abstractos de máxima generalidad, obtenidos “*armchair reflection*”, es decir de manera *a priori*, como intenta por ejemplo Jackson (1998) con su *From Metaphysics to Ethics*. No voy impugnar aquí por completo esta empresa, pero probablemente haya cierta sensatez en Williams, o en los kripkeanos, en pensar que muchos conceptos analíticos no dejan de serlo aunque no gocen del estatus de *a priori* y se conciban *a posteriori*. Pues, después de todo, conceptos *a posteriori*, siguen siendo conceptos, y por lo tanto pueden gozar de grados diversos de generalidad y estabilidad. La otra cuestión fina pasa por distinguir, dentro de los conceptos prácticos, aquellos que son más “delgados” (bondad, y corrección por ejemplo) respecto de los que consideramos más “densos” (por ejemplo, honestidad, valentía, honor). Mientras los primeros son más independientes de los contextos sociales, los segundos tienen mayor dependencia. Quizás respecto de los primeros sea más sencillo una representación *apriorista* que con respecto a los segundos.

Aunque parezca lo contrario, el estudio de las sucesivas articulaciones de los conceptos a lo largo de la historia puede contribuir a la “creatividad” del filósofo práctico¹⁷, en el sentido de que la lectura del pasado puede ayudarlo a *poner bajo extrañamiento lo habitual y a la inversa* (Williams, 2012: 303).

En este marco de sugerencias que estoy desplegando podría considerarse una forma de anacronismo leer a Platón como si hubiera publicado un artículo ayer en *Mind* o *Synthese* (véase Williams, 2011: 187). Esto no está mal *per se*. Supone tratar a Platón como un maestro vivo de nuestro departamento de filosofía.

Sin embargo, también podemos buscar formas rigurosas de leer a Platón *en su contexto histórico* para poder apreciar, luego, el tránsito que han seguido los conceptos y problemas filosóficos que nos interesan¹⁸.

Mi intuición metafilosófica es que un acercamiento histórico nos ayudaría a *dominar analíticamente* el problema y el concepto en juego ubicándolo en la larga red de la historia. Aunque un término se reconstruya a partir de diferentes conceptos, e incluso aunque algunos conceptos sean recipiendarios de crisis revolucionarias como las que interesaban a Kuhn, la historia sigue siendo un baluarte que necesitamos para comprender analíticamente la trayectoria de los conceptos. Esto quizá exija no sólo el condimento del análisis filosófico sino cierto trabajo *filológico* y cierta preocupación por la exactitud histórica, sin que esto sea equivalente con rendir pleitesía a los antiguos por que sí o unirse acriticamente a una tradición sin someterla al interrogatorio dialéctico con que Sócrates procuraba hacer avanzar el diálogo filosófico.

Para que sea vea mejor el punto, pensemos en los debates de filosofía política sobre el alcance histórico de los feminismos contemporáneos. La mayoría de las reconstrucciones filosóficas llevan a situar el “punto cero” del feminismo en la ilustración con los trabajos seminales de Gougés o Wolltonescraft. Sin embargo, una ma-

¹⁷ Además de esta creatividad, el filósofo práctico estaría prevenido contra lo que el sociólogo ruso Sorokin llamaba la “amnesia del inventor”, aquel filósofo que cree haber descubierto ideas verdaderamente originales, bajo el desconocimiento del lugar de estas ideas en el torrente continuo o turbulento de la historia.

¹⁸ No estoy diciendo que la tarea de ajustar cuentas con el pasado sea sencilla y lineal. Por ejemplo, MacIntyre (1994: 34-41) ha mostrado en *Justicia y Racionalidad*, las dificultades de traducir a nuestros términos el vocabulario y los problemas que tenía en mente por ejemplo Homero.

yor ternura hacia el valor de la historia podría llevar a recomponer este cuadro histórico tan simplificado. Si, por caso, uno viaja en el tiempo hasta la comedia ática del siglo V antes de Cristo verá con sorpresa cómo obras como *Lisístrata*, *Las tesmoforiantes* o *Las asambleístas* de Aristófanes llevan el germen de un feminismo “revolucionario” para aquella época y permiten revisar filosóficamente vindicaciones encaminadas a cambiar el lugar de la mujer en la administración del sexo, su lugar en la política o la vocación por reformar el derecho hacia un mundo que incluya fuertemente a la mujer como protagonista. Una perspectiva *ilustrada*, analíticamente kantiana, podría fugarnos parte importante del pasado de las ideas filosóficas y generar la falsa sensación de que el punto de arranque de ideas “progresistas” sólo inicia en el siglo XVIII.

El último aspecto que quiero subrayar apunta a decirnos algo más que la pintura tradicional según la cual la filosofía analítica se constituye sobre la base de *distinciones en el plano de los conceptos*. Esto está muy bien, salvo cuando el empeño por distinguir sin cesar, puede cegarnos frente a las relaciones estrechas que se dan entre los conceptos. Por ejemplo, la distinción tajante entre literatura y filosofía, o entre razón y emoción, debieran hacerse con extremada cautela. Si las distinciones nos ciegan frente a ciertas relaciones que se dan entre estos conceptos en la realidad, puede que las mismas nos pongan muy lejos de los problemas que queremos clarificar. Esto también lo han visto filósofos más pragmatistas como Putnam (2004) cuando examina el “desplome” de la “dicotomía” entre hecho y valor. El *desplome* se da cuando trazamos el alcance de la distinción hecho-valor en sus justos términos, esto es, cuando la dicotomía nos sirve para poner orden en los conceptos pero no para distanciarlos *ontológicamente* tras una brecha insalvable que nos impide ver el modo fructífero en que se relacionan.

5. Recapitulación

Luego de presentar las ideas rectoras que guiarían este *programa de trabajo*, y de presentar el modo en que, *grosso modo*, entendería el estatus de la filosofía práctica y su vínculo con la filosofía teórica, tracé los rasgos del tipo de filosofía analítica que conviene dejar atrás. Aunque varias de mis consideraciones fueron dirigidas contra ese tipo de filosofía analítica prequineana, o “clásica”, o “estilo po-

sitivismo lógico”, mi foco estuvo puesto en las repercusiones de esa concepción en la llamada filosofía práctica. Luego de esto, procuré brindar una serie de argumentos y sugerencias abiertas a investigación futura para que la filosofía práctica, dentro de cierto *framework analítico reconsiderado*, resulte en una disciplina próspera de cara al futuro. He sostenido que esta prosperidad pasa por considerar a esta disciplina impura y normativa. Esta consideración no es, empero, una propuesta *inventiva*. Por lo que he indicado en diferentes tramos del trabajo, ya hay muchos testimonios teóricos de trabajos analíticos impuros (pensemos en la revigorización de la neurobiología o la historia en muchas investigaciones filosóficas) y normativos (pensemos en la labor de los filósofos que he mencionado antes).


Sigo convencido de que la filosofía analítica, como familia compleja integrada por diversos parientes, lleva dentro de su espíritu, no obstante su variedad interna y evolución compleja, la posibilidad misma de renovación a partir de críticas internas. Esto y no otra cosa es lo que ha ocurrido, precisamente, de la mano de críticas como las realizadas por Quine concernientes a la distinción analítico-sintético, críticas que posibilitan la impureza. A lo cual hay que sumar las críticas de Putnam (2004) a la dicotomía tajante entre hecho-valor, lo cual comienza a preparar el terreno para una filosofía asumida como normativa sin vergüenza.

En el bosquejo de aspectos que debería satisfacer una filosofía práctica analítica que haya de presentarse como próspera en el futuro, frase que condensa viejas ideas kantianas, he abierto sugerencias sobre cuatro temáticas. La primera, conectada con el lenguaje de la filosofía, ha suscitado la atención por el estilo expresivo y metafórico de la literatura, a veces relegado por cierto estilo cientificista de encarar el trabajo analítico.

La segunda temática ha ido al corazón de la esperanza neutralista de ciertos analíticos. He argumentado que no hay que confundir neutralidad, la cual juzgo imposible, con la objetividad, la cual considero deseable si es que queremos decir cosas que podamos compartir con los demás y que no queden encerradas en la mente opaca de la primera persona. He defendido la prosperidad de un carácter normativo para la filosofía práctica, competente no sólo para esclarecer conceptos sino también para orientarnos en debates sustantivos.

La tercera temática ha estado ligada con la necesidad de interdisciplina de la filosofía práctica y, por ende, con el abandono sin

culpas del ideal de pureza. He indicado que, por ejemplo, la historia como reservorio de sentido pretérito de nuestro presente dinámico, es una herramienta imprescindible para dominar analíticamente problemas y conceptos. Solo ubicando a los problemas y conceptos en el tejido histórico podemos decir que tenemos dominio analítico. Esto lleva a abjurar de los enfoques ahistoricistas con que, a menudo, es vinculado el filósofo analítico.

Por último he aludido a las distinciones. Es cierto que ellas son herramientas imprescindibles en la clarificación de problemas y conceptos. Forman parte de la conocida “pars-destruens” de la filosofía analítica consistente en analizar un problema desmenuzando sus partes. Pero, si miramos las cosas más “constructivamente”, tenemos que reparar en que las distinciones son para poner orden, pero sin por ello olvidar las conexiones que éstas mantienen entre sí, conexiones que se reflejan en los hechos descriptos. Una mirada más hegeliana sobre el análisis debería conducir a poner las distinciones en un contexto holístico donde éstas se refuercen mutuamente 

Referencias

- Aguilera, Mariela (2012). *Habilidades conceptuales en criaturas no lingüísticas*. Disertación Doctoral, Córdoba, UNC: Manuscrito inédito.
- Appiah, Kwame A. (2010). *Experimentos de ética*. Traducción de Lilia Mosconi. Buenos Aires: Katz.
- Beaney, Michael (2009). "Conceptions of analysis in analytic philosophy". En: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/analysis/s6.html> (visitado octubre de 2013).
- Berlin, Isaiah (2009). *El Erizo y la Zorra. Tolstoi y su visión de la historia*. Madrid: Ediciones Península.
- Blum, Lawrence (1994). *Moral perception and particularity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Boghossian, Paul (2009). *Miedo al conocimiento. Contra el constructivismo y el relativismo*. Madrid: Alianza.
- Brudney, Daniel (1988). "Lord Jim and Moral Judgment: Literature and Moral Philosophy". En: *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Vol. 56, No. 3.
- Bustos, Eduardo (2002). "La metáfora y la filosofía contemporánea del lenguaje". En: *A Parte Rei. Revista de filosofía*, <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/bustos3.pdf>, Madrid.
- De Beistegui, Miguel (2013). *Proust ad a philosopher. The art of metaphor*. New York: Routledge.
- Derrida, Jacques (2010). *Márgenes de la filosofía*. Traducción de Carmen González Marín. Madrid: Cátedra.
- Dworkin, Ronald (2013). *Justice for hedgehogs*. Cambridge: Harvard University Press.
- Elster, Jon (1988). *Uvas amargas: sobre la subversión de la racionalidad*. Barcelona: Edicions 62.
- Evans, Gareth (1982). *The varieties of reference*. Oxford: Oxford University Press.
- Faerna, Ángel (2011). "Ontología social y derechos humanos en John Searle". En: *Análisis filosófico*. Vol. XXXI, No. 2, Buenos Aires.
- Frankfurt, Harry (2006). *La importancia de lo que nos preocupa*. Traducción de Servanda María de Hagen y Verónica Weinstabl. Buenos Aires: Katz.
- Garzón Valdés, Ernesto (1993). *Derecho, ética y política*. Madrid: CEC.
- Guio Aguilar, Esteban (2011). "Metáfora y Cognición. Consideraciones sobre el alcance cognitivo de la metáfora". En: *Horizontes filosóficos. Revista de filosofía, humanidades y ciencias sociales*.

- Jackson, Frank (1998). *From metaphysics to ethics. A defense of conceptual analysis*. Oxford: Oxford University Press.
- Jaran, F. (2011). “Cómo la tradición continental y la tradición analítica se enfrentan con la tradición filosófica”. En: *Revista de filosofía*, Vol. 36.
- Korsgaard, Christine (2000). *Las fuentes de la normatividad*. Traducción de Fabiola Rivera. México D.F.: UNAM
- Lakoff, George – Johnson, Mark (1980). *Metaphors We Live By*. Chicago: Chicago University Press.
- Luna, Florencia – Rivera López, Eduardo (2004). *Ética y genética. Los problemas morales de la genética humana*. Buenos Aires: Catálogos.
- MacIntyre, Alasdair (1994). *Justicia y Racionalidad: Conceptos y Contextos*, Traducción de Alejo Sisón. Madrid: Eiusa.
- McDowell, John (1994). *Mente y Mundo*. Traducción de Miguel Ángel Quintana Paz. Salamanca: Sígueme.
- Mié, Fabián (2009). “El lenguaje histórico-conceptual de la filosofía”. En: *Ideas y Valores*, 140, Bogotá.
- Millikan, Ruth (2000). *On Clear and Confused Ideas: An Essay about Substance Concepts*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Moro Simpson, Tomás (2011). “El dibujo y la mirada”. En: *Análisis Filosófico*. Vol. XXXI. No.1, Buenos Aires.
- Nagel, Thomas (1986). *The View from Nowhere*. Oxford: Oxford University Press.
- Nussbaum, Martha (2005). *El conocimiento del amor. Ensayos sobre filosofía y literatura*. Traducción de Rocío Orsi Portalo y Juana Inarejos Ortiz. Madrid: Mínimo Tránsito.
- Ortiz Millán, Gustavo (2010). “Cognoscitivismo poético. ¿Qué conocemos a través de la poesía?”. En: *Convivium*, Barcelona.
- Papineau, David (2007). “Naturalism”. En: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <http://plato.stanford.edu/entries/naturalism/> (visitado diciembre de 2013).
- Parente, Diego (2000). “Metáfora, literalidad y cognición. Observaciones críticas sobre la concepción experiencialista de G. Lakoff y M. Johnson”. En: *A parte rei. Revista de filosofía* 11, <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/dimeta2.pdf>.
- Parfit, Derek (2005). *Razones y personas*. Traducción de Mariano Rodríguez Gonzalo. Madrid: Antonio Machado
- Putnam, Hilarly (2004). *El desplome de la dicotomía hecho / valor y otros ensayos*. Traducción de Francesc Forn i Argimon, Barcelona: Paidós Ibérica.

- Raphael, D. (1983). "Can literature be moral philosophy?". En: *New Literary History*. Vol. 15, No. 1.
- Rawls, John (2001). "The Independence of moral theory". En: *Collected papers*. Samuel Freeman (ed.) Cambridge: Harvard University Press.
- Rawls, John (2006). *Teoría de la justicia*. Traducción de María Dolores González. México D.F.: FCE.
- Strawson, Peter (1989). *Individuos. Ensayo de metafísica descriptiva*. Madrid: Taurus.
- Von Wright, George. H. (2010). *Las variedades de lo bueno*. Madrid: Marcial Pons.
- Williams, Bernard (2011). *La filosofía como disciplina humanística*. Traducción de Adolfo García de la Sienna. México D.F.: FCE.
- Williams, Bernard (2012). *El sentido del pasado. Ensayos de historia de la filosofía*. Traducción de Adolfo García de la Sienna. México D.F.: FCE.
- Zavadivker, Natalia (2005). "La metáfora como recurso epistémico". En: *A parte rei. Revista de filosofía*, 40, <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/zava40.pdf>, Madrid.